

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

O PROCESSO DE TRANSNACIONALIZAÇÃO DA CAPOEIRA ANGOLA:
uma etnografia sobre a geoeconomia política nativa

CELSO DE BRITO

Orientador: Prof. Bernardo Lewgoy

Porto Alegre, julho de 2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**O PROCESSO DE TRANSNACIONALIZAÇÃO DA CAPOEIRA ANGOLA:
uma etnografia sobre a geoeconomia política nativa**

CELSO DE BRITO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Bernardo Lewgoy (PPGAS-UFRGS)

Banca examinadora:

Prof. Alejandro Frigerio (CONICET/UCA e FLACSO)

Prof. Ari Pedro Oro (PPGAS/UFRGS)

Prof. Arlei Sander Damo (PPGAS/UFRGS)

Prof. Enio Passiani (PPGS/UFRGS)

Porto Alegre, Julho de 2015

Resumo

O PROCESSO DE TRANSNACIONALIZAÇÃO DA CAPOEIRA ANGOLA: uma etnografia sobre a geoeconomia política nativa

Celso de Brito

Orientador: Prof. Bernardo Lewgoy

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Nesta tese, analiso o processo de difusão e construção de identidades transnacionais da capoeira angola. Por meio de uma metodologia mista envolvendo reconstituição histórica e etnografia multissituada, busco entender as disputas políticas nas quais os discursos sobre a tradição da capoeira angola foram elaborados, paralelamente à sua difusão espaço-geográfica e a formação de seu mercado cultural transnacional. Discuto a configuração transnacional da capoeira angola baseado na descrição e na análise das conexões entre diferentes núcleos de capoeira angola situados nas cidades brasileiras de Salvador, Curitiba e Porto Alegre, e das cidades europeias de Varsóvia, Paris, Viena e Lisboa. O estudo traz à tona a existência de uma geopolítica nativa pautada em valores "afrocêntricos" em oposição ao êmicamente reconhecido como "eurocentrismo". Concluo sugerindo que a configuração transnacional da capoeira angola contemporânea expressa uma forma desensibilização global acerca de questões sociais, políticas e econômicas que redefine a hierarquia geopolítica ("centro" e "periferia") legada pelo processo de colonização.

Palavras chave: Capoeira Angola. Identidade Transnacional. Geoeconomia Política Angoleira.

Abstract

CAPOEIRA ANGOLA TRANSNATIONAL PROCESS: an ethnography regarding native political geo-economy

Celso de Brito

Supervisor: Prof. Bernardo Lewgoy

Abstract of the Ph.D. thesis submitted to the Doctoral Research Program in social anthropology at the Federal University of Rio Grande do Sul, as part of the conditions required to obtain the Doctoral Degree in social anthropology.

The purpose of this thesis is to analyze the process of diffusion and construction of capoeira angola transnational identities. Through a multimethod research involving historical reconstruction and multi-situated ethnography, I try to understand political controversies, in which discourses about the capoeira angola tradition have been developed in parallel both to its geographical spread and to the constitution of its transnational cultural market. I do discuss the capoeira angola transnational configuration, based on the description and the analysis between different capoeira angola groups, located in the Brazilian cities of Salvador, Curitiba and Porto Alegre and the European cities of Warsaw, Paris, Vienna and Lisbon. The study shows the existence of a native political geo-economy based on "afro-centric" values in opposition to what is emicly called "eurocentrism". I conclude suggesting that the configuration of contemporaneous capoeira angola, expresses a kind of global consciousness regarding social, political and economic issues which redefines the geo-politic hierarchy (center and periphery) inherited from the colonialism.

Key-words: Capoeira Angola. Transnational Identities. Capoeira Angola Political Geo-economy.

Agradecimentos

Agradeço aos camaradas da comunidade angoleira sem os quais esta pesquisa não teria sido realizada. Entre eles, agradeço imensamente ao mestre Boca do Rio e aos companheiros do Grupo de Capoeira Angola Zimba; ao mestre Rosalvo e à contra-mestra Susy do Grupo de Capoeira Angola Vadiação; à contra-mestra Andrea Angolina do Grupo de Capoeira Filhos de Angola; ao mestre Perna, ao professor Kenneth e aos treineis Pintinha e Grego do Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros; ao mestre Cobra Mansa e ao treinél Fábio da Fundação Internacional de Capoeira Angola e à mestra Janja do Grupo de Capoeira Angola Nzinga pelo aprendizado que me proporcionaram durante conversas e entrevistas.

Agradeço imensamente o apoio incondicional de minha mãe Áurea de Brito e de meu pai, José Bráz de Brito, que, infelizmente, não pode me acompanhar até o final dessa etapa de minha vida.

Pela compreensão e paciência ao me acompanharem em meio a angústias e incidentes ocorridos no período em que escrevia essa tese, agradeço imensamente à minha irmã Patrícia de Brito e à minha companheira Andrea Pace, a vocês MUITO OBRIGADO, amo vocês!

No âmbito acadêmico, agradeço pela orientação de Prof. Dr. Bernardo Lewgoy (PPGAS-UFRGS), Prof^a. Dr^a. Maria Clara Saraiva (CRIA-UNL) e aos professores e colegas do doutorado no PPGAS-UFRGS que propiciaram em aulas ou conversas o desenvolvimento de algumas das reflexões apresentadas nesta tese. E, por fim, agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão de bolsas de estudos no Brasil e em Portugal, sem as quais este estudo não teria sido possível.

Dedicatória

Dedico este trabalho ao meu pai, Sr. José Bráz de Brito.

SUMÁRIO

Índice das figuras.....	8
Lista de abreviaturas e siglas	11
INTRODUÇÃO	12
1. A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO SOBRE A CAPOEIRA TRANSNACIONAL	15
1.1. O ANTROPÓLOGO CAPOEIRISTA	15
1.2. PROBLEMATIZAÇÃO.....	18
1.3. PROCEDIMENTOS DA ETNOGRAFIA	25
1.4. TRAJETÓRIA DE VIDA.....	32
1.5. "TRANSNACIONALISMO" E A "CENTRALIDADE" DO PROCESSO DE DIFUSÃO GLOBAL DA CAPOEIRA	35
2. A CONFORMAÇÃO DE UM CENTRO GEOGRÁFICO E SIMBÓLICO DA CAPOEIRA ANGOLA TRADICIONAL	54
2.1. REGIONALISMO (OS FUNDAMENTOS DA GEOPOLÍTICA ANGOLEIRA) .	56
2.1. NACIONALISMO (A DESCENTRALIZAÇÃO DO PODER NATIVO DA CAPOEIRA ANGOLA)	65
2.3. AFROCENTRISMO (A RECONFIGURAÇÃO DO PODER NATIVO NA CAPOEIRA ANGOLA E A CONSOLIDAÇÃO DE UMA MORALIDADE ANTI- COLONIAL).....	70
3. A ELABORAÇÃO DE NOVOS DISCURSOS TRADICIONAIS COMO RESULTADO DOS CONTATOS INTERCULTURAIS.....	79
3.1. O AFROCENTRISMO ESTENDIDO AOS EUA	79
3.2. DO AFROCENTRISMO AO FEMINISMO NA CAPOEIRA ALEMÃ	90
3.3. ANARQUISMO E FEMINISMO	104
3.3.1. Anarquismo e a capoeira angola	105
3.3.2. Feminismo na capoeira angola.....	116
3.4. COSMOPOLITISMO	124
4. SISTEMA DE LINHAGEM TRANSNACIONAL: MERCADO DA CAPOEIRA ANGOLA E A PROFISSIONALIZAÇÃO DO MESTRE	134
4.1. SISTEMA DE LINHAGEM DA CAPOEIRA ANGOLA TRANSNACIONAL ...	134
4.2. MERCADO TRANSNACIONAL DA CAPOEIRA ANGOLA	140
4.3. A PROFISSIONALIZAÇÃO DO MESTRE DE CAPOEIRA	154
5. MESTRE BOCA DO RIO E SEU PROJETO DE VIDA.....	165
5.1. A COMUNIDADE DE ORIGEM.....	167
5.2. TRABALHO, ESTUDO E O GCAP.....	169
5.3. CRIAÇÃO DO GRUPO DE CAPOEIRA ANGOLA ZIMBA	175
5.4. A SEDE DO ZIMBA EM SALVADOR-BA.....	178
6.GRUPO ZIMBA NO SUL DO BRASIL.....	189
6.1. A FORMAÇÃO DO NÚCLEO ZIMBA EM CURITIBA.....	189
6.2. A FORMAÇÃO DO NÚCLEO ZIMBA EM PORTO ALEGRE	199

7. A MIGRAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE DESENVOLVIMENTO DO PROJETO DE VIDA DE MESTRE BOCA DO RIO.....	207
7.1. AS DIFICULDADES DE UM MESTRE IMIGRANTE EM SANTIAGO DE COMPOSTELA.....	209
7.2. OS SIGNIFICADOS DA CAPOEIRA ANGOLA EM SANTIAGO DE COMPOSTELA.....	223
8. A TRANSNACIONALIZAÇÃO DO GRUPO ZIMBA	230
8.1. NÚCLEO ZIMBA EM BUENOS AIRES - ARGENTINA: UM PROJETO EM NEGOCIAÇÃO.....	230
8.2. NÚCLEO ZIMBA EM VIENA - ÁUSTRIA: UM PROJETO DESFEITO	234
8.2.1. De Zimba para Irmãos Guerreiros: a tradição paulista na Europa...	241
8.2.2. Irmãos Guerreiros Lisboa: uma configuração supranacional.....	250
8.3. NÚCLEO ZIMBA EM VARSÓVIA - POLÔNIA.....	257
8.3.1. A capoeira entre o esporte, a religiosidade e a cultura alternativa .	260
8.4. NÚCLEO ZIMBA EM PARIS - FRANÇA	270
8.4.1. Os parisienses e o "Coletivo Capoeira Liberdade Palestina"	277
9. O RETORNO DE MESTRE BOCA DO RIO AO BRASIL	284
9.1. NO BRASIL DE PASSAGEM	284
9.2. O RETORNO DEFINITIVO	290
CONCLUSÃO	298
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	304
Fontes consultadas.....	313
Sites da Internet	313
Filmografia	315

Índice das figuras

Figura 1 - Entrevistas e períodos de realização do trabalho de campo.....	31
Figura 2 - Mestre Bimba, seus alunos e o Presidente Getúlio Vargas, 1953. (Acervo do CPDOC/ FGV inventariada sob o código VM foto 001_028).....	60
Figura 3 - Mestre Pastinha e Jorge Amado (Fonseca , 2009, p. CC).....	63
Figura 4 - Revista Karate Kung fu e artigo sobre capoeira angola escrito por Alejandro Frigerio, em 1988	82
Figura 5 - Publicidade do primeiro Encontro Internacional de Capoeira Angola na Europa.....	92
Figura 6 - Símbolo e frase do uniforme do Grupo de Capoeira da Somaterapia Florianópolis-SC.....	115
Figura 7 - Cartaz do evento feminista em Colônia, Alemanha, 2006	123
Figura 8 - Mestre Cobra Mansa em "My Rock Star Experimental II", de Hassan Hajjaj, 2014	133
Figura 9 - Banca de artigos à venda no 2º Evento Internacional de Capoeira Angola do Grupo Zimba, Santiago de Compostela, Espanha (foto minha)	151
Figura 10 - Símbolo do Grupo de Capoeira Angola Zimba	179
Figura 11 - Mestre Boca do Rio com os integrantes da somaterapia, 1997 (acervo de mestre Boca do Rio).....	179
Figura 12 - Cartaz do 1º Evento de Capoeira Angola do Grupo Zimba, em 2002...	183
Figura 13 Primeira participação de mestre Boca do Rio em eventos na Europa, Berlim (2003).....	184
Figura 14 - Cartaz e fotos do 3º Evento de Capoeira Angola do Grupo Zimba: formatura dos treinéis (da esq. para dir.) Ricardo, Manoel, Jorge e mestre Boca do Rio (acervo mestre Boca do Rio)	184
Figura 15 - Roda de capoeira angola do Grupo Zimba no espaço da Rua Carimbamba, Salvador, 2005 (acervo mestre Boca do Rio)	185
Figura 16 - Fachada do espaço do Grupo Zimba na Rua Carimbamba (foto minha)	186
Figura 17 - Espaço do Grupo Zimba na Rua Carimbamba, com a estrutura física danificada (foto minha).....	187
Figura 18 - Festa da titulação de treinél Nelsinho e seu certificado (acervo Zimba Porto Alegre)	204

Figura 19 - Panfleto de divulgação das aulas de Capoeira Angola do Grupo Zimba em Santiago de Compostela, 2008.	216
Figura 20 - Evento em homenagem a Zumbi e ao dia da consciência negra, em 2009.	217
Figura 21 - Cartazes dos primeiros eventos que mestre Boca do Rio participou na Europa.....	220
Figura 22 - Cartaz do Primeiro Encontro Internacional do Grupo Zimba em Santiago de Compostela, 2009	222
Figura 23 - Estátua de bronze "El Peregrino", em Santiago de Compostela (esq.), e mestre Bimba em Salvador, na década de 1960 (dir.)	224
Figura 24 - Segundo Evento Internacional do Grupo Zimba em Santiago de Compostela, em 2010	227
Figura 25 - Música Galega durante o Evento Internacional do Grupo Zimba em Santiago de Compostela, em 2009	228
Figura 26 - Símbolo do primeiro núcleo internacional do Grupo Zimba, em Viena .	236
Figura 27 - Símbolo do Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros.....	242
Figura 28 - Participação do Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros na campanha "Eu africanizo SP" (foto: Léo Guma, 2011).....	244
Figura 29 - Mestre Perna com seu uniforme do Grupo e as cores do São Paulo Esporte Clube (foto acervo Irmãos Guerreiros Bremen)	245
Figura 30 - Ritual de Candomblé (esq.) e ritual de Capoeira Angola (dir.). Ambos no terreiro de Pai Murah, em Berlim, em 2013 (foto minha).....	246
Figura 31 - Imagens dos núcleos do Grupo Irmãos Guerreiros em Bremen (esq.) e em Viena (dir.) (acervo Irmãos Guerreiros Viena).....	247
Figura 32 - Agenda de eventos do Grupo Irmãos Guerreiros na Europa para o ano de 2014	249
Figura 33 - Revista <i>O Egzorcysta</i> , dedicada ao Brasil e suas práticas religiosas afro-descendentes, n. 07, 2013	261
Figura 34 - Espaço do Núcleo de Capoeira Angola Zimba Varsóvia, no Bairro de Praga. Sala de reunião (esq.) e sala de treinos e rodas (dir.) (acervo Zimba-Varsóvia)	265
Figura 35 - Evento em Berlim das mulheres da Capoeira Angola. Agnie e Cristina foram convidadas para participar como representante do Grupo Zimba.....	268

Figura 36 - Índice de capoeiristas nos eventos organizados pelos angoleiros de Varsóvia dos últimos anos.....	269
Figura 37 - Membros do núcleo Zimba de Varsóvia recebendo mestre Boca do Rio com Limusine (fotos do acervo núcleo Zimba - Varsóvia).....	270
Figura 38 - Evento organizado por treinél Everson FICA Montpellier em 2008	274
Figura 39 - Primeiro cartaz antes de se tornar Zimba com o símbolo do Ebène abaixo como organização do evento (esq.); o segundo cartaz de 2014 já com os dois símbolos do Ebène e do Zimba abaixo (dir.) (arte de Nicoleta Formiga)	276
Figura 40 - Local de treino do Núcleo - Zimba Paris, 12 ^{ème} , Clube Sport Bercy.....	277
Figura 41 - Roda de capoeira no Dia Internacional de Solidariedade com o Povo Palestino, em Paris (esq.). Anais, Salomé, treinél Toca e professor Goia em um local destruído por ataque israelense em Ramalah (fotos de Salomé Roth)	279
Figura 42 - Cartaz do 1º Encontro Nacional do Zimba, em Salvador, 2014	288
Figura 43 - Evento do Grupo Zimba dedicado à internacionalização da capoeira e ao retorno de mestre Boca do Rio ao Brasil, em 2014.....	291
Figura 44 - Cartaz do projeto "III Ideias Criativas" desenvolvido pelo Grupo Zimba junto a comunidades carentes de Salvador, 2014.....	292
Figura 45 - Página do "Projeto Mulequétu" e estatística de arrecadação com quantias em Euros, localidades dos doadores e número de visitas à página do <i>Weebly</i>	294
Figura 46 - Esquema da geoeconomia política angoleira.	300

Lista de abreviaturas e siglas

CNAOA - Centro Nacional de Capoeira de Origem Angola

GCM - Grupo Chamada de Mandinga

GCASM - Grupo de Capoeira Angola Solta a Mandinga

GCA - Grupo Capitães das Areias

UFPR - Universidade Federal do Paraná

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UCS – Universidade de Santiago de Compostela

GCAP - Grupo de Capoeira Angola Pelourinho

GCAZ - Grupo de Capoeira Angola Zimba

GCFA - Grupo de Capoeira Filhos de Angola

UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos

GCAD - Grupo de Capoeira Angola Dobrada

GCAM - Grupo de Capoeira Angola Mãe

GCAC - Grupo de Capoeira Angola Cabula

GCAIG - Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros

OAF - Organização de Auxílio Fraternal

CECUP - Centro de Cultura Popular

FICA - Fundação Internacional de Capoeira Angola

AAS - *Ausar Auset Society*

CIG – Confederação Intersindical Galega

INEM – Instituto Nacional do Emprego

CD – *Caritá Diocesana*

CV – Cruz Vermelha

NIE – Número De Identificação De Estrangeiro

ASS - Associação de Moradores do Stiep

INTRODUÇÃO

Como o título desta tese sugere, tratarei aqui do fenômeno de transnacionalização da capoeira angola considerando as dimensões geográfica, política, econômica e social correspondentes à perspectiva nativa. Para isso, utilizo dados coletados entre o final de 2007 (quando iniciei meus estudos de mestrado no PPGAS-UFPR, acompanhando o Grupo de Capoeira Angola Zimba e o Grupo de Capoeira Angola Cabula) e o início de 2015 por intermédio de uma etnografia multissituada no Brasil e em alguns países europeus (Alemanha, Espanha, Polônia, França, Áustria e Portugal). Como se verá, entender a configuração "moderna" da capoeira angola significa compreender o papel extremamente valorizado que o posicionamento etnopolítico exerce na organização do mercado cultural da capoeira angola transnacional, o que conduz a análise a categorias amplamente debatidas na Antropologia do Transnacionalismo, como as de "centro", "periferia", "global" e "local".

O texto foi dividido em 9 capítulos. No **primeiro capítulo**, explicito minha trajetória com o objeto de pesquisa e as implicações disso para a elaboração da problematização de pesquisa. Além disso, apresento alguns aportes teórico-metodológicos e um resumo "estado da arte" sobre transnacionalismo na capoeira.

No **segundo capítulo**, discuto as disputas políticas e as diferentes associações entre agentes sociais internos e externos ao universo da capoeira que tiveram como consequência o estabelecimento de uma "região" geográfica, onde a capoeira tradicional teria sido produzida e de onde ela teria sido distribuída. Ainda nesse capítulo, por meio de uma abordagem acerca das disputas e agenciamentos, apresento a conformação de discursos relacionados ao "nacionalismo", sobretudo durante a ditadura militar e ao "africanismo" decorrente da abertura do regime ditatorial e democratização política do Brasil.

No **terceiro capítulo**, discuto a difusão internacional e o início do processo de transnacionalização da capoeira angola iniciado a partir da identificação entre o "discurso afrocêntrico" e as perspectivas políticas de intelectuais negros norte-americanos. Em seguida, apresento o processo pelo qual o afrocentrismo se estendeu à Europa, onde um contexto potencialmente propício a um posicionamento mais igualitário em termos de gênero contribuiu para a formação de um "discurso feminista" na capoeira angola. Por fim, discuto a condição contemporânea da

capoeira angola por meio da elaboração de um "discurso cosmopolita" no qual diferentes manifestações "tradicionais" e "alternativas" são identificadas com a capoeira angola.

No **quarto capítulo**, retomo um conceito desenvolvido no meu trabalho de mestrado, "sistema de linhagem transnacional da capoeira angola" (BRITO, 2010) e o atualizo visando também testar sua operacionalidade em uma análise mais ampla do que àquela na qual foi cunhado. Trata-se, nesse ponto, de uma tentativa de sistematizar o entendimento de uma organização sócio-política nativa. Atrelado a essa organização sócio-política, proponho o entendimento de "lógica de mercado angoleira", pautada, por sua vez, em uma moralidade "anti-colonialista". Tal moralidade, conforme a entendo, reproduz a polaridade e verticalidade geopolítica colonialista "centro-periferia", porém inverte suas posições hierárquicas. Por fim, considero os debates sobre a atuação do principal agente deste universo: o mestre e sua profissionalização.

No **quinto capítulo**, trato das etapas de sua formação como mestre de capoeira angola: o seu contexto social de origem, a sua formação na capoeira angola no Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, o nascimento do grupo Zimba como seu trabalho e projeto de vida.

A difusão do trabalho de mestre Boca do Rio é descrita no **sexto capítulo** considerando suas relações sociais com jovens de classe média vinculados à somaterapia do sul do Brasil, que, por sua vez, passaram a liderar núcleos do Grupo Zimba nas cidades de Curitiba e Porto Alegre.

No **sétimo capítulo**, a trajetória de mestre Boca do Rio e de seu projeto de vida conduz a análise ao contexto espanhol da cidade de Santiago de Compostela, às dificuldades encontradas pelo mestre relativas à sua adaptação ao novo contexto, a suas tentativas de entrada no mercado de trabalho da capoeira angola e às novas estratégias para a realização de seu projeto de vida que surgiram na Europa, centrada na obtenção da cidadania europeia e na mobilidade internacional.

No **oitavo capítulo**, veremos as conexões estabelecidas por mestre Boca do Rio durante o processo de transnacionalização do Grupo Zimba. Serão levadas em conta algumas tentativas mal sucedidas de consolidação de núcleos do Grupo Zimba na Argentina e na Áustria, a dissidência e a formação de novas alianças grupais que trazem à tona a disseminação de uma nova tradição da capoeira angola paulista em Portugal e a consolidação de núcleos do Grupo Zimba na França e na

Polônia. Nesse capítulo, serão abordadas as trajetórias de formação de cada um dos núcleos de capoeira angola analisados e suas respectivas idiosincrasias acerca do sentido tradicional da capoeira angola.

No **nono capítulo**, o leitor encontrará uma descrição sobre a relação entre mestre Boca do Rio e seu local de origem, desde o início de seu projeto de imigração até o seu retorno definitivo, suas conquistas relacionadas ao seu projeto de vida e a dinâmica de reciprocidade estabelecida entre os diferentes núcleos do Grupo Zimba voltada à manutenção do trabalho social da sede brasileira do grupo. Esse capítulo serve também como um balanço geral das estratégias levadas a cabo por mestre Boca do Rio na consolidação de seu grupo de capoeira angola transnacional.

Concluo que a organização transnacional da capoeira angola opera segundo uma "geoeconomia política angoleira" fundamentada na grande divisão simbólica entre metrópole e colônia. Se, por um lado, a Europa aparece como um centro econômico mundial, local das "cidades mundiais", onde um mercado cultural oferece oportunidades para mestres de capoeira angola melhorar suas condições de vida, por outro lado, uma lógica interna à organização social da capoeira angola torna o Brasil o centro político e econômico para onde as divisas adquiridas são escoadas. Assim, é inegável o papel mercadológico que a tradição da capoeira angola ocupa em sua configuração transnacional contemporânea, porém trata-se de uma mercantilização não alienada de seu contexto de origem, uma vez que carrega consigo valores nativos de resistência cultural à hegemonia eurocêntrica.

1. A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO SOBRE A CAPOEIRA TRANSNACIONAL

1.1.O ANTROPÓLOGO CAPOEIRISTA

Início esta tese com uma breve descrição de minha trajetória na capoeira e na Antropologia cuja intenção não é fazer uma antropologia confessional e assim me esquivar da necessidade de um policiamento epistemológico que se torna necessário quando o pesquisador partilha da sociedade pesquisada. Meu intuito é, ao contrário, oferecer ao leitor a possibilidade de julgar por si mesmo tanto as condições que me levaram à elaboração das questões desta tese quanto à interpretação dos dados coletados, analisados e apresentados. Como escreve Obadia, pretendo utilizar a subjetividade para construir uma maior precisão metodológica:

La reconnaissance de la subjectivité ne se confond pas avec la tentation autobiographique: elle est un effort de précision méthodologique, auquel se livrent d'ailleurs de plus en plus les chercheurs qui consacrent, depuis quelques décennies maintenant, au moins un chapitre (généralement en conclusion ou introduction) à expliciter les conditions de l'enquête, à la première personne(2003, p. 22).

Quando conheci a capoeira tinha apenas nove anos de idade. Foi em uma cidade com 15 mil habitantes no interior do estado de São Paulo. Tratava-se de um projeto social voltado às crianças da periferia da cidade. Passei alguns anos nesse projeto e no início da adolescência mudei para a Grande São Paulo onde conheci outro grupo de capoeira. Dessa vez, tratava-se de um grupo que se chamava ACAR (Associação de Capoeira Angola e Regional), de mestre Alípio, que aprendeu capoeira no barracão de mestre Waldemar da Liberdade-Salvador e mudou-se para São Paulo em busca de melhores condições de vida na década de 1970.

Nesse período, soube da existência de diferentes formas de praticar a capoeira: a angola e a regional. Segundo meu novo mestre, a capoeira angola não era muito apreciada em São Paulo, sendo ali praticada apenas por poucos mestres.

Ele ainda conta que em São Paulo batizou seu grupo como Grupo de Capoeira Angola e Regional porque, quando deixou Salvador, todos os angoleiros faziam aquela mesma capoeira próxima à capoeira regional em busca de adaptação ao mercado de trabalho local.

Cinco anos mais tarde, alguns dos alunos mais velhos desse grupo deixavam-no para filiar-se a outro grupo de capoeira, chamado Abadá-Capoeira, que teria surgido a partir de dissidentes do Grupo Senzala, no Rio de Janeiro, e começava a ganhar força em São Paulo.

Passados alguns anos, tive de me mudar de cidade novamente, dessa vez para adentrar na Universidade Estadual de Londrina (UEL), situada no interior do estado do Paraná. Nessa cidade, conheci a capoeira angola sem as alterações e adaptações levadas a cabo pelos mestres de São Paulo e do Rio de Janeiro.

Eu estava na Universidade no dia em que vi apresentações de um grupo chamado Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA). Interessei-me por essa vertente da capoeira e decidi estudá-la por meio da Antropologia.

Acabei por fazer uma monografia de graduação em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia, cujo tema foi a “construção da masculinidade na capoeira angola” (BRITO, 2007).

Depois de mais alguns anos, em 2008, mudei-me para Curitiba com o intuito de continuar meus estudos sobre capoeira angola no Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS-UFPR). Em Curitiba conheci o núcleo do Grupo de Capoeira Angola Zimba e passei a acompanhá-lo.

Em 2009, por conta de um intercâmbio entre a UFPR e a *Université Lumière Lyon 2* (ULL2), permaneci na cidade de Lyon por 10 meses, onde conheci o núcleo do Grupo de Capoeira Angola Cabula e passei a segui-lo em diversas viagens. Em uma delas acabei por conhecer o núcleo do Grupo Zimba na Espanha, onde mestre Boca do Rio fixou-se e de onde coordenava os três núcleos do Brasil (Salvador, Porto Alegre e Curitiba).

Nessa localidade, por sua vez, percebi o quanto a capoeira angola havia se transnacionalizado. Além dos franceses e espanhóis, lá havia praticantes de capoeira angola da Alemanha, Inglaterra, Suécia, Portugal, Grécia, Suíça e até mesmo da Tailândia, todos com uniformes nos quais se liam o nome do grupo e sua localidade.

Como resultado dessas experiências elaborei o que chamei de "sistema de linhagem da capoeira angola transnacional", que consiste em um modelo de organização social a partir do qual foi possível situar as relações sociais de dois núcleos de capoeira angola de diferentes sublinhagens e situados em diferentes

continentes, o núcleo curitibano do Grupo Zimba e o núcleo lyonês do Grupo GCAC (BRITO, 2010).

Em 2011, mudei-me para Porto Alegre, onde comecei meus estudos de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS-UFRGS). Meu projeto consistia em analisar as estratégias utilizadas pelos grupos de capoeira angola para fazer uso dos benefícios das políticas públicas para a Salvaguarda da Capoeira, especificamente aquelas voltadas às condições dos grupos que atuam fora do território brasileiro. Tratava-se de um estudo sobre as consequências do reconhecimento da capoeira como Patrimônio Cultural Imaterial Nacional, ocorrido em 2008, e suas políticas públicas que deveriam entrar em vigor em 2011.

Contudo, as reuniões do IPHAN agendadas para aquele ano foram suspensas e os capoeiristas deixaram de acompanhar o processo e de elaborar suas estratégias, ou seja, nada mudou e meu tema de pesquisa diluiu-se.

Tive, então, de mudar o rumo de minha pesquisa. Em 2012, participei do evento chamado Permangola e percebi uma nova dinâmica que poderia ser analisada segundo algumas perspectivas dos estudos sobre espiritualidades *New Age* e foquei minha análise na relação entre capoeira e discursos religiosos. Entre outras coisas, o que me chamou atenção nesse evento foi a pluralidade de manifestações de diversas localidades do mundo em articulação com a capoeira angola.

Em 2013, fui para Lisboa, em Portugal, para realizar um estágio no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) da Universidade Nova de Lisboa (UNL). Assim como ocorreu em Lyon, a ideia era aproveitar a estada para realizar um profundo trabalho de campo entre núcleos de capoeira angola europeus. O primeiro núcleo que conheci foi do Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros (GCAIG), em Lisboa, e logo percebi que não haveria muito a ser feito sobre a conexão entre capoeira e discursos religiosos. O máximo que eu encontrei foram indícios de relações com o candomblé, nada que fosse significativo o bastante para ser abordado como tema exclusivo de uma tese. Entretanto, soube que a responsável pelo núcleo de Lisboa havia se mudado a pouco para Portugal vinda de Viena, onde aprendera capoeira angola em um núcleo Grupo Zimba que foi desativado quando professor Kenneth, ex-membro do Grupo Zimba, rompeu com mestre Boca do Rio e filiou-se ao GCAIG.

Nesse mesmo período, em 2013, mestre Boca do Rio me contou sobre o "nascimento" de mais um núcleo do Grupo Zimba localizado na cidade de Varsóvia, na Polônia.

Com isso, fui atraído para as dinâmicas de mobilidade, nascimento, ruptura e alianças que permeiam o processo de transnacionalização da capoeira angola contemporânea.

Creio que algumas peculiaridades de meu trabalho de campo, sobretudo no exterior, sejam relevantes para que o leitor compreenda os passos pelos quais cheguei a esta pesquisa.

Esse trabalho de campo foi marcado por uma relação peculiar de identificação e ao mesmo tempo de alteridade entre mim e meus interlocutores. De tempos em tempos me sentia como um nativo sendo indagado pelos angoleiros europeus sobre meu estilo de vida, como se eu fosse o pesquisado e eles os pesquisadores. Tais inversões de papéis me foram úteis pelo fato de que pude acessar algumas representações dos angoleiros europeus acerca do "ser capoeirista brasileiro". Por outro lado, essa relação também me ocasionou dificuldades, como quando eu tentava agendar entrevistas e tinha um *não* como resposta seguido de "*você é o capoeirista brasileiro, é você quem tem de me contar da sua vida!*"

Assim, minha relação com os angoleiros europeus me fez constatar o que diz Abelès (2010) sobre os novos nativos da antropologia engajados em um mundo globalizado, tecendo suas próprias reflexões críticas sobre o antropólogo. Agora, como diz Geertz (1999), todos somos nativos.

1.2.PROBLEMATIZAÇÃO

Em Lisboa, deparei-me com um grupo extremamente heterogêneo, cada um dos membros do núcleo de capoeira que encontrei nessa cidade era proveniente de um país diferente e, conseqüentemente falando inglês ou português com sotaques singulares. Surpreendeu-me perceber que a responsável pelo núcleo, treinél Pintinha (Elisa), usava seus conhecimentos das línguas inglesa, portuguesa, alemã e, em alguns momentos, a grega durante suas aulas. Outra surpresa foi, como já foi dito, saber que ela havia pertencido à linhagem de mestre Boca do Rio na cidade de Viena, na Áustria.

No início, esta informação não passava de uma grande coincidência e continuei seguindo as linhas que meus interlocutores percorriam, buscando por elementos que

pudessem consubstanciar minha pesquisa sobre capoeira angola transnacional e discursos religiosos. No primeiro mês, contudo, percebi que não teria material para tal, pois acompanhei algumas festas dos terreiros de candomblé de Lisboa, conduzido pelos contatos da professora Dr^a. Clara Saraiva, conversei com alguns membros de casas de Umbanda da cidade e não encontrei muitas informações relevantes para minha pesquisa¹.

Alguns meses mais tarde, mestre Boca do Rio me envia um *e-mail* perguntando se eu estava na Europa e pedindo para que eu ligasse para ele, pois gostaria de me dar a boa nova: nascia mais um núcleo do Grupo Zimba, o núcleo Zimba-Varsóvia.

Contei a ele o que havia descoberto sobre o núcleo de capoeira angola do Grupo Irmãos Guerreiros de Lisboa e ele me contou que a primeira experiência de núcleos do Grupo Zimba fora do Brasil havia sido em Viena com professor Kenneth².

Eu já havia desistido de minha proposta inicial e, com essas informações, passei então a refletir sobre a possibilidade de testar o alcance do "sistema de linhagem da capoeira angola transnacional" elaborado por meio da conexão de apenas dois núcleos de capoeira angola há três anos atrás (BRITO, 2010).

Era necessária a elaboração de uma nova estratégia de abordagem do tema, de modo que pensei em seguir os passos de mestre Boca do Rio na formação de seu grupo, uma vez que já conhecia os núcleos brasileiros e o núcleo de Santiago de Compostela, suas respectivas histórias e suas dinâmicas de funcionamento. Restava-me a tarefa de aprofundar meus conhecimentos sobre o núcleo de Viena e de Varsóvia.

Mestre Boca do Rio serviu de intermediário entre mim e os polacos, inclusive ele próprio se incumbiu de pedir aos angoleiros de Varsóvia que custeassem minhas despesas de viagem conquanto eu lhes oferecesse aulas de capoeira angola tal qual eu havia aprendido nos núcleos brasileiros do Grupo Zimba. Agnieska, a responsável local pelo núcleo Zimba - Varsóvia, escreveu-me dizendo que organizaria um pequeno "evento" interno e que eu seria o ministrante das oficinas. Minha viagem foi marcada para o fim de fevereiro de 2015. Ainda restava o núcleo de Viena.

¹ Nascimento (2015), por outro lado, escreveu uma interessante tese sobre o tema considerando grupos de capoeira regional/contemporânea.

² Houve também um curto período no qual um ex-aluno japonês de mestre Boca do Rio manteve uma representação do Grupo Zimba em Tóquio.

Esse núcleo não seria tão acessível quanto foi o de Varsóvia, haja vista que mestre Boca do Rio e professor Kenneth romperam relações de uma forma um tanto abrupta quando professor Kenneth saiu do grupo. Como um membro de um grupo representa metonimicamente seu mestre (BRITO, 2010), eu também representava para professor Kenneth alguém não muito bem quisto. Conversei com treinél Pintinha sobre ir até Viena no núcleo do GCAIG e ela me aconselhou a pensar bem, porque afinal de contas eu era do Grupo Zimba³.

Era final do mês de agosto e, como tornou-se tradicional, todos os grupos de capoeira angola fazem um "evento" no dia 20 de novembro em homenagem ao "Dia da Consciência Negra e Zumbi dos Palmares". Ocorreria, então, o evento em Viena entre os dias 14 e 17 de novembro, do qual decidi participar.

Participar de "eventos" mostrou-se, além de uma ótima forma de inserir-me em campo, um elemento importante de análise do processo de transnacionalização. É nessas ocasiões que, por um lado, membros do grupo situados em diferentes países se encontram fortalecendo o vínculo de pertencimento grupal e, por outro lado, "capoeiristas emergentes", também situados em diferentes países, possibilitam a expansão do grupo à medida que são englobados.

A consideração dos eventos trouxe à cena três dimensões importantes do processo de transnacionalização da capoeira que pretendo problematizar nesta tese:

1° - O *aspecto mercadológico* que essa forma de reunião representa no universo transnacional da capoeira angola. Trata-se de transmissão de conhecimento sob a forma de um mercado cultural no qual capoeiristas locais arrecadam dinheiro e repassam ao mestre de capoeira mediante um processo em que o significado da transação financeira passa por um deslocamento conforme o estabelecimento de relações de pertencimento. Como veremos, existem etapas de conformação desse mercado, por diferentes significados relacionados ao dinheiro: se a princípio os mestres são "pagos" por um serviço prestado (transmissão de conhecimento), em um segundo momento eles são "ajudados" financeiramente segundo uma lógica de "redistribuição de renda" de localidades mais ricas para as mais pobres. O aspecto mercadológico da capoeira evidencia também um tipo de profissionalização do mestre de capoeira "legítimo" associado ao seu grau de

³ Essa característica de meu trabalho de campo foi uma das consequências de meu pertencimento ao grupo Zimba desde que comecei a etnografá-lo em 2008. Contudo, ao invés de ter-se mostrado prejudicial, ao contrário, mostrou-se efetivamente eficaz para o entendimento de algumas questões sobre o valor da tradição na conformação de alianças e rupturas.

tradicionalidade. Portanto, entender o funcionamento desse mercado passa também pela consideração da formação profissional que conduz à maestria.

2° - Os eventos são organizados, em sua maioria, de forma temática, o que coloca em evidência o *aspecto discursivo* que subjaz ao significado da prática em diferentes períodos históricos e contextos espaciais. Existem eventos associados ao discurso "afrocêntrico", como "O dia da consciência Negra"; ao discurso feminista, como o "*International Women's Conferences*" ou "*Women Capoeira Angola Easter-Meeting*"; ao discurso "cosmopolita", como o "Permangola"⁴, ou ao discurso "nacionalista", como "campeonatos nacionais de capoeira" promovidos pelas Federações.

3° - Os eventos são *locus* do *aspecto móvel* da capoeira angola transnacional. Eles são, ao mesmo tempo: A) constituídos por mobilidades de pessoas, informações e bens; e B) a forma pela qual o sistema se mantém ativo por intermédio da constante mobilidade de mestres em um circuito transnacionalmente estabelecido, responsável pela difusão de capoeira mediante a formação de novos sujeitos aptos a retransmitir o conhecimento em novas localidades. Trata-se também do *locus* da dimensão social estabelecida entre mestres e seus discípulos, propiciada por uma série de contatos iniciados e mantidos por meio de eventos que mobilizam uma ampla rede transnacional.

Assim, a relação entre mobilidades, elaborações de discursos, conexões sociais e mercado são questões que circunscrevem minha problemática de pesquisa.

As últimas análises sobre transnacionalização da capoeira (GRAVINA, 2010; NASCIMENTO, 2015; GRANADA, 2013, ACETI, 2011, GUIZARDI, 2011 e GRIFFITH, 2010) evidenciaram o papel da "tradição" como o elemento fundamental no mercado da capoeira contemporânea. Tal tradição é atribuída ao "centro" da capoeira, chamado êmicamente de "MECA da capoeira" e localizado na Bahia-Brasil.

Mesmo evidenciando a importância dessa geopolítica nativa, parece-me que as tentativas de compreensão do fenômeno de transnacionalização desconsideram as

⁴ A noção de discurso na capoeira angola será desenvolvida aqui para situar novos significados acerca da prática da capoeira angola e seus respectivos públicos-alvo. O discurso cosmopolita da capoeira angola marca a proliferação de novas alianças culturais características da capoeira angola contemporânea, cuja materialização é caracterizada pelo evento Permangola, um misto de articulação de redes sociais globais voltadas a questões ambientais, dois elementos que distinguem a organização social atual das sociedades ocidentais das anteriores (AUGÉ, 2010, ABÉLÈS, 2010).

formas com que esse centro de poder da tradição legítima elabora sua principal mercadoria em associação com diferentes agentes situados em diferentes segmentos sociais, localizados em distintos espaços geográficos durante o processo de difusão da capoeira angola.

A ampla maioria das teses sobre o fenômeno da capoeira transnacional escritas até o momento foram elaboradas por meio de etnografias situadas exclusivamente em territórios estrangeiros e apenas superficialmente conectadas com o que é reconhecido emicamente como "centro" da difusão e da tradição. Em certo sentido, parte do que poderia ser explicado nesses estudos torna-se ou um dado *a priori* ou apenas um elemento inserido nas representações exotizadas acerca do bom selvagem das Américas. As etnografias acabam por desconsiderar as reais condições de formação daqueles que se auto-constroem na articulação entre local de origem e local de destino durante o processo de formação das conexões transnacionais.

Paralelamente ao retorno de questões vinculadas ao difusionismo, os pesquisadores contemporâneos atentam-se em respaldar-se nas críticas realizadas pelos malinowskianos ao interesse que os difusionistas clássicos dedicavam ao significado do objeto em circulação em seu território de origem. O interesse, necessário, aliás, ao entendimento das formas com que tal ou qual elemento cultural é apropriado e resignificado no local de destino, acabou por tornar-se quase exclusivo, e muito do que se toma como "transnacional" considera menos do que creio ser necessário da articulação entre cultura de "destino" e cultura de "origem"⁵.

