

As novas versões da África no Brasil:

A busca das “tradições africanas” e as relações entre capoeira e candomblé¹

Simone Pondé Vassallo

“A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram seqüestrados e transportados, nem a África de hoje [...]. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial” (Stuart Hall, 2003: 40).

O jogo da capoeira foi realizado de inúmeras maneiras e, certamente, dotado de múltiplos significados ao longo de sua história e da localidade em que se encontrava. No entanto, a partir da década de 1930, uma cisão fundamental começou a se produzir e é imprescindível para a compreensão do universo da capoeira atual. Trata-se da divisão entre Capoeira Angola e Capoeira Regional. A primeira passa a ser vista como paradigma de pureza, ou seja, aquela que perpetua as supostas tradições genuinamente africanas, ao passo que a segunda é considerada descaracterizada, fruto do sincretismo com a cultura ocidental². Meste Pastinha, negro baiano nascido no final do século XIX e falecido na década de 1980,

¹ Este artigo contou com a colaboração de Carlos Luz, Débora Rollin, Júlia Baker e Thaís Gardel, bolsistas de iniciação científica do Departamento de Ciências Sociais da UERJ. Trata-se de uma pesquisa ainda em curso e que conta com o apoio da Faperj. Portanto, o caráter das conclusões apresentadas aqui é provisório.

² Para uma problematização da construção desse paradigma de pureza, ver Vassallo, 2001 e 2003.

emerge como o grande ícone do tradicionalismo, visto como aquele que teria melhor preservado a autêntica Capoeira Angola, a única verdadeiramente africana.

A partir dos anos 1980, capoeiristas baianos, cariocas e de outras localidades do Brasil começam a reivindicar a perpetuação do legado de Pastinha. Criam o que chamam de “escola pastiniana”, onde acreditam estar preservando a herança do mestre baiano. Esta é composta de diferentes grupos de Capoeira Angola que têm como característica comum a reivindicação do pertencimento à linhagem do mestre e a crítica à descaracterização da Capoeira Regional. Surge a categoria “angoleiro”, que remete àquele que pratica exclusivamente o Jogo de Angola. De acordo com essas representações, os angoleiros seriam aqueles que teriam preservado a cultura afro-brasileira sem deformá-la, ao passo que os praticantes de Regional teriam transformado a capoeira num mero esporte de competição, sucumbindo aos valores da vida moderna e ocidental. Assim, esta categoria só tem sentido na medida em que se opõe à Regional, trata-se de uma identidade que não pode ser pensada fora desse contexto relacional.

Os grupos de capoeira voltados para o projeto de busca das raízes africanas da capoeira não são compostos basicamente por negros. Ao contrário, o público frequentador desses espaços e veiculador dessas representações é altamente heterogêneo, tanto em termos de cor, quanto de classe social e de nacionalidade. Muitos dos mestres fundadores dos grupos de capoeira observados são negros, mas seus alunos nem tanto. Dentre esses últimos, ao menos nas escolas de capoeira observadas no Rio de Janeiro, há uma presença majoritária de indivíduos brancos de classe média, e até de estrangeiros, sobretudo europeus e norte-americanos³. Diante deste quadro, tentarei refletir sobre as possíveis articulações entre um

³ Estou classificando a cor dos indivíduos a partir de critérios subjetivos, mas que tentam adequar-se a um certo senso comum brasileiro. Nos dias de hoje, a capoeira está sendo bastante difundida no exterior. Neste

discurso aparentemente étnico e voltado para a idéia de resistência negra, e suas possibilidades de universalização. A questão que se coloca é a seguinte: como e por que indivíduos que não se consideram necessariamente afrodescendentes optam por reivindicar uma herança africana? Se as motivações para a reivindicação de um suposto tradicionalismo africano não são necessariamente étnicas, então, quais são elas? Sei que este fenômeno atravessa outros domínios da cultura negra, como por exemplo o da religião, mas, ainda assim, interessa-me colocar uma lente de aumento neste processo de dissociação entre raça e cultura e compreender alguns de seus mecanismos.

Num plano mais abrangente, tratarei aqui das possíveis articulações entre identidade e cultura. Neste caso, mais especificamente, das relações entre identidade étnica (ou negra) e aquilo que se convencionou chamar de “cultura negra” (ou ainda africana, afro-brasileira...), no Brasil⁴. Para tanto, analisarei alguns grupos praticantes de Capoeira Angola da atualidade e os significados que estes atribuem às relações que estabelecem entre a capoeira e outros elementos da cultura negra, principalmente o candomblé.

Vou privilegiar duas organizações pertencentes à escola pastiniana: a FICA – Fundação Internacional de Capoeira Angola –, criada em 1996 e que conta com escolas de capoeira no Rio de Janeiro, em Salvador e em Belo Horizonte, bem como em diversas cidades norte-americanas e em Paris; e o Grupo Nzinga, fundado em 1995, em São Paulo. Por ora, o material etnográfico analisado consiste principalmente numa breve observação participante

artigo, não explorarei a questão fundamental das relações entre o local e o global e o quanto estas reelaboram as próprias representações acerca desta atividade. Tal fenômeno será desenvolvido em trabalhos posteriores. Limitarei-me, aqui, a um contexto essencialmente brasileiro, ignorando provisoriamente as múltiplas relações que são tecidas com o exterior.

⁴ Creio que a expressão “cultura negra”, ou ainda “afro-brasileira”, merece ser problematizada, na medida em que, ao menos desde o século XIX, no Brasil, tais expressões culturais são veiculadas por indivíduos de diversas cores de pele e até mesmo nacionalidades. Para chamar atenção sobre o aspecto construído desses termos, utilizarei-os entre aspas na primeira vez em que forem mencionados. Em seguida, por uma questão estilística, as aspas serão retiradas. O mesmo procedimento será adotado para os outros termos que merecem ser desnaturalizados.

realizada sobretudo na filial da FICA do Rio de Janeiro, bem como na análise do material escrito produzido pelos próprios capoeiristas dessas duas organizações, como jornais internos, trabalhos acadêmicos, brochuras e *sites* da internet. Estes dois grupos foram escolhidos por serem particularmente voltados para o fenômeno de “resgate” daquilo que consideram ser as verdadeiras tradições africanas. Procuo mostrar que nesse movimento de retorno às origens africanas, realizado pelos angoleiros da atualidade, o *candomblé* torna-se um elemento imprescindível, por representar um adicional de ancestralidade. Assim, os diferentes grupos tentarão estabelecer vínculos com essa religião, por considerarem-na mais genuinamente africana.

I – Continuidades e discontinuidades na relação entre identidade e cultura

No final da década de 1960, Fredrik Barth foi um dos importantes antropólogos a trazer à tona a discussão sobre a possível dissociação entre o mundo social e o cultural, através de seus estudos sobre identidade étnica. Barth procurava desnaturalizar a relação entre identidade e cultura, criticando a idéia de “isolados naturais”, tão em voga na antropologia de então. Para ele, a variação cultural não é necessariamente descontínua, já que os limites de um grupo étnico não remetem necessariamente aos limites de uma cultura. Ao deslocar a ênfase de sua análise para o estudo das fronteiras, esse autor chama a atenção para o fato de que a manutenção da identidade étnica pode ocorrer paralelamente às transformações culturais realizadas pelo grupo (Barth, 1969).

Apesar dos esforços de Barth e outros tantos autores, a confusão entre grupo étnico e cultura tem sido retomada nos debates contemporâneos sobre o multiculturalismo. Nestes,

tem havido uma forte tendência a se pensar a cultura unicamente como um marcador de grupos. Uma das conseqüências desse fenômeno é que “o termo [cultura] tem se tornado basicamente um fundamento para a formação e a mobilização de grupos, geralmente implicando pertencimentos atribuídos” (Hannerz, 1997: 16). Trata-se do que Hannerz chama de uma “política de signos” ou, melhor dizendo, de uma “política da cultura” (Hannerz, 1997). A cultura atua aí como um “capital totêmico”, ou seja, como algo que é considerado uma exclusividade de um grupo étnico, aquilo que marca a sua identidade em suas relações com os outros grupos. Trata-se, então, de um símbolo da diferença e da especificidade que não poderia ser compartilhado com os de fora.

Assim, no mundo contemporâneo, a noção de cultura adquire um sentido político que cria um novo tipo de vínculo com a questão da identidade. Ela fornece o substrato material que permite que os diferentes grupos se organizem politicamente e reivindiquem sua diferença no espaço público. Se, ao menos desde Barth, as ciências sociais tendem a desconstruir a perspectiva primordialista relacionada a este objeto, as sociedades a reconstróem, elaborando suas “retóricas da identidade”, ou ainda os seus “grandes empreendimentos identitários” (Agier, 2001). Para melhor desnaturalizar as relações contemporâneas estabelecidas entre identidade e cultura, torna-se fundamental considerar o contexto social em que tais articulações são tecidas, através de uma abordagem situacional. Trata-se, em suma, de analisar aquilo que Michel Agier chama de “fabricação sociológica da cultura”.

No Brasil, desde ao menos a década de 1930, inúmeros intelectuais fazem questão de frisar a dissociação entre raça e cultura ocorrida em solo brasileiro. Estas representações fornecem os subsídios para a própria elaboração da identidade brasileira, pensada através da mestiçagem do povo e da cultura, e têm Gilberto Freyre como um de seus grandes ícones. Elas dialogam com outros contextos nacionais, como o dos Estados Unidos e o da

Alemanha nazista, em que tais separações não seriam possíveis. Diante da necessidade de se exorcizar o nazismo e outras práticas segregacionistas, nosso país surge como um modelo de relações harmoniosas a ser seguido. Cria-se um mito de origem – ou uma “fábula das três raças” (Da Matta, 1993) – segundo o qual nossa nacionalidade e cultura seriam fruto da fusão dos nossos três elementos constitutivos de base: o negro africano, o português branco e o nativo indígena. Estes, segundo o mito, teriam se fundido harmoniosamente em nossas terras.