Tal ênfase na sociedade de destino limita a compreensão do processo de transnacionalização como um todo, sobretudo quando se trata de um fenômeno relativamente recente, como o da difusão da capoeira, em que torna-se possível localizar exatamente o local onde e o processo pelo qual tal centralidade foi construída socialmente.

Ao fazê-lo, somos levados a tomar como sérias as palavras de mestres soteropolitanos situados no núcleo da tradicionalidade da capoeira, como mestre Augusto Januário:

⁵ Com exceção do trabalho de Guizardi (2011), que realizou uma intensa etnografia entre os grupos de capoeira madrilhenhos e suas relações com as sedes cariocas.

A capoeira angola que a gente vê hoje é importada, depois que a gente exportou esse produto, a gente comprou esse produto refinado. A capoeira, hoje, brasileira, diga-se de passagem, ela tem uma conotação estrangeira (Filme *Mandinga em Manhattan*, 2006, 45').

Assim, mesmo havendo percepções acerca da participação ativa de "estrangeiros" na elaboração da capoeira como um bem simbólico comercializável, tem-se como senso geral a centralidade de brasileiros, sobretudo, soteropolitanos, exercendo o papel de produtor e distribuidor legítimo nesse mercado pautado em fluxos e refluxos de pessoas, bens e informações.

Considerando que a globalização cultural tenha possibilitado elaborações identitárias por meio de fluxos disjuntivos pautadas em processos imaginativos, como diz Appadurai (2001), analisar processos de transnacionalização cultural não deve tomar a polaridade "centro-periferia" de modo inocente. Creio que, por outro lado, seja possível entender esse fenômeno mediante a consideração de unidades sociais relacionadas a conjuntos culturais de configuração fractal tomando uma dimensão geográfica da distribuição do poder, como nos diz Hannerz (1998). Ideias como as de "região", "nação" e "cosmopolitismo" formam um conjunto de pistas relevantes para o entendimento de configurações culturais fractais e seu vínculo com dimensões territoriais e de poder.

Nesse sentido, creio ser interessante para o entendimento do fenômeno da transnacionalização da capoeira angola indagar sobre dinâmicas políticas, ou mesmo geopolíticas, que distribuem desigualmente o poder nesse universo.

Emprestando a ideia de mercado de bens simbólicos de Bourdieu (2005), creio ser pertinente perguntar sobre os modos pelos quais a tradição é estabelecida como bens simbólicos comercializados no mercado da capoeira angola transnacional na forma de discursos, que, por sua vez, alimentam projetos identitários em diferentes localidades mediante processos de eleição de sinais diacríticos situados em termos de "centro-periferia".

Parto da hipótese de que haja, na maneira com que a oposição "centro-periferia" é elaborada pelos capoeiristas, uma moralidade no funcionamento do mercado de símbolos da capoeira angola transnacional que possibilite o entendimento de dimensões geopolíticas e geoeconômicas específicas desse universo.

Ademais, creio que, não obstante o considerável número de pesquisas realizadas sobre a transnacionalização da capoeira e mesmo sobre o aspecto econômico e político desse processo, uma abordagem a partir da lógica interna da capoeira angola ainda está por ser feita, ou seja, uma análise sobre a economia política do processo de transnacionalização da capoeira que não seja restrita aos condicionantes do estado ou do mercado capitalista, esse último compreendido enquanto uma força totalizante.

Faço das conclusões do antropólogo Ari Oro (1998), em *Religião e mercado no cone-sul: as religiões afrobrasileiras como negócio*, uma fonte de inspiração para as questões norteadoras desta tese:

[...] **malgrado a influência da lógica capitalista** - isto é, da busca do lucro e da acumulação do capital - **é a “lógica dos terreiros” que, em última instância, orientaa aplicação dos recursos por eles [pais e mães-de-santo] auferidos em suas viagens internacionais**(p. 02, grifo do original).

Assim sendo, para os pais e mães-de-santo gaúchos cuja motivação financeira integra o conjunto dos sentidos da sua atividade religiosa transnacional, a "economia" está intimamente imbricada à "religião" e à "política", qual um "fato social total" (p. 28).

Existiria, então, uma "lógica angoleira" que orientaria o mercado transnacional da capoeira angola e os fluxos das viagens internacionais dos mestres de capoeira angola na Europa? Caso a resposta seja afirmativa, como essa lógica opera? Qual é a relação entre concepções geográficas e políticas que subjazem a essa lógica?

Para responder a essas questões centrais, elegi as seguintes perguntas mais específicas: como formam-se os bens simbólicos comercializados nesse mercado? O que atesta o valor desses bens simbólicos? Quem são os produtores/distribuidores e os consumidores nesse mercado? Em que sentido podemos entender a "lógica angoleira" a partir de uma perspectiva política nativa sobreposta a uma perspectiva econômica nativa? E, por fim, em que sentido essa lógica angoleira reflete em um processo de "regulação profissional" do mestre para atuar nesse mercado transnacional?

Ao responder essas questões suponho poder contribuir para o entendimento de questões clássicas para a Antropologia, como o processo de construção identitária ("nós" e "outros"), uma vez que o consumo de bens simbólicos da capoeira angola marca novas alteridades e pertencimentos, assim como o processo de

transformação cultural ("mudança" e "continuidade"), uma vez que a circulação de bens simbólicos na capoeira angola transnacional promove alterações inclusive no centro difusor, como a fala de mestre Augusto Januário, anteriormente citada, permite pressupor.

Por fim, creio ser pertinente considerar a dimensão subjetiva do principal agente do mercado transnacional da capoeira angola: o mestre. Com a finalidade de compreender essa dimensão, esta tese também visa colocar em foco a formação e ampliação de "campos de possibilidades" nos quais ele elabora seu "projeto de vida"(VELHO, 1981, 2003) com vistas à sua ascensão social. Assim, complemento as questões anteriores com as seguintes: como ocorre a formação de um grupo transnacional e como esse grupo reflete na formação/preparação do mestre para sua entrada no mercado de trabalho transnacional? Quais são seus estímulos, estratégias e resultados obtidos dessa empreitada?

1.3.PROCEDIMENTOS DA ETNOGRAFIA

Não tenho dúvidas que minha relação de pertencimento à comunidade capoeirística contribuiu na coleta de informações. Relembrando Obadia (2003), a subjetividade do pesquisador pode interferir positivamente durante a pesquisa antropológica. Sentimentos despertados pela relação entre antropólogo e seus informantes podem sugerir informações importantes sobre seu objeto de estudo, uma vez que seja situada a estrutura social e simbólica na qual tais relações se estabelecem.

Posso elencar dois exemplos desse tipo de situação a partir de meu trabalho de campo.

O primeiro deles ocorreu em Viena, quando participei do "evento do dia da consciência negra" no núcleo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros dessa cidade. Ao chegar ao local, depois de certa dificuldade, pois era a primeira vez que visitava Viena e o percurso entre o aeroporto e o local onde o evento ocorreu significava um grande deslocamento entre caminhada, trens, metrô e ônibus, fui recebido no espaço com considerável atenção, como todos que ali chegavam. Com apertos de mão, saudações afetuosas e olhos nos olhos, disseram-me que me trocassem, pois o treino já havia começado. Ao chegar ao espaço do treino, percebi que as atenções voltavam-se para meu uniforme, que destoava dos do restante dos participantes (o meu era calça preta e camisa amarela, enquanto que os deles eram calças marrons

e camisetas brancas). Notei que, entre um movimento e outro, os olhares dirigidos a mim não focavam mais em meu rosto, mas sim em meu peito, buscando reconhecer minha filiação grupal. Aos poucos notei que já não me eram direcionados tantos sorrisos ou atenção afetuosa.

O treino terminou e conversei com algumas pessoas. Professor Kenneth me perguntou se eu era aluno de mestre Boca do Rio e eu respondi que sim. Fomos todos para uma pizzaria e lá chegando professor Kenneth começou a me fazer perguntas sobre as razões pelas quais eu participava do evento, respondi que estava fazendo uma pesquisa e que gostaria de saber sobre sua trajetória na capoeira e sobre sua chegada na Áustria.

Permaneci na casa de um dos amigos de treinél Pintinha (que chegou de Lisboa apenas no dia seguinte), Mathias. Era um estudante de Antropologia e muito novo na capoeira para se situar em termos de diferenças identitárias do sistema de linhagem. No dia seguinte, houve a primeira roda do evento, permaneci sentado e após a abertura da roda, professor Kenneth me chamou para jogar, eu estava receoso porque senti que alguma coisa poderia dar mal. Tal ação, de me chamar para jogar em meio a muitas outras pessoas que ali estavam, deixou-me tenso e quando olhei para teinel Pintinha, ela também retribuiu com outro olhar tenso. O jogo desenrolou-se dentro de uma tensão controlada, professor Kenneth, contudo, demarcando sua autoridade e intimidando-me. Ao final, levei uma rasteira e tudo se acalmou com o claro delineamento das posições que permaneceria até o final do evento. Nada tão inesperado. Na roda do dia seguinte, o mesmo aconteceu, mas agora quem me chamou para jogar foi mestre Perna, o líder do grupo na Europa. Senti a mesma tensão, mas o jogo foi extremamente cordial, muito diferente daquele ocorrido do dia anterior.

Senti que mestre Perna buscava estabelecer uma via de comunicação e apaziguamento entre as duas linhagens, a dele e de mestre Boca do Rio, por meu intermédio. Então percebi que realmente havia uma tensão, mas que ainda restava uma possibilidade de superá-la por meio da mediação de mestre Perna e acessar as informações sobre o núcleo de Viena.

Mestre Perna concedeu-me uma entrevista entre uma atividade e outra do evento, no qual ficou clara a tensão e a vontade de mestre Perna em superá-la. Ao final da entrevista, perguntei se acreditava que professor Kenneth me concederia também uma entrevista e ele disse não ter certeza.

Os dias transcorreram e professor Kenneth continuava se esquivando de meus pedidos acerca da entrevista. Assim que mestre Perna e eu tínhamos oportunidade para conversar eu comentava mais uma vez sobre a dificuldade em realizar a entrevista com Professor Kenneth.

No último dia, sem saber o que realmente ocorreu, o próprio mestre Perna me procurou e disse que professor Kenneth estaria me chamando no corredor, finalmente consegui a entrevista.

O segundo caso ocorreu no início de 2015, quando mestre Boca do Rio estava em Varsóvia ministrando oficinas para os membros do núcleo Zimba dessa cidade.

Agnieska, ao saber que eu, um dos membros do Grupo Zimba do Brasil estava na Europa, decide organizar um pequeno evento e me convidar para participar.

Obviamente eu aceitei e Agnieska dispensou-me um tratamento extremamente cordial, na verdade, em certos momentos me sentia mal com tantas regalias que me foram oferecidas. Pagaram minhas despesas com as viagens, buscaram-me no aeroporto, organizaram-se para que eu não ficasse sozinho nem um dia, revezando-se entre eles que, por sua vez, apresentaram-me muitos locais de Varsóvia e me contaram muitas histórias sobre a cultura local. Como se não bastasse isso, ainda se ressentiram por não ter dinheiro para "ajudar-me" em retribuição por algumas sessões de treino que fizemos juntos. Ao contrário do que ocorreu em Viena, todas as portas estavam abertas. Ofereceram-me documentos sobre o núcleo e se disponibilizaram a traduzir uma revista polaca produzida por um grupo católico de exorcistas que versava sobre a capoeira. Sendo eu um mero aluno do Grupo Zimba senti tamanho reconhecimento e gratidão por apenas visitá-los e fazer o que facilmente pagaria para fazer. Ao sentir tamanha dedicação pude ter uma mostra do tipo de tratamento que mestres de capoeira angola recebem durante suas estadas em ocasiões de eventos e, assim, compreender melhor o *status* de um mestre de capoeira angola brasileiro na Europa.

Ambas as situações, uma dificuldade a ser superada e uma facilitação, mostraram-me parte do funcionamento da capoeira angola transnacional somente porque eu me apresentei como um antropólogo e angoleiro inserido no sistema de linhagem. Como, mais uma vez, nos mostra Obadia:

La pratique de l'ethnographie, lorsqu'elle suppose une immersion profonde, engage l'individu en totalité et n'opère virtuellement pas de

coupure la sphère de la pratique proprement scientifique et celle de la vie ordinaire. C'est dans ce sens que Lèvi-Strauss affirme que "l'observateur est lui-même une partie de son observation"(2003, p. 18).

Além de eventos na Áustria e Polônia, participei de eventos em Portugal, França e Alemanha. O critério de seleção e recorte do campo a ser pesquisado, o que, na maioria dos casos, significou participação dos eventos (que, considerando a extensão do mercado europeu da capoeira angola, acontecem no geral mensalmente, foi ter alguma conexão com o Grupo Zimba de mestre Boca do Rio.

Um desses eventos foi organizado pelo GCAC de Lyon. Mestre Boca do Rio havia sido convidado, mas não pôde comparecer. Nesse evento conheci professor Ben, na ocasião era responsável pelo "*Mouvement Ébène*" que, após alguns meses, tornou-se o núcleo Zimba-Paris. Assim como eu, professor Ben também dirigiu-se à Lyon seguindo os passos de mestre Boca do Rio. Soube que ele o seguia há pelo menos três anos, por muitas localidades aonde o mestre era convidado a participar de eventos e ministrar oficinas.

Em todas as localidades pelas quais passei mantive a prática de registrar em meu diário de campo tudo o que via de forma mais detalhada possível, pois sabia que minha familiaridade com o objeto poderia me conduzir, futuramente, a algumas análises pautadas em experiências descontextualizadas e diluídas em noções preconcebidas. Por isso fiz questão de realizar entrevistas formais quando possível, além das inúmeras conversas informais com os responsáveis locais, alunos e, quando eram eventos mais bem estruturados, com mestres que estavam presentes.

Além disso, algumas das entrevistas foram realizadas via *Skype*, sobretudo entrevistas voltadas a solucionar dúvidas que apareceram durante o trabalho de análise dos dados. Geralmente as entrevistas ocorriam em português, a língua franca no circuito europeu da capoeira angola; em algumas entrevistas ocorriam diálogos nos quais o uso das línguas era alternado: na França, o francês, e na Alemanha, Áustria e Polônia, o inglês.

Em termos mais específicos, utilizo o material coletado em mais de 20 núcleos de capoeira angola entre aproximadamente 10 diferentes grupos relacionados direta ou indiretamente à linhagem de mestre Boca do Rio. Segui seus passos nas seguintes cidades: Salvador, Porto Alegre e Curitiba, no Brasil; Buenos Aires, na Argentina; Lisboa, em Portugal; Lyon, Paris, Grenoble e Montelimar, na França;

Berlim, na Alemanha; Viena, na Áustria e Varsóvia, na Polônia. Em alguns desses casos, acompanhei o mestre pessoalmente em suas viagens, em outros, só conheci os resultados de sua estada, como já disse, participando de eventos.

Durante sete anos de trabalho de campo organizei arquivos digitais de meus diários de campo e entrevistas, classificando-os segundo cidades e datas. Coletei cartazes de publicidade de aulas e eventos de capoeira angola, assim como artigos em jornais e revistas associados à capoeira angola das diferentes localidades por onde fui conduzido pela etnografia multissituada. Materiais de *websites* e *blogs* produzidos por diferentes grupos de capoeira também serviram de fonte para a análise que será aqui apresentada.

Inevitavelmente, como ocorreu em minha pesquisa de mestrado, e como deixei explícito nos parágrafos que seguiram, a especificidade do objeto de pesquisa que tratarei requereu um trabalho etnográfico multissituado (MARCUS, 1995), no qual acompanhei as mobilidades de pessoas, objetos e mesmo de discursos (presencialmente e via *Internet*) que possibilitaram dar conta de uma realidade marcada por grande fluidez e, ao mesmo tempo, extrema conectividade.

Realizar uma etnografia multissituada não significa, necessariamente, que todos os locais devam ser tratados com o mesmo conjunto de práticas de trabalho de campo, período de estada ou intensidade. Como aponta Marcus (*idem*), a etnografia multissituada é inevitavelmente o produto de bases de conhecimento de várias intensidades e qualidades. Adotei, assim, uma prática de pesquisa denominada pelo autor de “etnografia estrategicamente situada” que leva em conta não uma mudança literal dos locais de investigação ou a etnografia realizada em múltiplos espaços, mas que trabalha com um contexto multissituado, pois o que ocorre nele não deixa de estar inserido e imbricado em um traçado de redes e no intercruzamento de processos e práticas, mediações, conexões e circuitos, é nisso que minha etnografia baseia-se, sobretudo, nos “eventos de capoeira angola transnacionais”.

Os eventos são a maior evidência de que meus interlocutores não permanecem encapsulados nos seus contextos imediatos de referência e são, assim como eu fui, levados pelo fluxo dos “eventos”. A tentativa de seguir as linhas de meus interlocutores me pareceu interessante, mas, como nos diz Marcus, em uma etnografia multissituada “seguir as linhas” é mais do que deslocar-me com meus nativos, trata-se do trabalho de conectar os dados coletados entre diferentes

eventos, as relações entre diferentes dinâmicas locais, as trajetórias específicas de meus interlocutores em busca de pontos de conexão. Esse trabalho de conectar as linhas ocorreu durante a análise dos dados, mais do que em campo, de modo que por mais que houvesse um projeto elaborado, a tese que se apresenta tomou forma apenas no ato de análise e de escrita.

Tanto meu trabalho de campo quanto a análise e a escrita requereram escolhas acerca dos elementos que pudessem contemplar diferentes trajetórias de vida em diálogo e em sobreposição.

A partir dessa prática de recomposição de múltiplas perspectivas e situações, pretendo demonstrar as configurações que moldam o universo contemporâneo da capoeira angola transnacional.

Na página seguinte, segue um gráfico com informações sobre as *69 entrevistas* formais realizadas em diferentes locais e períodos.

Localidades	Entrevistas	Nacionalidades dos entrevistados	Escolaridade	Mestres, contramestres e treineis	Alunos	Gênero	Data trabalho de campo / entrevistas	
Salvador	11	Brasileiros: 8	Superior: 3	6	5	Masc: 9	Fevereiro-Junho 2013	
			Ens.médio: 5					
		Francês: 1 Alemães: 1 Martinicano: 1	Superior: 3			0		Fem: 2
			Ens.médio: 0					
Curitiba	6	Brasileiro: 5	Superior: 4	2	4	Masc: 4	Março-Dezembro 2008	
			Ens.médio: 1					
		Francês: 1	Superior: 1			0		Fem: 2
			Ens.médio: 0					
Porto Alegre	8	Brasileiros: 5	Superior: 4	3	5	Masc: 5	Março 2011- Junho 2012	
			Ens.médio: 1					
		Angolano: 1 Alemão: 1	Superior: 2			0		Fem: 3
			Ens.médio: 0					
Florianópolis	2	Brasileiros: 2	Superior: 2	0	2	Masc: 2	Agosto-Setembro 2014	
			Ens.médio: 0			Fem: 0		
Paris	5	Brasileiro: 1	Superior: 1	1	4	Masc: 2	Fevereiro 2014	
			Ens.médio: 0					
		Grego: 1 Franceses: 3	Superior: 4			0		Fem: 4
			Ens.médio: 0					
Lyon	9	Brasileiros: 3	Superior: 2	4	6	Masc: 5	Setembro 2009- Junho 2010	
			Ens.médio: 1					
		Haitiano: 1 Franceses: 5	Superior: 6			0		Fem: 4
			Ens.médio: 0					
Varsóvia	5	Polacos: 5	Superior: 4	0	5	Masc: 3	Março-Abril 2014	
			Ens.médio: 1			Fem: 2		
Lisboa	10	Grego: 1 Italianos: 2 Franceses: 2 Austriaco: 1 Espanhol: 1 Português: 1 Moçambicano: 1 Angolano: 1	Superior: 10	3	7	Masc: 6	Setembro e Outubro 2013 Janeiro, Maio e Junho 2014	
			Ens.médio: 0			Fem: 4		
Berlim	7	Brasileiros: 3	Superior: 0	4	3	Masc: 3	Dezembro 2013	
			Ens.médio: 3					
		Alemães: 4	Superior: 4			0		Fem: 4
			Ens.médio: 0					
Viena	6	Brasileiro: 2	Superior: 0	2	4	Masc: 3	Novembro 2013	
			Ens.médio: 2					
		Austriacos: 4	Superior: 4			0		Fem: 3
			Ens.médio: 0					

Figura 1 - Entrevistas e períodos de realização do trabalho de campo

1.4. TRAJETÓRIA DE VIDA

Um dos primeiros trabalhos a tratar de “trajetórias de vida” foi *The Polish Peasant Society*⁶ (1918), de William Thomas e Florence Znaniecki justamente tratando de questões envolvendo deslocamentos internacionais e as identidades nesse processo. Segundo Becker (1986), o método de análise de trajetória de vida desenvolvido pelos autores passou por um período de desconsideração devido à sua característica associada ao paradigma estrutural-funcionalista (que trata das relações sociais apreensíveis concretamente no decorrer de um determinado período histórico) em um ambiente intelectual onde a “estrutura” era tomada como conceito abstrato e as análises recaíam na sincronicidade.

O retorno do uso desse método ocorreu em 1970, quando Bertaux (1999) retoma sua utilização defendendo uma primeira diferenciação entre relatos do indivíduo e informações de fontes externas (documentos). Aveso a um discurso objetivista, Bertaux (1999) refuta a necessidade de informações externas para a legitimação da narrativa do sujeito entrevistado. Seu método possibilitou a objetivação de suas análises pela via da autonomização dos relatos de vida em relação às fontes externas por meio da sobreposição de outros relatos de vida, sobre o mesmo tema, que, após exaustiva repetição, possibilitava a depuração de narrativas cuja veracidade seria atestada.

O tema adquiriu relevância na década de 1980; Pierre Bourdieu passa a se dedicar a esses estudos criticando o método e acusando-o de falta de objetividade. Para Bourdieu (2006), o relato biográfico operaria uma escolha dos fatos narrados em prol de uma unilinearidade e coerência que não corresponderia à verdade do processo histórico.

Heinich (2010) questiona a crítica de Bourdieu por acreditar que o esforço dos sujeitos em atribuir linearidade e coerência à trajetória de vida seja um fato social relevante e se aproxima da posição de Bertaux ao colocar como dilema a oposição “perspectiva explicativa e objetivista” *versus* “perspectiva compreensiva”. A autora adota a última perspectiva e foge à classificação subjetivista levando em conta a comparação entre diferentes experiências contidas em diferentes relatos coletados e as possibilidades oferecidas pelo contexto e período em que os fatos narrados ocorreram.

⁶ A obra foi publicada entre 1918 e 1920 em cinco volumes.

Como coloca Guérios, uma das questões acerca da utilização do método de trajetória de vida e sua validade como representativa de um fenômeno social passa por uma questão importante nas Ciências Sociais, a das escalas: “indivíduo-sociedade” ou “micro-macro”:

Ao tomar por foco de estudo a trajetória de uma pessoa nos ambientes sociais de que participa, ao oferecer a oportunidade de questionar como cada sujeito vive ligado a redes de interdependência (Elias 1994) que se estendem além de seu pertencimento social imediato, estes estudos deparam-se frontalmente com a questão da relação entre o individual e o social, entre o pequeno e o grande, entre a parte e o todo (GUÉRIOS, 2011, p. 13).

Considerando o estudo de Mintz, *Worker in the cane* (1960), Guérios aponta para o fato de que Mintz confere uma inteligibilidade sociológica à trajetória de seu interlocutor, Taso, sem usar dados estatísticos nem cotejar sua trajetória de vida com a de outros de seu meio, mas sim a partir da consideração da história do local onde ele vivia:

[...] um olhar através das lentes da história mostra o modo pelo qual um povo – um grupo social, uma subcultura, uma comunidade ou um país inteiro – abre-se, através de importantes mudanças econômicas, políticas e ideológicas, a novas percepções, novos padrões de comportamento e crença, novos modos de ver o que ocorre com eles. [...] Os eventos da vida de Taso correm paralelos às grandes mudanças que ocorrem ao seu redor. Em cada ponto é possível ver como ele tomou todas as vantagens possíveis das oportunidades que sua sociedade lhe oferecia, de acordo com suas próprias necessidades e seu temperamento. As mudanças em si não explicam a trajetória particular de sua vida; elas são antes as condições sob as quais sua vida tomou uma forma característica (MINTZ, 1960, p. 253, 262 *apud* GUÉRIOS, 2011, p. 14).

Um estudo sociológico do meio onde o sujeito vive e age permite tornar a sua trajetória compreensível ao ressaltar elementos que explicitam os limites do seu "campo de possibilidades" (VELHO, 1981, 2003).

No que concerne aos trabalhos sobre trajetória de vida de angoleiros, dois deles me ajudarão a entender o campo de possibilidades que alguns mestres abordados nesta tese, sobretudo mestre Boca do Rio, encontraram: Castro (2007) discutindo sobre mestre João Grande e Ângulo (2008) sobre mestre Cobra Mansa. Ambos os mestres são precursores na formação de núcleos fora do Brasil e ambos,

assim como mestre Boca do Rio, fazem parte da linhagem de mestre Pastinha. Mestre João Grande é considerado *avô de capoeira* de mestre Boca do Rio e mestre Cobra Mansa *seu irmão mais velho*.

Castro parece buscar objetivar sua abordagem a partir da correlação entre a narrativa de mestre João Grande e outros capoeiristas que participaram do processo de sua imigração aos EUA:

Busquei um diálogo intenso entre a história de vida de mestre João Grande e as narrativas biográficas – relatos curtos sobre uma experiência vivencial – dos outros colaboradores. Nomes importantes foram apresentados pelo trabalho de campo e por minha convivência entre os angoleiros (CASTRO, 2007, p. 14).

Da mesma forma acontece com a tese de Ângulo (2008) que, embora não anexe as entrevistas coletadas à sua tese (como o fez Castro), construiu seu texto de forma a transcrever longas falas de mestre Cobra Mansa sem edição:

Through ethnographic writing I hope to “convey immediately experienced meaning” (Cooley 1997, 14) in a text that also includes Mestre Cobra Mansa’s story as one of the two main voices heard in this project, although as in capoeira, many voices are needed to interact with ours to hold up the energy of our play [...] Ethnography to me is a writing strategy not just a research methodology. What Cobra Mansa wants to write about himself comes from his telling. What I write about myself comes from my reflection on his narrative or the echoes that resonate with my own experiences. My presentation in this thesis in terms of layout design includes his voice in the writing to showcase this collaborative effort and to let the reader experience firsthand as much as possible our dialogic experiment. I am attempting to include Cobra Mansa’s own narrative without destroying the spontaneity inherent in our original conversations during the transcription and editing process (ÂNGULO, 2008, p. 28-9).

Assim, a trajetória destes mestres e as trajetórias⁷ de outros mestres entrevistados por mim juntamente com a análise do contexto histórico no qual eles viveram ajudam a entender os circuitos e as identidades construídas nos primórdios do processo de transnacionalização da capoeira angola, assim como em sua atual configuração.

⁷Castro anexou à sua tese as entrevistas que realizou na íntegra e Ângulo pautou sua análise inteiramente nas entrevistas realizadas com mestre Cobra Mansa. Ambas as teses servem aqui como importante fonte secundária de dados.

1.5. "TRANSNACIONALISMO" E A "CENTRALIDADE" DO PROCESSO DE DIFUSÃO GLOBAL DA CAPOEIRA

Há quase duas décadas consolidou-se nas Ciências Sociais o debate em torno das condições e da posição que a cultura adquiriria na formação de identidades na sociedade contemporânea marcada, por sua vez, por fenômenos transnacionais. Dentro desse repertório de posições, verifica-se perspectivas acerca do que caracteriza esse momento histórico da modernidade e sua relação com as transformações nas esferas locais, regionais e nacionais.

Em que pese ao emaranhado de posições de diversas áreas do conhecimento, dois autores parecem-me fundamentais para esse debate: Arjun Appadurai e Ulf Hannerz.

O intuito desse tópico é construir um pano de fundo teórico para a descrição etnográfica que será aqui apresentada, daí a apresentação das perspectivas teóricas de dois antropólogos importantes para as análises sobre transnacionalização. Farei uma breve descrição de suas perspectivas teóricas buscando situar as suas concepções acerca da pertinência de categorias como "centro" e "periferia" nesse processo e, em seguida, apresentar alguns trabalhos sobre a transnacionalização da capoeira e as formas nas quais tais categorias aparecem.

Começo pela perspectiva teórica de Appadurai e seu entendimento acerca do mundo contemporâneo em *deslocamento*.

Sua proposta fundamenta-se nas mudanças sociais e culturais tributárias do desenvolvimento de tecnologias midiáticas e dos movimentos migratórios em massa. O autor entende esses dois elementos como forças motrizes de um trabalho de imaginação. Esta é entendida por Appadurai como prática social não mais na qualidade de simples fantasia, nem tão pouco como fuga da realidade, mas como um trabalho social realizado por sujeitos dotados de agência e capacidade de interagir de forma quase ilimitada com um grande espectro de opções globalmente definidas e difundidas. Appadurai postula que tal ocorrência teria ocasionado uma "ruptura da modernidade tradicional" fazendo desse trabalho de imaginação o motor de formação de novas subjetividades.

Esse trabalho de imaginação seria responsável pela formação de híbridos culturais, o que supõe o fim de identidades primordialistas, formação essa entendida como o componente fundamental da nova ordem global.

Como veremos, para esse autor, essa nova ordem global seria explicada por uma nova economia cultural global correspondente a uma configuração social complexa, deslocada e repleta de justaposições, impossíveis de serem situadas mediante o uso de dicotomias como "produtores e consumidores", "oferta e demanda" ou mesmo "centro e periferia".

Para suprir a lacuna deixada pela ausência dessas dicotomias como categorias heurísticas, Appadurai busca analisar o problema dos deslocamentos entre economia, política e cultura pela via de cinco dimensões de "fluxos culturais globais" que servem como tijolos do trabalho de imaginação. São eles:

Paisagens étnicas: formados por pessoas que fazem parte da vida cotidiana de uma localidade, entretanto são naturais de outros lugares do mundo: turistas, imigrantes, refugiados ou trabalhadores convidados. Segundo Appadurai, as paisagens étnicas afetam a vida da localidade quando trazem consigo outras formas culturais;

Paisagens tecnológicas: são máquinas tecnológicas, mecânicas ou informatizadas. Essa dimensão refere-se à indústria e ao fluxo da economia de mercado atual;

Paisagens financeiras: essa dimensão diz respeito à fluidez financeira, às especulações sobre produtos e serviços, mercados de trocas etc.

Paisagens midiáticas: são os meios eletrônicos de produzir e disseminar as informações. São os jornais, filmes, televisão e revistas eletrônicas veiculadas pela *Internet*;

Paisagens ideológicas: são compostos de visões de mundo, frequentemente associados ao iluminismo, como liberdade, bem-estar, direitos, soberania, representação e democracia;

Em sua perspectiva, Appadurai trata das tensões entre homogeneização e heterogeneização cultural que constituem o cenário cultural global. Avesso à ideia da possibilidade de um imperialismo americano acabar por homogeneizar o mundo a partir da mercantilização de sua cultura, o autor argumenta que os EUA não detêm o monopólio no mercado mundial das imagens, mas ocupa a simples posição de mais um pólo irradiador no complexo cenário da cultura global e das construções de identidades transnacionais.

Nesse cenário mundial o poder de grandes metrópoles teria sofrido deslocamentos de modo que suas influências culturais passam por dinâmicas de "aclimações" e "nacionalização" postas em marcha por diferentes sociedades.

Dando atenção aos vínculos entre local e global constantemente tensionados, o local produziria mecanismos de resistências à homogeneização global e, em certo sentido, implantando continuidades que originam processos impossíveis de serem classificados por meio de concepções isomórficas constituídas pelo estatuto normativo do Estado-nação moderno (correspondência entre povos, territórios e soberania legítima).

Com isso, Appadurai explica o surgimento de novos movimentos étnicos em relação à crise do Estado-nação e sua legitimidade política não apenas afirmando que sejam oposições à arbitrariedade dos processos pelos quais o "nacional" é conformado, mas sim pela tensão entre a racionalidade que pauta o processo de legitimidade política efetivado pelo Estado-nação e o trabalho de imaginação na conformação de tais etnicidades.

Os novos movimentos étnicos seriam palco de um paradoxo à medida que alguns marcadores sociais primordiais como idioma, cor de pele e parentesco passavam a ser globalizados, ou seja, a etnicidade estaria deslocando-se e passando a ser uma força mais global que nacional ou regional.

Os sentimentos de pertença primordialistas que fundamentariam os movimentos étnicos do passado teriam se estendido para além de fronteiras nacionais dispersando-se e reterritorializando-se de modo irregular:

[...] las narraciones y tramas de índole local por medio de las cuales se leen e interpretan la vida cotidiana y sus conflictos resultan, a su vez, atravesadas por un subtexto de posibilidades interpretativas producto directo de la labor que tiene lugar en el nivel local a la hora de imaginar y de dar cuenta de los acontecimientos de mayor envergadura que ocurren a nivel regional, nacional o global [...] Estos sentimientos locales son resultado de la interacción, a largo plazo, entre cascadas de acontecimientos locales y globales que van decantando en estructuras de sentimientos (APPADURAI, 2001, p.161).

Dessa maneira, Appadurai pensa ser necessário formular uma teoria geral dos processos culturais globais assumindo que: 1) antigos modelos explicativos das formas culturais devem mudar acompanhando o fato de que as configurações de pessoas, lugares e heranças culturais perderam sua característica isomórfica,

acarretando a necessidade de distanciamento de noções primordialistas, localizadas ou ligadas a questão das fronteiras, obrigando a pensar as formas culturais contemporâneas como fraturadas, carentes de regularidades, estruturas e fronteiras euclidianas; 2) essas formas culturais fraturadas devem ser pensadas em seu processo de justaposição com outras formas culturais, isso significa entender a dinâmica cultural por meio de um "discurso politético" que cruze áreas distintas do saber e pensar as unidades sociais em termos fractais, sob o risco de, caso não se faça assim, comparar entidades separadas e comprometer a tarefa analítica da dinâmica cultural; 3) uma visão humana da "teoria do caos" deve ser criada assumindo tal condição para a cultura global e alternando a problemática norteadora das análises, em vez de perguntar: "*¿Cómo es que estas estructuras complejas, fracturadas y yuxtapuestas constituyen un sistema simple y estable?*" deve-se perguntar: "*¿Qué las mueve y cuáles son sus dinámicas? ¿Por qué ocurren enfrentamientos étnicos en ese tiempo y lugar?*".

Com essas considerações creio ser relevante colocar alguns comentários sobre elas.

Em primeiro lugar, penso que tal abordagem expõe um panorama extremamente desordenado e imprevisível do mundo atual, ao sustentar a fluidez e os crescentes deslocamentos culturais globais desconsiderando toda e qualquer centralidade, tal perspectiva tende a obscurecer possíveis relações de poder geopolíticas que subjazem ao fenômeno de transnacionalização. Em segundo lugar, complementando o primeiro comentário, acredito ser demasiada a ênfase na desterritorialização dos vínculos sociais formadores de identidades transnacionais, não tomando como realidade possível que pessoas e grupos étnicos deslocados mantenham-se conectados a territórios, mesmo se não estiverem fixados neles. Ou seja, creio nem sempre uma separação espacial significar o distanciamento de uma comunidade do grupo de origem e, até mesmo, do estado do qual formalmente é vinculado.

A perspectiva de Hannerz, por outro lado, atribui menor ênfase na disjunção e dispersão por meio do que chamou de *ecúmeno global* pautado numa distribuição desigual de poder.

Da mesma forma que Appadurai, Hannerz toma como fundamental em suas análises sobre as novas modalidades de "conexões transnacionais" a intensidade dos fluxos migratórios e a interconexão global promovida pelo desenvolvimento

tecnológico. Entretanto, enfatiza que tais conexões levadas a cabo pelo alto índice de imigração quanto ao desenvolvimento de novas tecnologias da informática são limitadas na medida em que não são distribuídas igualmente entre as pessoas de diferentes sociedades e classes sociais.

O que entende como "globalização" refere-se à dispersão dessas tecnologias num âmbito geral e, por conta de sua perspectiva menos generalista, Hannerz usa o conceito de "transnacionalismo" de forma menos abrangente considerando os fenômenos conectivos de diversas escalas que ocorrem fora da dimensão estatal. Para isso, Hannerz recupera a ideia de Kroeber (1945) sobre o "ecúmeno global":

El ecúmene global es el término que yo –y también otros- elijo para aludir a la interconexión en el mundo, a través de interacciones, intercambios y desarrollos derivados, que afectan no poco a la organización de la cultura(HANNERZ, 1998, p. 20-1).

O autor elabora uma teoria pautada em quatro marcos para explicar os movimentos culturais na sociedade contemporânea: "formas-de-vida", "estado", "movimento" e "mercado".

Com *formas-de-vida* como marco, o autor entende que os fluxos culturais se fazem sempre presentes na vida cotidiana seja no espaço doméstico, no trabalho ou na vizinhança imediata.

Com *estado* como marco, refere-se aos fluxos de significados entre o aparato estatal e as pessoas definidas como cidadãos. Em relação ao marco forma de vida, o marco estado evidencia fluxos muito mais assimétricos decorrentes de instituições como meios de comunicação, escolas, museus, etc.

Com *mercado* como marco, argumenta que a dinâmica cultural engloba a cultura dos bens e produtos por intermédio de relações entre compradores e vendedores. Nesse caso, assim como no marco estado, a produção e a distribuição cultural mostra-se muito assimétrica.

Esses três marcos de análise dos fluxos culturais globais atingem a vida das pessoas na maioria dos locais do mundo direta ou indiretamente, estejam elas conscientes disso ou não. Com a diminuição do poder centralizador do estado sobre as relações sociais, o mercado tende a transformar, de forma mais acentuada, a cultura em produtos culturais.

Com o *movimento* como marco analítico, o autor entende a implicação de usos do significado de forma deliberada e descentralizada envolvendo ações de persuasão e proselitismo nas relações entre alguns sujeitos já convertidos às novas identidades transnacionais e a outros que ainda não o foram.

Em todos os quatro marcos, é verificada a circulação de sujeitos concretos atuando em locais mais propícios para o estabelecimento de conexões e formações de redes interculturais: as cidades.

Na argumentação de Hannerz, as grandes "cidades mundiais" despontam como centros de profusão, produção e difusão de significados. Assim, percebe-se que, para o autor, nem todos os fluxos culturais são imprevisíveis ou disjuntivos. O autor aponta quatro tipos de "cidades mundiais" relacionadas aos grupos de pessoas vinculadas às atividades econômica, política e sócio-cultural e seus padrões de mobilidade por entre espaços transnacionais facilitados pelas lógicas dessas mesmas cidades.

Uma primeira forma de categorizar as cidades está relacionada à presença de *empresas transnacionais*, ou seja, cidades fruídas por empresários e executivos, estudantes universitários, bancários, que, por sua vez, estão habituados a deslocar-se com frequência.

Uma segunda categoria de cidades refere-se àquelas metrópoles economicamente consolidadas constituídas por grande número de *habitantes procedentes de países do hemisfério sul* (ou países "subdesenvolvidos") em busca de melhores condições de vida.

Nueva York, Londres o París, debido a la inmigración, se han convertido en una parte del tercer mundo. Con los abismos que hay entre ricos y pobres, y con las faltas de servicios para estos últimos, estructuralmente es como una ciudad de América Latina, de Asia o de África" (HANNERZ, 1998, p :210).

A terceira categoria de cidades está associada à presença de *profissionais da cultura*, especializadas em atividades artísticas como, moda, fotografia, desenho, música etc.

E, por fim, a quarta categoria de cidade mundial corresponde àquelas frequentadas por turistas, que apresentam uma rotação potencializada de pessoas de diversas partes do mundo.

As quatro categorias de cidades mundiais são caracterizadas por Hannerz pela intensidade de mobilidades de pessoas inseridas ativamente nos fluxos transnacionais da cultura.

A multiplicidade de circuitos de pessoas que nutrem determinadas localidades com influências diversas conduz a perspectiva acima delineada a enfatizar a diversidade de configurações culturais locais inseridas em dinâmicas transnacionais a partir do tensionamento entre continuidade cultural local e a influência de elementos de uma cultura globalizada. Dessa forma, é possível entender que Hannerz assume a existência de centralidades e periferias inseridas no mercado cultural, sem, contudo, tomá-las de forma unidirecional, nem tão pouco em único sentido:

Podemos ver cómo las relaciones centro-periferia en la cultura de hoy se convierten con bastante frecuencia en relaciones periferia-centro-periferia, debido a la composición de la población de las ciudades mundiales y la estructura de los mercados culturales de las mismas (HANNERZ, 1998. p. 222).

Julgo que as análises transnacionais propostas pela perspectiva de Hannerz centram-se na articulação de dois de seus marcos, *forma-de-vida* e *mercado*. Por um lado, as formas-de-vida são perceptíveis nas grandes metrópoles com estilos de vida formados por redes de solidariedade moral, emocional e intelectual que consubstancializam e mantêm coesas as identidades coletivas. Por outro lado, o *mercado* é a esfera na qual elementos identitários tornam-se disponíveis nas cidades mundiais, concentrando produtores e vendedores de bens culturais justamente porque é lá que se concentra a maioria de seus consumidores em potencial. Devido à intensidade de mobilidade das pessoas que fruem essas cidades mundiais, os padrões de consumo cultural ali instaurados circulam por diferentes circuitos, sendo elaborados e reelaborados, ampliando o mercado consumidor que finda por interconectar-se transnacionalmente:

Los marcos forma-de-vida y mercado están estrechamente relacionados. Los valores, gustos, habilidades o cualquier otra cosa que las personas aprenden unas de otras, tiende a modelarlas como consumidores, como compradores, dentro del marco mercado; y entonces la cultura se convierte en un producto que los vendedores-productores, los intermediarios, ponen a disposición del público. Las personas que han estado en las ciudades mundiales y allí han

adquirido nuevas preferencias de consumo, cuando vuelven (a su lugar de origen) tienden a formar parte del mercado local que consume el mismo tipo de productos culturales que ha encontrado en los centros (HANNERZ, 1998, p. 252).

É possível, segundo a perspectiva de Hannerz, afirmar que esse tipo de conexão transnacional entre pessoas de localidades distantes torna-se possível nas cidades mundiais a partir de três diferentes fatores:

Primeiro, o crescente número de postos de trabalho nas grandes cidades mundiais que atraem pesquisadores, cientistas, banqueiros, advogados, consultores, caça-talentos para empresas, editores e escritores, músicos e produtores cinematográficos de diferentes partes do mundo.

Segundo, a preponderância de empresas globais que desprende-se de territorialidades nacionais concretas e que contribuem para o enfraquecimento de centrais decisórias, cada vez mais constituídas por organizações cujo sistema de valores é descentralizado e distanciado de qualquer orientação nacional.

Terceiro, a presença de "comunidades imaginadas transnacionais" formadas por seguidores de estilo de vida associados à juventude que encontram-se cada vez mais em mobilidade.

Mesmo apontando algumas características que supõem o enfraquecimento do Estado-nação como principal ordenador de sentimentos de pertença, Hannerz enfatiza o fato de que nenhum tipo de configuração cultural transnacional substitui a nação e sua cultura completamente. Indica que, com isso, a análise desses processos identitários devem basear-se nas relações entre as tradições nacionais historicamente dadas e as inovações culturais globais.

Dessa forma, Hannerz se pergunta:

¿De qué manera podemos captar mejor el carácter de esas culturas contemporáneas que se han formado totalmente a partir de la conjunción de culturas históricamente separadas, bajo circunstancias de desigualdad en estructuras centro-periferia? (HANNERZ, 1998, p. 26).

E responde:

[...] hemos de examinar detenidamente la interacción entre el estado, el mercado y las formas de vida para comprender cómo llega a

costrar vida un continuum cultural internamente variado (HANNERZ, 1998, p. 27).

Se, para Appadurai, a atual modernidade caracteriza-se por elaborações identitárias profundamente fraturadas, descentralizadas e carentes de regularidades que, por sua vez, libertariam os sujeitos de antigas opressões vinculadoras do território ao Estado-nação, para Hannerz essas elaborações não ocorrem da mesma forma. Ao contrário, Hannerz entende a modernidade atual como solo de elaborações identitárias apreensíveis dentro de seus próprios marcos legitimadores e estruturantes: o mercado, o estado e a forma-de-vida.

Na dinâmica de funcionamento entre tais marcos, uma lógica econômica regulamentaria outras formas de legitimação identitária que não àquela do estado, de modo que, antes de perceber uma modernidade libertadora para processos imaginários sem limites definidos, Hannerz propõe entender os processos de conexões transnacionais com seus eixos e seus centros de poder.

Atualmente, vemos que o estado e o mercado continuam atuantes em relação às identidades coletivas, inclusive, oferecendo apoio institucional para que coletivos transnacionais mantenham suas bases simbólicas ancoradas no estado-nação servindo como atrativos para um mercado definido nacionalmente. Vemos políticas de patrimonialização de bens culturais em âmbitos "nacional" e "da humanidade" (como na capoeira, respectivamente, em 2008 e em 2014) baseados em elaborações e re-elaborações de histórias étnicas, regionais e nacionais.

Após uma breve consideração dessas perspectivas antropológicas sobre o transnacionalismo, vejamos como algumas etnografias apresentam as noções de "centro" e "periferia" integradas nas dinâmicas transacionais da capoeira.

Além das teses já citadas aqui anteriormente (ÂNGULO, 2008 e CASTRO, 2007) temos ainda um conjunto de teses escritas já na segunda década do século XXI, atestando uma significativa presença de capoeiristas em grandes "cidades mundiais": Granada (2014) apresenta dados sobre Paris e Londres; Nascimento (2015) dedicou-se ao estudo de casos em Porto e Cracóvia; Gravina (2010) estudou Porto Alegre e Marseille; Guizardi (2011) mapeou a cena capoeirística de Madri; Aceti (2011) discute casos de cidades suíças e Fernandes (2013) discute casos de cidades alemãs, inclusive Berlim.

Encontram-se, nesses trabalhos, diferentes modelos de periodização nomeados de "ondas de expansão", "ondas de migração", "fluxos migratórios", "contra-fluxos" ou "refluxos", que buscam explicar as interconexões e negociações entre capoeiristas brasileiros e capoeiristas europeus fazendo destacar-se em suas elaborações analíticas, ora mais ora menos, as formas com que as noções de "centro" e "periferia" são mobilizadas pelos seus interlocutores em seus respectivos campos.

Uma das formas de enxergar essa "centralidade difusora" de cidades mundiais, referente ao universo da capoeira, é mapear a dimensão globalizada que o filme *Only the Strong* alcançou pela via da produção cinematográfica de Hollywood na década de 1990. Para muitos pesquisadores da capoeira (FALCÃO, 2004; ASSUNÇÃO, 2005; ACETI, 2011; GUIZARDI, 2011; GRANADA, 2013; FERNANDES, 2014 e NASCIMENTO, 2015), tal veiculação serviu de base para a formação de vários grupos em diferentes países do mundo.

Em sua tese intitulada *Todo lo que la boca come. Flujos, rupturas y fricciones de la capoeira en Madrid*, Guizardi (2011) traça um itinerário daqueles que chama de "pioneros em Madrid". Esses pioneiros saíram de cidades "periféricas" do nordeste brasileiro em busca de "centros" urbanos do sudeste deste país e de lá rumando para grandes metrópoles europeias. Ela diz:

Ciudades como Salvador de Bahía siguen constituyéndose en el escenario nacional, básicamente, como "productoras de cultura afro-descendente". En tiempos de globalización, la vocación para el desarrollo de la actividad turística internacional – en la que Salvador se ha especializado en los últimos 20 años – también está basada en ese mito a cerca de los centros albergadores de la cultura "originariamente brasileña" [...] esa misma idea ha convertido Salvador de Bahía en una especie de "Meca de la capoeira": el sitio donde la capoeira se habría guardado en su estado más puro (en sus raíces) y hacia donde se dirigen, anualmente, miles de capoeiristas de diversas nacionalidades en una impresionante peregrinación transnacional (GRUIZARDI, 2011, p. 190).

Outro exemplo dessa centralidade da cidade de Salvador para o universo capoeirístico transnacional é encontrado em *Capoeira pilgrims*⁸: *negociation*

⁸[...] *the concept of secular pilgrimage is a way to valorize the transformative experiences of individuals who organize their worldview by non-religious principles and do not have traditional religious pilgrimages as an option for personal re-creation. For some individuals, the center of their worldview will be a specified religious destination, but for others it may be a cultural icon such as*

legitimation in a foreign field (GRIFFITH, 2010), no qual a autora analisa o movimento de "refluxo" da transnacionalização da capoeira a que se referiu Guizardi (2011):

The city of Salvador, sometimes referred to simply as Bahia, is known domestically and internationally as a bastion of traditional African culture. For the non-Brazilian capoeirista, making a pilgrimage to Bahia has become an almost essential part of their advancement within the social field (GRIFFITH, 2010, p. 1).

Vemos, além de um centro originário da cultura articulador de identidades transnacionais da capoeira, Salvador da Bahia aparecendo como uma representação espaço geográfica do "centro de poder simbólico" cuja passagem torna-se obrigatória aos capoeiristas espalhados pelo mundo, o que lhe atribui o apelido de "MECA da capoeira".

Uma vez entendido Salvador como o "centro" simbólico e geográfico da capoeira, cuja operacionalidade encontra-se válida (ou ainda mais válida que antes) em tempos de globalização, será útil mapear algumas características dessa centralidade e de seus prolongamentos simbolicamente constituídos por meio dos itinerários dos mestres pela Europa.

Granada (2004) problematiza a noção de "centro" da capoeira atrelada à Salvador em *Brasileiros nos Estados Unidos: Capoeira e identidade transnacionais* ao pensar na trajetória de mestre Cobra Mansa, criador da sede para seu grupo (Fundação Internacional de Capoeira Angola-FICA) nos EUA na década de 1990. Esse autor percebe a existência de "refluxos culturais" que transformaram a capoeira brasileira mediante a influência de intelectuais afrocêntricos norte-americanos com os quais mestre Cobra Mansa se relacionou naquele país. Dessa relação, teriam sido introduzidos símbolos à prática da capoeira no interior dos núcleos brasileiros da FICA, levando o autor a concluir que, no caso da FICA, havia um centro fora do território brasileiro e outro em Salvador.

Sobre essa questão, Guizardi (2011) mostra que o processo de difusão da capoeira para Madri deu origem a dois modelos de organização de grupos transnacionais relacionados à sua centralidade: um "*centro nodal vinculado a su*

national monuments or an elective centre that individuals select for themselves (GRIFFITH, 2010, p, 5).

territorio de origen y al maestro fundador del grupo" que pode ser de dois tipos (*endogâmico* ou *semi-exogâmico*); e "*un centro nodal disociado del territorio de origen, pero asociado al maestro fundador*" e, nesse caso, seria um grupo *exogâmico*.

Para a autora, todos os grupos transnacionais são baseados na associação simbólica e articuladora de uma liderança local. Alguns deles mantêm uma estrutura hierárquica conectada com o Brasil, isso colabora para que a liderança local se submeta totalmente ao circuito estabelecido pelo grupo formado pela liderança brasileira, atestando uma assimetria de poder baseada na importância da territorialidade nacional. Já em outros grupos dessa cidade, essa liderança associada à territorialidade brasileira é relativizada pelo poder constituído localmente (Madri). Nesse último caso, o circuito pelo qual os capoeiristas madrilinhos se relacionam com capoeiristas de outros grupos é relativamente aberto no que tange ao circuito estabelecido pelo mestre sediado no Brasil.

Haveria, ainda, outros grupos que não apresentam lideranças sediadas no território brasileiro, de modo que, nessas condições, a abertura para conexões com capoeiristas de outros grupos locais é total, definida inteiramente pelo mestre fixado em Madri.

Os modelos de Guizardi (2011) apontam para a centralidade hierarquizada na simbologia da nacionalidade brasileira articulada sobre dois elementos, o território e o mestre, com a possibilidade de existir:

1º) grupos cujo centro simbólico é situado exclusivamente no mestre brasileiro fixado em território europeu sem nenhuma conexão com mestres fixados no Brasil e, nesse caso, o centro teria sido deslocado para Europa;

2º) grupos cujo centro simbólico é relativamente partilhado entre o mestre brasileiro fixado na Europa e o mestre brasileiro fixado no Brasil. Esse último, por sua vez, teria mais poder relativo à junção dos dois elementos caracterizadores da legitimidade: a territorialidade brasileira e a maestria;

3º) grupos cujo centro simbólico é situado no mestre brasileiro fixado no Brasil, mesmo havendo na Europa outro mestre brasileiro, este encontra-se subordinado àquele, servindo como intermédio entre ele e o resto do grupo em Madri.

Granada (2013) reflete sobre a diferença entre a primeira geração de capoeiristas brasileiros que chegavam à Europa em busca de melhores condições

de vida e aqueles capoeiristas chagados após a década de 1990, quando já havia um mercado relativamente saturado de profissionais dessa área:

[...] étant désormais reliés à des groupes ou des mestres au Brésil qui valident leur pratique en leur offrant un support et de la légitimité pour poursuivre leur activité face aux autres groupes présents sur le marché (GRANADA, 2013, p. 51).

Nesse mercado transnacional já desenvolvido, não basta se apresentar como um profissional, mas deve legitimar-se enquanto tal mediante uma conexão com mestres e linhagens situados na "MECA" da capoeira.

Com a exceção de poucos mestres como Mestre João Grande (descrito por Granada, 2004) que, mesmo em vida, adquiriu uma aura de ancestralidade carregando em seu corpo a baianidade (CASTRO, 2007) e construindo um "canto dos orixás" em Manhattan (DOWNEY, 2006), todos os capoeiristas que buscam um espaço no mercado transnacional da capoeira angola buscam vincular-se de alguma forma a uma linhagem com uma representação ativa no Brasil.

Analisando a capoeira na Suíça, Aceti (2011) coloca a questão do "centro" em termos de sobreposição entre "tradição" e "modernidade". Ela coloca a seguinte questão: *"Au fond, les références aux traditions originelles ne permettraient-elles pas de mieux assumer sa diffusion "globale" dans un monde occidental en mutation dans une "vraie fausse" dialectique entre tradition et modernité?"* (p. 118).

Respondendo afirmativamente com uma série de narrativas de capoeiristas suíços, a autora reconhece que a "boa tradição baiana da capoeira" substituiria a ausência de tradição nas sociedades europeias e continua se perguntando:

Ainsi, puisque la "bonne" capoeira se définira en autant de versions subjectives que d'individus capoeiristes, comment peut-elle correspondre à la "vraie" capoeira? D'ailleurs, cette dernière est-elle transmise par de "véritables" capoeiristes?(p. 119).

Ela busca responder a essa questão aludindo aos critérios elencados pelos capoeiristas suíços em relação às estratégias de deslegitimação de seus pares levadas a cabo por mestres na Europa em plena disputa por uma boa colocação no mercado da capoeira transnacional:

Des critères d'ordre géographique ou phénotypique favorisent également l'"authenticité" du capoeiriste: le Bahianais (natif dans le berceau légendaire de la capoeira) versus le Carioca, le Brésilien (détenteur du patrimoine afro-brésilien) versus l'étranger, le noir (plus proche des racines africaines) versus le blanc, l'homme (de la culture virile dominante) versus la femme. Le prestige du lignage, de l'école de formation ou du groupe participe à la légitimation du capoeiriste⁹ (p. 119).

Vemos que a centralidade da Bahia como um berço lendário da tradicional capoeira aparece como um pólo do *continuum* entre legitimidade e não legitimidade, formado por outras regionalidades e alguns marcadores sociais representativos dessa região.

Também me parece interessante em Aceti (2011), a análise que ela se propõe a fazer a partir da dialética entre "modernidade" e "tradição" ou a "dicotomia" entre esses termos e as formações híbridas da capoeira decorrentes do contato de características advindas do "centro" e aquelas locais na Europa.

Aceti (2011) conclui que a "tradicionalidade" dos capoeiristas brasileiros na Europa é construída por eles próprios em contato com os europeus fazendo uso de atributos essencializados em resposta a um "imaginário moderno" que estrutura o mercado cultural da capoeira transnacional que, como diz Granada (2013), começa a se saturar, inclusive, com a presença de professores e mestres não-brasileiros.

Em outro artigo (ACETI, 2010), a autora considera a capoeira transnacionalizada "*dans un rapport d'hybridation triangulaire entre les effets du GLOBAL, c'est-à-dire de la culture du réseau mondialisé de la capoeira, les empreintes de la culture d'ORIGINE afro-brésilienne et l'impact des ressources culturelles LOCALE*" (s/p).

Para Aceti, a capoeira regional/contemporânea encontraria numa linguagem corporal globalizada do esporte uma via de conexão entre a cultura de origem e as culturas locais de diferentes partes do mundo. O que ela chama de "*corps glorieux*" característico da capoeira regional/contemporânea (exibicionismo de força, velocidade e virilidade) teria encontrado paralelos na ginástica e em esportes de luta já globalizados e amplamente conhecidos. Durante o processo de difusão global da capoeira, a vertente da capoeira angola ("mais autêntica") teria sido introduzida

⁹ GRIFFITH (2010) já havia estabelecido esse modelo de "tipo ideal" de um mestre legítimo em contexto de globalização da capoeira: "homem", "negro", "brasileiro" - e acrescentou o critério social "pobre".

gradativamente nos grupos transnacionais levando com ela valores associados à religiosidade afro-brasileira.

Nos novos contextos aonde foi levada, esses valores sintetizados na forma do "axé" foram traduzidos pelo termo "energia", que, por sua vez, em contato com diferentes culturas locais, daria origem a um processo de "sincretismo" sobrepondo princípios religiosos de culturas de outras localidades à tradição brasileira.

Seguindo um grupo de capoeira suíço, Aceti (2010) participa de uma roda na Síria formada por capoeiristas brasileiros, suíços, sírios e alemães e relata o que chamou de "*religiosité sincretique*":

Dans le cas syrien et d'un point de vue religieux, la convivialité entre des athées et des pratiquants de religions traditionnelles (musulmans, catholiques, etc.) ou personnalisées (mystiques, adeptes du candomblé, etc.) met à jour un bricolage synchrétique entre des affinités culturelles divergentes (ACETI, 2010, s/p).

Fernandes (2013), por outro lado, estudando a relação entre capoeiristas brasileiros e alemães argumenta que a transnacionalização teria duas fases (fazendo coro à análise de Granada, 2013): a primeira seria marcada por uma forte diferenciação entre ser brasileiro e ser alemão/europeu e a segunda característica do que chamou de "movimento híbrido", marcada, por sua vez, pela entrada de alemães no mercado de trabalho da capoeira e o consequente borramento de discursos focados na nacionalidade:

Com efeito, o que vem acontecendo, principalmente após a virada do século XXI, é um borramento significativo de diferenças ligadas à nacionalidade. Uma ruptura com os modelos primeiros nacionais de criação de diferenças na capoeiragem. Os praticantes de capoeira na Alemanha deixaram de ocupar majoritariamente o lugar de consumidores de uma "cultura brasileira" e passaram a vislumbrar cada vez mais posições de agentes tradutores e produtores desta prática [...] O que se nota é o descolamento, uma desnaturalização da imbricação da nacionalidade com a cultura nacional. Ou seja, a capoeiragem continua sendo vista como uma cultura "brasileira", mas agora não é mais entendida necessariamente como exclusivamente "do Brasil". (FERNANDES, 2013, p. 153-4).

Para Fernandes (2013), a separação entre "brasilidade" e "nacionalidade" parece ser análoga à distinção entre "território" e "maestria" presente na análise de Guizardi (2011), entretanto, com uma diferença significativa: esse autor demonstra

que alemães se nutrem de brasilidade (elementos simbólicos característicos do centro de poder da capoeira) e disputam este estatuto em pé de igualdade com outros representantes dessa mesma brasilidade nascidos no Brasil.

Os alemães, adquirindo status e títulos de mestre ou contramestre, passam a reivindicar uma "brasilidade" e disputar o mercado da capoeira com brasileiros de forma mais horizontal doravante o que Fernandes (2013) chamou de "processo de 'brasilização' do centro ou de um 'imperialismo cultural reverso'" (p. 107).

Outra abordagem recente que apresenta outro deslocamento desse "centro" no universo da capoeira europeia é realizada por Nascimento (2015) em sua tese *Capoeira for export: a globalização da capoeira*. Focando no mercado cultural global inflacionado a partir dos anos 90, o autor enfatiza a produção de consumidores globais da capoeira pela via da indústria cultural cinematográfica, partindo do filme *Only the Strong* e incorporando em sua análise a circulação de bens culturais imagéticos relacionados à sobreposição entre capoeira e discursos religiosos de matriz africana. Ele demonstra, por exemplo, como significados associados ao Zé Pilintra (*trickster* associado à umbanda) servem para o estabelecimento de conexões entre a cultura brasileira e a cultura polaca.

Atentando para a instauração do mercado da capoeira nesse país, Nascimento (2015) segue em sua descrição de processos posteriores nos quais símbolos da capoeira seriam nativizados de modo a representar identidades "locais", resultando, por vezes, em processos de reelaboração identitária nacional:

Recordo que a necessidade de se afirmar autonomamente como nação sempre foi uma tarefa histórica do povo polaco, frente a inúmeras ocupações estrangeiras em contextos de regimes totalitários. Ocorre que, não tendo um regime ocupante, a *globalização parece ser a força alienígena que suscita, entre os vários segmentos sociais, diferentes estratégias. A estratégia de adoção da capoeira como prática é uma delas* (NASCIMENTO, 2015, p. 308, grifo meu).

Nesses grupos polacos, a centralidade do Brasil e dos mestres brasileiros é tão dispersa que, em um primeiro momento, seus líderes defenderam uma "capoeira polaca". Em um segundo momento, a necessidade de legitimação surgida com o desenvolvimento do mercado transnacional fez com que conexões entre eles e mestres brasileiros fossem estabelecidas.

Como Nascimento nos mostra, a capoeira polaca representa "a necessidade de se afirmar autonomamente como nação":

O logótipo anterior utilizado pela UNICAR, quando ainda se chamava Grupo Águia Branca, é muito representativo da ideia de construir uma capoeira polaca. Neste símbolo vê-se a imagem de dois capoeiristas realizando acrobacias e, em baixo, as cores da bandeira polaca com a águia, um dos signos expressivos da nacionalidade polaca. Segundo os meus interlocutores, o nome Águia Branca, dado ao grupo, faria clara alusão à nacionalidade polaca (NASCIMENTO, 2015, p. 290-1).

Nascimento (2015) ainda situa essa dinâmica entre imagens veiculadas pelo mercado cinematográfico e as identidades produzidas na articulação entre elas e as culturas locais no que chamou de "economia política da mandinga", no qual a "rentabilidade para os guardiões desse maná percorre uma linha longitudinal passando de um capital simbólico, social e principalmente econômico" (p. 188).

Em outro momento, Nascimento (2015) exemplifica seu uso do termo "economia política":

Existe uma economia política dos grupos que é bem peculiar e varia de um agrupamento para outro. No caso do grupo UNICAR, os alunos formados podem dar aulas e, se estiverem distantes do seu professor, podem realizar o seu próprio evento, gozando do direito de fazer parte de outros eventos, batizar os alunos mais novos, dar cursos internos e desobrigam-se de eventuais anuidades e, em alguns casos, podem produzir e vender os seus próprios materiais (NASCIMENTO, 2015, p. 275).

Tomo essa ideia de economia política da capoeira como uma noção profícua para a análise do processo de transnacionalização da capoeira, entretanto, minha análise se diferenciará dessa de Nascimento (2015) em duas questões: 1) eu procuro uma lógica interna aos grupos de capoeira angola que fundamenta tal economia política não a entendendo como uma reprodução de uma lógica capitalista como parece ser o caso de grupos de capoeira regional/contemporânea descritos pelo autor; e 2) pretendo demonstrar o mecanismo de estabelecimento dos diferentes lugares ocupados por produtores/distribuidores e consumidores e a produção interna desses bens culturais comercializáveis segundo essa mesma lógica nativa. Creio que o recorte analítico de Nascimento tenha restringido a compreensão dessa economia política nativa ao tomar forças externas ao universo

da capoeira como produtores desses bens culturais: cineastas e a indústria cultural cinematográfica - chamada por Nascimento (2015, p. 169) de "Cine Mandinga" - o que finda por descentralizar o processo no qual os próprios mestres assumem o poder de produção e distribuição.

Granada (2013, p. 49) explicita em sua tese *Les mestres, les groupes et les 'lieux dynamiques' Identité et relocalisation de la pratique de la capoeira à Paris et à Londres*, o caso de mestre Fantasma, um dos raríssimos mestres de capoeira angola não-brasileiros. Ele é responsável pelo grupo *East London Capoeira*, reconhecido por muitos mestres brasileiros de linhagens tradicionais.

Granada (2013), além de antropólogo, é um experiente capoeirista e demonstra a maneira com que o grupo de mestre Fantasma destoa dos outros grupos estrangeiros: *La visite de son groupe a été une expérience vraiment singulière puisque, pour la première fois, je me suis senti étranger dans un groupe de capoeira* (247-6).

O autor relativiza a centralidade do poder do Brasil argumentando como as disputas pela legitimidade acabam por se limitar entre os próprios brasileiros, mais do que entre esses e estrangeiros:

C'est en jouissant d'une certaine liberté, plus expressive que celle des Brésiliens qui sont encore attachés à leur pays d'origine et à leurs "traditions", que Mestre Fantasma a la possibilité d'utiliser sa créativité pour exercer sa capoeira. Cette liberté créative s'exprime premièrement dans le choix de l'endroit où il organise sa roda mensuelle: un pub anglais typique où il réalise ce qu'il nomme "Urban Ritual". Sa liberté créative s'exprime aussi dans l'absence d'uniforme pour les entraînements ordinaires et pour les rodas. Bien sûr qu'il n'est pas le seul à ne pas adopter l'uniforme, mais dans son groupe le fait de ne pas avoir d'uniforme renvoie à une question identitaire, celle de se démarquer de ceux qui l'utilisent. Sa créativité s'exprime aussi dans sa façon particulière de jouer au berimbau, de même que dans la suppression de l'atabaque de l'ensemble des instruments musicaux dans les activités ordinaires et pour terminer, dans le fait qu'il ne se sente pas du tout concerné par l'"africanité" de la capoeira, mais selon lui seulement par la "brésilianité" de la pratique (GRANADA, 2015, p. 248-9).

A análise de Granada, contudo, me parece muito focada no papel inovador de mestre Fantasma como um "típico londrino" em comparação ao "típico brasileiro", porém não parece considerar um elemento que ele mesmo evidencia: a linhagem e seu sistema fortemente hierarquizado.

Se tomarmos a dimensão do sistema de linhagem como elemento complexificador nessa comparação vemos que, se de um lado mestre Fantasma expressa uma liberdade inovadora na condição de "londrino" em um contexto de valoração pautado na "brasilidade", por outro, o seu título, atribuído, diga-se de passagem, por mestres brasileiros de uma linhagem reconhecida, aloca-o em uma posição superior a de um típico brasileiro preocupado com sua legitimidade. Ora, nada mais natural que um mestre adquira, segundo o sistema de linhagem, liberdade para inovar sua prática (BRITO, 2010) mantendo, entretanto, alguns valores de seu mestre e grupo como fundamentais para a manutenção de sua conexão transnacional, de onde ele extrai poder e legitimação.

De modo indireto, a centralidade mantém-se no mestre Brasileiro, atribuindo uma centralidade alternativa local e subordinada àquela de seu mestre sediado no Brasil.

Assim, vemos que as ideias de "centro" e "periferia", por mais que implícitas, ainda apresentam operacionalidade para o entendimento do fenômeno de transnacionalização da capoeira e, portanto, merecem ser investigadas em seu processo de construção e reconstrução, considerando as possíveis disputas políticas e acordos entre os diferentes agentes nele envolvidos.

2. A CONFORMAÇÃO DE UM CENTRO GEOGRÁFICO E SIMBÓLICO DA CAPOEIRA ANGOLA TRADICIONAL

Como foi demonstrado, o processo de difusão da capoeira pelo mundo sustenta de modo direto ou indireto sua centralidade (espacial e simbólica) no Brasil, mais especificamente em Salvador-Bahia. Neste capítulo, pretendo analisar, a partir de textos acadêmicos, livros e manuscritos nativos, narrativas de mestres e capoeiristas e *sites* da *Internet* especializados, o processo social de elaboração de "discursos" legitimadores de uma geografia da capoeira angola transnacional. Veremos que a cada onda de difusão foi construído um discurso inovador com o auxílio do contato entre culturas de diferentes localidades com um discurso "original". A ênfase dessa análise recairá na associação entre expansão espacial e expansão discursiva.

Schneider (2004), pautado em Cohen (1994) e Barth (1969), defende que os estudos sobre identidades nacionais devem passar necessariamente pela análise da cultura, que, por sua vez, não é o exercício de um poder determinante sobre as pessoas, mas a replicação lógica da interação social em si. Assim, o estudo das identidades coletivas e seus princípios básicos deve recair sobre as condições e processos históricos e políticos de sua formação.

Tais identidades coletivas sustentam-se, argumenta Schneider (2004), por sentimentos de "comunhão" transmitidos por "narrativas-mestras" estruturadas "em seus elementos interindividuais ou discursivos, que realizam a tarefa, tanto no que diz respeito aos sentimentos de pertencimento, quanto às narrativas e modos de expressão" (p. 100).

Entender o "discurso" como sistema formativo coletivo direcionado à construção de significado implica sua imersão em um contexto mais abrangente. O autor aponta para a "intertextualidade" (como conexões discursivas entre todos os tipos de "textos") para descrever a relação entre discurso e contexto mais amplo.

Se pensarmos a capoeira como um discurso por meio do qual é produzido e transmitido um sentimento de comunhão entre capoeiristas (assim como de disputas), a análise de suas identidades deve passar pela identificação e articulação desses textos.

Como veremos, os discursos correspondem, em grande medida, à difusão espaço-geográfica da capoeira e como tal é tributária de uma complexa dinâmica entre diferentes agentes sociais mobilizados durante o processo.

A ideia de mapear espacialmente e discursivamente a difusão da capoeira angola é inspirada na análise do historiador Matthias Assunção (2005), especificamente no que ele chamou de "*competing master narratives of capoeira history*¹⁰".

Para oferecer a esse modelo alguma dinamicidade relacionada às diferentes escalas espaciais de sua difusão, sobretudo no que concerne à inovação dos discursos, encontrei também inspiração em Alejandro Frigerio (1989):

O que acontece quando uma arte que reflete as características culturais de um grupo começa a estender-se para fora dele, chegando a outras camadas sociais e a diversos contextos geográficos? Tem, forçosamente, de mudar. Mas a mudança, embora inevitável, quando se trata de qualquer manifestação social e cultural, também vai expressar as assimétricas relações de poder existentes na sociedade. Quem tem maior poder econômico e social poderá com maior facilidade influir no processo de mudança, impondo seus valores e visões do mundo (FRIGERIO, 1989, p. 7)¹¹.

O autor refere-se à passagem do que chamou de "arte negra" (capoeira angola) para "esporte branco" (capoeira regional) como resultado de relações de poder entre a comunidade afro-descendente e o estado brasileiro.

Eu gostaria de tomar de empréstimo essa ideia e refletir sobre o processo de transformação cultural da capoeira mediada por relações de poder, mas não apenas uma relação de poder entre comunidade afro-descendente e estado, como fez Frigerio, mas considerando também uma dimensão do poder interno, fruto de disputas pelo poder hegemônico de legitimar uma dada tradição.

Para isso, entendo a capoeira contemporânea como um discurso formado por diferentes subdiscursos sobrepostos, cada um deles elaborado segundo uma escala de difusão e um tipo de contato intercultural específico.

¹⁰ Diferentemente do que se propôs Assunção (2005), minha análise não recai propriamente na correção dos equívocos dos nativos, mas antes de reconhecer as origens históricas dos sentidos atribuídos às suas práticas.

¹¹ Assunção (2012), menos focado nos processos de desigualdade social, analisa as transformações históricas da capoeira a partir do conceito de "crioulização", composto por quatro processos (convergência, justaposição, mistura ou fusão e separação), o que o assemelha ao conceito de "sincretismo" elaborado por Ferreti (1995).

A relação descrita por Frigério (1989) explicaria uma passagem do regional baiano para o nacional entre as décadas de 1940 e 1980 por meio de disputas que se davam predominantemente entre a comunidade afro-descendente e o estado. Contudo, tais disputas findaram na década de 1980, em uma disputa interna no universo da comunidade afro-descendente da capoeira que sagrou um grupo como centro do poder de legitimar uma tradição e, de certo modo, controlar as transformações culturais que ocorreriam durante o processo de difusão transnacional posterior.

Proponho não tratar apenas de subdiscursos associados ao "nacionalismo" de estado (esporte branco) ou uma dimensão popular da comunidade afro-descendente que chamarei de "afrocentrismo"(relacionado à sua difusão para às Américas), mas também de um "regionalismo" estruturante do centro de poder hegemônico ("baianidade") e mesmo outros tipos de subdiscursos produzidos por mobilidades mais pontuais e que também assumem importância na construção de identidades na capoeira contemporânea, os subdiscursos "feminista", "anarquista" e "cosmopolita".

2.1. REGIONALISMO (OS FUNDAMENTOS DA GEOPOLÍTICA ANGOLEIRA)

Assunção (2012) sustenta que cada um dos diferentes grupos étnicos chegou ao Brasil durante o tráfico negreiro e trouxe algumas técnicas de combate corporal peculiar que, em conjunto, deram origem a diversas outras formas de luta em distintas localidades desse país.

As fontes mais antigas em que o termo capoeira aparece são da polícia na Corte do Rio de Janeiro, em 1808, designando os escravos que realizavam atos desordeiros. Menções à capoeira baiana só surgiram no final do século XIX relacionadas à brincadeira ou à "vadiação" ou, ainda, à "mandinga", como afirma Dias (2009).

Para Assunção (2012), as fontes existentes sugerem que diferentes práticas foram identificadas por gestos que, para um avaliador leigo, tratavam-se apenas de capoeira, mas no fundo eram práticas de combate diferenciadas: usos de partes específicas do corpo como a mão, a cabeça e os pés sugerem que houve sobreposições de manifestações distintas, inclusive religiosas (como o uso do

berimbau), além do catolicismo europeu (santos e sinal da cruz¹²) naquilo que hoje chamamos de capoeira.

Durante a implantação da República Velha (1888), a capoeira foi oficialmente criminalizada com um artigo da Constituição Brasileira referente à "Vadiagem e Capoeira".

Somente depois de quase 50 anos a capoeira foi finalmente descriminalizada e aceita pela sociedade brasileira como uma prática cultural e esportiva. Foi nesse período que a cidade de Salvador da Bahia passou a ser o seu berço de origem.

Mas se a capoeira pôde desenvolver-se em muitas partes do Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro, porque a capoeira da região da Bahia tornou-se o *locus* da tradição dessa manifestação cultural? E como isso ocorreu?

Trata-se de uma discussão inserida em um tema mais amplo, já debatido por antropólogos e pensadores culturalistas da primeira metade do século XX, como nos mostram Vassalo (2003) e Oliven (s/d).

Para iniciar, saibamos que trata-se de uma divisão geográfica em que a ideia de "pureza" da cultura nordestina opõe-se à ideia de "mestiçagem" da cultura do sul e sudeste brasileiros.

Essa distinção entre culturas do nordeste e do sul/sudeste foi, por sua vez, sustentada mediante debates economicistas, como o de Lambert (1969), para quem o Brasil sofreu um "desenvolvimento acelerado e desigual" que gerou a modernização na região sul/sudeste e o atraso na região norte/nordeste.

Para Lambert (1969), o nordeste manteve-se com uma estrutura produtiva baseada na fazenda por muitos anos depois da industrialização do sul do país. As fazendas eram organizadas por um proprietário e vários 'colonos', cuja relação entre eles era pautada num tipo de organização social "comunitária" em oposição às relações de trabalho do sul/sudeste, já sob os auspícios do "individualismo moderno".

Para os culturalistas da primeira metade do século passado, esse mesmo fenômeno descrito por Lambert (1969) teria mantido a cultura do norte/nordeste longe de "estrangeirismos" e, por isso, "pura". Em termos étnico-raciais, o Brasil também foi dividido segundo parâmetros semelhantes: norte/nordeste negro/indígena e sul/sudeste branco europeizado.

¹² Há uma prática de fazer o sinal da cruz antes de entrar na roda, do mesmo modo é possível ver jogadores de futebol tocando o campo antes de entrar no campo do jogo.

Em termos culturais, na Semana da Arte Moderna de 1922 houve um grande esforço em caracterizar uma cultura nacional graças ao qual intelectuais e artistas buscavam superar as afirmações eurocêntricas de intelectuais como Silvio Romero (1888), que concentrou esforços para a valorização da “mestiçagem” como um novo tipo racial brasileiro “sem as características negativas do negro”; e Euclides da Cunha (1902), ao descrever o sertão como ambiente favorável ao tipo racial de um povo, onde, por um deslocamento dos argumentos acima referido, o norte/nordeste tornava-se mestiço e o sul/sudeste branco europeizado.

Oliven (s/d) nos mostra que em 1926, na capital pernambucana, Recife, surge o “Manifesto Regionalista” de Gilberto Freyre: “trata-se de um movimento que não exalta a inovação que atualizaria a cultura brasileira em relação ao exterior, mas que deseja, ao contrário, preservar não só a tradição em geral, mas especificamente a de uma região economicamente atrasada” (OLIVEN, s/d).

Vassalo (2003) aponta para a consolidação, na década de 1930, de estudos afro-brasileiros de cunho culturalista que pautavam as expressões culturais quanto à pureza ou degradação que findou por instaurar a polarização: norte/nordeste tradicional e sul/sudeste moderno.

No que tange à capoeira podemos visualizar essa divisão ao situar duas sistematizações do ensino da capoeira: entre Rio de Janeiro e Bahia no final da década de 1920 e as disputas pela legitimidade da tradição.

Um dos acontecimentos marcantes desse período que ainda se faz ouvir nas conversas entre capoeiristas contemporâneos aconteceu no Rio de Janeiro:

O capoeira Ciríaco Francisco da Silva, apelidado Macaco Velho, enfrentou em luta livre, organizada pelos estudantes da Escola de Medicina no Pavilhão Internacional Paschoal Segreto, o professor de jiu-jitsu Sada Miako. Segundo relatos da época, o capoeira franzino nocauteia em poucos segundos o campeão japonês (FERREIRA, 2007).

No Rio de Janeiro havia um capoeirista que também tornou-se um mito da capoeiragem carioca, mestre Sinhozinho (Agenor Moreira Sampaio). Sinhozinho também passou a dar aulas após a valorização da capoeira seguida do caso de Nêgo Ciríaco e um de seus alunos, Aníbal Burlamaqui, um oficial da Marinha conhecido como Zuma, que escreveu uma sistematização da "Ginástica Nacional Metodizada" em 1928.

Nesse mesmo período, Manuel dos Reis Machado, o mestre Bimba, fazia suas aparições nas rodas de capoeira da cidade de Salvador e pela sua técnica e agressividade passou a ser conhecido como um grande lutador. Decânio (1997), um de seus ex-alunos, conta que nesse período um cearense branco e de classe média haviase mudado para Salvador afim de estudar medicina, como era aficionado por esportes de luta, ouvira falar de mestre Bimba e o procurou para que lhe ensinasse capoeira. Tratava-se de Cisnando Lima.

Segundo Lopes (2002) e Lussac (2004), o trabalho de Zuma teria sido lido por Cisnando Lima e, com essa referência, teria influenciado mestre Bimba a criar a sua Luta Regional Baiana.

Entretanto, é sabido que por mais que ambos os mestres estivessem buscando desenvolver o caráter "esportivo" da capoeira, havia diferenças entre os dois modelos: no Rio de Janeiro a proposta era centrada em regras extremamente fixas, enquanto que no modelo baiano havia um conjunto de normas tácitas que o tornava mais próximo de uma manifestação folclórica, cuja principal característica é a presença da musicalização e do berimbau, o que não havia no modelo carioca.

Assim como ocorreu com Nêgo Ciriaco no Rio de Janeiro, Mestre Bimba passa a desafiar lutadores de outras modalidades no teatro Odeon, em Salvador, e vencê-los. Começava uma disputa entre a eficácia bélica da capoeira baiana e aquela do Rio de Janeiro. Cisnando, "o primeiro aluno branco de classe social dominante" de mestre Bimba, o convenceu de que sua luta deveria se chamar luta regional baiana com dois intuitos: 1) retirar o termo capoeira, haja vista que a prática da capoeira ainda constava como crimena Constituição Federal; e 2) atestar a regionalidade da sua criação em relação à nacionalidade que Zuma pretendia oferecer a sua capoeira metodizada. Como encontra-se em Lacê (2002):

O nome **Regional**, decididamente, não foi cunhado para se contrapor a **Angola**, até porque ambas capoeiras eram locais, da **região** da Bahia; e sim para se contrapor à **capoeira Nacional** (LACÊ, 2002, p. 89, Grifo do original).

Mestre Bimba e Cisnando sistematizaram o ensino da "luta regional baiana" por meio das "sequências de Bimba"; introduziram rituais de formatura e batizado, eventos extraordinários voltados à atribuição de títulos marcados por um sistema de graduação criado por eles, tal qual aquele das artes marciais orientais; retiraram

alguns instrumentos que relacionava a luta à manifestações afro-religiosas, uma vez que também eram proibidas e, por fim, mobilizaram os contatos políticos de Cisnando, como conta Decânio (1997):

[...] na época o Ten. Juracy Montero Magalhães foi nomeado seu tenente interventor, como contava uma modinha em moda cearense como Cisanando que privava da amizade e confiança do conterrâneo consentiu uma intervenção da Luta Regional Baiana 'nu Paláçu' (palácio do Governo)¹³ (p. 117).

Mestre Bimba consegue uma aproximação com Getúlio Vargas e sua luta regional baiana passa a ser a representante da tradicional "ginástica brasileira", futuramente chamada de "capoeira regional". Como diz Frigerio (1989):

[...] graças a isso que a Capoeira começa a ganhar mais aceitação social, deixando de ser considerada como algo praticado por desclassificados, marginais e **passando a ser vista como uma manifestação cultural do povo baiano [...] como luta e tradição cultural baiana** (FRIGERIO, 1989, p. 8-9, grifo meu).