As representações da identidade brasileira em termos de mestiçagem estão intimamente relacionadas aos estudos sobre o negro nas Américas e sua questão central: os laços (supostamente mais próximos ou afastados) com a África no processo de formação das culturas afro-americanas. A singularidade brasileira seria representada pelas nossas expressões culturais consideradas mais autênticas e essas, paradoxalmente, remetem à busca das tradições e das origens supostamente africanas da nossa cultura. Nossa autenticidade residiria justamente nas expressões culturais mais “puras” e menos “descaracterizadas”. A perspectiva culturalista que nos chega nos anos 1930 e que inaugura a tradição dos estudos sobre o negro no Brasil baseia-se numa lógica bipolar em que a cultura é pensada em termos de pureza ou de degradação. Este pensamento dicotômico desdobra-se em outros, em que o Nordeste é visto como pólo de pureza e o Sudeste em termos de descaracterização⁵. É nesse contexto que devemos entender a subdivisão da capoeira nas modalidades Angola e Regional, bem como a hierarquização dos terreiros de candomblé. A cultura popular, como um todo, é pensada a partir desta ótica, o que leva à criação de paradigmas de pureza (Vassallo, 2001 e 2003). Tais ícones de autenticidade são

⁵ Para uma maior problematização deste fenômeno, ver Capone, 1999, e Dantas, 1988.

construídos através das íntimas relações que se tecem entre pesquisadores e nativos, como os capoeiristas e o povo-de-santo (Capone, 1999, e Vassallo, 2001 e 2003).

O mito da fusão harmônica das nossas três raças constitutivas faz com que a reivindicação da ancestralidade africana possa ser feita por qualquer um, o que leva o antropólogo francês Roger Bastide, na década de 1950, à sua clássica afirmação “*Africanus sum*”. Com isso, ele declara o seu engajamento no candomblé baiano considerado mais genuinamente africano. Aqui, a dissociação entre raça e cultura é não só pensável como realizada e mesmo proclamada no cotidiano de inúmeros indivíduos vinculados à cultura afro-brasileira. O manuseio do legado afro-brasileiro e a busca das origens africanas não são realizados só por negros, mas por indivíduos de todas as cores e nacionalidades⁶.

A imagem de Brasil como paraíso do contato inter-racial tem sido bastante contestada, a partir dos anos 1970, pelos movimentos de afirmação da negritude que começam a emergir no cenário brasileiro. A mestiçagem louvada nas décadas anteriores é denunciada como uma atitude de acomodação dos negros e de submissão aos valores e práticas da sociedade dominante, branca e ocidental. As dicotomias que caracterizam a perspectiva culturalista são reelaboradas e dão vez a novas polaridades: as expressões culturais consideradas mais genuinamente africanas dotam-se de um viés político e são utilizadas como “políticas da cultura”. Elas adquirem um viés reivindicatório que pressiona o poder público em prol de conquistas étnicas e sociais. Assim, passam a encarnar a resistência e a insubordinação do povo negro escravizado e oprimido, ao passo que as culturas tidas como sincréticas são interpretadas como sinais de conformismo e assimilação. Nesse novo contexto, as tradições africanas mais “autênticas”, que melhor teriam conservado a sua “essência”, são aquelas

⁶ Este fenômeno também é observado em outros países da América Latina, como Cuba. Nos Estados Unidos, ao contrário, a segregação racial legal, que perdurou ao menos até a década de 1960, tornou mais difícil o processo de universalização do legado africano.

que devem ser “recuperadas”, pois simbolizam a insubmissão ao modo de vida dominante dos que tentam preservá-las.

Alguns autores chamam esse último movimento de “reafricanização”, caracterizado pela tentativa de depuração dos elementos considerados sincréticos e pela busca dos que são tidos como mais puros. No universo religioso afro-americano, este fenômeno é marcado pela vontade de se criar vínculos diretos com a África contemporânea, que se traduzem por viagens ao Continente Negro e pelo manuseio de símbolos extraídos daquilo que se acredita ser a cultura ioruba (Frigerio, 2004)⁷. No mundo da capoeira, ele se caracteriza pela tentativa de resgate das tradições africanas que norteia os integrantes da escola pastiniana, entre outros. A relação entre os adeptos dessas manifestações culturais e os intelectuais torna-se um dado fundamental, pois os textos antropológicos são vistos hoje como instrumentos essenciais à reconstituição dos rituais africanos que teriam desaparecido no mundo moderno (Capone, 1999, Vassallo, 2001).

Para alguns intérpretes, esses fenômenos seriam caracterizados por uma atitude de “retorno” às origens, de busca das “raízes”. Creio que não se trata de um restabelecimento de vínculos provisoriamente rompidos com o passado, nem da recuperação de uma suposta continuidade histórica com a África, mas sim de um fenômeno de *bricolage* que seleciona e rearticula elementos de origens diversas e os ressignifica. As supostas tradições africanas são alvo de inúmeras negociações internas e dotam-se de novos significados que não podem ser pensados fora do contexto contemporâneo em que se encontram.

Neste artigo, pretendo ir além de uma abordagem instrumental, para qual a reivindicação da tradição é pensada unicamente em termos de aquisição de prestígio e poder. Sem

⁷ No artigo citado, Alejandro Frigerio analisa o fenômeno de reafricanização das religiões afro-americanas num contexto de globalização das mesmas. Limito-me aqui a um uso mais restrito do termo, que não leva necessariamente em consideração as relações entre o que o autor chama de diásporas primárias e secundárias.

desconsiderar esse aspecto, creio que faz-se necessário buscar outros possíveis significados para o fenômeno de reafricanização de algumas atividades chamadas de afro-brasileiras.

A necessidade de dar sentido à história e ao sofrimento do povo negro no Novo Mundo parece-me ser um dos grandes motivos pelos quais esses vínculos com a África são buscados, e que conduzem à construção de uma África imaginada que tanto sentido faz aos que veiculam estas representações. Stefania Capone, retomando um pensamento de Roger Bastide, acredita que as religiões afro-americanas nascem “da tensão fundadora entre continuidade e descontinuidade, continuidade nas rupturas e descontinuidade naquilo que pretende ser uma pura preservação de um passado africano” (Capone, 2005: 228). Creio que podemos dizer o mesmo em relação ao trabalho incessante realizado pelos angoleiros da atualidade.

A busca desse vínculo indelével com o passado conduz à elaboração de “novas versões da África no Brasil” (Agier, 2001), que começam a ocorrer a partir de um novo contexto social e político, que se inicia na década de 1970 e que se prolonga aos dias de hoje. É sobre uma dessas versões que este artigo pretende se debruçar.

II – Capoeira e “resistência”: o discurso político

A) O mito de origem

No contexto atual, em que a cultura afro-brasileira adquire uma conotação política de instrumento de reivindicação de grupos oprimidos, um dos grandes pilares que fundamentam as representações da Capoeira Angola consiste na idéia de “resistência”. A capoeira seria, tanto no passado quanto no presente, um instrumento de conscientização dos

povos oprimidos, a luta por excelência do fraco contra o forte, um elemento de contrapoder que deveria conduzir à libertação.

Tais representações podem ser percebidas através de uma releitura da história, produzida pelos próprios capoeiristas, que erigem um verdadeiro mito de origem da capoeira. De acordo com este, a luta afro-brasileira teria sido, desde a sua elaboração, em solo brasileiro, uma arma de resistência dos povos oprimidos. A referência à escravidão é aqui fundamental. É a sua releitura que inspira todas as interpretações efetuadas no presente, que a têm como marco inicial. O fato da capoeira ter sido, segundo constam os dados históricos, uma luta criada pelos escravos, é algo que nutre o imaginário dos capoeiristas da atualidade e dá margem a inúmeras reinterpretações.

O *site* www.abrasoffa.com.br/folclore parece reproduzir algumas das principais idéias veiculadas por esse mito, e que são bem características do senso comum dos capoeiristas da atualidade. Segundo esta fonte, o Brasil, a partir do século XVI, infligiu uma das maiores violências contra um povo, que consistiu no tráfico negreiro e na escravidão. Este fenômeno não só subjugou como desumanizou os negros escravos, tratando-os como animais. Mas o *site* ressalva:

“Ao contrário do que muitos pensam, os negros não aceitaram pacificamente o cativeiro; a história brasileira está cheia de episódios onde os escravos se rebelaram contra a humilhante situação em que se encontravam. Uma das formas dessa resistência foi o quilombo, comunidades organizadas pelos negros fugitivos, em locais de difícil acesso. Geralmente em pontos altos das matas. O maior desses quilombos estabeleceu-se em Pernambuco, no século XVII, numa região conhecida como Palmares. Uma espécie de estado africano foi formado” (www.abrasoffa.com.br/folclore).

Segundo essa leitura, a resistência sempre fez parte das ações dos escravos e os quilombos se tornam o lócus por excelência dessa atitude de insubmissão. Para melhor enfatizar o

caráter de insubordinação da capoeira, atrela-se a origem desta atividade aos quilombos e, em especial, a Palmares. Assim, de acordo com o mesmo *site*, temos então que

“Palmares pode ter sido o berço das primeiras manifestações da capoeira. Desenvolvida para ser uma defesa, a capoeira foi sendo ensinada aos negros ainda cativos, por aqueles que eram capturados e voltavam aos engenhos. Para não levantar suspeitas, os movimentos da luta foram sendo adaptados às cantorias e músicas africanas, para que parecessem uma dança”
www.abrasoffa.com.br/folclore.