Figura 2 - Mestre Bimba, seus alunos e o Presidente Getúlio Vargas, 1953. (Acervo do CPDOC/ FGV inventariada sob o código VM foto 001_028)

Assim, as disputas pela legitimação da referência discursiva regionalista da capoeira deu-se a partir de contradições "internas" às rodas de capoeira, mas estabilizou-se apenas em seu "exterior" com o auxílio da mobilização de agentes sociais e políticos e do reconhecimento do Estado.

¹³Em 1932 surge o "Cento de Cultura Física e Regional", o primeiro espaço de treinamento de capoeira que, em 1937, foi reconhecido oficialmente quando mestre Bimba foi agraciado com um título de profissional da Educação Física.

Após algum tempo, a capoeira do Rio de Janeiro passou a usar berimbau e reconhecer a "pureza" da tradição da capoeira baiana. Assim, virava-se uma página da história da tradição da capoeira e seguia-se em frente tendo a Bahia como representante oficial da tradicional capoeira brasileira.

Se o surgimento da capoeira regional deveu-se à contenda entre Salvador e Rio de Janeiro, assim que instaurada a legitimidade baiana da tradição, a disputa passava a ser local. Segundo SOARES e ABREU (2009), o objetivo de mestre Bimba passava a ser a comprovação da superioridade da luta regional baiana frente à capoeira angola. O novo oponente de mestre Bimba era outro representante local, o baiano Vicente Ferreira Pastinha, conhecido como mestre Pastinha.

Aqueles que praticavam capoeira angola, na ocasião, sentiam que sua vertente da capoeira não estava alcançando as graças da sociedade como acontecia com a capoeira regional de mestre Bimba. Um desses mestres era conhecido como Noronha¹⁴ (Daniel Coutinho) que deixou um manuscrito publicado décadas mais tarde por Fred Abreu. Nesses escritos, mestre Noronha fala sobre um consenso entre os mestres de capoeira angola daquele período acerca da necessidade de "elevar a capoeira angola a frente". Tal responsabilidade foi delegada ao mestre Pastinha:

Depois ABR¹⁵ apresentou o Mestre Pastinha, por motivo da morte de Amouzinho guarda entregamos o Centro [Centro Nacional de Capoeira de Origem Angola] ao Mestre Pastinha para tomar conta e cujo Centro é regitrado com os esforso do Mestre Pastinha que sobreelevar este Centro a frentre grassas au bom Deus deste esprito de luz queorrientou a Mestre Pastinha¹⁶ (COUTINHO, 1993, p. 17).

¹⁴O autor diz que, com ele, havia [...] Livino – Maré – Amouzinho – Raimundo ABR – Percilio – Geraldo Chapeleiro – Juvenal engraxate – Gerado Pé de Abelha – Zehi – Feliciano Bigode de Ceida – Bonome – Henrique – Cara Queimada – Anca Preta – Cimento – Algimiro Grande Olho de Pombo estivador – Antônio Galindeu – Antônio Boca de Porco estivador – Lucio Pequeno – Paquite do Cabula (COUTINHO, 1993p. 17).

¹⁵ "ABR" ou Aberrê (Raimund Argolo) aparece nos documentos existentes como aluno de mestre Pastinha. Décadas depois, em 1980, como veremos nas páginas que seguem, uma nova polêmica acerca dessa relação será reaberta: "terá mestre Pastinha ensinado mestre Aberrê ou ocorreu o contrário?" perguntarão os representantes da linhagem de mestre Aberrê em uma clara disputa pela legitimidade. A dissertação de Magalhães (2011) é pautada fundamentalmente nessa controvérsia, na busca de legitimar a linhagem de seu grupo frente a hegemonia da linhagem de mestre Pastinha, como escreve: "A nossa hipótese é que ele [Aberrê] foi um dos grandes articuladores da capoeira angola nas décadas de 1930 e 1940, tendo sua trajetória abreviada por uma morte prematura" (p. 62).

¹⁶ O próprio mestre Pastinha também deixou seu manuscrito onde lê-se:

Em principio do ano de 1941, o meu ex-aluno Raymundo, mais conhecido pelo automasia de Aberrêr sempre me convidava para eu voltar a praticar a

Enquanto mestre Bimba queria disputar pela supremacia de sua capoeira regional com mestre Pastinha na roda de capoeira (por meio da supremacia bélica de sua vertente), mestre Pastinha passou a disputar o estatuto de representante da tradição por outras vias. Inclusive, esse foi o motivo pela escolha de mestre Pastinha: seu "potencial de organização" mais do que suas qualidades práticas como capoeirista, como disse Fred Abreu (MURICY, 1998).

Tal conclusão advém de histórias de outros mestres, como a de mestre Waldemar contada por Fred Abreu na qual ele questionava a maestria de mestre Pastinha dizendo que em sua academia quem dava aulas e tocava o berimbau eram seus alunos, não ele. Assim, vemos, no interior da própria capoeira angola, disputas pelo poder de representatividade, a expressão mais tradicional. Entretanto, o "potencial de organização" de mestre Pastinha teria sido suficiente para torná-lo um mestre respeitado, demonstrando que os representantes da vertente tradicional da capoeira haviam se dado conta de que a "elevação" da capoeira angola dependeria também de agenciamentos externos ao universo da capoeira.

Mestre Pastinha havia servido à marinha e lá aprendido a "ginástica sueca", método de treinamento muito utilizado na Educação Física brasileira da ocasião. Assim como Bimba, mestre Pastinha passou a ensinar capoeira angola em locais fechados, criou registros e carteirinhas e os famosos cargos: "mestre de campo, mestre de cantos, mestre de bateria, mestres de trenos, arquivistas, mestres fiscal, contra-mestre" (DECÂNIO, 1997, p. 13), além de iniciar um processo de fundamentação da prática da capoeira angola com instrumentos específicos, incluindo o atabaque e o agogô, representativos das religiões de matriz africana, assumindo, inclusive, a relação entre berimbaus e atabaques do candomblé¹⁷,

capoeira, para tomar conta de uma como instrutor, ao que eu sempre respondia: Eu já me afastei e não pretendo voltar mais a esse esporte. Aberrêr então me convidou para ir apreciá-lo jogar no Jinjibirra, com o que eu concordei, em 23 de Fevereiro de 1941. Fui a esse local como prometeira a Aberrêr, e com surpresa o Snr. Amôsinho dono daquela capoeira, apertando-me a mão disse-me: Há muito que o esperava para lhe entregar esta capoeira, para o senhor ensinar. Eu ainda tentei me esquivar disculpando, porém, tomando a palavra o Snr Antonio Maré. Disse-me: não há jeito, não, Pastinha, é você mesmo quem vai ensinar isso aqui.

¹⁷Passou a utilizar três berimbaus (*gunga*, *médio* e *viola*) como representantes dos três atabaques do candomblé (*rum*, *rumpi* e *lê*).

adotou também o uso de uniforme: calça preta e camiseta amarela, segundo ele, por conta de seu time de futebol de predileção, E.C. Ypiranga.

Mestre Pastinha foi um artista, pintava suas telas e escrevia suas poesias e assim também tinha contatos sociais com personalidades soteropolitanas que contribuíram em sua luta pela legitimidade da tradição baiana da capoeira angola.

Lembremos que era naquele contexto que pesquisadores folcloristas buscavam suas representações das expressões culturais mais "puras" do Brasil.

Nesse período, Edson Carneiro buscou analisar a fonte africana do "folclore" brasileiro descrevendo não a capoeira regional, mas a capoeira angola. Em 1936, esse intelectual organizou, juntamente com Arthur Ramos, o "2º Congresso Afro-Brasileiro na Bahia". O debate central encabeçado por estes dois intelectuais girou em torno de propostas políticas para a organização dos terreiros de candomblé e dos capoeiristas da Bahia; a comissão reunida pelos intelectuais foi formada exclusivamente por praticantes da capoeira angola¹⁸ (MAGALHÃES, 2011).

Jorge Amado apresentava a capoeira angola em seus livros e a enaltecia como herança da pureza africana e indígena do Brasil em oposição à capoeira regional de mestre Bimba que, por sua vez, teria sido deturpada com misturas exógenas.



**Figura 3 - Mestre Pastinha e Jorge Amado
(Fonseca , 2009, p. CC)**

¹⁸ Nesse congresso, contudo, mestre Pastinha não estava presente, porém, dentre os representantes, estavam mestres Samuel Querido de Deus e Aberrê.

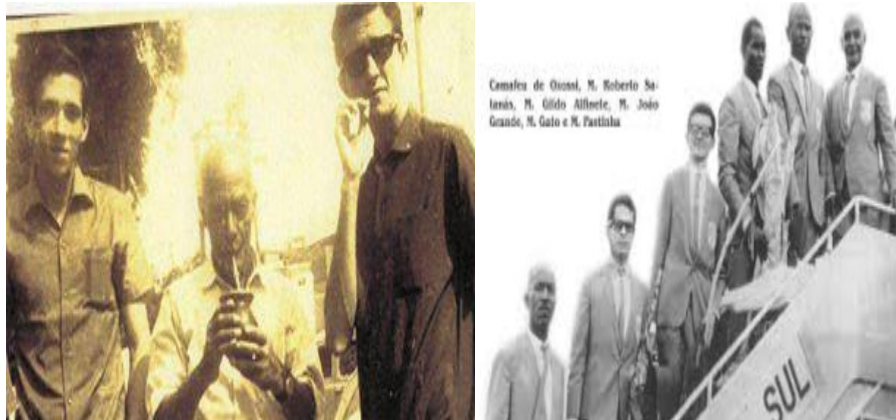
Para Vassalo (2003), foi Jorge Amado quem consolidou a capoeira angola de mestre Pastinha como sendo a representação da tradição na capoeira¹⁹. No livro “Capitães de Areia”, Jorge Amado cria personagens com nomes de angoleiros hoje reconhecidos mundialmente, como “Pastinha”, “João Grande”, “Querido de Deus” e “Curió”, e os caracteriza como possuidores de estilos de vida considerados em oposição ao *status quo*, como descreve Liberac (2010):

Seus personagens, muitas vezes relacionados às expressões culturais afrobrasileiras, cumprem um percurso peculiar, em que a cultura negra serve como ‘trampolim’ para uma consciência revolucionária. Infere-se, a partir daí, que a busca da liberdade, na escravidão, esteve nos quilombos, nas religiões, na prática da capoeira, na negação ao trabalho, na musicalidade e na malandragem. No entanto, mais tarde, com o advento do novo regime capitalista, a liberdade estaria ligada à revolução proletária, ou seja, à proposta do Partido Comunista Brasileiro. Nesse sentido, o autor transformou os personagens (pais-de-santo, prostitutas, sambistas, malandros, capoeiras, etc.) em trabalhadores organizados, mais próximos de seu próprio objetivo, que era a revolução socialista (LIBERAC, 2010, s/p).

Vemos que a capoeira angola ganha ares de rebeldia a partir da perspectiva socialista de Jorge Amado, ao agregar um posicionamento político antiburguês que caracterizará, tempos depois, o posicionamento de alguns praticantes da capoeira angola.

A rede social que se articulou em torno de mestre Pastinha diferia daquela na qual mestre Bimba estava inserido. Os significados sobre a capoeira angola desenvolvidos pelos agentes associados ao mestre Pastinha não agradavam a ordem política dominante, mas, ainda assim, ele obteve certo reconhecimento que o levou para além das fronteiras regionais, quando viajou para algumas localidades do Brasil e para a África:

¹⁹Além da disputa pela hegemonia entre capoeira angola (mestre Pastinha) e capoeira regional (mestre Bimba), há indícios da existência de disputas no interior da própria capoeira angola acerca de quem é o legítimo detentor da tradição. Mestre Waldemar da Liberdade, famoso capoeirista e conhecido, sobretudo, pela sua habilidade no canto, toque e construção de berimbaus, dizia que mestre Pastinha não era um mestre de capoeira muito bom, ele não tocava e nem cantava e mesmo jogando não era tão bom, como consta no livro de Fred Abreu (2003). Como veremos adiante, na elaboração da "referência discursiva afrocêntrica" e as disputas pela sua hegemonia que consolidaram o processo na década de 1980, duas linhagens atribuem diferentes versões sobre a tradição da capoeira angola de 1930. Os argumentos orbitam a relação entre mestre Pastinha e mestre Aberre (Raimundo Argolo, 1985-1942).



Mestres Pastinha, Camafeu de Oxóssi, Roberto Satanás, Gildo Alfinete, João Grande e Gato no embarque para o "Festival de Artes Negras" em Senagal (dir.) e mestre Pastinha e mestre Gildo alfinete em Porto Alegre no Festival Internacional de Folclore (esq.)

Vimos que diferentes disputas internas e externas às rodas da capoeira estabilizaram um discurso sobre a capoeira baiana como a representante legítima da capoeira tradicional. Notamos que, em última instância, a "tradicionalidade" e a "pureza" da capoeira baiana devem-se à uma geografia cultural e às disputas internas que dividia o Brasil em duas grandes partes (sul/sudeste e norte/nordeste) pautada na distinção entre influências culturais africana e europeia.

Após esse estabelecimento, um novo discurso será elaborado a partir da difusão nacional da capoeira.

2.1. NACIONALISMO (A DESCENTRALIZAÇÃO DO PODER NATIVO DA CAPOEIRA ANGOLA)

As origens da "referência discursiva nacionalista" da capoeira remetem também ao início do século XX e ao processo de modernização levado a cabo pelo governo populista e ditatorial de Getúlio Vargas, o qual implementou ações políticas voltadas à garantia da coesão identitária da nação brasileira. Para isso havia diferentes modelos de representação da nação elaborados por intelectuais, sobretudo, modelos construídos a partir da identidade étnico-racial do povo brasileiro.

Por exemplo, Moraes Filho (1946) entendia a capoeira como uma aberração social passível de ser regenerada enquanto arte, à medida que fosse civilizada. Tal regeneração foi pensada a partir da associação da capoeira ao gênero de arte marcial e/ou esporte. As considerações de Moraes Filho são reflexos de seus

posicionamentos teóricos higienistas fortemente inspirados nas ideias consideradas pelos modernistas como “eurocênicas”, de Silvio Romero.

Como vimos, em 1928 surge o livro *Gymnástica Nacional, (capoeiragem) regrada e metodizada*, de Aníbal Burlamaqui, que inicia o processo de nacionalização, combatido a princípio por mestre Bimba e sua "regionalização da capoeira". Após essa tentativa surge também Inezil Penna Marinho em defesa do nacionalismo por meio da "Ginástica Brasileira", em 1930. A proposta de esportivização da capoeira também tinha defensores no Parlamento, como aponta Liberac (2001): Coelho Neto (1928) defendia a elaboração de leis que obrigassem a utilização da capoeira como treinamento do exército brasileiro.

Na década de 1950, chega o primeiro capoeirista angoleiro baiano na cidade de São Paulo, mestre Ananias, que só alcançou reconhecimento como tal após a década de 1990, um período determinante da história da capoeira angola como veremos a seguir. Na década seguinte, muitos mestres de capoeira se mudaram para São Paulo: mestre Bigo 45²⁰, Brasília, Joel, Suassuna, Onça, Acordeon e Alípio.

Chega também mestre Arthur Emídio, um baiano de Itabuna que aprende capoeira com mestre Paizinho e mestre Bimba. Ele migrou para São Paulo em 1953, onde desafia o famoso lutador de luta-livre, Edgar Duro, e sagrou-se vencedor. No ano seguinte rumo para o Rio de Janeiro, onde desafiou o lutador de jui-jitsu, Hélio Grace, e empatou. Mestre Arthur Emídio adquiriu, assim, notoriedade entre os militares por representar a "luta nacional brasileira" frente a outras artes marciais publicamente, reatualizando os feitos de Nêgo Ciríaco no início do século, o que lhe rendeu um cargo de professor de capoeira nas Escolas de Educação Física Militar e da Marinha do Rio de Janeiro²¹.

Nos anos de 1968 e 1969, houve no Rio de Janeiro dois grandes encontros nacionais para discutir os rumos que a capoeira tomaria no Brasil. As reuniões foram promovidas pela comissão de desportos do Ministério da Aeronáutica como objetivo de padronizar termos e técnicas do novo desporto nacional. Evidentemente, mestre

²⁰ Apesar de o fato de mestres angoleiros, como Ananias e Bigo 45, terem chegado em São Paulo em 1953 e 1969, respectivamente, eles não criaram grupos de capoeira angola na cidade. Havia rodas, sobretudo na Praça de República, onde capoeiristas de diversas origens e linhagens jogavam sem distinção entre as vertentes, nem reivindicação de conexões de linhagens. Os grupos de capoeira angola e as reivindicações identitárias por meio do pertencimento às linhagens foram estabelecidos em São Paulo somente na década de 1990.

²¹ <http://www.senzala.org.br/documentos/Senzala_-_Mestre_Artur_Emidio.pdf>. Consultado em 01/02/2015.

Pastinha não foi convidado a tomar parte dessas reuniões, mas mestre Bimba, por sua vez, teve uma cadeira garantida.

Mestre Itapoan (Raimundo César Alves de Almeida), aluno de mestre Bimba, conta a reação de seu mestre quando sentiu que a sua criação, a capoeira regional, estava desaparecendo em meio a uma suposta evolução nacionalista:

Quando viu os rumos que tomava o II Simpósio de Capoeira [mestre Bimba] resolveu partir de volta para a Bahia. [...] Bimba, com quase cem anos de idade e uma tradição enorme que ele mesmo criou, sentiu-se magoado quando a maioria dos presentes ao Simpósio começou a falar em unificação, regras e outros ‘modismos’: a Capoeira Regional que ele criou e deu força não podia desaparecer assim, por causa de uma pretensa evolução (ITAPOAN, 1979, p. 21).

De certa forma, apesar de haver uma fronteira construída entre a capoeira angola e a capoeira regional, ambas as propostas guardavam sua “regionalidade” vinculada à cultura afro-baiana. Tanto uma quanto outra sofreram alterações na primeira década do século XX, mas mantiveram-se pautadas em valores populares fortemente vinculados à cultura local baiana, o que Reis (1997) chamou de “esportivização negra”. Algo diferente ocorreu quando o estado populista brasileiro passou a mobilizar a cultura tradicional para a elaboração de uma identidade nacional por intermédio da esportivização, o que Reis (1997) chamou de “esportivização erudita” ou “esportivização branca”, fazendo coro à voz de Frigério (1989):

Na década de 60, a Bahia continuava sendo o centro nevrálgico da Capoeira. Mas, por essa época muitos mestres, atraídos pelas possibilidades do Sul, começaram a emigrar para o Rio de Janeiro e São Paulo. A Capoeira, aos poucos, espalhava-se pelo Brasil inteiro. Fora de seu contexto geográfico e social, distante de suas raízes negras e baianas, a Capoeira já não pode ser praticada como uma manifestação artística espontânea [...] Começa então a ganhar popularidade a idéia de que, devidamente regulamentada, a Capoeira poderia ganhar um lugar junto às artes marciais orientais, já aceitas pela sociedade brasileira. Passaria, assim, a ser “a arte marcial brasileira”, uma luta esportiva com competições regulamentadas (FRIGERIO, 1989, p. 9-10).

Em 1972, uma portaria do MEC reconheceu oficialmente a capoeira como esporte nacional. Passou a ser submetida à Confederação Brasileira de Pugilismo que, por meio de seu Departamento Especial de Capoeira, instituiu um regulamento

técnico. O primeiro presidente do Departamento de Capoeira da CBP foi um militar, o General Eurico de Andrade Neves Filho (FONSECA, 2008).

Aqui, a controvérsia deixava de ser apenas entre "africanidade" ou "regionalidade" baiana da capoeira; a tensão passava a ser entre "regionalidade" e "nacionalidade" da capoeira.

A capoeira se tornava uma instituição vinculada a uma Confederação Nacional com seus símbolos nacionais como os cordéis com as cores da bandeira do Brasil e a expressão "salve" como cumprimento e como modo de iniciar e terminar as aulas. A inspiração teria sido o Hino à Bandeira Nacional: "Salve, lindo pendão da esperança Salve símbolo augusto da paz"²².



Sistema de graduação da Capoeira nacionalizada instaurado em 1974

A capoeira regional, apesar de ter sido desenvolvida em oposição à ideia de nacionalidade se espalhou para diversas partes do Brasil de forma totalmente diferente, porém ainda denominada de "capoeira regional", enquanto que a capoeira angola e o discurso relacionado à africanidade desapareciam gradativamente.

Mestre Pastinha passava a viver de uma pensão do estado baiano, conquistada pelo intermédio de Jorge Amado. Ele perde o espaço que havia conquistado a duras penas no Pelourinho, onde dava suas aulas e adocece. As condições física e financeira de mestre Pastinha eram sintomáticas da situação de muitos mestres de capoeira angola que ainda tentavam viver de seu saber.

²² Dois grupos de São Paulo se opuseram a esta homogeneização: Capitães de Areia (nome baseado na obra homônima do escritor baiano Jorge Amado) na década de 1970 e Cativoiro, na década de 1980. O primeiro pautado em um discurso de classe social introduziu um sistema de graduação segundo as etapas pelas quais o negro brasileiro teria passado de escravo a liberto (correntes, cordas etc) e o segundo pautado nas cores dos Orixás (REIS, 1997). Interessante notar que o grupo cativoiro organizado na década de 1980 e pautado no discurso afrocêntrico foi liderado por mestre Miguel Machado que na mesma década tornou-se angoleiro.

Aqueles dentre esses que ainda continuavam em atividade na cidade de Salvador passaram a utilizar os fundamentos da capoeira regional nacionalizada (os cordéis com as cores da bandeira do Brasil) na tentativa de se adequar à imagem de organização e regulamentação profissional que as federações representavam perante a sociedade. Os símbolos nacionalistas da capoeira foram levados a Salvador em contrafluxo por alguns mestres que passaram por São Paulo por algum tempo.

Usar os símbolos da capoeira nacionalizada significava maiores chances de entrada no mercado da capoeira, esporte inaugurado pelo estado naquele período.

Nesse processo, os militares tomavam as rédeas da capoeira praticada em São Paulo. Os capoeiristas locais se dividiam em dois distintos posicionamentos, um a favor e outro contra tal centralização organizativa, como vemos no documentário *Auetu! A capoeira no Fio da Navalha* (SILVÉRIO, 2014). Nele, assistimos entrevistas em que mestres brancos, naturais do estado de São Paulo e provenientes de famílias de classe média, como mestre Andrade e mestre Pinatti²³, percebiam as ações dos militares sobre a capoeira como *muito boas*.

Mestre Pinatti foi fundador da "Academia de Capoeira Regional de Elite de São Paulo", em 1962, e o presidente fundador da Federação Paulista de Capoeira. Ele diz no documentário acima citado: *a capoeira foi muito bem tratada pelos militares, organizando campeonatos e oferecendo aos capoeiristas hotéis caros, bons restaurantes e ônibus para as delegações vindas de outros estados*; já capoeiristas negros de São Paulo, nordestinos ou descendentes de nordestinos tinham outra impressão sobre a relação entre os militares e a capoeira, como diz mestre Macaco Preto: *tinha uma polícia dos 'boina azul' do regime militar que... É... Acho que todo capoeirista já sofreu na mão desses tal de boina azul, muita gente sobreviveu, mas muita gente boa foi embora!* O mesmo atesta mestre Moreno, discípulo de mestre Ananias.

Apesar das inovações ocorridas com a difusão da capoeira ao sudeste terem sido aceitas, inclusive por aqueles que detinham a legitimidade tradicional na Bahia, muitos outros mantiveram-se alheios à sua influência.

²³ Ex-halterofilista e faixa preta de karatê, mestre Pinatti aprendeu capoeira por meio do livro *Capoeira sem mestre* (1962), de Lamartine Pereira da Costa ainda na década de 1960 e, dando continuidade ao meio de transmissão que legou de seu "livro mestre", escreve *A arte marcial brasileira* em 1984, no qual são ensinados golpes com fotos de movimentos e golpes. Para uma análise do conteúdo desse livro acerca das questões étnicas na capoeira, ver Frigerio (1989).

2.3. AFROCENTRISMO (A RECONFIGURAÇÃO DO PODER NATIVO NA CAPOEIRA ANGOLA E A CONSOLIDAÇÃO DE UMA MORALIDADE ANTI-COLONIAL)

Como vimos, a capoeira, após a década de 1970, tornou-se vetor dos ideais nacionalistas e organizada por instituições estatais. Entretanto, uma série de acontecimentos sociais e políticos no Brasil incidiram na "reabertura do livro da história da capoeira", reconfigurando a legitimidade da tradição regional e a centralidade do poder em linhagens de capoeira baianas. Aqui veremos algumas questões que implicaram essa reabertura e suas consequências para a transnacionalização da capoeira angola.

Depois da Segunda Guerra Mundial, a ideologia nacionalista passava a sofrer seus primeiros questionamentos mais sérios. O Brasil caminhava pela senda do "progresso econômico" que significava altas demandas de mão-de-obra no sudeste. O Brasil iniciou uma política de importação de mão-de-obra europeia e, com os trabalhadores europeus, começou a organização sindical. A demanda de mão-de-obra atraiu também grande número de pessoas nordestinas e de pele escura para grandes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro, em busca de melhores condições de trabalho, e, com isso, uma distinção de ordem cultural associada às questões étnicas passou a ser de ordem política. Os sindicatos se mobilizam contra essa nova ameaça de competição por campos de trabalho. Os trabalhadores europeus apelaram para teorias racistas e os conflitos decorrentes disso fizeram com que aflorassem os primeiros movimentos em defesa da "causa do negro" no país, dando subsídios políticos para que a comunidade afro-brasileira se organizasse politicamente:

[...] o Grupo Palmares, criado em Porto Alegre em 1971; o Centro de Estudos e Arte Negra (Cecan), aberto em São Paulo em 1972; a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba), inaugurada no Rio de Janeiro em 1974, e o Bloco Afro Ilê Aiyê, fundado em Salvador também em 1974 (ALBERTO e PERERIRA, 2008).

Na década de 1970, mestre Moraes (Pedro Moraes Trindade), discípulo de mestre João Grande, que, por sua vez, era discípulo de mestre Pastinha, também rumou para o Rio de Janeiro. Nesse momento, ele próprio, adaptando-se ao

contexto do sudeste, cedeu aos imperativos da capoeira nacionalizada e usou cordas.

A capoeira carioca desse período passava por uma grande transformação encabeçada pelos irmãos Flores, os quais se mudaram também de Salvador para o Rio de Janeiro. Surgia o Grupo Senzala, que alcançava notoriedade nacional representando a capoeira de mestre Bimba, mas alheia à capoeira nacionalizada.

Eles negaram as cordas com as cores da bandeira do Brasil e não aceitaram as exigências relacionadas às federações de capoeira. Este estilo de capoeira ficou conhecido como “regional/contemporânea”²⁴.

Os irmãos Flores, Paulo, Rafael e Gilberto, após mudarem para o Rio de Janeiro na década de 1960, continuaram a viajar para sua cidade natal a fim de se especializar em capoeira regional na academia de mestre Bimba até fundar o Grupo Senzala que se tornou o maior grupo de capoeira da ocasião²⁵.

A capoeira do Rio de Janeiro tomava uma nova configuração, herdava elementos do caráter bélico da capoeira de Sinhozinho, um pouco da sistematização de Bimba e das técnicas da Educação Física que os jovens criadores detinham e também adotaram alguns elementos da capoeira angola como alguns movimentos, toques de berimbau e os instrumentos que outrora haviam sido retirados da capoeira regional por conta de sua relação com as religiões de matriz africana (o uso do atabaque, agogô, três berimbaus, segundo os moldes do candomblé adotados por mestre Pastinha).

Neste novo “estilo” de capoeira, a capoeira angola e a capoeira regional se fundiram, práticas diferentes tornaram-se apenas momentos diferentes de um mesmo ritual.

Esta vertente da capoeira tornou-se uma nova mistura e por isso também foi criticada pelos angoleiros que como veremos, esforçavam-se para revitalizar a tradicionalidade baiana de mestre Pastinha. Nesse esforço, argumentaram que a angola teria sido caricaturada pela capoeira regional/contemporânea no decorrer da sua redução a uma simples relação entre movimento corporal e ritmo lento.

²⁴ Muitos dos regionaleiros diretamente ligados à tradição de mestre Bimba dizem que a capoeira contemporânea não representa a sua linhagem.

²⁵ Muitos dos que aprenderam no grupo Senzala formam o que Falcão e Nestor chamam de “megagrupos de capoeira”, como o ABADÁ e Capoeira Brasil.

Nesse momento nasce, no Rio de Janeiro, o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), fazendo frente ao movimento da capoeira regional/contemporânea e à capoeira nacionalizada.

A princípio, o GCAP agregou valor à capoeira angola a partir da relação agonística que estabeleceu com a capoeira regional/contemporânea. Mestre Moraes e seus alunos conquistaram respeito entre os regionaleiros/contemporâneos considerados como os lutadores mais técnicos da capoeira na ocasião.

A capoeira angola, vista até então como jogo dos velhos mestres e sem eficácia técnica, passou a ser, com mestre Moraes, uma capoeira angola passível de formar angoleiros capazes de jogar de igual para igual com quem quer que fosse seu adversário capoeirista. Mestre Moraes também desenvolveu técnicas de ensino acompanhando as necessidades de legitimação em um novo contexto, mostrava-se, assim, decidido a assumir uma posição central na configuração de poder (de legitimar uma tradição) na capoeira angola contra o poder centralizado tanto pelo estado quanto pelos representantes da capoeira regional/contemporânea. Tratava-se de uma atualização do grande embate entre mestre Bimba e mestre Pastinha. Uma das diferenças instauradas nos anos 1930-40 foi a relação da capoeira angola de mestre Pastinha com a dança, enquanto a capoeira regional estava ligada à luta, como defende Abib (2004) a partir de um relato de mestre João Pequeno, o aluno mais velho de mestre Pastinha:

Não gosto, por exemplo, daqueles brigador, valentão...que diz "a minha academia dá pancada e tudo" aí só gera briga, barulho. Se a capoeira é uma dança...então você pega a menina pra dançar...vai bater nela? (risos)...assim é o companheiro... pega o companheiro pra brincar, pra bater não...capoeira tem que se ver a bondade dela na perfeição...não é bater no adversário não [...] Então eu ensino a capoeira assim...e seu Pastinha também...ele dizia que a capoeira não é pra bater...você dá o golpe, viu que o adversário não se defendeu, antes de você encostar o seu pé, você freia o seu pé...ele me ensinava isso também (ABIB, 2004, p. 116).

Frente à eficácia bélica da capoeira regional/contemporânea mestre Moraes também se aprimora nesse quesito, sem contudo abrir mão do que Frigério (1989, p. 6) chamou de "estética própria, que surge de um contexto étnico determinado (o afrobrasileiro)".

Quando mestre Pastinhamorre em 1981, mestre Moraes retorna a Salvador e se insere num movimento de revitalização²⁶ da capoeira angola, reabrindo as controvérsias já estabilizadas na década de 1930-40 em duas frentes, uma no cenário mais amplo da *capoeira angola-capoeira regional* e outra no *interior da própria capoeira angola*.

Mestre Moraes e seu maior discípulo, mestre Cobra Mansa (Cinézio Feliciano Peçanha), associam-se a agentes externos à capoeira, no âmbito político e acadêmico.

O contexto era de abertura do regime político brasileiro no qual movimentos sociais adquiriam maior expressão política. O movimento negro se fortalece e elabora estratégias políticas de mobilização das expressões culturais afro-descendentes dando origem ao que Agier (1992) chamou de "etnopolítica". Granada (2004) expõe com clareza esse contexto:

O contexto dos anos 1980-1990 vai ser propício ao rompimento desta idéia: a democratização do Estado-Nação vai ser o fator principal do fortalecimento da reivindicação da identidade negra porque ela é legitimada pelo reconhecimento das minorias por parte do Estado. Neste contexto de denúncia do "racismo" ocorre uma mudança interessante porque parece que a capoeira regional que representava a novidade no contexto da mestiçagem e do branqueamento começa a assistir o crescimento da modalidade capoeira angola (GRANADA, 2004, p. 116).

Como nos relata mestre Cobra Mansa:

The GCAP was always a place where we discussed a lot about blacks, race, political [subjects] and I think it was a big school for everybody to learn so many things about so many different concepts and I think Mestre Moraes was learning a lot too. We were together, we could learn a lot from students, from outsiders, I think it was a big investment and I came out full of knowledge. At the same time that we were inserting the capoeira discourse in the movement, we were learning the discourse of the black movement itself and we brought that discourse inside capoeira. I think it was an interchange, the insertion of capoeira inside the [black] movement and the [black] movement inside capoeira. We learned a lot and brought that discourse to wherever we went. This was very important on the other hand, so people would start to do more research about the question

²⁶Mestre Moraes conta que em Salvador havia uma parcela ínfima dos antigos mestres angoleiros ainda em atividade. Ele cita mestre Curió, mestre João Pequeno, mestre Virgílio e mestre Paulo dos Anjos (Mestre MORESIN CASTRO, 2007, p. 217).

of capoeira's African aspects. Capoeira at the time was going through another process called "the whitening process" where capoeira, a black thing, was becoming increasingly whitening even in the discourse itself, so it was important that people would turn back to the African-ness of capoeira (MESTRE COBRA MANSA in: ÂNGULO, 2010, p. 154-5).

O Movimento Negro e a Academia passaram a ser as fontes dos argumentos dos angoleiros contra o que foi chamado de academização da capoeira regional. Mestre Moraes alegava ter a capoeira regional ganhado legitimidade perante a sociedade porque havia incorporado muitos brancos provenientes de estratos sociais mais favorecidos e escolarizados e, com isso, era construído conhecimento acadêmico legitimador dessa vertente, isso não ocorria no seio da capoeira angola, por isso, havia o que mestre Cobra Mansa referiu-se como "processo de branqueamento da capoeira":

Capoeira angola com um discurso filosófico e político eu não encontrei lá [Rio de Janeiro]. Na realidade, eu não formei este discurso no Rio de Janeiro. A única coisa que fazia era a capoeira que aprendi na Academia de Mestre Pastinha, mas sem esse discurso, sem essa verbalização. Isso começou a acontecer quando eu voltei para Salvador (MESTRE MORAES in: CASTRO, 2007, p. 215).

Aos 32 anos de idade, já de volta à cidade de Salvador, mestre Moraes resolve retomar seus estudos e construir um discurso político nativo da capoeira angola:

[...] tinha vontade de dar continuidade à minha preparação, até para poder defender a capoeira angola da forma que consigo defender hoje. Naquele momento eu era só corpo, eu não verbalizava, não tinha como verbalizar meu sentimento (*idem*, p. 216).

A articulação entre Movimento Negro e Academia deu-se efetivamente a partir da entrada em cena dos intelectuais afrocêntricos norte-americanos.

Daniel Dawson, que trabalhava no *Caribbean Cultural Center* e realizava pesquisas sobre a cultura afro-americana no Brasil, aproximou-se do GCAP. Kenneth Michael Dossar também aproximou-se e acabou escrevendo sua tese, 4

anos mais tarde, na Temple University intitulada: *Dancing between two worlds: an aesthetic analysis of capoeira angola* (1994)²⁷.

Com a articulação entre academia e movimento negro, algumas inovações no âmbito organizacional da capoeira angola foram instauradas. O elemento de ligação com a África pela via da noção de ancestralidade aparece como uma força de legitimação. Ocorria com a capoeira angola uma forma de "reafricanização".

A pureza africana da capoeira angola iniciada pelas diferentes associações entre mestre Pastinha e alguns intelectuais na década de 1940 é retomada, surgindo a ideia de "linhagem" que estrutura toda a capoeira angola contemporânea, inclusive em sua escala transnacional.

O GCAP e os grupos que foram fundados por discípulos de mestre Moraes passaram a reivindicar um pertencimento pela via da ancestralidade, autoidentificando-se como "descendentes diretos de mestre Pastinha", e passam a formar o que Araújo (2004) chamou de "escola pastiniana", dotando-os de *status* social no universo da capoeira angola.

Esse esforço de mestre Moraes e mestre Cobra Mansa contribuiu com o "conserto da capoeira angola" que teria permanecido "quebrada" por algumas décadas. Tal conserto firmou a capoeira angola como uma prática "pura" e "politizada", adquirindo respaldo da sociedade, principalmente entre jovens universitários de classes médias, propiciando a instauração de um mercado específico para a capoeira angola alheio àquele instaurado pela capoeira nacionalizada²⁸.

Uma vez a controvérsia entre capoeira angola e capoeira regional/contemporânea ter sido estabilizada, cada qual das vertentes mantinha seu nicho de mercado específico, mas havia ainda uma controvérsia em torno da legitimidade no interior da própria capoeira angola.

Como escreve Magalhães (2011), a revitalização da capoeira angola deu-se paralelamente a uma disputa entre duas linhagens da capoeira angola soteropolitana representadas pelo Grupo GCAP reivindicando a sua legitimidade a

²⁷O próprio mestre Moraes, adentrando na Academia escreveu em 2008, sua dissertação de mestrado em história Social pela Universidade Federal da Bahia: "Do lado de cá da Kalunga: os africanos angolanos em Salvador:1800 - 1864".

²⁸"Conserto da capoeira" e "capoeira quebrada" são expressões pelas quais a revitalização da capoeira angola (associada ao surgimento de um mercado da capoeira angola) foi descrita no *Jornal da Bahia* da década de 1980. Veremos com mais detalhes tanto a utilização dessas expressões quanto o surgimento do mercado da capoeira angola e a ideia de linhagem como sua estrutura de funcionamento no quarto capítulo desta tese.

partir de sua relação ancestral com mestre Pastinha e pela Associação de Capoeira Angola Navio Negreiro (ACANNE), que reivindica uma maior valorização de seu mestre ancestral (Aberrê) nesse processo histórico.

Magalhães (2011) opta por analisar essa disputa a partir da retomada de alguns acontecimentos da década de 1930, analisando o que chamou de "mito da hegemonia da escola pastiniana". A controvérsia é reaberta pelo autor a partir de duas versões da escolha dos velhos mestres angoleiros pelo mestre Pastinha para a organização da capoeira angola daquele período: uma delas constante no manuscrito de mestre Noronha, já aludida aqui anteriormente, e outra do manuscrito do próprio mestre Pastinha. Mais do que a própria escolha de mestre Pastinha, à controvérsia levantada subjaz ao questionamento acerca da natureza da relação hierárquica entre mestre Pastinha e mestra Aberrê:

Versão de mestre Pastinha:

Em principio do ano de 1941, o *meu ex-aluno Raymundo, mais conhecido pelo automasia de Aberrê*, sempre me convidava para eu voltar a praticar a capoeira, para tomar conta de uma como instrutor, ao que eu sempre respondia: Eu já me afastei e não pretendo voltar mais a esse esporte.

Aberrê então me convidou para ir aprecia-lo jogar no Jinjibirra, com o que eu concordei, em 23 de Fevereiro de 1941. Fui a esse local como prometeira a Aberrê, e com surpresa o Snr. Amôsinho dono daquela capoeira, apertando-me a mão disse-me: Há muito que o esperava para lhe entregar esta capoeira, para o senhor ensinar. Eu ainda tentei me esquivar disculpando, porem, tomando a palavra o Snr Antonio Maré. Disse-me: não há jeito, não, Pastinha, é você mesmo quem vai ensinar isso aqui.

Versão de mestre Noronha:

Depois ABR apresentou o Mestre Pastinha, por motivo da morte de Amouzinho guarda entregamos o Centro au Mestre Pastinha para tomar conta e cujo Centro é regitrado com os esforso do Mestre Pastinha que sobre elevar este Centro a frentre grassas au bom Deus deste esprito de luz que orientou a Mestre Pastinha.

Mestre Pastinha teria superestimado o fato de que Amorzinho teria passado sua autoridade a ele diretamente e, além disso, teria se referido ao mestre Aberrê como seu ex-aluno; já na outra versão, consta que foi mestre Aberrê quem o levou ao CNCCOA.

Magalhães mostra outro depoimento de Mestre Cobrinha Verde falando sobre sua concepção acerca de mestre Pastinha (SANTOS, 1991, p. 18 *apud* MAGALHÃES, 2011, p. 79):

Eu não estou desfazendo porque nunca desfiz. Mas eu nunca ouvi falar em Pastinha. Nunca, só depois da morte de Aberrê. Antes de Aberrê morrer, Pastinha andava acompanhando Aberrê. Depois foi que Pastinha andou tomando conta de Academia e dizendo que foi mestre de Aberrê. Aberrê nunca me disse quem foi o mestre dele (SANTOS, 1991, p. 18).

E ainda a fala de mestre Waldemar:

O mestre de capoeira do finado Pastinha chamava-se Aberrê, um preto. Quando Aberrê faleceu, de repente, de colapso, tava cheio de mestre na capoeira, eu perguntei pra ele um dia: 'Pastinha, quem é que você vai tirar pra ser mestre aí?'. Ele disse: 'Waldemar, aqui não tem mestre. O mestre vai ser todo mundo'. E eu disse que ele tinha que tirar um mestre bom para botar na capoeira. E eu já tava mestrando capoeira na Liberdade. Sempre ele me convidava para passar lá. Ele disse: 'Tem muito mestre, mas eu vou te falar a verdade: o mestre vou ser eu mesmo'. Ele era presidente da capoeira. Prova é que ele não tocava berimbau, não tocava. Ele era pintor de parede. Ele faleceu e deixou alunos melhores do que ele (ABREU e CASTRO, 2009, p. 49).

Magalhães, assim como muitos outros pesquisadores que se dedicam ao estudo da capoeira, é também um nativo e faz parte da ACANNE que, por sua vez, é liderado por mestre Renê Bitencourt que aprendeu capoeira com mestre Paulo dos Anjos que, por seu turno, foi aluno de mestre Canjiquinha, discípulo de mestre Aberrê.

Lembremos, assim, que o trabalho de Magalhães, além de ser uma ótima referência histórica, é também uma das vozes na disputa pela legitimidade da tradição da capoeira angola soteropolitana e, como tal, mais um agente acadêmico associado a essa disputa²⁹.

Trata-se da continuidade de uma querela iniciada na década de 1980 entre o GCAP de mestre Moraes e mestre Cobra Mansae a ACANNE de mestre Renê.

²⁹ Creio que o pertencimento de Magalhães ao universo por ele pesquisado não tira, em absoluto, o mérito de sua análise. Acrescento que, da mesma forma com que eu leio seu trabalho, provavelmente outros leram o meu: pela via de meu pertencimento ao universo pesquisado. Apesar disso, gostaria de salientar que não é meu intuito questionar a legitimidade ou não de diferentes linhagens da capoeira angola, mas, antes, de entender uma lógica política nativa e a sua consequente elaboração de discursos relacionados à tradição.

Os dois grupos teriam tido participação no movimento de revitalização da capoeira angola naquele período, mas algumas características diferenciadoras entre o que seria capoeira angola "pura" vinculada à linhagem pastiniana e a capoeira misturada capoeira regional/contemporânea.

Dentre os sinais diacríticos selecionados pela escola pastiniana havia a ausência de cordas (um sistema de graduação) e o uso de calçados durante a prática. Nessa ótica, aqueles que usassem cordas e jogassem capoeira descalços eram taxados de misturados ou "embranquecidos", em última instância, cooptados pelo estado (lembramos da capoeira nacionalista).

O sistema de graduação havia sido desenvolvido pela Federação Paulista em 1974 e anos mais tarde levado para Salvador por Mestre Paulo dos Anjos, que havia passado algum tempo naquela cidade, retornado a Salvador no final da década de 1970. A partir desse mestre, o sistema de graduação com as cores da bandeira do Brasil teria sido adotado por muitos angoleiros, inclusive mestre Renê.

Tal querela segue em muitos espaços da capoeira angola, mas, ao fim e ao cabo, a ideia de uso desses sinais diacríticos elaborada por mestre Moraes e mestre Cobrinha a partir da referência de mestre Pastinha acabou tornando-se hegemônica e passou a influenciar as dinâmicas internas de outros grupos. Apesar de (ou justamente por ser) circunstancialmente questionada, a "pureza" da linhagem pastiniana foi corroborada por muitos desses grupos que passaram a adotar seus critérios de tradicionalidade.

Creio que isso se deva à já mencionada associação entre o GCAP e os intelectuais afrocêntricos norte-americanos. Que, aliás, abriram as portas dos EUA para a capoeira angola em meio a um intrincado percurso de mobilidades que veremos nas próximas páginas.

3. A ELABORAÇÃO DE NOVOS DISCURSOS TRADICIONAIS COMO RESULTADO DOS CONTATOS INTERCULTURAIS

Uma vez tendo sido explicitada a dinâmica da constituição de discursos acerca de um "centro" (territorial e simbólico) da tradição legítima da capoeira angola e seu viés "afrocêntrico", continuarei na análise do movimento centrífugo do processo de difusão dessa tradição considerando suas inovações discursivas como fruto de contatos interculturais.

3.1. O AFROCENTRISMO ESTENDIDO AOS EUA

Pensar no processo pelo qual a capoeira transpôs as fronteiras nacionais remete essa análise ao surgimento do Sistema Nacional da Cultura (SNC), em plena ditadura militar, mediante o qual buscou-se manter o controle da produção artística e cultural no país com o objetivo de reforçar a integração nacional.

Na esteira do SNC surge o Sistema Nacional de Turismo (SNT) e, dentro do órgão oficial, cria-se o Centro Folclórico em Salvador como apêndice da Superintendência de Turismo de Salvador (SUTURSA) que, ao seu turno, almejou incrementar a indústria cultural do turismo com práticas culturais da Bahia relacionadas à tradição afro-brasileira, como capoeira, samba de roda, maculelê, puxada-de-rede e danças do candomblé. Em 1972 é criada a Empresa Baiana de Turismo (BAHIATURSA)³⁰.

Nesse período surgiram muitas iniciativas de grupos vinculados à cultura popular que almejavam preencher este novo mercado na cidade de Salvador. Para os capoeiristas desse período, os grupos parafolclóricos se tornaram uma ótima entrada nesse mercado. O precursor desse empreendimento foi o Grupo Parafolclórico Viva Bahia idealizado por Emília Biancardi.

Para muitos pesquisadores (GRANADA, 2014, NASCIMENTO, 2015, GUZARDI, 2012, FERNANDES, 2014), os grupos parafolclóricos assumem um papel importantíssimo na transnacionalização da capoeira.

Para Nascimento (2015), os grupos parafolclóricos foram responsáveis pela configuração de um conjunto de manifestações artísticas que acompanham a prática de capoeira Brasil afora, tais como o samba de roda, o maculelê, a puxada-de-rede

³⁰Esse é o quadro que Jocélio Teles dos Santos (2005) traça ao mostrar como a "cultura do poder" estava associada ao "poder da cultura" em Salvador da Bahia nos anos do regime militar.

e as danças afro-religiosas. Creio também que esta união de diferentes manifestações culturais em um único espetáculo, motivada pela tentativa de agregar valor ao espetáculo através da variedade de manifestações culturais afro-brasileiras representou, também, uma inusitada aproximação entre a capoeira angola e a capoeira regional.

Como veremos, os grupos parafolclóricos conduziram a capoeira regional ao transnacionalismo o qual, por sua vez, fez o mesmo com a capoeira angola: os grupos de capoeira regional que se estabeleceram transnacionalmente antes da capoeira angola continuaram com a estratégia de agregar valor à sua prática utilizando as manifestações culturais afro-brasileiras, como afirma Nascimento (2015), mas também buscaram agregar valor aos "eventos" por eles realizados mediante contratações de mestres de capoeira angola, abrindo, assim, espaço para a transnacionalização posterior da capoeira angola.

A responsável pelo Grupo Parafolclórico Viva Bahia é a etnomusicóloga Emília Biancardi. Ela conta que, quando começou com seu trabalho, procurou diversos conhecedores das manifestações populares baianas; entre eles havia mestre Pastinha. Pediu a ele para ensinar a capoeira angola às dançarinas de seu grupo, mas encontrou dificuldades em transpor a barreira social entre suas alunas e ele, brancas de classe média que não podiam ir até o Pelourinho, local afamado como o antro da marginalidade, onde era situada a academia do mestre.

Biancardi sugeriu que as aulas fossem realizadas em sua própria casa e mestre Pastinha pediu para um de seus melhores alunos, mestre João Grande (João Oliveira dos Santos) assumir tal tarefa. Durante as aulas, Biancardi decidiu montar o espetáculo usando mestre João Grande como parte do quadro dos dançarinos do grupo.

Mestre João Grande, a partir desse momento, trabalhava em *shows* de capoeira em Salvador durante a noite e em um posto de gasolina durante o dia.

Nos espetáculos do grupo Viva Bahia havia duas apresentações de capoeira, uma de capoeira angola e a outra de capoeira regional, cada uma delas com seu elenco específico. Muitos capoeiristas de renome nas rodas de capoeira de Salvador fizeram parte deste elenco:

Mestre Pastinha, Mestre João Grande [...] Bom Cabrito, Alabama, Cabeludo, Saci, Antônio Satanás, Manuel Pé de Bode, Coice de

Mula, Amém, Jelon, Loremil, Nô, Camisa Roxa e Boca Rica, entre outros³¹.

Oriundo da experiência do Grupo Parafolclórico Viva Bahia, muitos outros grupos semelhantes nasceram, liderados, sobretudo, por antigos participantes e mestres de capoeira regional/contemporânea, colocando em prática o ensinamento aprendido em decorrência das viagens e da coordenação de Emília Biancardi:

Emília destaca a influência do grupo, quando enumera como seus filhos o Grupo Folclórico da Bahia, do diretor Ubirajara Almeida, o Acordeom; Olorum do Camisa Roxa; Dance Brazil de Jelon Vieira, Viva Brasil do mestre Amém e o Balé Folclórico da Bahia de Wilson Botelho [...] Tem o [grupo] de Nego Gato também (LIMA, s/d *apud* MAGALHÃES, 2011, P. 87).

Alguns desses grupos foram importantes, servindo como trampolim para a transnacionalização tanto da capoeira regional quanto da capoeira angola, como o Dance Brazil, de mestre Jelon e Loremil, e Olorun, de mestre Camisa Roxa.

In the United States, the introduction of capoeira is attributed to Jelon Vieira and Loremil Machado. They performed capoeira in a Broadway play about Brazilian Indians, The Leaf People, in 1975. Subsequently both participated in a range of other productions, such as The Capoeiras of Bahia (1979). Jelon Vieira was a student of M.Nito and Ezequiel in Bahia, later affiliated with Senzala from Rio and also became a member of Emília Biancardi's Viva Bahia. In 1977 he founded the company Dance Brazil that allowed him to tour throughout the United States and many other countries (ASSUNÇÃO, 2005, p. 186).

Mestre Jelon integrou a equipe de capoeira regional do Grupo Viva Bahia na turnê de 1974 pela Europa e Oriente Médio. Nessa turnê, ele dividiu o palco com mestre João Grande que integrou a equipe dos angoleiros.

Depois dessa turnê, mestre João Grande retornou ao Brasil, enquanto que mestre Jelon decidiu ficar na Europa. Morou em Paris e em Londres e depois foi convidado para uma nova temporada de espetáculos em Nova Iorque.

O contrato era apenas para uma turnê de seis meses, mas acabou criando, em parceria com mestre Loremil, o grupo de dança *Dance Brazil* (CASTRO, 2007).

Foi por meio do trabalho de mestre Jelon nos EUA que alguns intelectuais negros norte-americanos se interessaram pela capoeira como uma das

³¹<<http://colecacaoemiliabiancardi.blogspot.com.br/2008/09/trajetria.html>>. Consultado em 09/11/2014.

manifestações culturais decorrentes da diáspora africana nas Américas e, após algumas viagens ao Brasil, conheceram o GCAP e mestre João Grande.

Nesse período, mestre João Grande não encontrava espaço em sua vida para jogar sua capoeira angola, permanecendo distante até as mudanças ocorridas durante a década de 80 conduzidas por seu discípulo mestre Moraes.

Após esse período, os mestres Moraes e Cobra Mansa iniciaram suas viagens internacionais, mais especificamente para os EUA, para a realização de oficinas e congressos e mestre João Grande passou a ser o responsável pelas aulas no GCAP.

Apesar de a capoeira regional já ser conhecida pelo público norte-americano, a capoeira angola ainda não o era e uma das primeiras publicações sobre capoeira angola nos EUA foi escrita pelo antropólogo e, na ocasião, angoleiro, Alejandro Frigerio³², durante sua estada em Los Angeles, quando realizava seu doutorado em Antropologia na Universidade da Califórnia. Trata-se do artigo "*Capoeira Angola: more than a martial art*" publicado na *Revista Karate Kung-fu*, em 1988, no qual o antropólogo capoeirista defendia a diferença entre a capoeira regional e a capoeira angola segundo divisão "esporte branco" e "arte negra", respectivamente. As ideias de seu artigo acadêmico publicado na *Revista Brasileira de Ciências Sociais* em 1989, aqui utilizado como uma importante referência antropológica, surgiram a partir das reflexões apresentadas nessa revista:

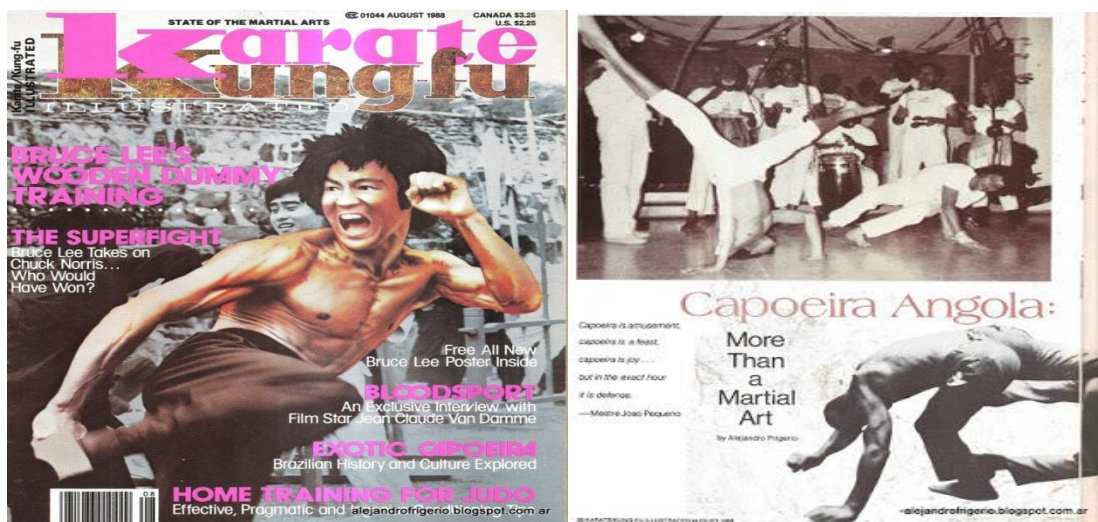


Figura 4 - Revista Karate Kung fu e artigo sobre capoeira angola escrito por Alejandro Frigerio, em 1988

³² Frigério foi discípulo de mestre João Pequeno ainda na década de 1980.

Mestre Moraes e mestre Cobra Brinha, contudo, haviam passado pelos EUA ainda em 1984 a convite de Kenneth Dossar³³, um historiador africanista e professor na Temple University que pesquisava no Brasil e acabou por participar de algumas atividades promovidas pelo GCAP. Dossar trabalhava no African American Museum, na Filadélfia, capital da Pensilvânia³⁴, onde os mestres Cobra Mansa e Moraes ministraram suas aulas e participaram de um evento chamado Bahia Week organizado no African American Museum. A partir desse momento muitos outros convites chegaram até eles.

O fluxo de mestres de capoeira angola aos EUA se intensificava. Em 1988, mestre Bobó e mestre João Pequeno foram convidados por mestre Acordeon, ex-aluno de mestre Bimba, já fixado no país. Nesse momento, mestres João Pequeno e Bobó também foram convidados a participar de um evento de capoeira angola em Los Angeles, organizado por Frigerio:

En 1988, aproximadamente, cuando estudiaba en la Universidad de California, Los Angeles, pudimos invitarlo [mestre João Pequeno] a que nos diera un taller de capoeira angola, junto a mestre Bobó - ambos habían ido al país del norte convidados por mestre Acordeon de San Francisco (*Blog "Afroamericanas"*, de FRIGERIO³⁵).

A partir desse período, os mestres de capoeira angola soteropolitanos passaram a receber convites para os EUA todos os anos a fim de participar em eventos, em sua maioria, promovidos por organizações formadas por negros norte-americanos, como o National Black Arts Atlanta, em 1990, na Geórgia.

Esse evento foi a ocasião em que mestre Cobra Mansa encontra-se com mestre Jelon e se une ao seu grupo de apresentações de cultura brasileira na cidade de Nova Iorque.

Mestre Jelon vivia em Nova Iorque há alguns anos, onde, paralelamente ao seu trabalho de apresentações no Grupo folclórico Dance Brazil, desenvolvia uma associação de capoeira regional/contemporânea.

Mestre Cobra Mansa ministrou muitas oficinas de capoeira angola em Nova Iorque, Seattle e no Texas. Depois de algum tempo, mestre Jelon conseguiu aprovar

³³Além de Dossar e Alejandro Frigério, havia também os intelectuais John Lowell Lewis e Daniel Dawson, que tiveram alguma relação com o GCAP enquanto estudavam a cultura afro-brasileira no Brasil.

³⁴ Mestre Moraes tinha um aluno, o contramestre Themba Mashamba já nos EUA, e ambos começaram a treinar juntos (MESTRE COBRA MANSA CASTRO, 2007, p. 222).

³⁵<<http://alejandrofrigerio.blogspot.com.br/search/label/capoeira>>. Consultado em 15/10/2014.

um projeto de uma escola de capoeira na Universidade de Santo Antônio e deixou aos cuidados de mestre Cobra Mansa: um ano de contrato com um salário de 1.000,00 Dólares por mês e hospedagem gratuita.

Tempos depois, em 1993, uma organização internacional de religiões pan-africanas chamada Ausar Auset Society (AAS) convidou mestre Cobra Mansa para uma série de oficinas em Nova Iorque. Porém, nesse mesmo período, mestre Cobra Mansa tinha uma viagem agendada para Alemanha³⁶ e teve que negar a oferta. Quando retornou, após dois meses na Alemanha, a AAS refez o convite oferecendo um contrato indeterminado para o mestre ensinar na capital dos EUA.

Mestre Cobra Mansa se comprometeu a ficar seis meses. Tempo suficiente para conseguir algum dinheiro e voltar para o Brasil. Mas acabou ficando mais do que seis meses e no oitavo mês ele levou para o Brasil 26 alunos americanos para o 1º Encontro Internacional de Capoeira Angola do GCAP, em 1993, na cidade de Salvador-BA.

No ano seguinte, mestre Cobra Mansa rompe com mestre Moraes e cria a Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA), cuja sede foi estabelecida na capital norte-americana, Washington-DC.

A influência da perspectiva afrocêntrica dos intelectuais norte-americanos sobre a capoeira angola de mestre Cobra Mansa se eternizou na simbologia da FICA, primeiro grupo de capoeira angola a se transnacionalizar.



Símbolo da FICA ou ICAF

³⁶ Como veremos em outra parte do texto, tratava-se do evento organizado por mestre Rosalvo, que também fazia parte do GCAP em Salvador e recentemente havia levado a capoeira angola para a Europa. Este evento foi a Primeira Convenção Internacional de Capoeira Angola na Europa.

A interação entre a zebra e um angoleiro, a partir da referência ao *N'golo*, e a conexão entre o Brasil e a África, por meio dos berimbaus, são constructos já presentes nos discursos afrocêntricos de mestre Pastinha e dos intelectuais brasileiros. Mas a serpente relacionada à cultura egípcia (Oroboro)³⁷ e a cruz de Yowa de Congo são inovações relativas à nova fase da “reafricanização” da capoeira angola.



Cruz de Yowa, um dos símbolos da FICA

A cruz de Yowa está estampada nas camisetas brancas do grupo, usadas em rodas especiais. Mestre Cobra Mansa conta que adotou a cruz de Yowa após ouvir algumas explicações de Fukiau e Daniel Dawson em suas palestras. Estas foram as formas de manter o caráter de resistência da capoeira angola em relação à sua raiz congo-angolana em sua simbologia (Mestre Cobra Mansa *in* ÂNGULO, 2007, p. 1998).

Na formação da FICA, mestre Cobra Mansa trazia consigo muitos ensinamentos do GCAP, mas, atento ao histórico de conflitos com o centralismo da autoridade de mestre Moraes, tem em mente construir um grupo no qual a liderança fosse partilhada democraticamente entre diferentes mestres. Pensou também em fundar um núcleo em Salvador e para isso convida um antigo parceiro do GCAP, mestre Valmir (Valmir Santos Damasceno) para integrar seu projeto em 1996.

Nesse momento, mestre Valmir também estava desenvolvendo seu próprio trabalho porque também havia rompido com o mestre Moraes e o GCAP

³⁷ "The Egyptian emblem of the alchemists, Ouroboros or Uroboros, appears documented in The Hieroglyphica of Horapollo. It is also a symbol of the universe and as the serpent sheds its skin, a symbol for rejuvenation. As symbol of eternal return, of infinity, it means that what is divinely created is received back into the divinity" (Cocking & Murray 1991, 186 *apud* ÂNGULO, 2008).

recentemente. Mestre Valmir aceita o convite de parceria e, nasce então, o núcleo da FICA-Bahia, na cidade de Salvador.

Outro mestre que integrou a FICA foi mestre Jurandir (Jurandir Nascimento) que também fez parte do GCAP do Rio de Janeiro. Mestre Jurandir passou dez anos nos EUA coordenando núcleos da FICA e, depois, retornando ao Brasil, instalou-se em Belo Horizonte, no estado de Minas Gerais.

Atualmente, a FICA mantém onze núcleos de capoeira angola nos EUA. É o grupo de capoeira angola mais conhecido no mundo e é responsável, assim como outros grupos formados pela linhagem de mestre Pastinha e mestre Moraes, pelo ponta-pé inicial na transnacionalização da capoeira angola.

Mestre Jelon, quem convidou mestre Cobra Mansa³⁸, convidou também mestre João Grande para Nova Iorque, em 1989, após receber convite para retornar à capoeira angola a fim de ministrar oficinas no GCAP. Castro (2007), em sua tese sobre a formação do Capoeira Angola Center, em Manhattan, conta como foi este processo³⁹.

Mestre João Grande começou a dar aulas no GCAP de Salvador no ano de 1987, onde conheceu Daniel Dawson, que trabalhava no Caribbean Cultural Center e realizava pesquisas sobre a cultura afro-brasileira no Brasil. Dawson e mestre João Grande se reencontraram, em 1989, em Nova Iorque, durante uma apresentação com mestres João Grande, João Pequeno e Bobó em um espetáculo organizado por mestre Jelon. Nessa ocasião, Dawson apresenta mestre João Grande a Kenneth Dossar⁴⁰. Encantados com o que viram, Kenneth Dossar e Daniel Dawson organizam o evento *Dancing between two Worlds: Kongo-Angola Culture and The Americas*⁴¹, no Center of Research in Black Culture através do Caribbean Cultural Center e convidam os mestres João Grande, Moraes e Cobra Mansa, em 1990 (CASTRO, 2007, p. 67).

³⁸ Mais à frente dedicarei um espaço para a descrição do processo de formação das redes de imigração da capoeira atreladas a outras manifestações e mostrarei a trajetória de mestre Jelon de forma mais apurada. Posso dizer que mestre Jelon também fez parte da revitalização da capoeira angola na qualidade dos capoeiristas regionais e contemporâneos que passaram a dar notoriedade aos antigos mestres de capoeira angola.

³⁹ Castro (2007) publicou como anexo as entrevistas utilizadas em sua análise e estes são documentos importantes para nosso estudo, sobretudo as entrevistas com mestre Jelon e Emília Biancardi, com quem não pude ter acesso.

⁴⁰ Em 1984 quando Dossar estava em Salvador, Mestre João Grande ainda não dava aulas no GCAP, ele começou apenas em 1987.

⁴¹ Kenneth Michael Dossar escreveu sua tese 4 anos mais tarde, na Temple University intitulada: *Dancing between two worlds: an aesthetic analysis of capoeira angola* (1994).

A estada de mestre João Grande no Harlem foi decisiva em sua trajetória. O fato de ser o bairro mais negro dos EUA facilitou ao mestre João Grande estabelecer contatos importantes com pessoas que lhe abriram portas e lhe propiciaram notoriedade.

Depois de algum tempo residindo com mestre Nego Gato, mestre João Grande consegue seu próprio espaço no centro de Manhattan, com a ajuda de sua aluna Risadinha⁴² (Tish Rosen).

Foi Risadinha quem legalizou sua presença na cidade; era ela também quem organizava os projetos de trabalho para o mestre. Em 1993, Risadinha conseguiu que mestre João Grande obtivesse um Green Card e, no ano seguinte, o título de *Doutor Honoris Causa* concedido pelo Upsalla College em Nova Jersey.

Atualmente, mestre João Grande foi incorporado à família de Risadinha, morando com ela, seu marido e seu filho, que tornou-se afilhado do velho mestre (CASTRO, 2007). De Manhattan, mestre João Grande viaja ao mundo todo para ministrar suas oficinas, apesar de seus mais de 80 anos de idade. Além de seu espaço em Manhattan, ele mantém núcleos de seu grupo em Los Angeles, Belgrado, Itália, Suécia, Japão e Hamburgo. Cada curso de uma semana com mestre João Grande custa cerca de três mil dólares, mais hospedagem e comida para ele e um de seus alunos, que sempre o acompanha.

A inserção da capoeira angola no discurso afrocêntrico conectou as Américas em torno da ideia de diáspora africana nesse continente e de sua identificação ancestral. O projeto do cineasta Lázaro Faria apresenta uma face desta tendência americanista. Depois de produzir o filme *Mandinga em Manhattan* (2006), mostrando o trabalho de mestre João Grande em Manhattan, Faria produziu *Mandinga em Colômbia* (2009). Mestre Cobra Mansa foi o protagonista destes dois documentários e, no segundo, afirma:

Eu consegui identificar que temos as mesmas raízes, o sangue é o mesmo e tudo que tá correndo dentro da gente é essa memória ancestral. E pra mim isso foi uma coisa muito importante porque a gente acaba se identificando com esses grupos, com essas pessoas. E aí, não passa a ser mais colombiano, brasileiro ou peruano, a gente passa a ser descendente de africano nas Américas (MESTRE COBRA MANSA in *MANDINGA EM COLÔMBIA*, 2009).

⁴² Risadinha é inglesa e mora nos EUA há mais de 20 anos.

Na configuração da referência discursiva afrocêntrica da capoeira angola, houve também a aproximação da capoeira angola com as religiões de matriz africana. É sabido que muitos capoeiristas já tinham essa conexão, como mostra Rego (1968) ao descrever os "trabalhos espirituais" feitos por mestres para conseguir os espaços e neles oferecer seus espetáculos em Salvador da Década de 1960.

Por outro lado, podemos pensar que a relação dos capoeiristas com as religiões de matriz africana mantinha-se em um espaço mais privado manifestando-se em público apenas em momentos de crise, como o descrito por Rego (1968). O que permite a formulação de tal hipótese é a fala de Edson Carneiro registrada por Ruth Landes (2002) quando ele almejava construir organizações políticas tanto para o candomblé quanto para a capoeirano 2º Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, em 1936:

Mas é verdade - ajuntou Édison - que os capoeiras não se importam com o candomblé. Talvez gostem de mais algazarra do que encontram no templo e é certo que a maioria dos homens pouco pode fazer no meio de tantas mulheres em transe. Há tão grande tensão entre eles que você os julgaria inimigos. Talvez o tenham sido, na África. Talvez ainda continuem uma antiga disputa entre o candomblé iorubá da Costa Ocidental e a capoeira de Angola do Sul (LANDES, 2002, p. 147).

De qualquer modo, o candomblé não era entendido como o é hoje nos grupos de capoeira angola contemporâneos, como uma parte intrínseca ao processo de aprendizagem do angoleiro.

Mestra Janja, professora do departamento de Educação da UFBA e uma das mestras do Grupo Nzinga, diz que ela própria era católica e se converteu ao candomblé por meio da capoeira angola do GCAP na década de 1980. Em sua concepção:

Nos anos 40 e 50, o capoeirista tinha por trás de si, a sua grande maioria, um terreiro, uma casa de candomblé, uma mãe de santo... eram signos que ele manipulava para dizer pra outros capoeiristas que ele não estava na roda de capoeira, naquele universo, sozinho. Na capoeira da atualidade, o acesso a esse universo do encantamento do candomblé acaba sendo um acesso que faz parte de uma etapa da iniciação desses novos capoeiristas. Chega um determinado momento que o rapaz ou a moça entra na capoeira e começa a reconhecer que por trás dela tem um universo de

encantamento, ele já começa a manipular esses signos, às vezes é uma conta de orixás que vai pro pescoço e aquilo dá a ele um sentimento de pertença ao grupo. É um sinal que essa pessoa já se vê dentro da capoeira (Entrevista com mestra JANJA, Porto Alegre, 2012).

Trata-se de uma convergência entre duas manifestações afro-brasileiras que, mantidas em sigilo por um período, retorna na década de 1980 como forças complementares inseridas na referência discursiva afrocêntrica da capoeira angola.

Vassalo (2009), analisando o que chamou de re-significação da capoeira angola contemporânea, diz:

[...] para os 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 (VASSALO, 2002, p. 2).

A autora analisa as filiações de dois grupos formados por ex-discípulos de mestre Moraes, o Nzinga e a FICA. O primeiro vinculou-se ao candomblé Angola por conta da relação que mestra Janja desenvolveu com a cultura Banto em sua pesquisa de doutorado focada na permanência de valores culturais africanos na "escola pastiniana"; o segundo ao candomblé Ketu, mantendo-se atrelado à ideia de pureza da cultura iorubá conforme os antropólogos do início do século XX afirmavam.

Retomando a argumentação de Frigério (1989), Vassalo (2009) afirma que a desconsideração com que os angoleiros olham para a umbanda refere-se à sua "impureza", portanto, não muito útil para a legitimação de uma prática que reivindica a si como manifestação da ancestralidade africana nas Américas.

A academia de mestre João Grande em Manhattan é mostrada no documentário *Mandinga em Manhattan* como um "canto dos orixás nos EUA", como diz o antropólogo Downey no documentário *Mandinga em Manhattan*: "mestre João grande não virou americano, ele fez os americanos virarem brasileiros [...] ele criou um canto da cidade que é dos orixás".

Mestre João Grande diz que "Ogum é o pai e é o rei da capoeira". Atualmente, muitos grupos mantêm vínculos com terreiros de candomblé e expõe tal vinculação em seus *websites*, como o da Fica⁴³ e o do Zimba⁴⁴.

A partir da década de 1990, muitos representantes de capoeira angola espalhados por várias localidades vincularam-se a religiões de matriz africana motivados pela força que tal vínculo representa para a legitimação identitária dos praticantes de capoeira angola.

3.2. DO AFROCENTRISMO AO FEMINISMO NA CAPOEIRA ALEMÃ

Ainda na década de 1990, o afrocentrismo da linhagem pastiniana alcançou também a Europa, iniciando pela Alemanha.

Assim como ocorreu na difusão da capoeira para os EUA, os primeiros mestres a se instalarem na Alemanha chegaram com grupo parafolclóricos. Após Biancardi e o Viva Bahia, um de seus ex-integrantes, mestre Camisa Roxa (Edvaldo Carneiro e Silva) funda o "Grupo Parafolclórico Olorum"⁴⁵, em 1978.

Um dos integrantes da equipe de mestre Camisa Roxa, mestre Martinho Fiúza, abandona-o e se estabelece na cidade de Munique, na Alemanha. Os grupos parafolclóricos providenciavam vistos de artista para seus dançarinos, o que facilitava a busca por outros empregos no circuito artístico (FERNANDES, 2014). Mestre Fiúza logo consegue trabalho como dançarino na cidade de Hamburgo.

Em 1979, mestre Fiúza monta seu próprio espetáculo de dança chamado "Bis Brasil", no qual a capoeira era a atração principal. O mestre não tinha grupo de capoeira, apenas fazia *shows* (FIUZA *in* FERNANDEZ, 2014, p. 74). Cinco anos mais tarde, em 1985, consegue inaugurar sua própria academia de dança chamada de "Estúdio Bossa Nova" que, algum tempo depois, passa a chamar-se Tanz Studio Martins. Apenas em 2003, ele funda o Grupo de Capoeira Contemporânea.

⁴³<www.ficabahia.com.br>. Consultado em 03/03/2015.

⁴⁴<<http://gruposimba.weebly.com/>> consultado em 03/03/2015.

⁴⁵ O Grupo Parafolclórico de mestre Camisa Roxa mudou de nome algumas vezes de acordo com a escala de suas turnês. O grupo que sempre apresentou as mesmas danças como atração recebeu nomes que refletem sua estratégia de construção identitária flexível: na Bahia, onde a origem africana da cultura local adquiria crescente notoriedade, o nome de uma deidade suprema do candomblé, Olorum, é adotado; uma vez no sul/sudeste do país, o grupo passa a se chamar Furacões da Bahia e, na Europa, foi batizado de Brasil Tropical.

Outro dos pioneiros da capoeira na Alemanha é mestre Paulo Siqueira. Ele foi convidado pelo alemão Yurgan Ulman e chegou, em 1980, para ensinar capoeira e fazer espetáculos em Hannover.

Quando Yurgan Ulman procurava um mestre, mestre Paulo Siqueira trabalhava no Grupo Parafolclórico Brasil Canta e Dança. No contrato já era estabelecido que tivesse academia, casa, salário e alunos, mas ficou apenas um ano com a academia e retomou suas viagens com outro grupo de espetáculos. Mestre Paulo Siqueira coordena hoje a Escola de Capoeira Nzinga.

Mas, foi apenas em 1989 que o primeiro angoleiro iniciou um trabalho exclusivamente de capoeira angola na Europa. Mestre Rosalvo (Rosalvo Ferreira dos Santos) nasceu em Salvador da Bahia em 1970. Havia aprendido capoeira nas ruas quando, aos 15 anos, conhece mestre Cobra Mansa e o GCAP. A trajetória de mestre Rosalvo também está conectada ao GCAP da década de 1980. Juntamente com seus amigos, hoje mestres de capoeira angola, Roberval e Laércio, começa a frequentar o Forte Santo Antônio e a treinar no GCAP com mestre Moraes, mestre Cobra Mansa, mestre João Grande e também mestre João Pequeno, no CECA.

Mais tarde, os mestres Rosalvo, Roberval e Laércio fundam o Grupo de Capoeira Filhos de Angola (GCFA) mantendo sua relação com o GCAP e o CECA.

A cena capoeirística de Berlim, em 1989, era totalmente tomada pela capoeira regional oriunda dos dançarinos dos grupos parafolclóricos.

Uma artista brasileira chamada Catarina, que já trabalhava na cena artística de Berlim há anos, decide aprender a tocar berimbau para incorporá-lo em suas performances e, por essa razão, viaja para Salvador disposta a encontrar um professor que lhe ensinasse. Em Salvador, conhece mestre Rosalvo e acaba por convidá-lo para morar em Berlim. Mestre Rosalvo aceita e casa-se com ela. Aí começa a história da linhagem de mestre Pastinha na Europa.

A linguagem corporal dos angoleiros ainda parecia desordenada e desajeitada aos olhos dos alemães, como conta contramestra Susy:

Quando Rosalvo chegou aqui em Berlim ele não conseguia alunos, mesmo fazendo muita publicidade e participando de muitas rodas da capoeira regional. Uma vez, participou de um evento de capoeira regional e o evento foi filmado por um jornalista e Rosalvo e os outros mestres deram entrevistas para um documentário. Quando o filme saiu na televisão, o Rosalvo não saiu. A ex-mulher de Rosalvo foi procurar o jornalista para saber por que Rosalvo não saiu, seria uma ótima publicidade para o trabalho com capoeira angola. O jornalista falou que quando editou o filme achou melhor não colocar ele no vídeo porque

Rosalvo era meio maluco e que estava inventando coisas que não era capoeira [...] aí cortaram a parte dele (entrevista com contramestra Suzy, Berlim, 2013).

Mestre Rosalvo estava muito desanimado, sem alunos, sem trabalho e sem documentos para trabalhar. Antes de tudo era necessário criar o mercado da capoeira angola em Berlim, desenvolver o interesse dos berlinenses pela capoeira angola e para isso fundou, juntamente com contramestra Suzy, uma associação, aos moldes alemães. Por intermédio da associação conseguiu captar fundos junto à municipalidade e organizar o Primeiro Encontro Internacional de Capoeira Angola, na Europa, no final de 1993.

Programm

Capoeira - und Musikunterricht :
 Mon. 27. bis Frei. 31. Dez. : 10.00-13.00 Uhr
 und 14.00-17.00 Uhr
 für Anfänger, Fortgeschrittene und Kinder
 Samstag 1. Jan. : **Roda**
Silverstor-Fest
Kosten: 200,- DM
 Konto-Nr. : 401250400 BLZ : 70000000
 Capoeira Angola e.V. Dresdner Bank
 Weitere Information über Unterkunft etc. :
 Susanne Cesterreicher
 Dresdnerstr. 122
 10999 Berlin
 Tel.: 030/6152736
 Schriftliche Anmeldung und 100.-DM Anzahlung
 erforderlich.

Name:
Adresse:
Tel.:
Datum/ Unterschrift:

1. Treffen der Capoeira Angola
 Berlin
 vom 27. Dez. '93 bis 1. Jan. '94
in Europa

com
 Mestre Cobrinha, Grupo Pelorinho
 Mestre Rogerio, Ass. Capoeira Angola
 Mestre Sapo, Grupo Gunga Dobrada
 Mestre Pe de Chumbo,
 Mestre Rosalvo,
 Mestre Laercio, Grupo Filhos de Angola
 E Todos os Angoleiros !
 MIT WORKSHOP FÜR KINDER
 Anmeldung
 und Info:
 030/ 6152736

NAUNYN-RITZE
 NAUNYNSTR. 43 10087 BERLIN

Figura 5 - Publicidade do primeiro Encontro Internacional de Capoeira Angola na Europa

O evento foi considerado um sucesso, porque, na ocasião, haveria um encontro muito grande de capoeira regional mas foi cancelado. Muitos dos praticantes de capoeira regional, que tinham se programado para participar do evento que foi cancelado, foram atraídos pela desconhecida capoeira angola.

Entre os ministrantes de oficinas presentes no evento estavam mestre Cobra Mansa, mestre Rogério, mestre Sapo, mestre Pé de Chumbo, mestre Laércio e mestre Rosalvo.

Depois do evento, muitos capoeiristas que praticavam capoeira regional/contemporânea decidiram se tornar angoleiros e passaram a se reunir em diversas regiões da Alemanha e alguns países da Europa para começar a praticar

capoeira angola⁴⁶, o que significou a abertura de um amplo mercado de trabalho europeu para os mestres de capoeira angola.

Com a incipiente demanda de mestres dessa vertente, mestre Rosalvo e contramestra Susy abriram uma academia. Ainda com receio de que não prosperasse:

Abrimos a Academia Jangada [...] Bem com o nome 'Jangada' porque como no mar, sabe? Sair de jangada é arriscado, não é seguro [risos], a gente sai pra navegar e não sabe se vai voltar [risos] (Contramestra Susy).

A ideologia afrocêntrica se expandiu junto com mestre Rosalvo e a Academia Jangada passou a atuar com capoeira angola e danças de orixás com professor e babalorixá Murah Soares⁴⁷.

A partir do evento em Berlim, a cidade passou a ser considerada por muitos capoeiristas e seus incipientes grupos de capoeira angola, sobretudo do norte da Europa, como a capital europeia da capoeira angola.

Pouco tempo depois, outros grupos de capoeira angola vinculados às linhagens brasileiras eram formados na Alemanha.

Mestre Sapo, na ocasião mestre de capoeira regional no Grupo Gunga, inicia uma relação com o GCAP de mestre Moraes, frequentando oficinas, e torna-se angoleiro. Funda o Grupo de Capoeira Angola Mãe (GCAM) e entra no mercado recém-instaurado das oficinas de capoeira angola na Europa. Mestre Rogério (Rogério Soares Peixoto) também já havia chegado à Alemanha representando o GCAP; tempos depois rompe com mestre Moraes e funda a Associação de Capoeira Angola Dobrada (ACAD) em parceria com Mestre Índio (Carlos Roberto Gallo), que também abandona a capoeira regional/contemporânea e torna-se angoleiro na ocasião.

As viagens de mestre Rosalvo pela Europa iniciam no ano de 1994. Surgiam convites para participar de eventos na Suíça, Dinamarca, França, Inglaterra, Suécia e até mesmo em Israel. Em alguns destes eventos ocorriam oficinas de mais de um

⁴⁶ Foi o que aconteceu com a aluna mais velha de mestre Laércio. Andrea Angolina praticava a capoeira regional e foi uma das pessoas que participaram do encontro de 1993, em Berlim, e depois disso se tornou angoleira.

⁴⁷ Murah Soares continua presente no contexto da capoeira angola europeu, agora associado ao Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros (GCAIG), que mantém uma sede em São Paulo e uma sede europeia na Alemanha; dois dos núcleos estão um em Lisboa, Portugal, e o outro em Viena, Áustria. Como veremos em capítulo posterior, o núcleo GCAIG-Viena é liderado por Kenneth Borges, ex-integrante do Grupo Zimba, verificaremos isso com maior atenção no oitavo capítulo.

mestre, simultaneamente. Mestre João Grande e mestre Cobra Mansa, ambos residentes nos EUA, também participavam em alguns deles.

No ano de 1995, mestre Rosalvo conseguiu fundos para convidar os outros mestres do Grupo Filhos de Angola: mestre Laércio (Laércio dos Anjos Borges) e mestre Roberval (Roberval do Espírito Santo), ambos muito conhecidos na Europa desde então.

Como vemos, o intercâmbio existente no universo da capoeira angola é regido por uma lógica da reciprocidade de modo que, em 1996, mestre Rosalvo (lembrando que, na ocasião, ele ainda era um treinél) foi convidado por mestre Cobra Mansa para dois encontros internacionais ocorridos na sede da FICA, em Washington-DC, nos EUA e, no segundo deles, mestre Cobra Mansa concedeu-lhe o título de contramestre de capoeira angola.

A “Academia Jangada” nasce no centro de Berlim reunindo professores de diversas especialidades associadas a danças "exóticas", em sua maioria relacionadas à cultura afro-americana e africana, oferecendo cursos para adultos e crianças, cujo “carro chefe” segue sendo a capoeira angola.

Em 1999, mestre Rosalvo rompe com o GCFA e funda o “Grupo Vadição”. Em 2002, já como fundador de seu grupo, mestre Rosalvo recebeu o título de mestre concedido pelos dois mestres de capoeira angola mais antigos e respeitados da linhagem de mestre Pastinha, mestres João Pequeno e João Grande, durante um evento em Berlim.