Um dos aspectos dessa resistência consistiria, então, em seu conteúdo dissimulador. Os capoeiristas, cientes de estarem se exercitando numa luta subversiva, tentariam disfarçá-la sob forma de dança para não levantarem suspeitas quanto às suas reais intenções. Os instrumentos musicais seriam utilizados como mais uma forma de dissimulação da luta que enganava os senhores de engenho e os capitães-do-mato. Esse aspecto dissimulador faria com que a capoeira fosse “cercada de segredos”. A malícia, “essa malandragem que faz que vai e não vai, retira-se e volta rapidamente; essa ginga de corpo que engana o adversário” (www.abrasoffa.com.br/folclore) também é vista como um ingrediente que contribui para o disfarce da luta em dança e que a dota de segredos. Nesse discurso, Palmares se torna um paradigma de quilombo e resistência, símbolo do desejo de libertação do povo negro, que não aceitou passivamente a enorme violência de que foi vítima, a escravidão. Apontar Palmares como o local de origem da capoeira torna-se, então, uma maneira de enfatizar o caráter de resistência desta atividade. É importante ressaltar que nem todos os capoeiristas acreditam que a capoeira tenha sido criada nos quilombos, mas esta idéia é bastante veiculada entre os mesmos. Os quilombos não teriam sido apenas espaços de resistência política, mas também cultural. Eles se tornam, para os capoeiristas da atualidade, os locais por excelência de preservação do que chamam de “cultura africana” no Brasil.

Este mito de origem da capoeira rural foi muito enfatizado por pesquisadores brasileiros ao longo do século XX, até a década de 1980. A partir dos anos 1990, novas pesquisas feitas por historiadores apontam para uma origem urbana desta mesma atividade⁸. Estas possíveis versões, desenvolvidas em trabalhos eruditos, são manipuladas pelos capoeiristas da atualidade, que constroem a sua noção de autenticidade baseados em releituras das supostas origens desta luta. Nos grupos de capoeira pesquisados para a realização do presente artigo, a ênfase parece recair na origem rural, já que é esta a que mais ressalta a noção de resistência.

Uma outra versão do mito de origem é veiculada pelo Grupo Nzinga de Capoeira Angola, segundo o qual

“A capoeira, presente no Brasil desde o período colonial, é uma herança deixada pelos escravos trazidos da região Banto, na Angola. Surgiu no Brasil como luta de resistência dos africanos, que precisavam manter viva a imensa bagagem cultural que traziam. Esses escravos desenvolveram um conjunto de técnicas de defesa e ataque como resposta ao regime de opressão em que viviam. Misturaram música, instrumentos, cantoria e gingado para não levantar suspeitas” (www.radiobras.gov.br)

Podemos observar que, neste discurso, a capoeira também é pensada como uma atividade de resistência à opressão que deve ser dissimulada. Ainda de acordo com o grupo Nzinga, no final do século XIX, com a criminalização da capoeira no primeiro código penal republicano, esta atividade também representou uma resistência a esta nova forma de repressão. Em meados do século XX, quando mestre Bimba criou a Luta Regional Baiana, que teria desviado a capoeira dos princípios africanos e introduzido elementos estrangeiros, a Capoeira Angola teria sido uma forma de resistência a essas transformações, através da

⁸ Sobre as produções realizadas até os anos 1980 ver, por exemplo, Carneiro (1974), Cascudo (1967) e D’Aquino (1983). Para os trabalhos feitos a partir da década de 1990, ver, por exemplo, Soares (1994 e 2001). Para uma problematização da articulação entre capoeiristas e pesquisadores na construção do mito de origem rural da capoeira, ver Líbano Soares (1994) e Vassallo (2001 e 2003).

figura de mestre Pastinha. De acordo com essa leitura, a capoeira sempre se afirma, ao longo da história, como uma forma de resistência à dominação e ao embranquecimento. Há uma frase atribuída a mestre Pastinha e constantemente veiculada pelos capoeiristas que diz que “a capoeira é mandinga de escravo em ânsia de liberdade”. Ela parece sintetizar a idéia de que a capoeira é uma luta de libertação que atravessa a história dessa atividade. É, por excelência, uma arma de resistência, ao mesmo tempo cultural e política.

Esta noção de resistência pode se aplicar a qualquer contexto histórico, do passado ou do presente, mas não pode deixar de existir, sob pena de descaracterização. A idéia que parece perpassar esses relatos é a de que a capoeira tem que estar sempre resistindo a algum tipo de dominação, seja ele qual for. A resistência se torna, então, a própria essência da Capoeira Angola, podendo assumir diversas formas, no passado ou no presente: resistência à dominação branca durante a escravidão, à sua própria criminalização após a Abolição, às tentativas de embranquecimento ao longo do século XX. Perpetuar essa característica tida como essencial se torna, então, a tarefa dos praticantes de Capoeira Angola da atualidade, através de novas elaborações dessa categoria nativa.

B) FICA e Nzinga: a luta política

A maneira mais recorrente de veicular a noção de resistência nos dias de hoje consiste em definir a capoeira como uma luta contra o preconceito, a desigualdade e a discriminação racial. Assim, os capoeiristas estariam resistindo às novas modalidades de opressão do sistema dominante e a capoeira seria a arma por excelência utilizada nesse combate. Visando este objetivo, inúmeros grupos de Capoeira Angola desenvolvem diversas modalidades de projetos sociais junto a populações carentes.

Tal é o caso da FICA, que se define como uma entidade não-governamental, sem fins lucrativos, que pretende “difundir, através da capoeira, a cultura afro-brasileira, no âmbito nacional e internacional, tendo como princípio básico a valorização da vida e da cidadania” (www.ficabahia.com.br). A FICA acredita que as

“atividades ligadas à Capoeira Angola e à cultura afro-brasileira estão ligadas à conquista da sobrevivência da população negra e de baixa renda da cidade de Salvador. Com relação ao fortalecimento cultural, social e econômico, as atividades que desenvolve não têm como único fim a aprendizagem dos movimentos da capoeira ou unicamente os ritos, mas oferecer aos participantes possibilidades de abertura de novos horizontes de vida” (www.ficabahia.com.br).

Assim, sua proposta é clara: para além do mero aprendizado das técnicas corporais da capoeira, trata-se de um projeto de conquista de cidadania.

Ainda de acordo com o *site* do grupo, a Capoeira Angola é “originária das populações afro-brasileiras e intimamente relacionada à sobrevivência e auto-estima das mesmas”. Esta atividade “cresce como elemento para o fortalecimento da cidadania dos povos afrodescendentes do mundo inteiro, pois torna-se evidente sua importância como ferramenta para o fortalecimento da auto-estima individual e coletiva”. Mas se a proposta inicial é voltada para os afrodescendentes, ela amplia o seu público alvo e se torna rapidamente universal, num claro projeto globalizante. Neste sentido, o *site* também declara que “a Capoeira Angola também se mostra uma arte/luta capaz de envolver povos do mundo inteiro” e contribui para a “humanização dos espaços sociais urbanos”. Para a Fundação, a luta dos escravos em prol da liberdade fez da capoeira uma “manifestação cultural com caráter de movimento social”. Portanto, o público alvo não consiste apenas na população negra, mas nas pessoas de baixa renda em geral e em todos aqueles que desejem participar do projeto. Não se pode falar aqui de um discurso étnico. Se há uma grande

ênfase na questão da negritude, os objetivos da Fundação ultrapassam esta dimensão para abranger outras categorias sociais e definir-se como um “movimento social”.

Dotados desta proposta, os mestres e contramestres da Fundação tentam desenvolver trabalhos junto às populações carentes. Em Salvador, no ano 2000, a FICA desenvolveu o projeto “Capoeira Angola: aprendendo a dar os primeiros passos”, voltado para crianças e adolescentes dos bairros Dois de Julho e Sodré. O trabalho consistiu na oferta de um curso profissionalizante, de cinco meses de duração, em que os jovens aprenderam a fabricar e a comercializar instrumentos musicais ligados à capoeira e à cultura afro-brasileira. Para os membros da Fundação, tratava-se de “um aprendizado integrado, envolvendo elementos da cultura afro-brasileira e da capoeira, fortalecendo assim a cidadania e a auto-estima do educando” (site www.ficabahia.com.br). Na filial do Rio de Janeiro, o contramestre que a dirige está angariando fundos para desenvolver um trabalho com crianças carentes em Miguel Couto, onde fica localizado o terreiro de candomblé de Mãe Beata, sua mãe-de-santo. Para tanto, já conseguiu verba suíça e pretende tentar ainda outras fontes de renda. O trabalho que os praticantes de Capoeira Angola querem desenvolver ultrapassa a dimensão das aulas de capoeira propriamente ditas. Os angoleiros acreditam que o aprendizado desta atividade contém inevitavelmente uma dimensão mais ampla de conscientização do legado afro-brasileiro, que conduz a um reposicionamento de si diante da sociedade, e que incentiva a luta pela cidadania e contra a desigualdade.

Creio que uma das grandes motivações dos capoeiristas em desenvolver esses projetos sociais reside na crença de que, ao fazê-lo, estarão “lutando”, no contexto contemporâneo, contra uma forma de opressão. Assim, estarão dando continuidade àquilo que consideram ser a essência da capoeira, e que consiste na idéia de resistência. O sentido do trabalho com populações carentes torna-se intimamente ligado à noção de resistência e de luta contra a

descaracterização. Por isso, a imensa maioria dos angoleiros procura desenvolver esse tipo de atividade⁹.