No *site* da Academia Jangada⁴⁸, consta que mestre Rosalvo e contramestra Susy participaram, entre os anos 1993 e 2005, de 150 oficinas em países da Europa, EUA, Brasil e Oriente Médio e organizaram 12 eventos internacionais com angoleiros de todos os continentes em Berlim.

O que chama atenção na capoeira angola alemã é a imensa presença de mulheres que foram responsáveis pelos primeiros grupos formados no país. Arrisco dizer que os primeiros grupos de capoeira guiados por posicionamentos feministas ocorreram nesse país, apesar de não terem sido oficializados. Fernandes (2013), ao traçar a trajetória da professora Maria do Pandeiro (Roberta Maria Neves),

⁴⁸ <www.capoeira-angola.de/capoeiraangola/>. Consultado em 07/10/2014.

demonstra que já havia grupos de capoeira feminista em Bremen⁴⁹, Alemanha, no início da década de 1990:

[Maria do Pandeiro] Saiu do Brasil em 1987 viajando de mochila nas costas, acabando sua turnê na Holanda, quando arranhou emprego no ramo de negócios de flores trabalhando também como *au pair*. Na Holanda se reencontrou com a capoeira começando a dar aulas em Den Haag, participando de apresentações e eventos de Mestre Samara, Marreta e Gil do Valu – primeiros mestres de capoeira a chegar à Holanda – que também serviu para melhorar o inglês que, segundo a mestra, era básico. Foi para Bremen, onde a irmã do Mestre Gil do Valu já dava aulas de capoeira para um grupo bastante articulado e ativista de feministas. Em meados da década de 1990, o grupo de feministas convidou Maria do Pandeiro para ficar em seu lugar, conseguindo inclusive um visto para ela com a exigência do grupo ter aulas de capoeira com uma mulher (FERNANDES, 2014, p. 97-98).

Encontrei no artigo *Under the Berlin sky: Candomblé on German shores* (BAHIA, 2014) uma interessante pista para entender algumas condições históricas que teriam propiciado o desenvolvimento de grupos de capoeira feministas em algumas regiões da Alemanha.

Ao analisar possíveis características culturais da Alemanha contemporânea que teriam facilitado a aceitação da dança-afro e do candomblé em terras germânicas, Bahia (2014) atribui significativa relevância ao movimento da "reforma da vida" (*Lebensreformbewegung*) do final do século XIX e início do Século XX. Essa informação foi uma importante pista para entender o alto número de mulheres que praticam capoeira Angola na Alemanha em comparação com o caso brasileiro.

Para Scholz (1996), além do Movimento da Reforma da Vida, houve também o Movimento da Juventude, que instaurou as bases para uma nova concepção de mundo:

Na Alemanha, por exemplo, podemos citar o movimento de reforma da vida [*Lebensreformbewegung*], surgido na segunda metade do século XIX, e o movimento da juventude [*Jugendbewegung*], que teve origem no início do século XX: O *Lebensreformbewegung* compunha-se de pequenos movimentos parciais, cujo objetivo comum — a despeito de toda heterogeneidade — consistia na recriação de um modo de vida "natural" que assegurasse a unidade entre homem e natureza por meio da modificação da conduta

⁴⁹ Como veremos no oitavo capítulo, esse grupo foi responsável pela ida de mestre Perna à Alemanha no início do ano 2000. Mestre Perna construiu uma sede europeia para o Grupo Irmãos Guerreiros e de lá orientou outros 9 núcleos espalhados pela Europa.

individual. Alimentação saudável, moradias em ambiente natural, cura através das forças naturais, contato corporal com os elementos da natureza (luz, água) e uma vida em comunidade eram os pontos norteadores dessa específica concepção de mundo (Raschke, 1985, p. 44). O *Jugendbewegung* buscava igualmente produzir a "unidade com a natureza" por meio da peregrinação e da vida grupal. De certa maneira, isso nos recorda o "acesso simpático à natureza" outrora imputado à bruxa ou à mulher (SCHOLZ, 1996, p. 31).

No início do Século XX, muitas formas de ginástica e danças surgiram na Alemanha na convergência desses movimentos e do movimento feminista incipiente, como afirma Fritsch-Vivié (1999):

[...] a ginástica representava uma filosofia de vida. Surgem escolas de movimento das mais variadas tendências como dança, ginástica, clubes da juventude, culto à natureza e grupos de orientação social, abrindo os mais diferentes aspectos da atividade corporal, bem como ginástica para mulher e grupos mistos, para crianças e até para operários. Escolas e cursos surgem em todos os lugares e com uma freqüência em massa. O início do movimento feminista tem um papel importante nisso, e é comum em todas as iniciativas a experiência do próprio corpo com uma prática complexa da vida e de si mesmo. Através de formas de expressão e de ginástica, se encontraria uma compensação quase sempre dirigida contra o modo de vida da época que foi considerado como uma forma alienada de viver (FRITSCH-VIVIÉ, 1999, p. 29 *apud* SCHAFFNER, 2008, p. 17-8).

As novas formas de conceber o corpo e os novos espaços que as mulheres alemãs ocupavam nas atividades físicas e desportivas reverberaram na Educação Física alemã que se mostrava extremamente aberta à participação delas em comparação com a Educação Física brasileira.

A primeira Escola de Educação Física era um espaço exclusivamente masculino aqui no Brasil. Enquanto isso, as escolas alemãs de Educação Física para Mulheres, em 1930, tinham o seguinte lema: "uma garota para cada esporte e um esporte para cada garota" (PFISTER, 1997 *apud* LESSA, 2005, p. 165-6).

Ainda em termos comparativos, no Brasil, o Conselho Nacional de Desporto (CND) criava, em 1941, o Decreto Lei nº 3.199/artigo nº 54, que proibia as mulheres de praticar esportes "não condizentes com sua natureza"; em 1965, com a Deliberação nº 7 foram definidos quais eram os esportes proibidos (até então quase todos o eram): "o futebol, o pólo, o halterofilismo, o baseball e as lutas de qualquer natureza". Essa lei vigorou até 1979 (LESSA, 2005), enquanto na Alemanha havia

no *Deutscher Sportbund* (Confederação dos Esportes Olímpicos) o "Comitê de Mulheres no Esporte" desde 1951 que, como diz Pfister (2007, p. 94), "desde que foi fundado, o Comitê organizou assembléias e conferências, lançou publicações e definiu planos de ação, a fim de promover o avanço das mulheres no esporte".

Dadas essas informações, adentremos na apresentação de algumas mulheres alemãs reconhecidamente importantes para a capoeira angola contemporânea.

Um dos expoentes femininos da capoeira angola europeia é *contramestra Susy* (Susanne Oesterreicher). Ela foi a primeira contramestra de capoeira angola estrangeira; sua contribuição foi importante para que a capoeira angola europeia tivesse entre seus praticantes mais mulheres do que era habitual entre os grupos brasileiros da ocasião.

Contramestra Susy começou sua vida de capoeirista em Munique, onde treinava capoeira regional/contemporânea, aos 18 anos de idade. Aos 20, mudou-se para Berlim a fim de estudar matemática. Procurou por alguns grupos de capoeira regional/contemporânea em sua nova cidade, mas não se adaptou a nenhum deles.

Mesmo estando em Berlim, contramestra Susy continuava a viajar com as amigas de seu antigo grupo para eventos de capoeira. Em uma dessas viagens, em Viena-Áustria, foi a um evento do grupo de capoeira regional/contemporânea Abadá-Capoeira (Associação Brasileira de Arte e Desenvolvimento-Capoeira) de mestre Camisa (José Tadeu Carneiro Cardoso), em 1990. Lá conheceu mestre Moraes, do GCAP, o qual era o angoleiro convidado de honra do evento. Foi a primeira vez que viu a capoeira angola.

Conversaram um pouco e, logo na primeira conversa, conta contramestra Susy como mestre Moraes lhe apresentou o posicionamento político da capoeira angola: *quando tinha oportunidade, sempre falava contra o eurocentrismo e o sistema opressor colonial.*

O fato de fazer discursos deste gênero para um público europeu atraiu contramestra Susy. Chamou sua atenção o fato de que mestre Moraes *era uma pessoa coerente, suas palavras eram tão pesadas quanto sua forma de jogar capoeira angola, mesmo com os capoeiristas regionais*, diz ela.

Voltando para Berlim, contramestra Susy foi participar de uma roda de capoeira em um grupo de regional/contemporânea e lá se deparou com um brasileiro cuja forma de jogar capoeira a fazia lembrar a forma com que mestre Moraes jogava. Era mestre Rosalvo. Ele já estava em Berlim há dois anos e ainda não havia consolidado

seu trabalho com capoeira angola. Segundo contramestra Susy, ele contava apenas com dois ou três alunos.

Uma década depois da formação do primeiro núcleo de capoeira angola na Europa, as diferenças que a princípio eram sentidas simplesmente em relação à capoeira regional ou angola, se complexificaram. Em meados da primeira década dos anos 2000, os angoleiros alemães passam a sentir diferenças no interior da própria capoeira angola, entre os diferentes grupos e linhagens.

Grupos de jovens angoleiros alemães perambulavam por eventos em busca de mestres de capoeira angola com quem pudessem identificar-se pessoalmente.

Um desses casos ocorreu com o nascimento do Grupo Piratas, formado por ex-alunos de mestre Rosalvo e contramestra Susy.

Janina Dudi fez parte do Grupo Piratas. Mudou-se para Berlim em sua adolescência para estudar e chegou a saber da existência da capoeira por intermédio de conhecidos durante uma viagem pela América Latina. Após retornar à Alemanha decidiu conhecer a capoeira em Berlim e encontrou a Academia Jangada, de mestre Rosalvo em 1998.

Janina pertenceu ao grupo de mestre Rosalvo por três anos durante os quais estudou Antropologia na Universidade Livre de Berlim.

Decidida a conhecer mais o contexto sociocultural da capoeira angola, viajou em 1999 para Salvador, participou de um evento com mestre João Pequeno, mestre Cobra Mansa e mestre Pé de Chumbo e em seguida treinou três meses na FICA, com mestre Valmir. Voltou para Berlim decidida a morar no Brasil um tempo mais longo para estudar capoeira em Salvador. Por meio do Serviço de Intercâmbio Acadêmico da Alemanha, conseguiu uma bolsa para estudar na UFBA, especializando-se em Etnomusicologia. Começou a estudar a cultura musical do nordeste do Brasil, sobretudo a música afro-brasileira.

Antes de se mudar para o Brasil, Janina pergunta ao seu mestre Rosalvo com quem ela poderia seguir treinando durante sua estada no Brasil e ele lhe indica o mestre Boca do Rio. Janina conhece o mestre Boca do Rio no Circo Picolino e ficadois anos treinando no Grupo Zimba. Nos finais de semana frequentava as rodas da FICA, do GCAP e do CECA⁵⁰.

⁵⁰ Liderado por mestre João Pequeno, discípulo de mestre Pastinha.

Quando estava para retornar a Berlim, Janina já pensava que seria difícil readaptar-se à realidade da capoeira angola alemã, em razão do estilo de ensino e relacionamento entre mestre e aluno no Brasil, ao qual havia se acostumado. Ela dizia que mestre Rosalvo havia se adaptado ao "estilo alemão" e se tornado extremamente rígido e mais voltado à técnica física do que à sutileza encontrada na capoeira angola soteropolitana.

Retornando à Berlim, ela e alguns amigos da Academia Jangada rompem com mestre Rosalvo e fundam um grupo formado apenas por alunos alemães.

Como tinha tido experiências na capoeira angola de Salvador, Janina se tornou a responsável pelas aulas em parceria com Bacalhau (Florian Loycke). Janina conta que foi muito criticada não apenas por mestre Rosalvo, mas por todos os capoeiristas brasileiros responsáveis por grupos em Berlim. A intenção deste grupo era buscar liberdade, porque ela e alguns de seus alunos na ocasião, resolveram não se submeter à autoridade de mestre Rosalvo.

No início, não havia a intenção de formar um grupo paralelo ao Grupo Jangada, apenas criar um espaço livre para o desenvolvimento do que achavam ser necessário. Tentaram encontrar-se em um teatro e antes de conversarem com mestre Rosalvo sobre o novo projeto de grupo, um dos alunos dele soube dessa intenção e lhe contou. Mestre Rosalvo sentiu-se traído de modo que se tornou impossível a permanência de Janina e seus companheiros no grupo.

Para continuarem praticando capoeira angola, uma alternativa seria todos os dissidentes aderirem ao Grupo Filhos de Angola de mestre Laércio que já estava instalado em Berlim. Mas, como mestre Rosalvo havia rompido com mestre Laércio, Janina e seus companheiros consideraram que a adesão ao mestre Laércio poderia ser considerada por mestre Rosalvo como uma traição ainda mais grave.

Os dissidentes do Grupo Vadição chamaram seu novo grupo independente de "Piratas", denominação devida a uma brincadeira associada ao filme estrelado por Jonhy Deep, *Os Piratas do Caribe*, que estava em cartaz nos cinemas alemães, no período em questão. Bacalhau desenhou por brincadeira um pirata segurando um berimbau e acabou servindo como símbolo do grupo.

O grupo já não era bem visto por brasileiros pelo fato de ter em sua liderança uma mulher alemã, mais grave era o fato de que Janina não tinha o respaldo de nenhum mestre ou contramestre brasileiro. Quando souberam do nome atribuído ao grupo ficaram mais irritados, diz Janina:

[...] porque para nós “piratas” era quase um sinonimo de angoleiro, significava apenas pessoas fora do sistema, que não se importavam para normas rígidas preestabelecidas, mas para os brasileiros isso significava mesmo um grupo de falsificadores e ladrões, eles pensavam na palavra pirata como pessoas que vão pular no barco do outro para roubar (Entrevista com JANINA, Salvador, 2012).

Estar “livre do sistema” é algo completamente coerente para um angoleiro pós-GCAP. Entretanto, a “libertação em relação ao sistema” vociferada nos círculos da capoeira angola propicia diversos modos de apropriação, inclusive voltados contra sua própria lógica, passível de ser entendida como autoritária ou opressora.

Janina disse que apenas tomou consciência de quão agressivo o termo poderia ter sido compreendido por mestre Rosalvo depois de muitos anos, quando morou na Amazônia, onde ainda existiam piratas em atividade. Ali ela percebeu a reação dos locais em relação aos piratas, como saqueadores e falsificadores.

Na capoeira angola, caracterizada como uma “prática politizada”, a expressão “resistir ao sistema” é bem comum, mas o “sistema” é entendido genericamente pelas relações de exploração no trabalho, racismo e tudo que guarde alguma relação com o processo de colonização e escravização.

O Grupo Piratas foi taxado de falsificador por ser liderado por uma mulher alemã sem o aval da comunidade angoleira. Muitas vezes, tratando-se de pessoas estrangeiras, tal fenômeno é tomado como “neocolonialismo” (BRITO, 2012) pelos mestres brasileiros ou mesmo como uma faceta de uma lógica eurocêntrica.

A única forma de fugir a este estigma é entrar no circuito oficial da capoeira angola e ganhar alguma legitimidade medianteo estabelecimento de relações com mestres filiados às linhagens tradicionais, opondo o eurocentrismo ao adotar os princípios afrocêntricos.

Janina conta que, apesar de não terem nenhuma intenção de afrontar os grupos de capoeira angola estabelecidos na Europa, acabaram por ficar realmente conhecidos como os “gringos piratas da capoeira”. Mesmo sem intenção de tomar o lugar de um mestre de capoeira angola, é bem fácil entender porque mestre Rosalvo se sentiu pessoalmente afrontado.

Como nos contou contramestra Susy, a Academia carrega nome de “Jangada” como um símbolo da instabilidade do mercado de trabalho da capoeira alemã: "o grupo foi chamado de jangada porque a capoeira angola na Alemanha era como

uma jangada no mar, ela sai e não sabe se vai voltar", o uso do termo "piratas" foi compreendido como uma afronta simbólica direta ao termo "jangada".

Janina diz que sabia da necessidade de construir uma conexão com gupos e linhagens tradicionais do universo da capoeira angolana e, para ela, o mestre Boca do Rio passou a ser essa possibilidade. Contudo, como seus companheiros mantinham a recusa em obedecer à autoridade de um mestre brasileiro, eles receavam que outros mestres fossem tão autoritários quanto mestre Rosalvo.

O grupo decidiu que os participantes contribuiriam com 20 euros por mês para promover eventos com mestres convidados e assim iniciar a busca por um mestre que satisfizesse o anseio de todos.

A ideia de Janina era convidar mestre Boca do Rio para que todos o conhecessem, mas o dinheiro das contribuições não era suficiente para bancar o gasto com passagens e seu cachê. A alternativa encontrada foi convidar professor Kenneth (que era responsável pelo núcleo do Grupo Zimba em Viena, na Áustria), o único representante do Grupo Zimba e de mestre Boca do Rio na Europa, naquele período. Professor Kenneth realizou duas oficinas em Berlim. Os angoleiros do Grupo Piratas gostaram de professor Kenneth, mas ainda assim não conheciam a referência principal do grupo, que era o mestre Boca do Rio.

Após alguns anos, professor Kenneth rompe com mestre Boca do Rio (como veremos no oitavo capítulo) e, não encontrando um mestre que todos aceitassem, Janina e seus companheiros do Grupo Piratas abandonam o projeto.

Como vimos, após a fixação de mestre Rosalvo em Berlim, ele convidou mestre Laércio para um evento, o qual acabou permanecendo na cidade e construindo a sede do Grupo de Capoeira Filhos de Angola. Nesse segundo grupo alemão, a mais experiente angoleira também é uma mulher, contramestra *Andrea Angolina* (Andrea Fanger), que se tornou contramestra e uma das representantes legítimas da capoeira angolana europeia.

Contramestra Andrea Angolina é engenheira do meio ambiente, tem 49 anos e conheceu a capoeira durante uma viagem ao Brasil, em 1991. Voltando à Alemanha, participou do festival de teatro, música e dança da cidade de Ysni, próxima à Frankfurt, no sul da Alemanha. Tratava-se de um evento de capoeira regional/contemporânea ministrada por mestre Requeijão. Contramestra Andrea e sua irmã passaram a treinar com mestre Requeijão e, no ano seguinte, mudou-se

para à Suíça, na cidade de Basel, e lá entrou no grupo de capoeira regional/contemporânea de mestre Omar.

Ao final de 1993, ela foi convidada por Bárbara, uma das responsáveis pelos treinos de capoeira em Basel, para participar do Primeiro Encontro Europeu de Capoeira Angola, organizado por contramestra Susy e mestre Rosalvo em Berlim.

Contramestra Andrea diz que Bárbara e ela ficaram muito impressionadas pelo ambiente da capoeira angola e, principalmente, impressionadas pela forma com que mestre Laércio jogava.

Depois do evento em Berlim, Bárbara e contramestra Andrea abandonaram mestre Omar e a capoeira regional/contemporânea e começaram um novo grupo de capoeira angola, tendo mestre Laércio como referência. Nascia, assim, um "grupo de angoleiras emergente", que convidava mestre Laércio a cada dois meses. Elas tentaram levar mestre Laércio para Suíça, mas mestre Laércio acabou casando-se em Berlim e permanece lá até hoje.

Bárbara acabou por fundar um núcleo de mestre Curió, do Grupo de Capoeira Angola Irmãos Gêmeos (GCAIG) em Basel e contramestra Andrea, em 1996, mudou-se para a cidade de Thüringen, no centro da Alemanha, onde conseguiu um novo emprego.

Em Thüringen não havia capoeira angola e contramestra Andrea optou por seguir mestre Laércio, isso fez ela voltar à sua vida de mobilidade constante, viajando para Berlim e para os eventos de grupos de capoeira regional para os quais mestre Laércio era convidado. Na nova cidade, ela descobriu um grupo emergente de capoeira que acabava de se formar. Começou a frequentar suas aulas e em pouco tempo começou a ensinar a eles o que sabia de capoeira angola. Foi quando passou a ser chamada de "angolina"⁵¹.

No ano de 2000, depois de participar de muitos eventos com oficinas de capoeira angola, contramestra Andrea decide mudar-se para Berlim. Dessa vez, ao contrário do que ocorreu das outras vezes que se mudou, não foi um novo emprego que impulsionou a mobilidade, mas sim a própria capoeira angola de mestre Laércio. Após três meses, ela conseguiu um emprego em Berlim e se estabeleceu na capital alemã. Passou a fazer parte do Grupo de Capoeira Filhos de Angola e tornou-se um de seus membros mais destacados, recebendo o título de contramestra de capoeira

⁵¹ O termo "angolina" refere-se ao termo "angoleira" pelo qual as mulheres que praticam capoeira angola são chamadas.

angola, em 2012, tornando-se a única contramestra do GCFA. Seu título torna-se mais importante se pensarmos que entre os outros três contramestres do grupo, além de ser a única mulher, contramestra Andrea é a única estrangeira.

Atualmente, o GCFA mantém 14 núcleos na Europa: Alemanha (Dresden, Freiburg, Halle, Kinstanz, Mainz), Suécia (Estolcomo), Inglaterra (Bristol), França (Lyon e Thonon), Suíça (Biel), Espanha (Valência), Rússia (Ufa e Vladivostok), Grécia (Thelassonik).

Uma vez por ano o grupo faz um evento europeu em um dos países onde o GCFA mantém seus núcleos e reúne grande parte dos membros europeus. Uma intensa sociabilidade é, segundo Andrea, uma das principais razões pelas quais ela dedicou-se à capoeira angola. Ela diz:

O que me atraiu na capoeira angola e o que acho que atrai muita gente é a combinação entre esporte, música, dança, movimento, isso é único, se você faz kung fu, tem movimento bonito, mas quando você vê você fala: "cadê o ritmo, o *swing*?" isso é único! Agora, o que realmente faz a diferença é a vida social. Claro que se você pegar... claro... o futebol ou outros esportes, tem também o lado da vida social, mas ainda é diferente porque na capoeira angola tem mesmo uma comunidade, uma comunidade formada por indivíduos, cada um tem sua individualidade, cada um com seu estilo, e tudo isso termina no bar, sempre. Mas o interessante é que é uma coisa quase institucionalizada sabe? Porque isso começou com o mestre mesmo, ele sempre participa e sempre chama os mais novos para ir também. É quase como parte da capoeira porque a organização dos eventos, por exemplo, sempre foi lá no bar, tomando uma cervejinha [risos] (Entrevista com Andrea Angolina, Berlim, 2013).

Para finalizar esse tópico, creio ser interessante pensar que assim como a instalação da capoeira nos EUA produziu uma reafricanização da capoeira angola mediante a sua adequação ao sistema etnopolítico polarizado desse país, poderíamos supor que a instalação da capoeira angola na Alemanha teria dado início a uma nova fase da capoeira angola, na qual a mulher ganharia mais notoriedade no seio da comunidade transnacional.

Um indício que demonstra a força que as angoleiras alemãs representam na comunidade da capoeira angola mundial pode ser visto em uma foto compartilhada por mestres (as) e contramestres (as) brasileiros (as) e não-brasileiros (as) em suas páginas do *Facebook*⁵², em 08/03/2015, por ocasião do Dia Internacional da Mulher:

⁵²<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10152751785978325&set=gm.786068024805039&type=1&theater>.



Na imagem vê-se um quadro formado por fotos de mulheres, que podemos perceber certa disposição hierárquica, em um *continuum* entre a África (acima) e a Europa (abaixo), passando pelo Brasil. A hierarquia inicia tendo *yabás* (orixás femininas) no topo, passando por ex-escravas africanas no Brasil *yalorixás* (sacerdotisas do candomblé) representando ancestrais femininas, seguidas por mestras e contramestras brasileiras, por fim, às duas mais antigas contramestras de capoeira angola europeias, as alemãs Susy e Andrea.

No próximo tópico, serão apresentadas duas outras referências discursivas ("anarquista" e "feminista") que se imiscuíram ao discurso tradicional respaldados pelo "centro" de poder da capoeira angola.

3.3. ANARQUISMO E FEMINISMO

Entre angoleiros de diferentes linhagens a frase "a luta da capoeira hoje é pela libertação da escravidão moderna do sistema capitalista" é amplamente utilizada para adaptar a prática da capoeira angola a posicionamentos políticos de diferentes naturezas.

As referências discursivas anarquista e feminista da capoeira angola nascem sob essa designação praticamente no mesmo período, na década de 1990: com a somaterapia de Roberto Freire e com o Grupo de Capoeira Angola Nzinga.

Após esse período, muitos capoeiristas de diferentes localidades atribuíram um significado anarquista e/ou feminista às suas práticas de capoeira angola fazendo

com que esses discursos devam ser considerados em uma análise sobre as referências discursivas que formam o arcabouço de possibilidades de atribuição de sentido à prática da capoeira angola contemporânea, seja no Brasil seja em qualquer outra parte do mundo.

3.3.1. Anarquismo e a capoeira angola

Roberto Freire foi o responsável pelo surgimento do discurso anarquista da capoeira angola.

Joaquim Roberto Corrêa Freire (1927-2008) nasceu em São Paulo e se formou em Medicina pela Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, em 1952, e se especializou em Psicanálise por intermédio da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Atuou também nos campos artístico e jornalístico: no teatro, foi roteirista e diretor das peças *Escurial* e *Morte e Vida Severina* durante o início do Teatro de Arena de São Paulo, ocupou alguns cargos administrativos como presidente da Associação Paulista da Classe Teatral e diretor do Serviço Nacional de Teatro. Na música, foi compositor e jurado de diversos festivais de MPB. Na televisão, foi autor de programas, como *A Grande Família*. No cinema, fez a direção e roteiro do filme *Cléo e Daniel*. No jornalismo, foi diretor responsável do *Jornal Brasil Urgente*, cronista do jornal *A Última Hora*, de São Paulo, e repórter da *Revista Realidade*. Porém, segundo ele próprio, a somaterapia foi a sua principal contribuição como intelectual e militante libertário.

Roberto Freire cunhou sua somaterapia e utilizou "a capoeira angola na luta pela libertação da escravidão branca" (FREIRE s/d)⁵³, segundo a teoria de Wilhelm Reich.

Freire conheceu os escritos de Reich a partir de Julien Becke, diretor de um grupo de teatro anarquista norte-americano, durante uma de suas estadas em Paris, no final da década de 1960.

Freire leu alguns livros de Reich e se interessou por sua perspectiva. Segundo Freire, a teoria reichiana poderia contribuir para uma importante reflexão a qual contemplasse, ao mesmo tempo, a Psicologia e o anarquismo do qual era adepto, o que não julgava possível a partir da perspectiva psicanalítica. Para Freire, Reich era um anarquista, sobretudo no concernente às questões da individualidade,

⁵³ Vídeo a Liberdade do corpo In: <<http://www.somaterapia.com.br/galeria/videos/a-liberdade-do-corpo/>>. Consultado em 14/09/2014.

afetividade e sexualidade. Freire julgava que a conquista da liberdade passava por essas questões e percebia que não havia espaço para elas na pauta dos anarquistas da ocasião.

Segundo João da Mata, um dos poucos assistentes de Freire que se mantiveram seguidores da somaterapia até os dias de hoje, Freire ficou conhecido como o “anarquista do tesão” no interior do movimento libertário brasileiro por causa de seu pensamento unificador do prazer, da afetividade e do ativismo anárquico.

Será interessante conhecer um pouco sobre as concepções de Reich que serviram como principais referências para Freire na criação da somaterapia e na sua utilização da capoeira angola como ferramenta terapêutica anarquista.

Wihelm Reich (1897-1957) iniciou suas pesquisas em Psicologia, segundo a concepção psicanalítica, tendo trabalhado com o próprio Freud durante os anos de 1920 a 1934.

Em 1927, Reich se filia ao partido comunista e suas análises passam a focar conflitos sexuais de trabalhadores comuns empenhando seus esforços na busca da harmonização de sua atuação clínica com a revolução social.

Desenvolveu, nesse período, o que chamou de Associação Alemã de Política Sexual Proletária (SEXPOL), que visava abordar questões polêmicas para a época, como: masturbação, emancipação feminina, homossexualismo, controle de natalidade, aborto etc.

Segundo Mata (2014), a clínica de Reich seguiu uma política sexual libertária por crer que nenhum sujeito em busca de uma revolução poderia alcançá-la se mantivesse relações sexuais e afetivas empobrecidas as quais lhe tiravam toda a energia e vontade de lutar.

O foco nas discussões levantadas por Reich foi direcionado à crítica da educação burguesa, escolar e familiar.

Esta educação perniciosa de onde viria toda a base das neuroses nem sempre se mostraria explicitamente autoritária na concepção de Reich; ela poderia agir mediante um sutil conjunto de regras e normas que visava inibir a singularidade do sujeito, tolhendo sua liberdade real e impedindo também que fosse cultivada uma saúde emocional necessária para a revolução.

Reich abandona a Psicanálise por acreditar que ela seja uma concepção clínica avessa ao seu projeto de mudança da sociedade. Algum tempo mais tarde, abandona também o Partido Comunista e suas concepções marxistas, ao perceber

que o projeto de uma sociedade socialista (ele acompanhou parte da experiência soviética) também não contribuiria para a emancipação real dos sujeitos concebida por ele.

Reich caiu no ostracismo intelectual quando foi criticado e banido dos círculos da Psicanálise e do marxismo. Mudou-se para os EUA quando foi perseguido pelos nazistas por ser judeu. Lá foi perseguido pelo macarthismo, julgado e condenado, tendo seu registro de médico caçado por se negar a responder sobre seus métodos aos juízes, afirmando que responderia apenas aos cientistas. Foi preso e, em 1957, morreu na penitenciária da Pensilvânia.

Seu pensamento aflora novamente no cenário intelectual de Paris em meio aos acontecimentos de maio de 1968.

A perspectiva reichiana ganha notoriedade, nesse período, pelo fato de que sua concepção atribuía ao corpo e à mente igual importância no tratamento dos males da neurose. Para ele, a principal consequência da neurose seria o desequilíbrio energético, mas não como energia puramente psíquica e sim como energia que circula pelo corpo, chamada de "bioenergia".

Localizou sete regiões do corpo nas quais se formariam as tensões musculares, chamadas de "segmentos de couraça": 1º ocular, 2º oral, 3º cervical, 4º torácica, 5º diafragmática, 6º abdominal e 7º pélvica. Era a má circulação da bioenergia entre estas couraças a responsável por levar à formação da "couraça muscular de caráter" e aos sintomas da neurose (MATA, 2014, p. 152).

Para o pensamento reichiano, cada emoção ou pensamento tem seu equivalente físico, cada emoção acarreta mudanças na circulação da bioenergia relacionadas às contrações musculares localizadas e associadas à má respiração e à má postura física.

O medo, por exemplo, acarretaria tais mudanças fisiológicas ao sujeito como mecanismo de defesa natural, preparando-o para responder a alguma situação de perigo; mas, quando um sujeito está submetido, desde a infância, a contínuas situações de medo e insegurança, as modificações tendem a se cristalizar e se tornam crônicas de forma inconsciente, acabando por criar uma estrutura muscular e postural que determina seu modo de estar no mundo, os movimentos que usa para responder aos estímulos da realidade, enfim, seu caráter.

Para a somaterapia, "a expressão corporal é a perspectiva somática da expressão emocional que é vista, em nível psíquico, como caráter (LOWEN, 1977. p. 7 *apud*, MATA, 2014, p. 153).

Resumidamente, a formação das couraças seriam consequência de inúmeros bloqueios sexuais oriundos da educação repressora, na infância, etapa em que servia como escudo protetor às ameaças emocionais desta fase. Mas, na idade adulta, estas couraças limitariam a relação do sujeito com o mundo, impedindo uma interação criativa, espontânea e afetiva, tornando-se geradoras de sintomas como fobia, angústia, depressão, repressão sexual, impotência criativa etc. Assim, "a couraça neuromuscular é a expressão física da neurose, é a corporificação do inconsciente" (*idem*).

A terapia inovadora de Reich consistia na tentativa de liberação das expressões e movimentos involuntários do corpo. Uma parte importante da terapia reichiana é estimular a função orgástica que dissolve circunstancialmente as tensões musculares (as couraças) e restitui o equilíbrio energético, condição almejada ao final do processo terapêutico.

Além do ato sexual em si, Reich buscava estabelecer os "equivalentes orgásticos" que não teriam a mesma eficiência para o "desencouraçamento" de seus pacientes, mas, ainda assim, produziria alguma circulação da bioenergia. Haveria então "equivalentes orgásticos naturais" encontrados nos atos de dançar, gargalhar, gritar, bocejar, espreguiçar, mas tais equivalentes também eram reprimidos por uma educação burguesa que não se limitava a reprimir os desejos e atividades sexuais na vida cotidiana.

O medo do ridículo incrustado nesse tipo de educação impediria toda espontaneidade do sujeito, reverberando em todas as atividades orgásticas desde a satisfação sexual até dançar, dar uma gargalhada ou mesmo chorar em público.

Além dos equivalentes orgásticos naturais, Reich desenvolveu os "exercícios bioenergéticos" que são "técnicas artificiais" capazes de restituir o equilíbrio energético por meio de movimentos, respiração e toques.

No Brasil, o pensamento de Reich foi introduzido por Roberto Freire durante as décadas de 1960-70. Na década de 1970, Freire sistematiza o que chamou de "somaterapia" ou simplesmente "soma". "Soma significa a totalidade viva da pessoa em um todo abrangente de energia vital materializada em algo pulsante, dinâmico, metabólico e finito" (FREIRE, 2006, p. 21).

Para dar subsídio à sua criação, Roberto Freire iniciou uma série de pesquisas no intuito de encontrar uma prática física que se adequasse ao que procurava como exercício desencorajador.

Como já foi dito, Roberto Freire foi jornalista e, na década de 1960, foi enviado a Salvador pela *Revista Realidade* para realizar uma entrevista com mestre Pastinha. Esta entrevista é hoje um dos importantes documentos sobre o mestre e suas condições, naquele período. Na década de 1970, Freire praticou capoeira com mestre Almir (ou Anand) das Areias no Grupo Capitães das Areias (GCA)⁵⁴. Entretanto, por motivos de saúde, Freire teve de abandonar sua prática.

Outras práticas pesquisadas foram o *Tai Chi Chuan*, a dança-afro e a natação; mas, num primeiro período, a soma se valeu de exercícios de preparação para atores de teatro, posto que, segundo Freire, estes exercícios promoviam a libertação de fobias e pudores do ator para representar uma nova personalidade, tal qual os sujeitos que buscavam libertar-se de suas neuroses e se preparar para uma nova vida.

Na prática, a somaterapia é empregada em grupos formados por um número de 15 ou 20 pessoas e um somaterapeuta responsável por direcionar as atividades que devem ter, como principal elemento, a autogestão. São agendados encontros semanais que duram em média 3 horas; toda a terapia deve encerrar dentro de 18 meses. Com isso, busca-se abolir qualquer tipo de dependência entre os sujeitos e o terapeuta ou a prática terapêutica em si.

Os sujeitos são levados a realizar "exercícios desencorajantes" com intuito de estimular a comunicação entre os participantes, a criatividade e a espontaneidade, além, é claro, de promover o relaxamento dos músculos que formam os sete anéis de couroça.

Os exercícios consistem de jogos lúdicos de toques e desafios motores sem nenhum recurso verbal (frequentemente envolvendo exercício de nudez e toques corporais) e, ao final da sessão, um círculo é formado e os participantes são conduzidos pelo terapeuta a verbalizar as emoções sentidas durante os exercícios (medos, inseguranças, dúvidas, dificuldades, prazer, contentamento etc.). Da

⁵⁴O nome do grupo de Areias foi inspirado no livro homônimo escrito por Jorge Amado. Almir, ou Anand das areias, pode ser entendido como um dos que desenvolveram o discurso anarquista da capoeira ao elaborar a chamada "somacapoeira" como dissidência da somaterapia. Para uma análise sobre a somacapoeira ver: *Valentia e linhagem: valores sociais em negociação e mudança entre os capoeiristas*(CALDAS, 2012, p. 106).

mesma forma, cada um é estimulado a pronunciar-se a respeito da participação de todos os outros e a sessão termina com uma síntese do terapeuta sobre o que é mencionado pelos participantes, evidenciando elementos psicológicos e sociopolíticos presentes nas falas e ações.

Há também encontros mensais que ocorrem em contato direto com a natureza, nos quais os participantes permanecem 72 horas em contato direto, segundo uma organização comunitária, buscando aprimorar as dinâmicas de grupo. Nesta fase, busca-se analisar as dificuldades e prazeres de experiências coletivas e autogeridas.

Outra parte importante são os "encontros de grupão", nos quais os participantes devem encontrar-se sem a presença do terapeuta. Nesses encontros, os conflitos e as críticas ao processo devem ser discutidos.

Após 10 meses, os participantes começam a passar por um processo chamado "cadeira quente", que visa promover um entendimento dos fatores psicológicos, sociais e políticos envolvidos na forma como suas relações foram travadas durante o período da terapia. Essa prática visa revelar ao sujeito, de forma verbalizada, as impressões e sensações que seus companheiros tiveram sobre ele durante o processo. A "cadeira quente" consiste em quatro fases: 1º "indução", quando o sujeito senta de olhos fechados e, cercado de seus companheiros, narra sua sensação naquele momento; 2º "afirmações", quando todos falam acerca do sujeito sentado e ele, por sua vez, apenas ouve sem se pronunciar; 3º "perguntas", quando o sujeito sentado responde afirmativa ou negativamente a perguntas do coletivo; e 4º "fechamento", quando o somaterapeuta sintetiza os comentários e as respostas contextualizando mediantetermos psicológicos sociais e políticos. A ideia, segundo Mata, é a familiarização sincera com a real percepção de como o próprio comportamento é percebido em sociedade.

Após este processo ser vivenciado por todos, é a vez do próprio somaterapeuta passar pela mesma "cadeira quente".

A ideia central do processo é romper com relações pautadas em hierarquias e autoritarismos induzindo os sujeitos a se imporem segundo sua própria individualidade. Por intermédio de suas peculiaridades de caráter, o indivíduo deve estimular o debate e a prática de tipos de organizações sociais autogeridas como reflexo do processo terapêutico. Neste contexto, o somaterapeuta se coloca como um "catalisador" das potencialidades do coletivo.

Este é o modelo básico da somaterapia idealizado por Roberto Freire desde a década de 1970. Ele sofreu uma alteração nos anos 90, quando determinou que a prática da capoeira angola seria "o" exercício desencorajante da somaterapia.

É importante ressaltar que, apesar de Roberto Freire já conhecer a capoeira angola de mestre Pastinha desde a década de 60 e já haver praticado capoeira na década seguinte em São Paulo, no Grupo Capitães de Areia, foi apenas na década de 90, quando a capoeira angola passava pela sua revitalização e politização com o GCAP de mestres Moraes e Cobra Mansa, que Freire decidiu adotar esta prática como o exercício desencorajante por excelência de sua terapia corporal.

Segundo Roberto Freire, a capoeira angola teria em si todas as características necessárias para atuar nos sete anéis de couraças, desde movimentos diversos de olhares atentando para quem toca o berimbau para os limites da roda, passando pelo canto e pelas expressões faciais, até movimentos físicos que exigem diferentes posturas e saltos.

Além disso, três principais características fazem da capoeira angola um exercício perfeito para a libertação almejada pela somaterapia: a criatividade, a espontaneidade e o seu caráter de luta (física e política).

Segundo a perspectiva somaterapêutica, a necessidade de improvisação e criatividade para fugir de ataques impensados conduz também ao ataque, de forma antes impensada, dentro de uma dinâmica lúdica e bélica ao mesmo tempo. O sujeito praticante da capoeira angola, à medida que desenvolve a capacidade para se libertar de movimentos padronizados e preconcebidos, adquire prazer na auto-expressão corporal criativa, elaborando, assim, os alicerces para autoconstrução de sua singularidade, segundo Freire.

Na perspectiva reichiana, não basta ao indivíduo apenas movimentar o corpo, ele deve ter em mente a comunicação com outro sujeito e com o ambiente que o cerca. Na capoeira angola, a música, o movimento de ataque, o movimento de defesa, o círculo de pessoas que formam o espaço de interação, são elementos promotores de individualidade em interação social; não há espaço para movimentação mecânica e coreográfica nem para individualismo.

Nesta nova fase da somaterapia, a capoeira angola passa a ser vista também como uma forma de diagnosticar o "caráter" (equivalência entre as posturas corporais e atitudes emocionais que repercutem no modo de estar no mundo) dos sujeitos em terapia. A partir do momento no qual o sujeito interage com outro, no

centro de um círculo formado por outras pessoas, muito do que forma seu caráter aflora, segundo Roberto Freire.

O jogo exporia os sujeitos pelo fato de estarem em interação contínua sem tempo para refletir sobre suas ações e isso promoveria a queda de máscaras sociais e a sinceridade corporal, ou seja, segundo esta perspectiva, os sujeitos mostram quem realmente são durante um jogo de capoeira angola.

Em resumo, a capoeira angola é para a somaterapia adequada aos princípios da psicologia de Reich e aos objetivos libertários anarquistas:

Para a psicologia somática de Wilhelm Reich (1984), qualquer forma de insurgência passa pelo reconhecimento do corpo. Para ele, a reserva energética resultante do trabalho sobre as couraças é fundamental para o processo de luta e enfrentamento de vida das pessoas. Dessa forma, mais que apenas uma prática corporal, buscamos destacar a capacidade que a capoeira angola pode trazer em estimular o enfrentamento e a ação diante dos mecanismos de poder na atualidade. Procuramos articular sua história, seu aprendizado e sua prática às análises elaboradas por Reich ao implicar o corpo na Psicologia. Acreditamos que estas possibilidades são fundamentais para instaurar rebeldias capazes de confrontar os mecanismos atuais de poder, sob a perspectiva anarquista (MATA, 2014, p. 13).