A análise do Grupo Nzinga de Capoeira Angola acrescenta alguns dados importantes para a nossa reflexão. Este grupo estabeleceu parcerias com várias associações educativas e culturais, tais como a USP, o MAM e alguns grupos e escolas de teatro, entre outros. Uma de suas coordenadoras, Rosângela Araújo, também chamada de Janja, atua na área de Educação, além de ser contramestre de capoeira. É autora de uma dissertação de Mestrado e de uma tese de Doutorado, ambas pela USP, em que desenvolve projetos educacionais calcados em características da capoeira e daquilo que considera ser uma visão de mundo africana (Araújo, 1999 e 2004). Também promove um curso pré-vestibular para afrodescendentes, em São Paulo.

Neste caso, os trabalhos desenvolvidos com afrodescendentes e com populações carentes adquirem uma nova conotação: a capoeira passa a ser pensada como uma atividade cultural singular, capaz de transmitir uma visão de mundo africana. A tônica recai na noção de cultura. Mais do que uma luta, um esporte ou uma dança, a Capoeira Angola deve ser considerada uma expressão cultural.

Esse discurso não pode ser pensado isoladamente. Na realidade, ele está dialogando com o que considera ser o contra-exemplo da Capoeira Angola, e que consiste na Regional. Esta última representa a alteridade suprema dos angoleiros, tudo aquilo que eles não se consideram ser. A identidade dos praticantes de Angola passa a ser definida através da negação das características que eles próprios atribuem aos jogadores de Regional. Nesse sentido, a contramestre Janja declara que

⁹ Os praticantes de Capoeira Angola não são os únicos a desenvolver trabalhos com populações carentes. Na verdade, trata-se de uma tendência dos capoeiristas como um todo, inclusive dos praticantes de Regional. Mas este segundo caso não será desenvolvido aqui, por fugir à proposta inicial do artigo.

“uma das principais diferenças entre os tipos de capoeira é a interpretação de quem a pratica. Para os capoeiristas regionais, a atividade não passa de esporte e diversão, ao contrário dos angoleiros, que agregam cultura, filosofia e religião à capoeira [...]. Ser capoeirista é muito diferente de simplesmente jogar capoeira. Para algumas pessoas que praticam a regional, capoeira é tudo, menos uma filosofia de vida” (www.unb.br/unbagencia).

A Regional seria, ainda, um embranquecimento da cultura banto no país. Por isso, Janja prega a separação entre as duas modalidades de capoeira. A Angola, principalmente no Grupo Nzinga, estaria intimamente vinculada a um engajamento político que luta pela valorização da cultura afro-brasileira e pela defesa da igualdade racial. A Regional, por oposição, seria um mero esporte, desprovida de toda e qualquer visão de mundo e projeto político (www.radiobras.gov.br). Assim, a Capoeira Angola possuiria uma “filosofia de vida”, que também poderíamos chamar de visão de mundo própria, e que deveria ser preservada. Sua transmissão asseguraria a politização dos capoeiristas. Esta filosofia teria como base a cultura banto. A Regional, por ter-se embranquecido e se afastado da matriz africana original, não conteria mais em seu germe a luta política, vista como a atualização da noção de resistência.

III – O movimento de “resgate”

A) A noção de “preservação”

Para que as conquistas políticas sejam obtidas, um outro ingrediente também se torna fundamental. Para os angoleiros em questão, a transformação só será plena se for concomitante à apropriação de uma visão de mundo que consideram ser africana, pois só esta é tida como capaz de fornecer as verdadeiras armas que podem conduzir à

transformação social. No entanto, esta cultura não é pensada a partir do contexto presente do Continente Negro, mas sim como algo atemporal, que teria sido elaborado nos séculos anteriores, marcados pelo tráfico negreiro, e que se perpetuaria através do tempo. A partir daí, realiza-se um verdadeiro movimento de retorno ao passado, baseado na crença de que é possível recuperar as características essenciais da cultura africana, sem deformá-las. Nesse sentido, a Capoeira Angola da atualidade teria que se reproduzir tal como no passado, mantendo fidelidade às tradições. A idéia de preservação torna-se, então, fundamental para a compreensão deste universo. Segundo esses praticantes de Capoeira Angola, haveria uma relação direta de continuidade entre o presente e o passado, que asseguraria a manutenção da “ancestralidade africana”. Acredita-se que os laços com o passado jamais foram rompidos, ou que, na melhor das hipóteses, o movimento de reapropriação das supostas tradições seria capaz de restabelecer os vínculos provisoriamente desfeitos com as origens. A reconstituição da história tanto africana quanto negra no Brasil, através de pesquisas, bem como a busca pelas origens africanas, tornam-se verdadeiras obsessões dos capoeiristas de hoje, algo que nunca pode faltar em seus discursos e práticas. Todos os trabalhos por eles realizados têm que conter algum item intitulado “história”, “origens”, ou algo equivalente, ao qual é dado um grande destaque. As pesquisas históricas que atuam nesse sentido são altamente encorajadas e alguns grupos de capoeira, como o Nzinga, possuem uma comissão dedicada a esse tema¹⁰. Tudo o que vem da África deve ser pesquisado, trazido à tona. Por um lado, para uma maior compreensão do que seria a

¹⁰ Creio que a perspectiva folclorista, que predominou nos estudos sobre capoeira ao longo do século XX, até cerca da década de 1960, tem grande influência sobre essa tendência, já que sempre enfatizou a questão das origens das expressões culturais afro-brasileiras. É importante lembrar que os trabalhos de Câmara Cascudo, Édison Carneiro e outros são utilizados pelos capoeiristas de hoje como fontes históricas sobre a capoeira.

essência da africanidade. Por outro, para que esta não seja perdida, para que não haja descaracterização.

Assim como todos os *sites* dedicados à Capoeira Angola, o da FICA possui um verbete intitulado “origem” que ilustra bem essas representações. Segundo o mesmo,

“A Capoeira Angola tem sua origem no N’golo, uma tradição Banto (etnia sul-africana) à qual pertenciam, entre outros, os negros escravos chamados no Brasil de angolas, cabindas, benguelas, congos ou moçambique. Sua trajetória, porém, não pode ser dissociada da natureza política e social da condição da população negra da história brasileira. Evidenciada como uma das manifestações de resistência, tem em seus fundamentos preceitos que orientam a visão de mundo daqueles que a praticam. Esses princípios – construídos pelo negro em uma situação de liberdade – sofreram transformações com a escravidão, que, numa prática em prol da liberdade, fez da capoeira uma manifestação cultural com caráter de movimento social” (www.ficabahia.com.br)¹¹.

Assim, a capoeira, ou o seu ancestral *n’golo*, teria sido criada ainda na África, numa situação de liberdade. Por isso, conteria o germe do desejo de libertação e seria, por excelência, uma prática libertadora. Mas esta libertação só seria viável caso a sua essência fosse preservada. Caso contrário, haveria apenas descaracterização e submissão. A resistência deve, então, passar pelo resgate. E resgate significa, aqui, recuperação do modo de vida africano. Não é à toa que a FICA considera a Capoeira Angola um movimento social. Como já vimos, o Jogo de Angola é visto como uma atividade que sempre resistiu à dominação ao longo da história e que, por isso mesmo, é a melhor arma para se combater a opressão e a desigualdade nos dias de hoje, bastando, para isso, que a sua essência seja preservada. De acordo com essas representações, a África seria o único lugar onde o negro viveu em liberdade. Por isso, valorizar a auto-estima negra e conquistar a cidadania implicam em resgatar a visão de mundo, a ancestralidade africana. Porém, como já vimos, o

¹¹ Câmara Cascudo foi um dos grandes mentores da idéia que a origem da capoeira reside no *n’golo*, o que revela a influência dos trabalhos eruditos no imaginário dos capoeiristas.

germe do desejo de libertação, contido nesta suposta visão de mundo africana, transcende a realidade negra e pode ser aplicado a qualquer indivíduo que com ele se identifique.

A vontade dos angoleiros de conservar o que acreditam ser a ancestralidade africana contida na Capoeira Angola faz com que a idéia de preservação adquira um grande destaque. Apoiados em certos paradigmas daquilo que seria a autêntica Capoeira Angola, esses praticantes se recusam a pensar a idéia de mudança cultural e crêem estar reproduzindo o Jogo de Angola tal como ele sempre foi realizado. Nada deve ser alterado ou inovado: as músicas, as técnicas corporais, os ritos que compõem as rodas de capoeira, os instrumentos musicais e suas diferentes modalidades de execução, tudo isso deve ser preservado, ou seja, veiculado tal como sempre teria sido. Juntos, esses componentes formam aquilo que os capoeiristas chamam de “fundamentos” ou tradições da Capoeira Angola. De acordo com um dos contramestres da FICA, se a capoeira sobreviveu tão bem durante 500 anos do jeito que ela é, por que deveríamos alterá-la e introduzir inovações? Ou seja, há aqui uma clara noção de que é possível conservar as coisas do jeito que elas são.

Tudo o que é veiculado no Jogo de Angola deve conter o selo da autenticidade. A própria roda deve ser afirmada como algo tradicional, e não uma descaracterização. Nesse sentido, o *site* da FICA afirma que “a roda sempre existiu nas práticas da capoeira, seja na fase escrava ou marginal do século passado, seja na época da sua reabilitação”. Declara ainda que “a roda de capoeira angola praticada hoje não evidencia diferenças fundamentais com aquelas [do passado]” e procura ressaltar “a permanência do jogo de capoeira ao longo do tempo” (www.ficabahia.com.br).

A preservação dos fundamentos garantiria a manutenção da visão de mundo africana, considerada a essência da capoeira que conduziria à libertação. Qualquer alteração é vista

como um indício de descaracterização e deve ser evitada. Na realidade, os angoleiros estão conscientes de que o mundo mudou nas últimas décadas e que algumas transformações foram necessárias. No entanto, eles acreditam que a Capoeira Angola seria dotada de certas características originais que não poderiam ser alteradas em hipótese alguma, ao passo que outros elementos, menos tradicionais, poderiam sê-lo. Ou seja, esta atividade seria dotada de um núcleo rígido, uma essência, que não poderia ser transformada. A sua superfície, ao contrário, poderia sofrer algumas modificações sem conduzir necessariamente a uma descaracterização¹². No entanto, delimitar as fronteiras entre o núcleo e a superfície torna-se algo bastante complexo e alvo de inúmeros embates entre os próprios capoeiristas, pois parece não haver consenso entre aquilo que pode ser alterado ou não. As acusações de descaracterização são múltiplas e costumam ser acionadas por e aplicadas a todo e qualquer grupo de capoeira, revelando a enorme dificuldade em se estabelecer as fronteiras entre o tradicional e o degenerado. Alguns capoeiristas estão inclusive cientes de que houve, no passado, uma maior pluralidade de formas de se praticar, como afirma o *site* da FICA:

“Os depoimentos dos mestres antigos revelam uma pluralidade de ‘jeitos’ de se fazer uma roda de capoeira e são muitas vezes contraditórios a respeito das questões de indumentárias, restrições quanto ao uso de álcool, aceitação de certos golpes, das já citadas navalhas, etc. Pode-se supor que esses aspectos dependiam de cada circunstância e indivíduo. Os rituais eram transmitidos pelo mestre e estruturados como os que encontramos hoje surgiu a proposta de uniformizar os rituais, pois passaram a definir uma autenticidade [sic]” (www.ficabahia.com.br).

Assim, parece haver uma clara proposta de uniformização e cristalização dos rituais que caracterizam o Jogo de Angola, pois só esta atitude seria capaz de garantir a preservação da autenticidade nos dias de hoje.

¹² Essas representações da cultura afro-brasileira, calcadas na distinção entre a forma e o fundo, em muito se assemelham às de Roger Bastide (1968).

Não só a capoeira, mas outras expressões da cultura afro-brasileira e, se possível banto, são alvo de interesse e passam a merecer uma grande atenção, pois também remetem à procura das origens. Nesse sentido, o *site* www.nzinga.org.br dedica um item ao povo banto, em que declara que “a capoeira, a congada, as danças e cerimônias cateretê, caxambu, batuque, samba, jongo, lundú, maracatu e côco de zambê são herança banto”, assim como o candomblé de angola. Por terem a mesma origem, essas atividades conteriam uma visão de mundo comum e poderiam, portanto, “combinar”, ou seja, serem veiculadas nos mesmos eventos. A passagem de uma para a outra não seria vista como poluidora.

Mestre Pastinha, ícone do tradicionalismo da Capoeira Angola nos dias de hoje, seria, aqui, o grande responsável pela preservação dos vínculos com o passado, o grande perpetuador da visão de mundo africana que não se pode perder. Ele é considerado, na atualidade, aquele que sempre soube preservar a capoeira nos seus princípios africanos essenciais. Segundo consta, aprendeu capoeira com um “velho africano” chamado Benedito. Este senhor que ensinou a Pastinha torna-se uma verdadeira garantia de autenticidade e legitimidade. O que poderia ser mais tradicional, em se tratando de capoeira, do que um velho e, ainda por cima, africano? A origem exata deste último, bem como o modo e o local onde teria, ele próprio, aprendido a praticar, não importam nesse contexto. Sua legitimidade já é dada de antemão, na medida em que representa a continuação direta com o saber africano.

Os angoleiros da atualidade atribuem-se como principal tarefa a de dar continuidade ao legado cultural de Pastinha, velando para que a Capoeira Angola não seja descaracterizada. Para isso, reivindicam explicitamente o pertencimento à linhagem do mestre, considerando-

se integrantes da escola pastiniana de capoeira¹³. Tal é o caso dos grupos FICA e Nzinga, que afirmam pertencerem a esta linhagem, a única, segundo eles próprios, que mantém vivas as verdadeiras tradições do Jogo de Angola.

B) A “ancestralidade” e a “filosofia” africanas

No grupo Nzinga, podemos perceber o projeto de resgate das origens africanas de diversas maneiras. Em primeiro lugar, na própria escolha do nome do grupo. Segundo os membros desta organização, Nzinga Mbandi Ngola foi uma rainha de Matamba e Angola que viveu entre 1581 e 1663. Ela “representa a resistência à ocupação do território africano pelos portugueses que lá aportaram para o tráfico de escravos”, através da organização de grupos de resistência que lutaram bravamente contra a ocupação portuguesa (www.nzinga.org.br). Ainda segundo as representações do grupo, Nzinga “aliou-se a guerreiros jagas passando a atuar em quilombos, com espaços e táticas de guerra semelhantes aos utilizados por seu contemporâneo Zumbi dos Palmares em terras brasileiras” (www.nzinga.org.br).

Os elementos selecionados para representar o grupo são calcados na história africana, pois eles contribuem para a valorização da cultura negra que se quer resgatar. Representam a oposição à dominação branca, adequando-se ao atual projeto político da organização. A associação com os quilombos e, em particular, com Zumbi e Palmares, complementa a idéia de resistência que se pretende ressaltar, na medida em que tornaram-se símbolos da oposição negra à dominação. Há aqui um dado importante: o ícone de resistência escolhido neste caso é não só africano, mas também feminino, e isso não se dá por acaso. Em sua luta contra a injustiça e pela igualdade de todos, o grupo Nzinga dá uma grande ênfase à

¹³ Há angoleiros que não reivindicam o pertencimento à escola pastiniana e que afirmam outros mitos de origem e outras tradições para a capoeira, mas isto será desenvolvido em trabalho posterior.

questão da desigualdade de gênero e procura privilegiar a participação feminina em suas atividades. Outros nomes africanos são utilizados em diversas atividades desenvolvidas por este grupo de capoeira.

O resgate da história e das tradições africanas é visto como fundamental para se pensar e agir politicamente no presente. Assim, todo o trabalho de educadora da contramestre Janja atua no sentido de recuperar o que considera ser uma visão de mundo africana para tornar possível a transformação do contexto presente. Em sua tese de Doutorado em Educação, defende a idéia de que há “três pilares” que atuam como “princípios de pertencimento à dinâmica das tradições africanas no Brasil”, e que consistem na “ancestralidade, na oralidade e na comunidade”. O trabalho do grupo Nzinga baseia-se na utilização desses três elementos como base de uma “práxis educativa”. A ancestralidade estaria ligada a mestre Pastinha, sua capoeira e visão de mundo, e também ao candomblé, como veremos adiante. Neste sentido, remeteria diretamente à essência da cultura africana. Para Janja, a Capoeira Angola da escola pastiniana já conteria essa práxis educativa em seu germe, por ser fundada nos três pilares mencionados acima. Isto só seria possível, obviamente, pela crença de que Pastinha ter conseguido preservar o que Janja acredita ser a essência da visão de mundo africana (Araújo, 2004, e www.nzinga.org.br). Ainda para ela, a

“oralidade, principal via de repasse do conhecimento, corresponderia à valorização de uma técnica de educação tradicional africana. E comunidade se refere a grupos formados por um ou mais líderes que partilham os mesmos códigos de pertencimento e símbolos de identidade” (Araújo, 2004).

Ou seja, a oralidade remeteria ao resgate de um fazer considerado tradicionalmente africano, e que conduz ao último pilar, a comunidade. Esta encarnaria a possibilidade de concretização da ancestralidade africana, através da recriação de um grupo cujas ações estariam calcadas nesses valores e visão de mundo. Assim, o terceiro pilar viabilizaria a

“formação de comunidades abertas à alteridade que conduzem, na Educação, o debate acerca dos valores ritualísticos e dos ritos de iniciação, nos indivíduos e na vivência comunitária, para orientar a reflexão sobre o sentido da identidade e do pertencimento” (www.nzinga.org.br).

Há uma clara ênfase na idéia de defesa de “valores ritualísticos”, que são aqui considerados fundamentalmente africanos, e que parecem se opor a um modo de vida ocidental em que os mesmos teriam se perdido. Esses ritos, considerados de iniciação, conduziram, então, a uma transformação do indivíduo. A partir da performatização dos mesmos, os capoeiristas veiculariam um modo de vida africano visto como uma possibilidade de conscientização e uma arma contra a discriminação e a desigualdade. Através desta práxis educativa calcada nas tradições e visão de mundo africanas, a Capoeira Angola da escola pastiniana formaria “cidadãos críticos e em condições de colaborar para o entendimento de campos como corpo, espiritualidade, arte e comunidade, interligando-os como princípios sagrados do aprender/viver” (Araújo, 2004, e www.nzinga.org.br). Os “princípios da cultura africana” que simbolizam a resistência ao modo de vida ocidental dotam-se, então, de uma aura sagrada que se apóia em valores ritualísticos e que pode conduzir à criação de uma nova comunidade humana, calcada num fazer e num pensar próprios.

A grande ênfase atribuída à história expressa-se ainda na luta do grupo Nzinga pela inclusão do tema “História e cultura afro-brasileira” no currículo oficial da rede de ensino fundamental e médio. Os membros desta organização acreditam que esta disciplina deve ser aprendida de um ponto de vista africano, pois só isso poderia conduzir a uma alteração das relações de dominação. Para eles, “a identidade de um povo se constrói através da história” (www.radiobras.gov.br). Portanto, esta se torna um ingrediente fundamental à transformação da identidade e à formação desta nova comunidade que se proclama.