Roberto Freire teve muitos assistentes: os mais destacados são Jorge Goia, Rui Takeguma e João da Mata. Destes, apenas João da Mata e Goia permaneceram fiéis aos ideais da somaterapia, dedicando esforços para sua consolidação como um conhecimento oficial: Mata escreveu seu mestrado e duas teses, uma em Psicologia pela UFRJ (2014) e outra em Sociologia pela Universidade de Lisboa (2013), atuando como somaterapeuta e professor de capoeira angola em Lisboa nos anos de 2009 e 2010.

Goia formou um grupo de capoeira angola e somaterapia em Londres chamado Instituto de Estudos da Soma (IES) e trabalha com educação através da capoeira angola e participa de projetos sociais em regiões de conflito, como o *Capoeira Freedom Collective Palestine*, como veremos no oitavo capítulo. Escreveu pesquisas sobre somaterapia e capoeira angola: sua dissertação de mestrado *Conversações com um terapeuta anarquista – Roberto Freire e a Soma* (2001) e sua tese de doutorado: *Laboratórios de uma terapia anarquista – Experiências estrangeiras com Soma e Capoeira Angola* (2006), ambas em Psicologia Social (UERJ).

Não é o objetivo, aqui, tratar das dissidências da somaterapia e elencar todos os grupos surgidos deste movimento que une a capoeira angola ao anarquismo. Entretanto, será relevante entender que muitos mestres, contramestres e treinéis de capoeira angola foram influenciados por este movimento pelo fato de que, havendo a obrigatoriedade da prática da capoeira angola durante o processo terapêutico, abriu-se um grande nicho de mercado para os conhecedores desta arte em diferentes partes do Brasil.

Havia um esforço por parte de Roberto Freire e seus assistentes para disseminar suas ideias e o local privilegiado por eles foia Universidade. Assim, Freire e seus assistentes passaram por muitas universidades, sobretudo no sul e sudeste do Brasil, oferecendo palestras seguidas de "oficinas" das quais, posteriormente, formavam-se grupos de somaterapia.

Seu público-alvo era formado por um tipo específico: *jovens brancos, universitários de classe média que apresentavam posicionamentos alternativos e se viam em busca de libertação do mundo burguês e eurocêntrico do qual haviam sido vítimas*, como diz Vermelho, responsável pelo núcleo do Grupo Zimba de Porto Alegre ex-integrante da somaterapia.

De modo geral, eram estudantes de cursos da área de Humanidades, como Artes, Psicologia, Ciências Sociais, Filosofia e Comunicação.

Em muitas universidades do sul e sudeste, foram criados grupos de somaterapia com um dos assistentes de Freire que se deslocava, de tempos em tempos, para realizar as sessões. No início, a necessidade de professores de capoeira era suprida com capoeiristas locais.

Mas nesse período, a capoeira angola não era conhecida nem mesmo praticada no sul do país e alguns capoeiristas da vertente regional/contemporânea se apresentavam como capazes de oferecer aulas de capoeira angola.

Com o passar dos anos, os grupos de somaterapia passaram a perceber que aquela capoeira não era a capoeira angola da qual Freire falava, pois ele se referia à capoeira angola de mestre Pastinha, a quem havia conhecido na década de 1960, durante a realização de uma entrevista para a *Revista Realidade*, como já foi dito em outro momento. Uma das primeiras formas pela qual muitos dos jovens do sul do Brasil da somaterapia souberam sobre as diferenças entre capoeira regional/contemporânea e capoeira angola foi o artigo de Frigerio *Capoeira: a arte negra a esporte branco* (1989), por meio dele passaram a diferenciar ambas as

práticas tanto em termos de movimentação (com as famosas oito características da capoeira angola as quais caracterizaria como arte negra⁵⁵) quanto ideologicamente, uma vez que Frigerio (1989) demonstrava uma "jovem burguesia" atraída pela capoeira regional de mestre Bimba:

Com Bimba, então, a Capoeira começa a sofrer uma transformação acelerada. Com ele, deixa de ser brincadeira, vadiação, para ser uma luta propriamente dita. Bimba era um temível lutador e talvez fosse sua fama que atraísse os jovens da burguesia. (p. 94).

Na década de 1990, houve outra leva de capoeiristas nordestinos migrando para São Paulo em busca de um espaço neste novo mercado de trabalho que se inaugurava; alguns foram contratados e levados para regiões como Curitiba e Florianópolis com a promessa de salários mensais, casa e espaços organizados para oferecer suas aulas de capoeira angola.

Contramestres Carlinhos, Di, Lagartixa, Nino Faísca são nomes de capoeiristas do estado de Pernambuco que deram aulas para os grupos de somaterapia do sul e sudeste do Brasil⁵⁶.

Em São Paulo se concentravam os somaterapeutas na "Casa da Soma", a qual funcionava como a sede da somaterapia na ocasião e onde eventos de capoeira angola eram organizados com frequência.

Em um determinado momento, passou a haver conflitos entre somaterapeutas e mestres de capoeira angola pelo fato de terem objetivos e concepções distintas acerca da prática da capoeira angola.

Para os mestres e contramestres de capoeira angola, a somaterapia significava, de um lado, um nicho de mercado de trabalho e uma oportunidade de profissionalização por meio da capoeira angola. Mas, por outro lado, significava também um empobrecimento de sua arte e, por vezes, um desrespeito à dinâmica tradicional da capoeira angola.

Os mestres tinham em mente a formação de grupos de capoeira com discípulos que realmente quisessem aprender a capoeira angola e não apenas

⁵⁵ "Malícia", "complementação", "jogo baixo", "ausência de violência", "movimentos bonitos", "música lenta", "importância do ritual" e "teatralidade". "Essas oito qualidades, segundo acreditamos, são as que caracterizam a capoeira angola atual. São, portanto, também representativas de como era a capoeira existente antes de ser criar o estilo da Capoeira Regional" (FRIGERIO, 1989, p. 7).

⁵⁶Salvo contramestre Carlinhos que permaneceu em Curitiba, todos os angoleiros pernambucanos passaram pelo sul do Brasil e depois rumaram para a Europa.

utilizá-la como parte de uma terapia. Para estes mestres, 18 meses era apenas o início do processo de aprendizado e quando isso começava a dar frutos, a turma da somaterapia se renovava quase por inteiro.

Os somaterapeutas, por sua vez, passaram a ver na postura dos mestres de capoeira angola reflexos de autoritarismo, o que representava uma afronta ao objetivo pelo qual eles tinham sido contratados: disponibilizar uma arte que propiciasse a "libertação" da chamada "escravidão branca".

O conflito se deu, então, em virtude de uma percepção de desrespeito ideológico mútuo. Os somaterapeutas acreditavam que os mestres desrespeitavam sua autogestão, individualidade e, sobretudo, a concepção acerca da capoeira angola vinculada à esfera de puro prazer e espontaneidade; os mestres passavam a acreditar que os somaterapeutas não respeitavam os fundamentos da capoeira angola e sua autoridade tácita e não encaravam a capoeira angola com a disciplina que ela requeria.

Todo o debate ocorria em torno de questões como o uso de uniformes dos grupos de capoeira angola, respeito ao horário, à dinâmica das aulas e à centralidade decisória do mestre durante o ritual e os treinamentos.

Depois do ano 2005, surgiram grupos de capoeira angola da somaterapia independentes de mestres de capoeira angola, inclusive com uniforme e símbolo (um berimbau como parte do famoso "A" de anarquia), como é o caso de um grupo de Florianópolis, em Santa Catarina:

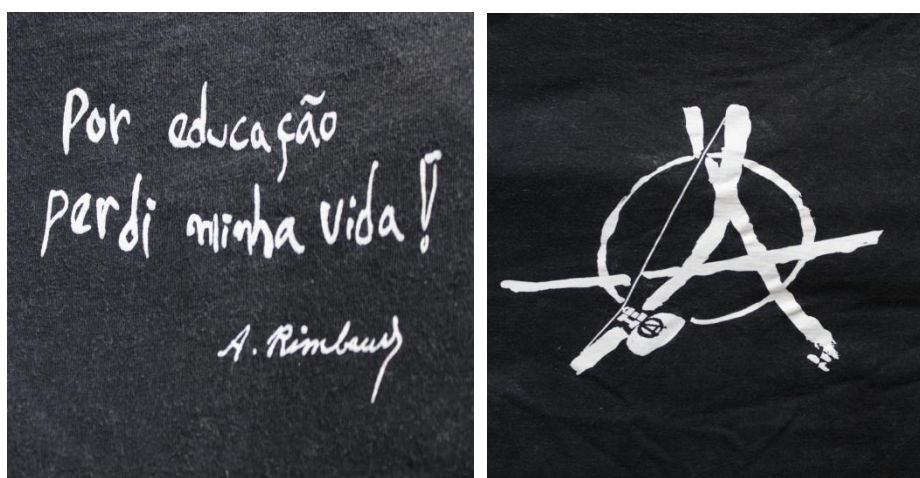


Figura 6 - Símbolo e frase do uniforme do Grupo de Capoeira da Somaterapia Florianópolis-SC

Rui Takeguma, um dos principais assistentes de Freire na ocasião, havia se dedicado à capoeira angola mais do que outros assistentes e adquiriu certa independência daquele universo mais tradicional. A partir daí, era ele quem administrava as aulas de capoeira angola nos grupos de somaterapia e isso também causou desacordos entre os dois segmentos (capoeira angola e somaterapia), porquanto os mestres de capoeira angola não o legitimavam para tal mister. Tais disputas encontravam vazão inclusive nas rodas. Conta-se que muitos dos somaterapeutas já avançados nas artimanhas da capoeira angola começaram a participar de rodas fora do contexto da somaterapia e apanharam de mestres e contramestres avessos àquela dita apropriação indevida.

Em 2006, Nick Cooper realiza um documentário sobre a somaterapia chamado *SOMA - An Anarchist Therapy*. Nele, mestre Cobra Mansa e mestre Boca do Rio falam sobre a capoeira angola e a somaterapia de modo a reconhecer o caráter anárquico e terapêutico não apenas da somaterapia, mas da própria capoeira angola. Este filme se tornou amplamente conhecido pelos praticantes de capoeira angola do Brasil, EUA e Europa, difundindo as ideias do anarquismo como intrínsecas aos princípios da capoeira angola como, por exemplo, a ideia de que a capoeira angola seria uma forma de lutar contra uma "escravidão branca" oriunda da exploração do capitalismo, como defendia Freire e a somaterapia.

Muitos mestres adaptaram parte dos princípios da somaterapia aos seus próprios discursos, o que significou, ao menos, uma abertura ao convívio harmonioso entre o universo machista da capoeira e universos formados por pessoas cuja identidade de gênero e sexualidade não se adequava a tal configuração centrada na figura do homem viril e provedor.

Além da perspectiva política acerca dos direitos iguais da população afro-descendente que a capoeira angola já trazia consigo desde a década de 1980, com a somaterapia esta perspectiva política se ampliou para a defesa das liberdades de sujeitos de diferentes opções sexuais e de diferentes posturas individuais. Houve como uma síntese entre valores fortemente tradicionais hierarquizados da capoeira angola e valores individuais da perspectiva libertária anarquista da somaterapia.

3.3.2. Feminismo na capoeira angola

Os primórdios da conformação da "referência discursiva feminista da capoeira angola" surgem no final da década de 1980 (ao mesmo tempo em que surgiam os grupos feministas na Alemanha), inserida nas discussões políticas do GCAP, como podemos ver no documentário *Capoeira em cena*, produzido pelo Instituto de Radiodifusão Educativa da Bahia (TV-IRDEB). Mestre Janja diz:

Para nós especificamente do Grupo de Capoeira Angola Pelurinho, o papel da mulher hoje representado dentro da capoeira é dado de forma revolucionária a partir do momento em que os espaços e as formas adotadas para a política de corpo feminino é completamente [sic] contrariada dentro dos princípios da capoeira angola. A gente observa que o medo pela falta de uma massa muscular extremamente rígida e rigorosa não são pré-requisitos necessários à prática da capoeira. Daí a capoeira angola ter, para nós mulheres, um sentido extremamente renovador, no sentido de transformar-nos em pessoas aptas capazes a estar presente no mundo sem precisar para isso a adoção de uma filosofia de competição [...] (JANJA in Filme *Capoeira em Cena*, 35', 1982).

O discurso feminista da capoeira angola nascia ali na esteira da crítica que o GCAP tecia contra a competitividade presente entre os capoeiristas regionais/contemporâneos, mas foi realmente institucionalizado em 1995 pelo Grupo de Capoeira Angola Nzinga.

O Grupo Nzinga foi formado por antigos alunos de mestre Moraes, os quais participaram do movimento de revitalização da capoeira angola de 1980. Pode-se dizer que a liderança do Nzinga é parte da ala intelectual do GCAP da década de 1980, pois seus três mestres eram estudantes universitários e foram os que, de modo direto ou indireto, auxiliaram mestre Moraes em sua tardia entrada ao mundo acadêmico.

Apesar de ter em sua liderança três mestres soteropolitanos, o nascimento do Grupo Nzinga ocorreu na cidade de São Paulo, para onde a principal liderança do grupo, mestra Janja (Rosângela Araújo), mudou-se para realizar seu doutorado na área de Educação, sobre a filosofia da escola pastiniana de capoeira angola, na Universidade do Estado de São Paulo (USP), onde encontrou um ambiente favorável à formação do grupo, inclusive com o processo de conversão de membros da capoeira angola praticada na somaterapia, da "casa da soma", ao grupo Nzinga.

Nos anos seguintes, mestra Paulinha (Paula Barreto) se une ao grupo em São Paulo, onde morou ao realizar seu doutorado em Sociologia na USP e, depois de alguns anos, mestre Poloca (Paulo Barreto) se une ao grupo.

Segundo a leitura desses mestres, a capoeira angola guarda em si elementos para o "crescimento e transformação do indivíduo", posto que "seu princípio fundamental é a luta contra a opressão, destacando-se o enfrentamento ao racismo e a luta contra a discriminação de gênero"⁵⁷.

O grupo atuou em algumas versões do Fórum Social Mundial promovendo debates sobre o papel das mulheres e dilemas relacionados à infância na sociedade brasileira.

Em 2001, depois de seis anos de existência, o Nzinga fundou o seu núcleo soteropolitano, sob a liderança de mestre Poloca. Paralelamente, surgia o núcleo na capital do país, na cidade de Brasília. Além desses núcleos brasileiros, o grupo tem representantes em Marburg-Alemanha, Maputo-Moçambique, Cidade do México-México e Londres-Inglaterra.

Outra característica importante do Grupo Nzinga é a sua articulação com espaços de discussão acadêmica. Seus membros, em sua maioria, jovens artistas ou acadêmicos, são instigados a produzir dissertações e teses, assim como artigos para serem apresentados e discutidos em conferências organizadas pelo grupo.

Neste mesmo ano, os mestres do Nzinga criam o Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas Banto no Brasil (INCAB) como uma representação jurídica do Grupo de Capoeira Angola Nzinga. Por desenvolverem projetos educativos na favela Jardim Colombo, em São Paulo, mestra Janja foi homenageada como Cidadã Paulistana pela câmara de vereadores em 2004.

Após o término de sua tese de doutorado, mestra Janja retorna à cidade de Salvador e assume a coordenação do Departamento de Mulheres da Secretaria da Promoção da Igualdade do Estado da Bahia (DEPROMI) e se torna professora titular do Departamento de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA); mestra Paulinha também retornou para Salvador e se tornou professora titular do Departamento de Sociologia da UFBA, dirigindo o Centro de Estudos Afro-orientais desta Universidade.

⁵⁷<<http://nzinga.org.br>>. Consultado em 13/02/2015.

Mestre Poloca, por sua vez, atua com arte-educação no trato de lendas e mitos por meio de contação de histórias para crianças em diversos projetos nas escolas públicas de Salvador.

O caráter feminista do Nzinga transparece na escolha do próprio nome do grupo, que reflete também o esforço para enquadrar a luta pela igualdade de gênero na luta pela igualdade racial, já legitimada e inserida como pauta nos grupos de capoeira angola da linhagem de mestre Pastinha. Como está escrito no *site* do grupo, "Nzinga" se refere à rainha *Nzinga Mbandi Ngola*, rainha de Matamba e Angola que viveu de 1581 a 1663.

No *site* do Nzinga consta sua "missão":

[...] atuar na preservação, no cultivo e na divulgação da capoeira e das heranças culturais de origem africanas; lutar contra discriminação racial e de gênero, pelo empoderamento de meninas e mulheres; defender os direitos da criança e do adolescente; e também promover a democracia, a cultura de paz e a dignidade humana⁵⁸.

A FICA dos EUA, liderada por mestre Cobra Mansa, também organizava conferências para discutir o papel das mulheres na capoeira angola e na sociedade, já em 1997, encabeçadas por uma das mais antigas alunas de mestre Cobra Mansa, contramestra Gege (Maria Eugênia Poggi), uma brasileira que aprendeu capoeira angola nos EUA e hoje atua no núcleo de Valência - BA.

Nos anos seguintes, outras conferências sobre o tema passaram a acontecer, sob o nome geral de *FICA International Women's Conferences*, cada uma delas com um tema específico:

- "Women's in Movement", 1997, Washington DC (USA)
- "Sistahs⁵⁹ Inside Afrikan Liberation", 1999, Philadelphia (USA)
- "Voices of Women", 2001, Oakland (USA)
- "Women's Strength in Capoeira angola", 2002, Seattle (USA)
- "Power & Politics in the Roda of Capoeira angola", 2005, Seattle (USA)
- "FICA Women's Capoeira", 2006, Oakland (USA)
- "Birthing a Culture of Ethical Education", 2007, Atlanta (USA)
- "I Came Here to Play", 2008, Washington DC (USA) (ÂNGULO, 2008).

⁵⁸<<http://nzinga.org.br/pt-br/miss%C3%A3o>>. Consultado em 13/02/2015.

⁵⁹*Sistahs*: termo utilizado pela comunidade negra dos EUA para se referir às companheiras, ou mesmo às *Sisters* (irmãs), tal qual "*Bro*" estaria para *brothers* (irmãos).

Esses eventos já contavam com a participação de angoleiras de outras localidades, contramestra Susy, por exemplo, do grupo Vadiação (Jangada) de Berlim, participava como convidada entre as ministrantes de oficinas.

Na Europa, especificamente na Alemanha, como foi dito, princípios feministas já despontavam em grupos formados exclusivamente por mulheres. Em 1992, em Colônia, Alemanha, um grupo de angoleiras (seis mulheres) se reuniu para praticar a capoeira angola, a qual ainda estava se implantando na Europa. Há que se referir ao fato de que foi esse o evento no qual a responsável pelo Nzinga conheceu a mestra Janja.

Katharina Döring foi uma das responsáveis pela formação desse grupo. Katharina, hoje com 56 anos, iniciou capoeira regional/contemporânea em 1991, na cidade de Kassel, na Alemanha, enquanto faziam uma viagem.

Ela morava em Colônia e, voltando à sua cidade natal, encontrou um núcleo do grupo de capoeira regional/contemporânea ABADÁ, de mestre Dendê. Motivada pela vontade de saber mais sobre a capoeira viajou, no ano seguinte, para Belo Horizonte, cidade natal de seu mestre. Lá, soube da importância central da região de Salvador para o universo da capoeira, isso a fez passar algumas semanas nessa cidade.

Quando voltou à Colônia, em 1993, aconteceu o I Evento de Capoeira Angola Europeu organizado por mestre Rosalvo e contramestra Susy, para o qual mestres Cobra Mansa, Laércio haviam sido convidados.

Após sua participação no evento, Katharina organizou uma oficina com mestre Rogério (ACAD) e passou a tê-lo como sua referência.

Katharina, Yvone, Anja, Trude e Cris Kerz iniciaram um coletivo de capoeira angola, em 1993, e, apesar do grupo ser gerido de forma partilhada, segundo uma organização anarquista e feminista, Katharina se destacava por já falar português.

Em 1994, Katharina mergulha na capoeira angola e decide mudar-se para Salvador e procurar sua referência da capoeira angola, *diretamente na fonte*. O grupo escolhido foi o GCAP, de Mestre Moraes.

Em Salvador, Katharina começou a treinar entusiasticamente no GCAP e participou do 1º Encontro Internacional do GCAP. Decidida a morar no Brasil, ela entrou na Universidade e cursou Educação Musical e, em seguida, fez seu mestrado em Etnomusicologia pela UFBA e doutorado em Educação na Universidade Siegen. Hoje é professora efetiva na UNEB (Universidade Estadual da Bahia).

Foi nesse período que Cris Kerz assume a liderança do coletivo de capoeira angola de Colônia, na Alemanha; que se tornou, anos mais tarde, o Grupo de Capoeira Chamada de Mandinga.

Uma das referências desse grupo foi contramestra Di (Adriana Luz do Nascimento)⁶⁰, que foi convidada para passar algum tempo na cidade de Colônia.

Em 2005, o grupo Chamada de Mandinga publicou uma "pré-chamada" para o 1º Encontro Internacional de Mulheres na Europa. Este anúncio versava sobre uma das questões levantadas pela Rede Angoleira de Mulheres (RAM)⁶¹, o papel que as mulheres ocupavam nos grupos de capoeira angola, sobretudo, os grupos europeus, na realização de diversas atividades administrativas sem, contudo, obter nenhuma notoriedade ou reconhecimento público.

De fato, a prática de atribuir às mulheres as tarefas administrativas e financeiras, assim como da elaboração de cartazes e convites para os eventos (o que inclui vistos e passaportes para os mestres, compra de passagens de convidados, estatuto das associações, relações com órgãos públicos, documentação de permanência de mestres brasileiros no estrangeiro, inclusive por via de casamentos etc) é reconhecida como uma realidade em diferentes grupos de capoeira em diversas partes do mundo. É possível ter uma ideia de como essa dimensão transnacional da capoeira angola incidiu sobre a referência discursiva feminista se compararmos a entrevista de mestra Janja de 1980 (acima citada) e outra de 2008:

[...] de alguns anos pra cá, uns doze, quinze anos, as mulheres vêm rompendo esse isolamento entre os grupos por reconhecer que existiam determinadas tarefas ou exigências sobre elas que eram as mesmas às mulheres em qualquer grupos [sic] elas estivessem... né... e que era necessário que elas entendessem como essas formas de rebaixamento acontece né? Porque não necessariamente a gente deve depreender que a dimensão da violência física para entender que essa é a única violência sobre a mulher. Então, a ridicularização, o assédio, a pressão das relações interpessoais, a presença dos filhos produzidos pelos relacionamentos da própria capoeira, tudo isso são temas que se posicionam contrário à permanência e a promoção das mulheres no interior da capoeira. Isso vem sendo quebrado há pouco tempo de uma maneira bem qualificada. As

⁶⁰ Vale lembrar que contramestra Di é aquela mesma capoeirista de Pernambuco que passou por Florianópolis e Curitiba e deu aulas para os grupos de somaterapia destas localidades. Ela fazia parte do "Grupo de Capoeira angola Mãe", de Mestre Sapo, um dos primeiros mestres a se instalar na Alemanha, onde fez sua transição para a capoeira angola.

⁶¹ Um movimento internacional coordenado por Mestra Janja e que promove debates via *Internet*.

mulheres vem criando coletivos de capoeiristas que reúnem mulheres capoeiristas de vários grupos [...] Na Bahia existe o "Coletivo de Mulheres", tem o "Angoleiras" no Rio, tem o "Tereza de Benguela" em Porto Alegre [...] todos os coletivos são de angoleiras, não da regional, mas eu coordeno uma organização internacional que chama RAM, Rede Angoleira de Mulheres, que, nessa sim, tem a presença de mulheres que não são da capoeira angola, são regionais, mas de outros países. [...] Mas a gente precisa promover a diversidade nessas conquistas, porque hoje você vê que as mulheres negras e as mulheres pobres elas não ocupam espaço dentro da capoeira. Nas estruturas nucleares dos grupos a gente encontra um número muito pequeno, a gente encontra muitas estrangeiras, muitas! Que vem pro Brasil estudar capoeira com os recursos de seu país, aí é outra coisa (Entrevista com mestra Janja, Salvador, 2008, in: Revista História⁶²).

É possível ver a ampliação da percepção da violência contra a mulher na capoeira, que nos anos 80 era sentida apenas corporalmente, nas palavras de mestra Janja, "do medo pela falta de uma massa muscular extremamente rígida e rigorosa", para uma percepção acerca da violência a qual ultrapassa a do jogo da capoeira em si, como vemos nas palavras de mestra Janja em 2008: "a ridicularização, o assédio, a pressão das relações interpessoais, a presença dos filhos produzidos pelos relacionamentos da própria capoeira". Paralelamente a essa ampliação do sentido da violência contra a mulher capoeirista, vemos também a ampliação do alcance no qual essa violência é percebida, da especificidade do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho de Salvador para uma rede mundial formada por capoeiristas de diferentes grupos.

O Grupo Chamada de Mandinga (GCM), cuja sede localiza-se em Colônia, Alemanha, organizou o evento Angoleiras em Colônia/Angoleiras sem Colônia, em 2006 (ano considerado pela Rede Angoleira de Mulheres - RAM, como o Ano Internacional da Mulher Capoeirista), cujo intuito foi debater alguns temas que foram elencados na fala de mestra Janja dois anos depois. O tema do evento foi pensado a partir de termo superexplorado pela referência discursiva afrocêntrica da capoeira angola: "colonização".

⁶² Publicada em vídeo (youtube) em <https://www.youtube.com/watch?v=aJCrdw_2T2E>. Consultado em 15/03/2015.



Figura 7 - Cartaz do evento feminista em Colônia, Alemanha, 2006

Na pré-chamada do evento o termo "Colônia" apresenta um significado maior do que a simples localização do evento:

[...] "Angoleira Sem Colônia": trata-se da segunda parte deste tema, convidando à realização de debates políticos que levarão a um entendimento sobre desigualdades sociais e políticas, tanto no interior quanto no entorno da capoeira Angola, sobretudo nas relações de gênero, assim como raciais. A isto chamamos de "colônia". A partir da constituição de maiores entendimentos sobre o fundo histórico da colonização, abrimos uma discussão sobre empoderamento, trocas, competências e legitimidade. Em nossas reflexões perguntamos qual poderia ser a cara de um movimento emancipatório de capoeiristas feministas aqui na Europa:

- que refletisse a responsabilidade europeia sobre os genocídios na África e na América Latina, através de seus projetos de colonização, considerando as condições de vida e cidadania de seus povos também na atualidade;
- que ao mesmo tempo não se calasse diante das formas de opressão e violência sobre as mulheres, dentro e fora da capoeira⁶³.

Para este evento foram convidados: mestra Janja - Instituto Nzinga de Capoeira Angola (São Paulo/Brasil); mestra Paulinha – Instituto Nzinga de Capoeira Angola (Salvador/Brasil); contramestra Cristina - Grupo Ypiranga de Pastinha⁶⁴ (Rio de Janeiro/Brasil); contramestra Gege – Fundação Internacional de Capoeira Angola/FICA (Washington D.C./USA); contramestra Susy - Grupo Vadição (Berlin/Alemanha); Chris Colônia - Grupo Chamada de Mandinga

⁶³<<http://www.chamadademandinga.de/>>. Consultado em 05/11/2015.

⁶⁴ Fundado por mestre Manoel, ex-integrante do GCAP e discípulo dos mestres Jurandir e Angolinha que foram discípulos de mestre Moraes.

(Colônia/Alemanha); Mãe Beata - lalorixá do Terreiro *Ilê Omio Juaro* (Rio de Janeiro/Brasil); mestre Cobra Mansa - Fundação Internacional de Capoeira Angola/FICA (Salvador/Brasil) e mestre Valmir Damasceno - Fundação Internacional de Capoeira Angola/FICA (Salvador/Brasil).

Os eventos de mulheres na capoeira Angola acontecem desde então, tanto no Brasil quanto nos EUA e em diversas partes da Europa.

Contramestra Susy realiza também o *Women Capoeira Angola Easter-Meeting*. Atualmente, todos os grupos de capoeira Angola organizam eventos todos os dias 08 de março voltados a homenagear mulheres e estabelecer um espaço de discussão sobre o papel da mulher na capoeira e na sociedade, tendo como convidadas mestras e contramestras, inaugurando um espaço específico para as mulheres capoeiristas no mercado da capoeira Angola transnacional.

3.4. COSMOPOLITISMO

Como sobreposição de todas as referências discursivas acima delineadas e resultado de uma difusão global da capoeira, temos uma última referência discursiva que ganha notoriedade na comunidade capoeirística transnacional. Eu a chamei de "cosmopolita".

Depois de mestre João Grande receber seu título de *Doctor Honoris Causa* nos EUA, em 1994, ele foi o primeiro brasileiro a ser agraciado, em 2001, com um prêmio da *National Heritage Fellowship*, considerado o maior prêmio concedido aos que representam manifestações folclóricas e tradicionais nos EUA.

O caráter nacional da capoeira estava sendo questionado por alguns motivos: 1º havia aqueles que defendiam a origem africana e buscavam legitimar uma posição no campo da capoeira por intermédio de uma conexão direta com a África, relegando o Brasil a um segundo plano de importância, o que tinha como consequência a criação de alguns grupos americanos sem uma ligação com mestres ou grupos brasileiros; e 2º muitos mestres importantes, como mestre João Grande, estavam residindo em outros países que começavam a valorizá-los e zelar pelo seu saber, o que não ocorria no Brasil e impulsionava, e ainda impulsiona, a saída de muitos deles do país.

Depois de exatos 10 anos desde que mestre João Grande recebeu o título de *Doctor Honoris Causa* nos EUA, em 2003, seu irmão de capoeira angola, mestre João Pequeno, recebe a mesma titulação pela Universidade Federal de Uberlândia.

É sabido que a notoriedade alcançada pela capoeira fora do Brasil chamou atenção do governo para a necessidade de manifestar seu reconhecimento oficial.

Em 19 de agosto de 2004, o então ministro da Cultura, Gilberto Gil, organiza uma Roda Internacional de Capoeira pela Paz em Genebra, Suíça, na sede europeia da ONU. A ideia era homenagear o embaixador Sérgio Vieira de Mello, morto por terroristas em Bagdá no ano anterior. Nessa ocasião, Gilberto Gil anuncia um Programa Brasileiro e Mundial para a Capoeira:

A diáspora da capoeira no mundo é uma realidade que já conta com o aval de instituições educacionais como o UNICEF, que referenda trabalhos de iniciativas dos capoeiristas brasileiros em vários países. Muitas vezes, esses capoeiristas são requisitados para ações de inclusão social de crianças e adolescentes em áreas de risco social (“*drops outs*”), além de repatriados, vítimas das mazelas da guerra e pessoas portadoras de deficiência física. Não há mais dúvida que a capoeira é instrumento da socialização e da ressocialização em vários níveis.

O Ministério da Cultura do governo do presidente Lula passa a reconhecer essa prática como um ícone da representatividade do Brasil perante os demais povos. A Bahia, assim, deve se afirmar como uma espécie de “Meca” da Capoeira.

[...] Vamos agora iniciar um ritual globalizante, uma reza de todas as línguas: iorubá, chinês, inglês, espanhol, francês, português, o que seja: que venham todas.

[...] Faremos, juntos, esta oração da dança e do corpo, do som e da voz. Vamos invocar nossos mestres e esses tantos mestres que escreveram a capoeira na história. Quero reverenciar alguns mestres que já se foram: Bimba, Pastinha, Aberrê e Besouro Mangagá. Chamo também os mestres Noronha, Maré, Bilusca, Rosendo, Atenilo, Samuel Querido de Deus, Waldemar, Traíra e Najé. Invoco os mestres, estes vivos: Cobra Mansa, João Grande, João Pequeno, Caiçara, Canjiquinha e Camisa, que hoje tem quase 40 mil alunos espalhados pelo mundo (GILBERTO GIL)⁶⁵.

Em 2008, o IPHAN reconhece “a roda de capoeira” e “o saber do mestre” como bens culturais nacionais. Nesse momento, como a capoeira estava em foco na mídia nacional e internacional, a Universidade Federal da Bahia concede o segundo título de *Doctor Honoris Causa* ao mestre João Pequeno.

⁶⁵<<http://www2.cultura.gov.br>>. Consultado em 13/08/2014.

O reconhecimento da capoeira como patrimônio cultural nacional e o “programa de salvaguarda da tradição da capoeira” que visava à elaboração de políticas públicas voltadas ao auxílio de mestres e grupos espalhados pelo Brasil e pelo mundo não vigora e é engavetado sem nenhuma explicação oficial à comunidade capoeirística⁶⁶.

Além do reconhecimento oficial do saber do mestre e de seu papel na transnacionalização da cultura brasileira, gostaria de chamar atenção para os termos utilizados pelo ministro Gilberto Gil ao referir-se à capoeira: a roda de capoeira como “mandala”⁶⁷ e o estado da Bahia como sua “Meca”⁶⁸. Na esteira desta associação da capoeira a termos místicos, o Ministério da Cultura publicou um artigo sobre o evento na ONU em Genebra intitulado *Um do-in planetário* (TURIBA, 2004)⁶⁹

Essa etapa da capoeira angola reflete o espaço cosmopolita no qual a capoeira vem ocupando e a realoca no campo das tradições místicas não-ocidentais ou das culturas exóticas mundiais, tal qual a *world music*, *do-in*, *tai chi chuan etc.*

Nessa nova referência discursiva, ressalto que o regionalismo, o nacionalismo, o afrocentrismo, o anarquismo e o feminismo dividem espaço com novas acepções que formam o que chamo “cosmopolitismo”.

Um bom exemplo dessas novas acepções é a ressignificação que os membros do núcleo francês do Grupo de Capoeira Angola Cabula (GCAC)⁷⁰, estudado por mim durante o meu mestrado (BRITO, 2010), realizam.

Os sentidos atribuídos à capoeira angola pelos membros deste núcleo variam: uns relacionam a capoeira angola ao candomblé e ao hinduísmo e afirmavam a relação entre duas divindades que os protegem, *Oxum* e *Parvati*, duas deidades relacionadas à fecundidade; outros associam a capoeira à deidade da dança hindu *Shiva*.

Tigrão, o treinél responsável pelo núcleo, quando a pesquisa foi realizada (2009-10), defendia a importância da capoeira angola como preparação da

⁶⁶ A questão foi retomada somente em novembro de 2014 quando a UNESCO reconhece a roda de capoeira como “patrimônio cultural da humanidade”.

⁶⁷ É um círculo (em sânscrito) representativo da relação entre o homem e o cosmos.

⁶⁸ Termo que designa a cidade sagrada para a religião do Islã, que é, por sua vez, praticada em todo o mundo. Segundo os valores islâmicos, os crentes devem ir à Meca, ao menos uma vez em sua vida.

⁶⁹ <<http://thacker.diraol.eng.br/mirrors/www.cultura.gov.br/site/2004/08/19/um-do-in-planetario-por-luis-turiba/>>. Consultado em 13/08/2014.

⁷⁰ Trata-se de um núcleo de capoeira angola da linhagem de mestre Pastinha, especificamente da linhagem de mestre João Pequeno, fundado por mestre Barba Branca.

população mundial para *anova era* que se iniciaria em 2012, segundo o “Calendário Maia” (BRITO, 2010). Diz treinél Tigrão:

É uma questão geográfica. Em 2012 acontecerá uma alteração do eixo do planeta Terra e o pólo magnetizado do planeta, o pólo norte né? Vai se inverter e o pólo sul que vai ficar magnetizado. A América do Sul, o Brasil e as culturas de lá, a capoeira angola vão contribuir para as mudanças sociais da nova era que está chegando. Veja só os países de lá já estão invertendo a lógica, mulheres se tornando presidentas e coisas assim (Entrevista com TIGRÃO, Lyon, 2010).

Aceti (2010) analisa os sentidos da capoeira global a partir da inserção de elementos místicos que atribuem um valor transcendental à capoeira (principalmente advindo dos membros da capoeira angola) no discurso “universalista esportivo” da capoeira regional/contemporânea, já estabelecido e responsável pela disseminação global da capoeira praticada no mundo. Para a autora, isso teria criado “espaços ecléticos” de expressão de “energia positiva” e “religiosidade sincretizada” específicas de contextos cosmopolitas e de contatos interculturais (ACETI, 2010, s/p).

Acredito ser o cosmopolitismo, que a prática da capoeira angola parece apresentar, algo próximo ao que Appiah (1998) chamou de “cosmopolitismo patriota” ou “cosmopolitismo enraizado”, ou seja, a possibilidade de povos diferentes conviverem juntos e manterem, ao mesmo tempo, suas características específicas sem considerar um processo de homogeneização.

Se levarmos em conta que a capoeira angola se estrutura segundo uma lógica de purificação das misturas, a elaboração legítima do que chamo de discurso cosmopolita na capoeira angolarequer duas características: 1º um mestre com autoridade e reconhecimento suficiente para implementar uma nova concepção sem que seja considerada uma deturpação da tradição; e 2º uma articulação entre culturas distintas as quais não se dêem de forma híbrida em seu ritual, mas em um sentido ideológico que insiram a capoeira em um conjunto mais amplo de culturas guardando suas especificidades tradicionais. Como afirma Bourdieu (s/d):

Podemos, assim, enunciar as características que um discurso legítimo deve preencher, os pressupostos tácitos de sua eficácia: ele é pronunciado por um locutor legítimo, isto é, pela pessoa que convém – por oposição ao impostor (linguagem religiosa/padre, poesia/poeta etc.); ele é enunciado numa situação legítima, isto é, no mercado que convém (no oposto do discurso do louco, uma poesia

surrealista lida na Bolsa de Valores) e dirigida à destinatários legítimos; ele está formulado nas formas fonológicas e sintáticas legítimas (o que os linguistas chamam de gramaticalidade), salvo quando pertence à definição legítima do produtor legítimo transgredir essas normas (BURDIEU, s/d, p. 08).

É necessário, assim, um mestre que, além de prestígio e legitimidade na comunidade capoeirística transnacional, tenha entrado em contato direto com inúmeros contextos culturais, adquirido seguidores legítimos, assim como adquirido a capacidade para intermediar mundos em uma dinâmica de identidade e diferença entre o tradicional e o moderno, o popular e o acadêmico, resguardando distintas originalidades das culturas postas em contato.

Penso especificamente na disseminação da FICA e no papel que mestre Cobra Mansa ocupa hoje na comunidade transnacional da capoeira angola.

A FICA foi o primeiro grupo a se transnacionalizar e atualmente mantém membros em 10 países (quatro núcleos formais e seis “grupos de estudo”)⁷¹.

Mestre Cobra Mansa ocupa hoje, sem dúvida, o protagonismo no fenômeno de transnacionalização da capoeira angola.

Em 2004, após 10 anos de residência nos EUA, mestre Cobra Mansa decidiu retornar ao Brasil, para a cidade de Valência, interior da Bahia, onde fundou um novo núcleo da FICA, o *Kilombo Tenondé, bem aos moldes africanos*, diz mestre Cobra Mansa.

Mesmo reverenciando a conexão da capoeira angola com a cultura afro-brasileira e afro-baiana, característica de sua linhagem, defendendo a “resistência e manutenção da tradição”, mestre Cobra Mansa adquiriu autonomia suficiente durante sua trajetória que o dotou de uma margem de manobra excepcional, ou uma amplitude de seu campo de possibilidade para legitimar uma nova “referência discursiva”:

Eu estudei antropologia sabe [risos] e agente sabe que a cultura se transforma. Então eu percebo isso na capoeira angola também. Eu mesmo, na minha trajetória, conheci muita coisa pelo mundo e meus pensamentos mudaram muito. Por exemplo, eu encontrei o *temazcal* nos anos que morei nos Estados Unidos, conheci um *xamã* que me ensinou sobre

⁷¹Brasil: Salvador (BA), Belo Horizonte (MG), Rio de Janeiro (RJ), São Paulo, (SP), Brasília (DF) e Goiânia (GO); EUA: Nova Iorque, Washington, Chicago, Filadélfia, Havaí, Seattle e Oakland; Alemanha; Colômbia; Costa Rica; Finlândia; França; Itália; Japão; Korea; México; Moçambique; Rússia; Suécia e Ucrânia. <<https://sites.google.com/site/comunidadeangoleiros/>>. Consultado em 17/03/2015.

esta tradição e também me tornei um detentor desse saber. Hoje como você viu, reproduzo este ritual aqui no Permangola com a autorização dele, entendeu? Aqui, eu faço uma reunião dos rituais que acredito ser interessante para criar uma conexão entre os homens e a natureza, essa é minha espiritualidade agora. E acho que é um novo viés político da capoeira angola, entendeu? Uma coisa bem mais cosmopolita, entendeu? É o nosso mundo hoje! [...] Deixei de procurar a verdade somente na religião do candomblé. Parei de procurar em outro lugar, agora eu procuro dentro de mim e na natureza. O temazcal (sauna sagrada), por exemplo, é espiritual, mas é um espiritual individual, não é religião. Tem esta diferença entendeu? Ninguém vai ficar te chamando e cobrando que você faça isso ou faça aquilo, deste jeito ou daquele jeito. Ninguém vai te chamar para virar temazcaleiro. É uma coisa que você vai lá, passa pelo processo, se purifica e acabou! O que vai ser importante é o que você tira desta experiência espiritual. [...] Duas coisas a minha experiência não me deixa desacreditar: primeiro, seja quem for que chegar aqui no Kilombo Tenondé sente a energia da natureza, de se reconectar com um modo de vida ancestral, não de uma ancestralidade do século passado ou africana, mas uma ancestralidade de milênios atrás, de quando a humanidade ainda estava realmente conectada com a natureza; e segundo, a conexão espiritual da capoeira angola, e eu não digo que é do candomblé, mas uma espiritualidade da capoeira angola que provoca transe em pessoas céticas, como aconteceu com um amigo estrangeiro americano que estudava Física. Na primeira vez que ele foi numa roda, eu vi o cara se balançar, fechar os olhos e tal. Cheguei para ele depois e disse [risos]: “me explica aí o que aconteceu com você lá na roda, explica usando a linguagem da Física” [risos]. Aí o cara ficou quieto e me disse que não conseguia explicar. Ele hoje não tem religião, mas se tornou angoleiro e crê na espiritualidade da capoeira angola entendeu? É uma coisa que é tradicional e que tem que manter sua tradição, mas também é sentida por diferentes pessoas de diferentes culturas, é uma coisa cosmopolita, de troca, que a capoeira angola tem para partilhar com o mundo (Entrevista com MESTRE COBRA MANSA, Valença, 2013).