A FICA também articula a idéia de resgate ao projeto de promoção da cidadania da população excluída. Para isso, acredita na importância de se “preservar e fortalecer o mundo filosófico-cultural da Capoeira Angola” (www.ficabahia.com.br). E isto se daria essencialmente através da participação nas rodas de capoeira. Estas são consideradas o local por excelência de reprodução desta filosofia africana, onde se veiculam os aspectos ritualísticos desta atividade. Observamos, também aqui, uma clara ênfase na idéia de ritual, que parece se opor à visão de mundo ocidental. O outro grande espaço de veiculação desta visão de mundo africana seria o candomblé, também calcado na performatização de ritos. Assim como os membros do grupo Nzinga, os integrantes da FICA também acreditam que estes ritos são iniciáticos, ou seja, conduzem a uma verdadeira transformação do indivíduo que os performatiza.

A idéia de preservação de africanismos se expressa ainda de outras maneiras. A Bahia torna-se um Estado extremamente valorizado nas atividades da Fundação, ainda que o mestre fundador desta organização seja carioca. Consta que este mestre se “abaianou” na fala e no coração, adotando esta localidade como pátria e local de residência, depois de ter vivido vários anos nos Estados Unidos. A escolha da Bahia como símbolo de África brasileira não é vã. Desde ao menos a década de 1930, este Estado brasileiro passa a encarnar o local onde a cultura africana teria sido preservada em sua forma mais pura e, não por acaso, o berço da capoeira (Vassallo, 2001). Portanto, ao tentar situar boa parte de suas atividades na Bahia, os integrantes da FICA acreditam estar “bebendo na fonte”, aproximando-se do local onde tudo teria começado.

É também na Bahia que os mestres e contramestres da Fundação resolveram criar um quilombo contemporâneo, chamado Kilombo Tenondé, situado em Valença, próximo à cidade de Salvador. Através deste, os capoeiristas da FICA acreditam estar reproduzindo o

modo pelo qual os africanos viveram no Brasil, no passado. O projeto arquitetônico, realizado por estudantes de arquitetura norte-americanos, é todo baseado na idéia de economia auto-sustentável e exclui qualquer material de construção moderno e industrializado, utilizando-se apenas de madeira e bambu. O aspecto comunitário também é extremamente valorizado: a idéia é a de que cada qual deve contribuir com o seu trabalho para o bom funcionamento do todo, valorizando-se um modo de vida “holístico”. Assim, o Kilombo atua como mais um símbolo de resistência no presente, através de um resgate da história da escravidão que atualiza a imagem dos quilombos como ícones de insubmissão. Neste caso, a resistência passaria, entre outras coisas, por uma recusa a um modo de vida ocidental considerado demasiadamente individualista e ecologicamente incorreto. O modo de vida negro-africano ali recriado seria uma maneira de se opor a esta tendência. O uso da letra “k”, ao invés do “q”, na grafia do termo “quilombo”, também ressalta a busca de laços com a África¹⁴.

A busca das raízes da capoeira, bem como da ancestralidade e da filosofia africanas, conduz os capoeiristas da atualidade a viajar para a África. Tanto os praticantes de Angola quanto os de Regional que têm condições de fazê-lo procuram empreender esta viagem ao Continente Negro. Alguns grupos, como a FICA, tentam criar uma escola de capoeira por lá, o que parece ser bastante difícil, devido à precariedade dos lugares. Outros vão com o intuito de pesquisar as origens. A idéia, neste último caso, é a de tentar observar um máximo de expressões culturais e técnicas corporais para tentar identificar possíveis semelhanças com o que se faz na capoeira do presente e, a partir daí, encontrar as origens perdidas. No entanto, essas expressões culturais encontradas por lá são vistas como puro

¹⁴ Um estudo mais detalhado sobre o Kilombo Tenondé está sendo elaborado e será divulgado numa próxima ocasião.

tradicionalismo e expressão do passado. A África em questão representa apenas a ancestralidade e a tradição, e é raramente vista a partir do contexto presente¹⁵.

A viagem à África encarna, então, uma volta ao passado, uma viagem no tempo. Tem o intuito de possibilitar o resgate das tradições perdidas e uma maior compreensão das origens da capoeira e da cultura negra no Brasil. O que se encontra por lá não é visto como fruto de um contexto presente, mas como uma conservação, perpetuação do passado. O Continente Negro se torna um museu vivo e animado, uma imagem idealizada do passado que dota de sentido a capoeira do presente. Trata-se de uma África atemporal, que não muda através do tempo e não está inserida em nenhuma dimensão histórica. Atua, portanto, como um mito. É curioso observar que os capoeiristas são raramente capazes de referir-se a uma localidade específica do continente africano. Este assume para eles uma forma genérica e homogênea, não importando as diferenças locais. O seu contexto presente, quando vem à tona, é condenado: de um modo geral, os capoeiristas não têm a intenção de ir morar na África real, devido à sua precariedade. Ela só importa em seu aspecto imaginário, simbólico.

A viagem à África expressa ainda a necessidade de se estabelecer vínculos entre os dois lados do Atlântico, vínculos esses que atravessariam a história, que restaurariam os laços perdidos. Reativá-los significaria restabelecer os elos entre o passado e o presente, entre a ancestralidade africana livre e o presente brasileiro de desigualdade e de luta contra a discriminação. Significaria, nesse sentido, a possibilidade de restaurar a dignidade e a autoestima do povo negro, marginalizado e inferiorizado. Por outro lado, enfatizar a origem africana (e não exclusivamente negra) abre a possibilidade para que pessoas de todas as

¹⁵ No caso da FICA, os países africanos visitados são Angola, Moçambique e África do Sul. Estou omitindo voluntariamente os países africanos “reais”, pois isso não é enfatizado nos discursos nativos, mas sim a idéia de uma África genérica e homogênea.

cores se identifiquem com este discurso e com as causas que ele defende. Conforme podemos perceber, História e mito se confundem nessas representações. O que se considera ser História, através de um movimento de resgate, é, na verdade, a atualização de um mito e, portanto, dotado de uma dimensão atemporal.

IV –O candomblé na capoeira: um adicional de sacralidade

A) A origem comum

A visão de mundo africana que se tenta resgatar e que é o grande veículo para a libertação, ou seja, para a conquista da cidadania, também está intimamente ligada ao candomblé, segundo os capoeiristas em questão. Esta religião é vista como uma forma de resistência por excelência, algo característico do universo afro-brasileiro que seria desconhecido do mundo branco durante a escravidão. Neste sentido, é pensada como algo cercado de segredos, assim como a Capoeira Angola, que teve que dissimular a sua real intenção para manter-se viva ao longo do tempo. Ambas as atividades compartilhariam um saber do qual a sociedade dominante, durante a escravidão, teria sido excluída.

Para estes capoeiristas, o Jogo de Angola e o candomblé compartilhariam uma característica comum considerada fundamental neste universo, que seria a origem africana. Segundo o grupo Nzinga, o candomblé é um verdadeiro símbolo da ancestralidade africana, pois reproduz a visão de mundo calcada no comunitarismo que deve ser veiculada nos dias de hoje, no processo de construção da cidadania da população carente. Por isso, essa religião deve estar permanentemente relacionada ao trabalho de conscientização política que tem por base as aulas e rodas de capoeira. Para os integrantes desta organização,

“A Capoeira Angola preserva as origens africanas da prática. Além das músicas serem preservadas, algumas em língua original, os movimentos são feitos próximos ao chão e existe um forte laço com o Candomblé. Antes de entrarem na roda, os participantes fazem sinais no chão, pedindo proteção à terra...” (www.radiobras.gov.br).

Neste caso, os laços com o candomblé são buscados através da performatização daquilo que seria a ancestralidade africana e sua visão de mundo característica, mas eles também podem ser acionados de diversas outras maneiras.

O trabalho dos integrantes da FICA também atua no sentido de estabelecer vínculos constantes entre capoeira e candomblé. O *site* organizado pela FICA da Bahia dedica um verbete a Ogum, em que descreve um pouco das características do orixá, bem como os laços estabelecidos entre este e a Fundação. Num primeiro momento, o texto explica quem é Ogum, as forças que ele manipula, seus elementos, dia, comida e grito de guerra característicos, bem como suas correspondências com santos católicos. O texto também menciona a principal característica deste orixá: Ogum nos é apresentado como o arquétipo do guerreiro, sendo associado à luta e à conquista. É, ainda, o “símbolo do trabalho, da atividade criadora do homem sobre a natureza (...), de esmagamento de qualquer força que se opunha à sua própria expansão” (www.ficabahia.com.br). Seu simbolismo encaixa-se perfeitamente na idéia de resistência que estamos explorando ao longo desse artigo, já que Ogum seria um excelente combatente das injustiças sociais. Tendo ele por perto, a vitória apresenta-se como certa. Em seguida, o *site* afirma explicitamente a relação da Fundação com o orixá: “a FICA nasceu em 13 de junho de 1996 e consideramos Ogum o orixá protetor da FICA, pela data de criação do grupo de capoeira...” (www.ficabahia.com.br).

Na filial do Rio de Janeiro, o contramestre Rogério Teber também procura associar o seu trabalho com capoeira a esta religião afro-brasileira. No jornal mensal *Folha de Angola*,

que criou com seus alunos e cuja veiculação é basicamente interna, há sempre uma seção intitulada “Capoeira e Candomblé”. Em cada número, a rubrica se dedica a um orixá diferente, explicando suas principais características. No espaço físico onde os membros da Fundação realizam suas aulas e rodas há um cômodo onde os integrantes do grupo guardam os instrumentos musicais em que foi criado um altar para Iemanjá, orixá de Rogério.

A mãe-de-santo do contramestre carioca possui uma presença marcante nas atividades de capoeira desenvolvidas por ele. Trata-se de Mãe Beata, cujo terreiro fica localizado em Miguel Couto, no subúrbio da cidade. Rogério Teber está elaborando um projeto, que conta com verba vinda da Suíça, que consiste em aulas de capoeira para as crianças carentes da comunidade onde se situa o terreiro de Mãe Beata. Assim, a proposta da FICA de abrir novos horizontes de vida para a população negra e carente deve passar pelo contato com o candomblé. Além disso, Rogério organiza visitas regulares ao terreiro de sua mãe-de-santo em que convida seus alunos a participar. No ano passado, em sua escola de capoeira, organizou um evento chamado “Mãe Beata convida”, em que a mãe-de-santo falou sobre o candomblé e sobre ervas medicinais. A palestra foi sucedida de samba-de-roda e batuque, outras atividades que “combinam” com a capoeira por possuírem a mesma suposta origem africana comum.

Um outro evento organizado pelo grupo do Rio de Janeiro também foi bastante revelador dos vínculos que se tenta estabelecer entre África e Brasil, através do candomblé. Trata-se da exibição do documentário *O Atlântico Negro – a rota dos orixás*, de Renato Barbieri, no início de 2005 (Barbieri, 1998). O filme, que trata das afinidades culturais que unem os dois lados do Atlântico, foi recebido como um documento que revela as inúmeras trocas entre ambas as localidades, em que o candomblé possui um papel central. Ele contribuiu para reforçar a crença nesta religião como sendo um dos grandes domínios de atividade que

permitiriam a tão procurada conexão entre África e Brasil, nesse movimento de busca de origens que se tornou imprescindível para os capoeiristas da atualidade.

Mas por que a busca de laços com o candomblé, e não com alguma outra religião de origem africana? Porque esta seria a prática religiosa mais genuinamente africana, que conteria a sua autêntica visão de mundo. A umbanda, neste contexto, é considerada impura e descaracterizada, e comparada à Capoeira Regional. Ambas são vistas como frutos do sincretismo e não seriam capazes de assegurar, por si só, os laços com a ancestralidade africana. Assim, os capoeiristas perpetuam a tradicional polaridade entre religiões puras e impuras elaborada no universo religioso afro-brasileiro por pesquisadores e pelo povo-de-santo.

Segundo o contramestre da FICA do Rio de Janeiro, tanto a Capoeira Angola quanto o candomblé vieram da África. Por isso, já contêm entre si uma relação intrínseca que faz com que não possam ser desvinculados um do outro. Ou seja, a origem africana, por si, seria suficiente para justificar a relação entre as duas atividades. Ambas possuem alguns aspectos semelhantes: são vistas como rituais dotados dos mesmos instrumentos musicais, por exemplo. O agogô e o pandeiro são tocados da mesma maneira e a função dos três atabaques no candomblé seria retomada pelos três berimbaus na capoeira.

Algumas obras reforçam a crença nos laços entre as duas atividades. Jorge Amado, no trecho de um dos seus livros em que fala de mestre Pastinha, o chama de “um dos obás da capoeira”, contribuindo para a associação entre capoeira e candomblé, num movimento de mitificação da cultura afro-brasileira (Amado, 1958). O folclorista Waldeloir Rego, autor de um dos atuais livros de cabeceira dos capoeiristas, fala da relação entre Pastinha e seus contemporâneos e o candomblé (Rego, 1968). Estas obras, bastante mencionadas pelos

capoeiristas de hoje, parecem contribuir para a crença na continuidade histórica da articulação entre capoeira e candomblé, que seria perpetuada na atualidade.

Os caminhos adotados para se reencontrar a ancestralidade africana não são necessariamente os mesmos para todos os capoeiristas. A FICA, ao menos no Rio de Janeiro, opta por vincular-se ao candomblé ketu, que se tornou paradigma de pureza ao longo do século XX. Segundo a crença do povo-de-santo e de inúmeros intelectuais, este candomblé teria sido o primeiro a abrir um terreiro, em Salvador, e seria aquele que mais teria conservado os ritos religiosos africanos, que teriam sido adotados e imitados em seguida por terreiros de origens diversas. Atualmente, a importância e o prestígio do candomblé ketu aumentaram em diversas partes do Atlântico Negro, integrando um discurso político que reivindica uma identidade ioruba (Capone, 2003 e 2005). Desta forma, esta modalidade de culto consolida-se na atualidade como a mais genuinamente africana.

Nas palavras de Rogério Teber, Mãe Beata teria “descendência africana”. Além de ser do candomblé ketu, é filha-de-santo de Mãe Olga, uma senhora negra de 99 anos, que vive na Bahia e que seria africana propriamente dita, segundo ele. Assim, Mãe Olga reúne todos os ingredientes que tornam a sua legitimidade inquestionável e que influenciam a autoridade de sua discípula: pertence ao candomblé considerado mais puro, é negra, idosa, mora na Bahia e, acima de tudo, é africana. O terreiro da Mãe Beata também é freqüentado por outros indivíduos que veiculam a cultura negra no Rio de Janeiro, como praticantes de dança afro, e que também parecem buscar nesta mãe-de-santo a tão desejada ancestralidade africana.

O grupo Nzinga, ao contrário, prefere filiar-se ao candomblé-de-angola, por ter a mesma origem banto da capoeira¹⁶. Apesar desta modalidade de culto ser tradicionalmente considerada mais sincrética do que o candomblé nagô, sua suposta ausência de pureza não parece ser comprometedor neste caso. Assim, cada grupo articula-se a uma modalidade de candomblé para buscar a sua legitimidade. A FICA opta pela pureza hegemônica do ketu, ao passo que Nzinga prefere manter-se fiel à tradição banto. O fato é que, em ambos os casos, há uma busca de tradicionalismo através da adoção do candomblé como religião, mas cada grupo vai basear a sua legitimidade num tipo de discurso e de representação: banto ou nagô.

É a maneira pela qual são pensados os laços com as origens africanas que leva os mestres e contramestres da FICA à busca da pureza do candomblé ketu e que conduz os membros do grupo Nzinga a permanecer na tradição banto, ligando-se ao candomblé-de-angola. No primeiro caso, a combinação das origens nagô e banto, que são atribuídas respectivamente ao candomblé ketu e à Capoeira Angola, não polui. O que importa parece ser o suposto maior tradicionalismo desta religião. O que se procura, aí, é a modalidade de candomblé considerada mais pura e autenticamente africana, ou seja, aquela que menos teria sofrido as influências do sincretismo. Já o grupo Nzinga busca a sua legitimação mantendo-se fiel à tradição banto, acreditando que esta, sim, estaria mais próxima das origens da Capoeira Angola. Em ambos os casos, o que importa é a ênfase na origem e a maneira pela qual esta é pensada. Assim, cada grupo criará o seu próprio discurso legitimador, desde que haja a idéia de uma origem africana compartilhada.

¹⁶ Infelizmente, ainda não foi possível aprofundar-me no estudo da relação entre o grupo Nzinga e o candomblé-de-angola.

B) A busca do sagrado

Segundo a contramestre Rosângela Araújo, o candomblé é visto como “referência de pertencimento, e não como atividade, isto é, como ambiência de uma africanidade pautada no convívio com o sagrado” (www.nzinga.org.br). Um dos principais pilares da visão de mundo africana consistiria, então, na dimensão sagrada da existência, e esta estaria contida principalmente no candomblé. Assim, parece haver uma procura pela dimensão sagrada, pois só esta seria capaz de revelar a verdadeira visão de mundo africana, bem como de garantir sua preservação. Deste modo, a ancestralidade defendida pelo grupo de capoeira teria que passar pelos vínculos com o candomblé. Retomando uma citação já mencionada anteriormente, a articulação entre Capoeira Angola e candomblé parece encarnar a síntese dos “princípios sagrados do aprender/viver” (www.nzinga.org.br).

Para a FICA, o aspecto sagrado da existência também é considerado uma das grandes características da visão de mundo africana que se tenta resgatar. Os mestres e contramestres da Fundação acreditam que ser capoeirista não significa apenas tocar atabaque e berimbau, haveria também uma dimensão mística, sagrada, a ser preservada, e esta estaria contida no candomblé. Por isso, a verdadeira prática da capoeira deveria incorporar a religião afro-brasileira.

A trajetória dos mestres e contramestres da FICA parece ilustrar essas representações. Para boa parte deles, o ingresso no mundo da capoeira foi anterior à entrada para o candomblé. Segundo Rogério Teber, é a busca da espiritualidade que os teria conduzido ao candomblé. A partir de um determinado momento de suas carreiras como capoeiristas, os mestres teriam começado a sentir a necessidade de ligar-se a algo mais “forte” em termos de religiosidade, que só a capoeira não seria capaz de fornecer. Assim, a adoção desta religião

parece ser justificada pela prática da capoeira. Ainda de acordo com Rogério, o candomblé não é imposto a nenhum membro da Fundação, e todos têm liberdade para seguir o culto que bem desejarem. No entanto, ao narrar a sua própria trajetória, o contramestre deixa transparecer a expectativa do seu próprio mestre de que um dia ele entrasse para o candomblé. A profecia se auto-cumpriu, o que mostra que a ênfase dada a esta religião acaba conduzindo alguns capoeiristas mais adiantados a adotá-la.

Para os integrantes da FICA, a ênfase na dimensão sagrada seria um diferencial da Fundação em relação a outros grupos de Capoeira Angola e é vista como uma garantia de autenticidade, de preservação das origens africanas. Assim, neste universo competitivo dos grupos de capoeira calcado na idéia de preservação da tradição, os membros da Fundação constroem para si um discurso legitimador.

Tanto os capoeiristas da FICA quanto os do grupo Nzinga dão um grande destaque ao que consideram ser os aspectos ritualísticos contidos na roda de capoeira. De acordo com o site da Fundação, “é certamente na roda que os aspectos ritualísticos da Capoeira Angola são mais representativos (...). O treino, e somente o treino, não basta para ser capoeirista. É a participação à roda que cumpre o papel de iniciação mais importante segundo o mestre...” (www.ficabahia.com.br). Para ambos os grupos, tanto a roda de capoeira quanto o cerimonial do candomblé são ritos que possuem uma dimensão sagrada e que melhor expressam o pensar e o fazer africanos. Por isso, devem andar juntos e ser preservados.

A entrada no mundo da capoeira é pensada como um rito de iniciação que conduz os indivíduos a uma verdadeira transformação da identidade. Esse novo homem que surge é um sujeito dotado de consciência da sua opressão e dos instrumentos necessários para combatê-la. O elemento que o levou à transformação foi a aquisição de uma visão de mundo africana, que só pôde ser transmitida através da participação nas rodas. Mas para

que o discurso político se concretize, ou seja, para que a capoeira atue como uma verdadeira arma de resistência e libertação, é preciso que ela se vincule a algo considerado ainda mais forte em termos de manipulação do sagrado e que, nesse contexto, é representado pelo candomblé. É a espiritualidade do candomblé que completa a visão de mundo africana e que conduz a Capoeira Angola a atuar plenamente como luta contra a dominação.

Assim, num primeiro momento, a transformação do indivíduo se dá através do ingresso na capoeira e em sua concomitante absorção da filosofia africana. Mas a iniciação parece só se completar de fato num momento posterior, quando o indivíduo entra para o candomblé. Esta última atividade seria responsável pelo reforço da dimensão sagrada da existência, característica por excelência da visão de mundo africana que deve ser preservada a qualquer preço, para que a atitude de resistência possa se efetivar.

O candomblé representa, então, um adicional de tradicionalismo, pois atesta um maior vínculo com a origem, uma “prova” da ancestralidade do mestre e sua academia, mas, também, uma “prova” do engajamento do mesmo em preservar a visão de mundo africana. Consiste, então, numa maneira de se intensificar os vínculos com a visão de mundo africana. Neste sentido, passa a ser investido de um novo significado: torna-se uma garantia da africanidade e, portanto, da autenticidade daquele grupo de capoeira. Através da adoção do candomblé, acredita-se que os vínculos ancestrais com a África, terra mãe de ambas as atividades, são mais intensamente preservados.

A tradição atua aqui com uma função de caução (Lenclud, 1987), atribuindo legitimidade àquele que a reivindica. Ela é encarnada por uma África imaginária que se torna um reservatório de modos de vida irremediavelmente congelados no passado. A noção de passado possui, neste caso, uma aura de autenticidade que o presente, por si só, não poderia

conter, daí a necessidade do resgate. As representações veiculadas são calcadas numa lógica binária que se dá em termos de uma oposição radical entre o tradicional e o descaracterizado. Por isso, a descaracterização se torna uma categoria de acusação tão acionada neste universo, fundamental para se compreender o mesmo. Ainda de acordo com esta lógica, há elementos que podem ser combinados e outros que, definitivamente, não o podem. Tudo depende dos supostos vínculos que mantêm com as origens.

No entanto, o manuseio de tradições africanas pode ser realizado por indivíduos de todas as cores e nacionalidades. O discurso acionado pelos capoeiristas em questão não é (necessariamente) étnico e privilegia sobretudo a noção de cultura. Se, por um lado, há uma ênfase na idéia da Capoeira Angola como um instrumento de valorização da auto-estima negra, há, por outro, uma clara noção de que este instrumento pode ser manipulado por qualquer um, desde que se compartilhe este ideal. A noção de resgate da auto-estima negra, inclusive, desliza rapidamente para a de construção da cidadania da população de baixa renda, independentemente de sua cor de pele e, nesse sentido, a capoeira é vista, pelos próprios praticantes, como um movimento social. A perspectiva culturalista, muito marcada no pensamento social brasileiro entre as décadas de 1930 e 1960, desliza nos dias de hoje para uma “política da cultura”. No entanto, a ênfase na noção de cultura permanece, ainda que ressignificada. No contexto observado, a relação entre as noções de cultura e identidade (étnica), apesar de dotada de novos significados e embates políticos, permite a desvinculação entre um termo e o outro e não conduz necessariamente aos “grandes empreendimentos identitários”.

A retórica da capoeira como luta de resistência viabiliza a sua universalização, ou seja, a possibilidade de ser veiculada por indivíduos de qualquer classe social, cor ou nacionalidade. O caráter de resistência pode se aplicar a inúmeras questões, não só étnicas

como sociais. Serve tanto para se pensar o racismo quanto a exclusão social. Aliás, como vimos, esses dois aspectos tendem a fundir-se nas práticas e nas representações. Por isso, a Capoeira Angola pode se desvincular de um discurso essencialmente negro para atingir um público bem mais abrangente. A África construída pela imaginação dos capoeiristas é vista pelo seu aspecto universalizante, um símbolo de passado que pode (e deveria) ser revivido por qualquer um, um mito. Ela se torna um referencial universal, desterritorializado e desprovido de um conteúdo exclusivamente étnico, e transforma-se num modelo de ação que orienta a conduta do presente de qualquer indivíduo que queira contestar determinados aspectos da sociedade em que se encontra. Ao encarnar uma cultura, ao invés de uma identidade exclusivamente étnica, este continente expressa uma visão de mundo que pode ser vivenciada por todos.

A crença no retorno a um passado original não se baseia unicamente na busca de prestígio e legitimação, num universo hierarquizado em que a categoria tradição é a que determina o status dos indivíduos e grupos. A busca das origens deve ser pensada como um mito dotado de um enorme poder redentor. Sua veiculação dá sentido à história, confere um novo significado à vida e, sobretudo, cria modelos de ação para o presente. Assim, apesar de todos os esforços dos angoleiros no sentido de estabelecer um vínculo de continuidade com o passado, creio que o que veiculam é uma nova versão da Capoeira Angola, que não possui os mesmos significados da modalidade praticada por mestre Pastinha e seus contemporâneos. Trata-se de um fenômeno de tradução cultural em que, apesar da grande ênfase na noção de preservação, os significados são irremediavelmente novos, calcados na realidade das lutas políticas contemporâneas em que vivem esses capoeiristas.

Bibliografia

- AGIER, Michel. (2001), “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. *Mana*, nº 7 (2), 7-33.
- AMADO, Jorge. (1958), *Bahia de Todos os Santos. Guia das ruas e dos mistérios da cidade de Salvador*. São Paulo, Editora Martins.
- ARAÚJO, Rosângela Costa. (2004), *Iê, viva meu mestre: a capoeira angola da “escola pastiniana” como práxis educativa*. São Paulo, Tese de Doutorado da Faculdade de Educação, USP.
- _____. (1999), *Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição: tradição e educação entre os angoleiros baianos (anos 80 e 90)*. São Paulo, Dissertação de Mestrado da Faculdade de Educação, USP.
- BARTH, Fredrik. (1969), “Introduction”. In: *Ethnic groups and boundaries*. Bergen-Oslo/Boston, Universitets Forlaget/Little Brown.
- BASTIDE, Roger. (1968), *Les Amériques Noires*. 3ª ed. Paris, Gallimard, 1996.
- CAPONE, Stefania. (2005), *Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*. Trabalho visando a obtenção da habilitação de “Directeur de recherches”, apresentado ao Laboratório de Etnologia e de Sociologia Comparada da Université de Paris X – Nanterre.
- _____. (2003), « Regards contemporains sur les premiers candomblés à Salvador de Bahia », in: Abel Kouvouama et Dominique Cochart (eds.), *Modernités transversales : citoyenneté, politique et religion*, Paris, Éditions Paari, 47-72.
- _____. (1999), *La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris, Karthala.
- CARNEIRO, Edison. (1974), *Folguedos tradicionais*. Rio de Janeiro, Conquista.
- CASCUDO, Luís da Câmara. (1967), *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura.
- DA MATTA, Roberto. (1987), “A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”. In: *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 4a ed., Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- DANTAS, Beatriz Góis. (1988), *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- D’AQUINO, Iria. (1983), *Capoeira: Strategies for Status, Power and Identity*. Tese de Doutorado. Illinois, University of Illinois.
- FRIGERIO, Alejandro. (2004), “Re-africanization in Secondary Religious Diásporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations*, vol. LI, nº 1-2, 39-60.
- HALL, Stuart. (2003), “Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior”. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília, Editora UFMG/UNESCO.
- HANNERZ, Ulf. (1997), “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana*, nº 3 (1), 7-39.
- LENCLUD, Gérard. (1987), “La tradition n’est plus ce qu’elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie”. *Terrain*, nº 9, 110-123.
- REGO, Waldeloir. (1968), *Capoeira Angola. Ensaio sócio-etnográfico*. Salvador, Editora Itapuã.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. (1994), *A negregada instituição. Os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Coleção Biblioteca Carioca.

- _____. (2001), *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, Unicamp.
- VASSALLO, Simone Pondé. (2003), “Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira ‘autêntica’”. *Estudos históricos*, nº 32, 106-124.
- _____. (2001), *Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira à Rio de Janeiro et à Paris*. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia.

Filmografia

BARBIERI, Renato. *O Atlântico Negro – a rota dos Orixás*. Brasil, 1998, cor, 35 mm, 54 min.

Sites da internet

www.abrasoffa.com.br/folclore
www.ficabahia.com.br
www.nzinga.org.br
www.radiobras.gov.br
www.unb.br/unbagencia