Essa entrevista foi realizada em fevereiro de 2013, durante o evento anual organizado por mestre Cobra Mansa, chamado “Permangola”⁷² em seu “Kilombo Tenondé”⁷³.

Nesse evento, a grande parte dos participantes (cerca de 60% do total dos participantes) é formada por voluntários que levam algum tipo de conhecimento

⁷² Refere-se à junção de duas práticas a capoeira angola e a permacultura. Permacultura significa: "permanent agriculture, the concept was developed by Australian Bill Mollison in the 70's as 'the conscious design and maintenance of agriculturally productive ecosystems, which have the diverse, stability and resilience of natural systems' (Madeley 2002, 43). Made to design human settlements to 'maximize and enhance human activity with the environment' (Mars & Ducker 2003, 3) (ÂNGULO, 2008, p. 239).

⁷³ Sobre o Kilombo, o mestre diz:

Kilombo Tenondé se refere à organização dos africanos mesmo que foi reproduzida no Brasil. É uma comunidade que juntou muitos tipos de gente marginalizada, até europeu. O nome mesmo é isso, a junção entre europeus, africanos e indígenas e expressa aquele ideal africano de respeito e convivência. A palavra quilombo vem dos europeus, eles que criaram o termo e a gente transformou um pouco com o “k” de Kilombo [risos], mas a referência é esta. Tenondé é uma palavra tupi-guarani que significa aquele que abre caminhos, que luta pela liberdade e é justamente o que meu orixá Ogum representa. Outros sujeitos atribuem um sentido diferenciado ao quilombo: uma israelita diz que o quilombo para ela se assemelha a um “*kibutz*”, já outros associam o local a “ecovilas” (FELIX, 2014, p. 80-2).

tradicional e o partilha na forma de oficinas. Estes participantes são chamados de colaboradores e, como tal, não pagam pelo evento.

Essa maioria participativa é responsável pelas atividades do evento, que são englobadas no conjunto de atividades reconhecidas como "tradicionais" ou "alternativas", por exemplo: meditação, medicina *ayurvédica*, *shiatsu*, acupuntura, contato improvisação, ioga, iridologia, *ladja*, agrofloresta, medicina indígena, dança africana, bioconstrução, massagem *do-in*, etc.

Uma inovação instaurada por mestre cobra Mansa com o evento permangola que atesta a sua conexão com novos tempos de globalização é a flexibilização do discurso político basilar da capoeira angola às demandas contemporâneas sobre o meio ambiente, confirmando o que Ângulo (2008) diz:

The life of Mestre Cobrinha enlightens us as to how the visible traditional roles of the mestre evolve and adapt to new needs within the capoeira community and with the larger society as well (ÂNGULO, 2008, p. 279).

O que diferenciaria a fase atual de outros processos similares existentes na história seria a formação de redes sociais mundiais conectadas em torno de pautas específicas, sendo uma delas a questão do meio ambiente (AUGÉ, 2010, ABÉLÈS, 2010).

Uma das questões ambientais que decorrem da atual configuração da capoeira transnacional é a alta demanda de berimbaus em todo o mundo, o que tem refletido na escassez de sua matéria prima, a madeira de beriba.

Segundo mestre Cobra Mansa, o principal estímulo para a criação do "evento permangola" foi a notícia de que a madeira de beriba usada para a confecção dos berimbaus estava em risco de extinção. Depois de algumas experiências de manejo da beribas, ele percebeu que se plantadas isoladamente crescem tortas e se tornam inúteis para a produção do arco musical do berimbau, uma vez que em seu *habitat* natural, os galhos crescem em meio a muitas árvores grandes e a a forçam a procurar o Sol e se tornarem retilíneas. Desse modo, isso torna possível um arco de beriba perfeito para a confecção do berimbau é sua interação com outras espécies da floresta.

The beribas for berimbaus should be planted inside the forest (the beriba outside the forest does not serve to make berimbaus, because

its voice cracks). Capoeiristas must advocate the preservation of the forest and must also encourage the planting of more native trees and the reforestation of the areas destroyed. The system of agroforestry (the technique used in Kilombo Tenondé) and with that we will have beribas for a long time. I am open to learn more about this matter (M. Cobra Mansa, 2008 In ÂNGULO, 2012, p. 242).

Quando eu entrevistava mestre Cobra Mansa, ele me disse que haviam mais dois pesquisadores esperando por entrevistas e ávidos por informações. Faziam trabalho de campo naquele momento: Sara Abreu e Abayomi Felix.

O mestre me disse compreender o interesse acadêmico pelo permangola porque o evento tornava-se um *movimento na capoeira contemporânea, um conceito que já não lhe pertence*. Ele demonstra uma clara consciência do papel que assume nesse fenômeno, ao referir-se a si próprio como um *catalisador de uma mudança social* facilitada pela sua posição privilegiada para disseminar suas ideias em diversas partes do mundo, angariando participantes recém-parceiros da causa. Embora possamos questionar a real abrangência desse movimento, seguramente podemos afirmar que, no que possa referir-se à capoeira, trata-se de uma mudança considerável.

O movimento permangola e o termo “catalisador” são explicados por mestre Cobra Mansa da seguinte forma:

O Permangola é um movimento que busca articular pessoas que compartilham do pensamento de que o homem precisa se relacionar melhor com o cosmos, mas além desse tipo de unidade, digo, entre essas pessoas, cada uma delas traz consigo sua individualidade e sua própria tradição. A capoeira angola age nesse sentido, com seu respeito ao conhecimento tradicional, as formas antigas que os nossos ancestrais conviviam entre si e com a natureza, assim como muitas outras culturas também tem suas formas específicas de conectar o homem com a natureza. Num mundo cosmopolita tudo tem que estar em conexão, cada qual com sua tradição, mas sempre em conexão, essa é nossa força! O permangola age nesse sentido, porque também acredita que a humanidade precisa olhar melhor para o conhecimento tradicional e reaprender a se relacionar com o ambiente natural. É engraçado quando as pessoas falam dos problemas do mundo falam como se estivessem morando em outro planeta, mas fazemos parte deste mundo e cada vez mais estamos mais juntos, com a coisa da globalização. A gente tem que usar isso de uma forma boa! Articular forças entre pessoas dos quatro cantos do mundo é algo necessário e inevitável. É essa minha função, sou um catalisador, uma enzima da mudança social, [risos]. Você me pergunta: "qual é minha atuação aqui?" Cara, eu respndo que na verdade eu não faço nada! Apenas junto pessoas e faço elas acreditarem que seus conhecimentos são interessantes para pessoas de outros lugares. É isso que acontece aqui e por isso digo que o permangola não é apenas um evento, ele é um movimento feito por capoeiristas e permacultores de muitos lugares do mundo! [bate uma mão da outra]. É até engraçado, porque se você der uma olhada no *Facebook*, vê um bocado de grupos usando o nome permangola para suas reuniões que articula capoeira angola e meio ambiente, permangola

está se tornando um conceito [risos] (Entrevista com MESTRE COBRA MANSA, Valença, 2013).

Mestre Cobra Mansa aparece como “mediador cultural” que engloba as “referências discursivas” da capoeira angola em uma nova “referência discursiva cosmopolita”.

O que está em jogo é uma plasticidade sociocultural que se manifesta na capacidade de transitar em situações específicas, de desempenhar o papel de mediador entre distintos grupos e códigos. O cosmopolitismo pode ser interpretado como expressão desse fenômeno que não é apenas espacial-geográfico mas um potencial de desenvolver capacidade e/ou empatia de perceber e decifrar pontos de vista e perspectivas de categorias sociais, correntes culturais e de indivíduos específicos (VELHO, 2010, p.19).

Mestre Cobra Mansa seria um cosmopolita da capoeira e seu discurso ganha adeptos pelo mundo todo:

Queremos uma comunidade que celebre e encoraje a individualidade e a cooperação entre seus membros; uma comunidade mundial de capoeira que respeite diferentes valores, crenças, pontos de vista, práticas, etc; em resumo, o que queremos é uma comunidade que respeite as nossas diferentes estórias e histórias, as nossas vidas diferentes e o nosso crescimento em direções variadas para o seu próprio fortalecimento (Mestre Cobra Mansa *In* FELIX, 2014, p. 79).

A concepção de mestre Cobra Mansa se assemelha muito àquela do “cosmopolitismo enraizado” de Appiah (1998, p. 8): “Um cosmopolitismo do tipo que estou defendendo pode resumir sua agenda assim: valorizamos a variedade de formas humanas de vida social e cultural; não desejamos nos tornar, todos, parte de uma cultura global homogênea”.

O permangola reuniu cerca de duzentos e trinta angoleiros do mundo todo: cento e cinquenta e nove brasileiros, treze norte-americanos, sete israelenses, seis franceses, seis suecos, cinco argentinos, quatro ingleses, três canadenses, três peruanos, dois alemães, dois sul-africanos, dois espanhóis, dois russos, um colombiano, um congolês, um equatoriano, um escocês, um finlandês, um holandês, um indiano, um italiano, um martinicano, um mexicano, um ucraniano e um uruguaio (FELIX, 2014).

Um grande parceiro de mestre Cobra Mansa nessa empreitada é Gonzalo Hidalgo, um chileno que mora nos EUA há mais de 10 anos e é especializado em

permacultura e xamanismo. Sua principal participação é fornecer elementos teóricos sobre a permacultura a partir de palestras e liderar, em parceria com mestre Cobra Mansa, o ritual do *temazcal*⁷⁴.

A nova referência discursiva cosmopolita anunciada a partir da trajetória de mestre Cobra Mansa não exclui a validade das outras referências discursivas já legitimadas na capoeira angola transnacional (regionalista, nacionalista, afrocêntrica e mesmo anarquista e feminista), ao contrário soma-se a eles defendendo mais acirradamente a individualidade dos sujeitos e das culturas em um contexto cosmopolita. Como Appiah (1998, p. 16) diz:

[...] nossas vidas sociais dotam-nos de uma grande variedade de recursos para a autocriação: pois mesmo quando estamos criando identidades novas e contranormativas, são as velhas identidades normativas que provêem a linguagem e as experiências.

É justamente na intermediação entre dois ou mais mundos que mestre Cobra Mansa se encontra: um tradicional/periférico e outro moderno/cosmopolita, o que foi muito bem sintetizado, imageticamente, por Hassan Hajjij, em sua obra de arte contemporânea "*My Rock Star Experimental II*".



Figura 8 - Mestre Cobra Mansa em "*My Rock Star Experimental II*", de Hassan Hajjij, 2014

⁷⁴Ritual xamânico sagrado de limpeza física, mental e espiritual. O Temazcal, também chamado de 'Tenda do suor' ou "Sauna sagrada", possui vestígios nas zonas arqueológicas do México e da Guatemala. É um banho de vapor, porém, com uma profunda conotação espiritual. Na língua Lakota, falada pelos Sioux, significa "Útero da Mãe Terra". Nele, intervêm os quatro elementos: a Terra, em que nos apoiamos; o Fogo, no qual as pedras são aquecidas; a Água, colocada sobre estas; o vapor, representando o Ar. São utilizadas também plantas medicinais. Trata-se de uma tradição milenar usada por várias etnias ameríndias com o objetivo de curar, limpar e purificar corpo e espírito.

4. SISTEMA DE LINHAGEM TRANSNACIONAL: MERCADO DA CAPOEIRA ANGOLA E A PROFISSIONALIZAÇÃO DO MESTRE

Com base no processo de difusão da capoeira angola descrito nos capítulos anteriores, delinerei neste capítulo o que chamo de sistema de linhagem transnacional da capoeira angola, o mercado cultural com o qual esse sistema se articula e algumas características da constituição do campo profissional do mestre de capoeira nesse contexto.

4.1. SISTEMA DE LINHAGEM DA CAPOEIRA ANGOLA TRANSNACIONAL

Em minha dissertação de mestrado intitulada *A roda do Mundo: os fundamentos da capoeira angola 'glocalizada'* (BRITO, 2010), analisei os mecanismos presentes na organização transnacional da capoeira angola.

Essa organização funciona como uma "comunidade transnacional imaginada" pensada por Appadurai (2005) a partir de Anderson (2005). Este autor mostrou como o desenvolvimento capitalista da imprensa pode constituir um recurso privilegiado para explicar como grupos que nunca estiveram em contato direto podem passar a se considerar uma "Nação". Appadurai (2005) inova essa ideia mostrando que uma nova forma do desenvolvimento capitalista relacionado à informática pode causar efeitos mais potentes, ultrapassando o quadro dos Estados-Nação e formando "comunidades transnacionais imaginadas".

A capoeira angola aqui analisada é entendida como uma "comunidade transnacional imaginada" centrada na figura do *mestre de capoeira angola* que atua, ao seu turno, como uma conexão entre praticantes espalhados pelo mundo e uma ancoragem cultural relativa à herança ancestral de uma "África mítica" pela via de mestre Pastinha (BRITO, 2010).

Trata-se de um sistema dividido em "linhagens", "grupos" e "núcleos" em que o pertencimento corresponde ao que Delamont e Stephens (2008) chamam de "habitus institucional da capoeira".

Entendo este sistema de linhagem como uma organização social segmentarizada nos moldes do sistema político Nuer descrito por Evans-Pritchard (1978), no qual suas unidades sociais constituem "identidades

contrastivas"⁷⁵(BARTH, 2000) formadas por um conjunto de elementos simbólicos ("fundamentos") que se diferenciam umas das outras e se apresentam (em termos de alianças ou disputas) segundo o contexto ou situação específicos.

A base dessa contrastividade encontra-se na "relação de oposição" firmada entre mestre Pastinha e mestre Bimba ou entre capoeira angola e capoeira regional.

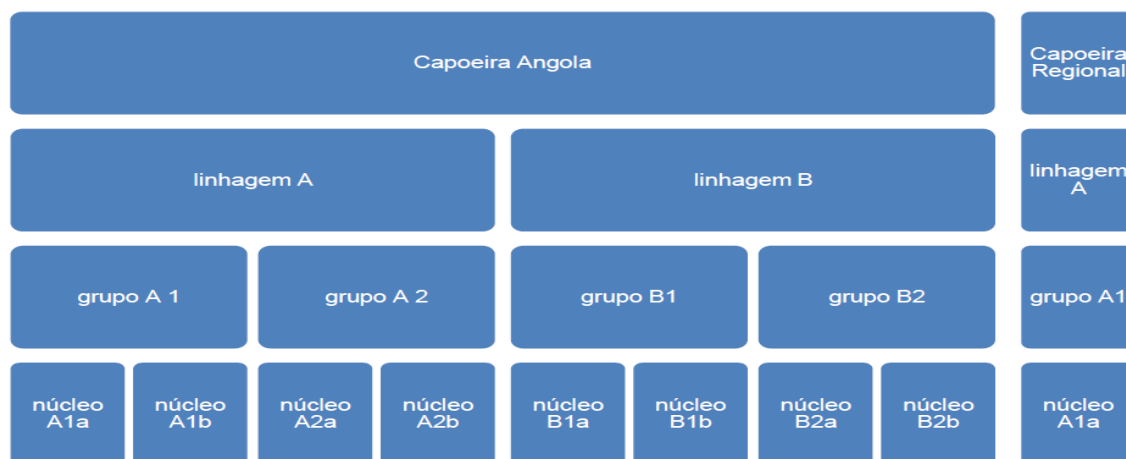
Posso dizer, contudo, que subjacente a esta relação contrastiva na produção identitária há certo grau de identificação entre ambas as partes. Mestre Bimba, criador da capoeira regional, é entendido como um "ex-angoleiro" de modo que algo é percebido como partilhado. Além disso, salvo os primeiros momentos da criação de mestre Bimba, vê-se que tanto uma vertente quanto a outra são denominadas "capoeira". Entre elas existem certas características comuns, por exemplo: a ritualização da prática, acompanhamento de instrumentos musicais, hierarquia entre mestre e discípulos, o uso do berimbau como instrumento característico, algumas cantigas e a forma de uso da musicalização como elemento comunicador entre os capoeiristas.

Dessa forma, seguindo o princípio da segmentaridade, mestre Bimba e mestre Pastinha ou capoeira regional e capoeira angola se aproximam quando comparadas a qualquer referência ao universo das artes marciais em geral, mas se diferenciam internamente ao universo da capoeira⁷⁶.

Esses dois grandes mestres/referências deram origem a duas grandes linhagens que, com o passar dos anos, deram origem a novas linhagens (ou sublinhagens) e seus respectivos grupos e núcleos:

⁷⁵ Alguns elementos da "tradição" da capoeira são selecionados durante o processo de construção identitária: "Os membros dessa sociedade selecionam apenas alguns traços culturais e os tomam como os únicos critérios para determinar, sem ambigüidades, o pertencimento ao grupo étnico" (Barth, 2000, p.72).

⁷⁶ Mestre Bimba buscou aproximar sua capoeira regional das artes marciais e no interior do universo da capoeira em geral é, justamente, essa aproximação das artes marciais e da linguagem das lutas esportivas que serve de elemento diferenciador entre capoeira angola e capoeira regional.



Como é sabido, o foco aqui será dado na capoeira angola, de modo que a complexidade das linhagens da capoeira regional é bem maior do que o descrito no modelo. Aliás, creio ser impossível delinear as linhagens de ambas as vertentes ao certo, uma vez que, desde o início do século XX, havia as "conversões" de linhagem para linhagem.

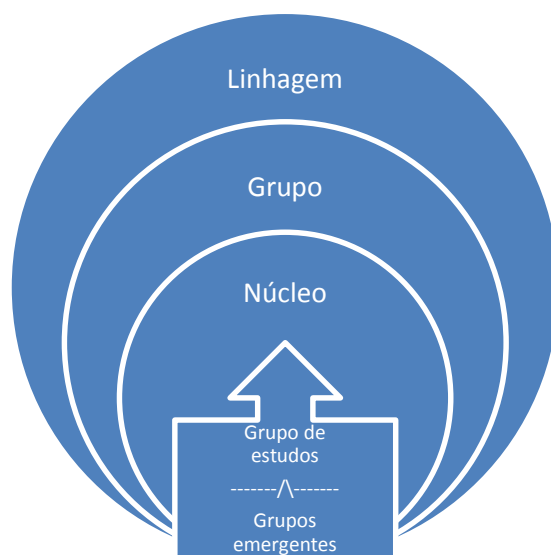
O modelo mostrado acima apresenta o mecanismo de diferenciação do sistema de linhagem da capoeira angola assim como os Nuer descritos por Evans-Pritchard (1978), vinculados à descendência ancestral: percebe-se e se age como membro da linhagem A numa situação que opõe a linhagem A a B; em outra situação, na qual dois grupos da linhagem A estão opostos — A1 e A2 —, percebe-se e se age não como membro da linhagem A, mas do grupo A1, e quando dois núcleos do grupo A1 se opõem - A1a e A1b -, percebe-se e se age como A1a e assim sucessivamente.

Como vimos no capítulo anterior, a organização social da capoeira angola contemporânea é fruto de um processo de modernização iniciado paralelamente ao processo de modernização do próprio Brasil, com a produção de uma identidade regional em 1930-40. Porém, na década de 1980, "o sistema de linhagem" aparece como tributário do processo de revitalização da capoeira angola, mediante a ancestralização de mestre Pastinha, o que acabou por tornar esse sistema de linhagem generalizado entre outros grupos de capoeira angola.

Assim iniciou a transnacionalização da capoeira angola na metade da década de 1990 já segundo os princípios de reciprocidade no interior do "sistema de linhagem". Formaram-se núcleos em diferentes estados do Brasil e diferentes países dos EUA e da Europa, cuja sede localizava-se na chamada Meca da capoeira: Salvador-Bahia.

Após algum tempo a Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA) de mestre Cobra Mansa inova a organização inicial adequando-se ao contexto transnacional com a utilização de um termo específico para praticantes que desejavam adentrar ao grupo, este termo é "grupo de estudos", os quais são formados por praticantes que ainda não possuem capacidade reconhecida pelos mestres para se tornar parte do grupo, ficando algum tempo em uma condição de liminaridade, nem totalmente "outro" nem totalmente "nós".

Assim, uma nova unidade social foi implantada na organização social aqui denominada de sistema de linhagem transnacional da capoeira angola:



O "grupo de estudos" inaugurado pela FICA foi amplamente disseminado e utilizado por outros grupos de capoeira angola, sobretudo da linhagem de mestre Pastinha e mestre Moraes.

Definindo um estatuto provisório, os grupos de capoeira angola encontraram um meio de estabelecer uma conexão de "quase pertencimento" controlando a disseminação da capoeira angola pelo mundo mediante uma seleção de pessoas e espaços que mais se coadunem aos seus valores. Assim, um "grupo de estudos" torna-se um "núcleo" apenas quando o mestre julgar que a liderança local está preparada para tal. Esta preparação passa por critérios específicos vinculados a conhecimentos dos fundamentos, conhecimentos práticos (habilidades musicais e corporais), mas também critérios externos à prática da capoeira em si, como habilidade organizacional (produção de eventos, seminários e projetos sociais e

culturais em nível local e global), estrutura espacial (academias), estabelecimento de uma associação formal (ONG, OSCIP) elementos considerados necessários para o bom funcionamento de um núcleo de capoeira angola transnacional, na medida em que facilitam a manutenção do intercâmbio entre diferentes núcleos de um grupo de diferentes localidades, entre si, e entre eles e a sede.

Constata-se com isso que o sistema de linhagem da capoeira angola não é fechado em si a partir de relações naturalizadas, delimitado por uma organização endógena, ao contrário, sua abertura acentuada é uma das características contemporâneas que lhe imprime um movimento centrífugo de disseminação global, ao passo que engloba praticantes alternativos de prática da capoeira angola, os chamados "angoleiros emergentes" (ARAÚJO, 2004) por meio de uma força centrípeta constituída na busca por legitimidade e autenticidade.

Nascimento (2015) discorre sobre o início de grupos de capoeira regional na Polônia e aponta para idiossincrasias locais relativas à prática devida à limitação de informação sobre a capoeira tradicional. Ele mostra o modo como grupos de capoeira nasceram baseados exclusivamente na disseminação de um filme hollywoodiano na década de 1990, chamado *Only the strong*. A única informação sobre a origem da capoeira contida neste filme é que ela é de origem brasileira: o filme tem um soldado norte-americano de origem latina aprendendo a capoeira em plena floresta amazônica, cuja prática assenta em saltos mortais e golpes rápidos ao som de um berimbau. Para os praticantes de capoeira polacos descritos pelo autor, toda a prática da capoeira, os treinos, a música, os golpes etc. vieram de uma versão norte-americanizada da capoeira e reduzida a clichê, o que forçou os grupos a criarem uma gama de elementos pautados em experiências anteriores do responsável local pelo grupo associada às artes marciais.

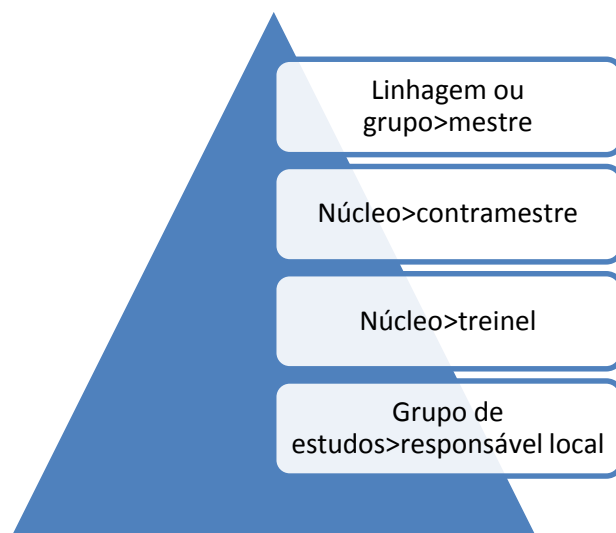
Podemos entender este fenômeno como uma das formas mais corriqueiras de formação de grupos de capoeira emergentes na Europa.

Como vimos após a etapa inicial de disseminação da capoeira levada a cabo por imigrantes brasileiros, novas informações chegaram a esses grupos emergentes e impuseram modificações. Muitos deles ex-praticantes dessa forma estereotipada de praticar capoeira encontraram no 1º Evento Europeu de Capoeira Angola, organizado por contramestra Suzy e mestre Rosalvo em Berlim, um meio de adentrar no sistema de linhagem.

Constata-se também que a ideia de tradição e autenticidade associadas à conexão com o "centro" da capoeira deu origem a um mecanismo de expiação por intermédio do qual as idiossincrasias externas aos princípios desse "centro" eram tidas como deformações ou apropriações indevidas da tradição.

Muitos destes grupos emergentes se tornaram "grupos de estudo" e, em seguida, "núcleos". Assim, o sistema de linhagem funciona segundo um mecanismo de forças centrípetas (em relação aos grupos de Salvador) e centrífuga, sustentando a mobilidade de mestres desse centro às diversas localidades do mundo.

Uma vez inseridos neste processo, os membros dos grupos de estudo se deparam com uma organização social que se apresenta de forma estratificada e hierarquizada:



Esse sistema organizacional estratificado e hierarquizado determina relações de poder pautadas na posse do conhecimento tradicional que, por sua vez, é adquirido por via da transmissão oral dos mais velhos para os mais novos. Nesse esquema de funcionamento, os "eventos" são, constantemente, organizados por grupos de estudos nos quais mestres, contramestres e treinéis são requisitados a ministrar aulas promovendo, assim, uma intensificação das trocas financeiras nesse trânsito transnacional e a profissionalização desses conhecedores da capoeira angola.

Resumidamente, posso dizer que a comunidade transnacional de capoeira angola se estrutura em um sistema de linhagem aberto a possibilidade de "Outros" tornarem-se "Nós" mediante certo investimento de tempo e dinheiro.

A seguir, veremos algumas das implicações desse fenômeno em termos de um mercado transnacional da capoeira angola.

4.2. MERCADO TRANSNACIONAL DA CAPOEIRA ANGOLA

Compartilho da ideia de "mercado da capoeira" desenvolvida por Granada (2013). O autor elabora sua noção de "mercado da capoeira" pautado em Bourdieu (2002), referindo-se a um espaço estruturado de posições determinadas pela distribuição de diferentes recursos, como "capital simbólico", segundo uma lógica específica: *"un champ marche, il faut qu'il y ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'habitus impliquant la connaissance et la reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc"* (BOURDIEU, 2002, p. 114).

Para alargar a amplitude desse mercado, o autor recorreu ao conceito de "campo social transnacional", de Levitt e Glick-Schiller (2004, p. 1009): *"un ensemble de réseaux interconnectés de relations sociales à travers lesquels des idées, des pratiques et des ressources sont échangées, organisées et transformées de façon inégale"*⁷⁷.

Tomando a discussão sobre a "centralidade" do sistema de linhagem da capoeira angola transnacional, creio ser possível entender o "mercado transnacional da capoeira" como um mecanismo de elaboração, apropriação e distribuição de "discursos" tradicionais (que servem de referência para a construção de identidades legítimas nesse campo), mecanismo esse inserido em uma organização social voltada à manutenção de uma espécie de monopólio da tradição. Como diz Bourdieu (2001, p. 100), o discurso não é independente das relações com o mercado no qual opera:

Les discours ne reçoivent leur valeur (et leur sens) que dans la relation à un marché, caractérisé par une loi de formation des prix particulière: la valeur du discours dépend du rapport de forces qui s'établit concrètement entre les compétences linguistiques des locuteurs entendues à la fois comme capacité de production et capacité d'appropriation et d'appréciation ou, en d'autres termes, de la capacité qu'ont les différents agents engagés dans l'échange

⁷⁷Em outro trabalho, Glick-Schiller (2010, p. 112) diz que o conceito de campo social transnacional não é inspirado no "campo social" de Bourdieu (2002), mas no conceito de "campo social" desenvolvido pela Antropologia Social e pela Geografia, permitindo focalizar as relações sociais que conectam e transformam espaços sociais historicamente baseados sobre a territorialidade, como comunidade local, cidade ou Estado.

d'imposer les critères d'appréciation les plus favorables à leurs produits.

Como vimos nos primeiros capítulos, o valor das "referências discursivas" no mercado da capoeira é fruto de uma relação entre diferentes agentes (produtores legítimos definidos por inúmeras disputas simbólicas internas e consumidores) no decorrer de um processo de difusão espacial correspondente a uma ampliação do mercado consumidor.

Porém, antes de imaginar uma situação na qual as referências discursivas tradicionais sejam elaboradas durante os contatos interculturais entre distribuidores legítimos e novos consumidores, posteriormente, "desapropriadas" desse coletivo pelo "centro legítimo" e redistribuídas por ele na forma de bens simbólicos tradicionais, é possível vislumbrar uma participação periférica na construção discursiva, ou ainda, em termos de uma apropriação consentida na medida em que os consumidores externos ao centro se submetem ao poder simbólico dos mestres situados nele.

Talvez seja mais coerente complexificar esse quadro com uma seguinte equação: o rótulo de "tradição" ganha valor nesse mercado justamente pelo fato de ser "centralizado" e "monopolizado" naqueles que em uma perspectiva socio-histórica eram representantes da "periferia mundial", devido a, caso seja atribuída a qualidade de "bem coletivo", deixar, inclusive, de ser um bem simbólico valioso e demandado por aqueles que situam-se no "centro mundial" ou nas "cidades mundiais" europeias.

No mercado transnacional da capoeira angola, os consumidores estrangeiros buscam alcançar a legitimidade justamente no que tem de exógeno à própria cultura. Como se, ao reivindicar sua participação ativa na elaboração de bens culturais (discursos) nesse mercado, toda a sua base valorativa e organizacional ruísse.

Ao tomarmos a discussão de Bourdieu (1972) sobre um mercado simbólico religioso, vemos que:

O processo de constituição de uma instância especificamente organizada com vistas à produção, à reprodução e à difusão de bens religiosos (simbólicos), bem como a evolução no sentido de uma estrutura mais complexa, se fazem acompanhar por uma sistematização e de moralização das proáticas e das representações religiosas (BOURDIEU, 2005, p. 37),

Creio ser possível atribuir ao processo de formação do mercado transnacional da capoeira angola uma complexificação semelhante a essa descrita por Bourdieu acerca do mercado simbólico religioso e, com isso, atribuir uma instância moralizada ao campo transnacional da capoeira angola considerando um discurso político estruturante fundamentado na negação e superação das mazelas ocasionadas pelo colonialismo: um "centro" econômico mundial (Europa) expropriando a "periferia" do mundo (África e Brasil), ou, em outras palavras, uma moralidade pautada na recusa de uma geopolítica "eurocêntrica".

Sendo assim, a distinção entre "centro" e "periferia" seria fulcral no mercado transnacional da capoeira angola, conquanto seu funcionamento estaria diretamente relacionado a uma moralização afrocêntrica que divide o globo entre explorados e exploradores, brancos e negros, ricos e pobres⁷⁸. Apesar de diferenças nacionais, a tradição da capoeira nesses termos possibilita a alguns capoeiristas europeus construir identidades e estilos de vida mediante os quais estabelecem uma "distinção" entre eles e aqueles que, de alguma forma, são entendidos como corroboradores das políticas decorrentes do colonialismo, tão lembrados nos âmbitos da capoeira angola e associados às injustiças e barbaridades cometidas contra africanos e brasileiros afro-descendentes.

A própria identidade capoeirística desses angoleiros europeus dependeria, assim, da moralidade afrocêntrica que, como vimos, pode ser flexivelmente adaptada às questões políticas locais como suas derivações.

Como vimos no capítulo 3, é exemplar o caso das feministas de Colônia-Alemanha e o evento organizado por elas: "Angoleiras em Colônia / Angoleiras sem colônia" como uma derivação do discurso afrocêntrico para um discurso feminista local vinculado à relação entre colonizadores e colonizados.

⁷⁸ Moral (2014) tratando da constituição do "campo de produção cultural da capoeira" diz sobre a dimensão corporal da geopolítica fundamental da "moralidade da capoeira angola":

El campo de producción cultural de la capoeira emergerá sobre la base de la división cuerpo/mente inscrita en la matriz de la sociedad brasileña. Esta división se tradujo en una diferenciación radical entre personas negras y blancas, hecho que hizo irreductible el capital cultural arraigado en el cuerpo de los africanos a cualquier aspecto intelectual reservado a las clases dominantes blancas (MORAL, 2014, p. 72).

Ainda sob uma concepção corporal, porém já considerada em termos sócio-geográficos, Guizardi (2013, p. 244) ao tratar da capoeira regional/contemporânea das favelas do Rio de Janeiro diz: "Si la favela es el resultado espacial de una cierta 'centralidad alternativa'; entonces la capoeira es una de las formas a partir de las cuales los sujetos marginales pudieron constituir sus 'nuevas centralidades' en el cuerpo".

Outra derivação desse discurso afrocêntrico foi discutida por mim em um artigo (BRITO, 2012) a partir da significação atribuída por um grupo francês (GCAC de Grenoble) à aquisição de berimbaus no mercado transnacional da capoeira e as ajudas financeiras atribuídas ao mestre em troca de seu conhecimento tradicional (que inclui o conhecimento da construção desse instrumento). A relação entre o mestre e os angoleiros franceses descritos nesse artigo passa por uma lógica econômica semelhante à lógica do *marché équitable*: valorizar produtos tradicionais de economias periféricas no "velho mundo".

O consumo desses instrumentos para esses angoleiros passa pela possibilidade de oferecer um sentimento de redenção histórica. Nesse sentido, é possível, mais uma vez, aproximar o funcionamento do mercado da capoeira com o da religião por meio da atribuição da função dos especialistas nesse mercado:

O trabalho religioso realizado pelos produtores e porta-vozes especializados, investidos de poder, institucional ou não, de responder por meio de um tipo determinado de prática ou discurso a uma categoria particular de necessidades próprias a certos grupos sociais (BOURDIEU, 2005, p. 32-3).

A relação entre a tradição e a ancestralidade da capoeira angola promove a reflexão sobre trajetórias individuais de capoeiristas que, se por um lado, são levados a valorizar e se reaproximar das raízes de suas famílias, sobretudo aqueles que são imigrantes (como no caso de haitianos, martinicanos e norte africanos, na França), por outro lado, promove uma reflexão crítica acerca dos antepassados daqueles sujeitos que não mantêm conexões parentais com grupos sociais subalternizados ou colonizados⁷⁹.

A capoeira representa a possibilidade de construir identidades e estilos de vida alternativos àquele percebido como continuidade desse processo de exploração histórica, oferecendo elementos simbólicos mobilizados para uma autocrítica (ainda no caso dos franceses do GCAC, percebe-se que eles atribuem significados à capoeira angola relacionados àquilo que julgam faltarna sociedade ocidental e mais especificamente, na sociedade francesa: um sentido de *religare* tanto entre pessoas

⁷⁹A respeito dessas diferentes concepções sobre ancestralidade e raça, presenciei uma discussão sobre a importância do Dia da Consciência Negra entre um mestre de capoeira curitibano "negro" e um aluno de capoeira "branco", que pode ser esclarecedora. O aluno dizia que realizar uma festa nesse dia seria contribuir com a diferença entre as raças, argumento que foi rebatido pelo mestre da seguinte maneira: *Temos que marcar a diferença porque ela existe e sempre existiu, os seus ancestrais escravizaram e chicotearam os meus!*

- crítica ao individualismo francês - quanto entre pessoas e dimensões espirituais - crítica a um desencantamento do mundo ocidental).

Esse grupo francês teve seu primeiro contato com seu mestre e com a Bahia durante uma "ação humanitária" na qual levaram computadores, livros, comida e roupas para as crianças que praticavam capoeira num dos bairros periféricos de Salvador, o bairro Cabula.

É possível atribuir, se não generalidade, grande amplitude dessa valoração, como mostra Griffith (2010) ao tratar de praticantes de capoeira angola norte-americanos e da grande participação por parte deles em trabalhos voluntários junto às crianças pobres e negras da cidade de Salvador. A autora demonstra que tais trabalhos são tidos pelos norte-americanos como uma forma de retribuição pelos benefícios que a capoeira tem feito a eles em "nível pessoal".

Interessante é que a retribuição é oferecida a um segmento social específico "crianças afro-descendentes e pobres", como lemos nas páginas de Griffith (2010):

When asked about the importance of volunteer work, most interview subjects immediately assumed I was talking about movement instruction in favelas or poor neighborhoods. Repeated over and over again was the sentiment that foreigners should give back to the culture that has given them so much on a personal level. When discussing volunteer work, Brazilians and foreigners alike focused on poor, Afro- Brazilian children whose life circumstances are likely to lead to drug abuse and often drug trafficking (GRIFFITH, 2010, p. 184-5).

Um trabalho sobre capoeira no Canadá mostra o reflexo dessa moralização. Joseph (2006, p. 51), sobre "a socio-ethnic hierarchy that is the reverse of mainstream Canadian society", aponta que no interior do universo da capoeira canadense há um estilo de vida pautado em valores associados à "pobreza" e à "negritude" no qual valores relacionados a um estilo de vida de classe média branca canadense passam a ser vistos de forma pejorativa.

Assim, creio ser possível entender que o mercado transnacional da capoeira acaba por dar vazão a uma vontade de redistribuição de renda (no sentido norte-sul) por intermédio de "ajudas" aos mestres de capoeira em troca de seus conhecimentos tradicionais inseridos num quadro moral fundamentado na oposição "centro-periferia", "norte-sul", "rico-pobre" e "negro-branco".

Nesse sentido, parece-me haver, por parte desses angoleiros naturais de países desenvolvidos, uma inversão valorativa da dualidade "centro"- "periferia" que, em alguns casos, visa expurgar um sentimento de culpa histórica.

As características essencialistas em relação a esses marcadores sociais, entretanto, são reelaboradas em um discurso cultural e político, ou seja, um alemão ou um japonês poderá galgar uma posição no universo da capoeira, contanto que abandone as formas hegemônicas eurocêntricas de valoração acerca do conhecimento "branco" e conhecimento "negro" e os privilégios dos primeiros, como vemos no argumento afrocêntrico de mestre Moraes:

Você precisava ver o Vermelho [da Moenda] jogando. Um cara daquele, branco da forma que é, olhos azuis, jogando uma capoeira angola lindíssima. Antes eu não tinha noção disso, dessa relação raça e cultura, definições dentro da própria estrutura cultural. Eu o via como mais um cara jogando capoeira. A partir do momento em que eu comecei a estudar, a interpretar essa relação raça e cultura, aí eu digo: **“pô, o cara pode ser alemão, o problema todo é que ele precisa abrir mão desses conceitos palpáveis e se envolver nos subjetivos”**. Aí o Tierno Bokar⁸⁰ diz que **“se queres saber o que eu sou, esquece o que tu sabes e aprende o que eu sei”**. **O que é isso? É você esquecer todos os elementos que caracterizam o seu direito, seja lá o que for, de inserção na sociedade, e adotar a cultura do outro também como verdadeira**. Então pode o branco, azul, japonês... você vê japoneses jogando capoeira hoje, a prova que raça, cor, nacionalidade não tem nada a ver, você pode aprender qualquer coisa. Aí um dia Valdina Pinto numa palestra, alguém perguntou: “pô, mas como pode um alemão fazer santo e receber?”. Ela fez: “Orixá não tá preocupado com sua nacionalidade nem sua cor, não” [risos]. “Ele não entra nessa fofoca não”. Entendeu? Eu concordo. Uma coisa é eu estar, outra coisa é eu ser (Mestre MORAES in MAGALHÃES, 2010, p. 32-3, grifo meu).

Vemos assim que, se por um lado, o universo da capoeira angola pauta-se em uma moralização vinculada a diferenças de cor de pele e situação social, por outro lado, permite-se nele a superação de tais diferenças naturalizadas no campo cultural e político mediante assunção de valores culturais e morais associados a um segmento social específico (negros e pobres).

⁸⁰Tierno Bokar foi um sábio religioso e africano que nasceu em 1875 na cidade de Segou, em Mali, junto ao rio Níger, no continente africano. Oriundo de uma família religiosa, mestres da religião islâmica da tradição *sufi tijaniyyah*, após a colonização francesa, ainda menino, mudou-se com sua família para Bandiagara, outra cidade do Mali. Tierno dedicou a sua vida em Bandiagara ensinando a sabedoria da caridade e do amor, integrando a espiritualidade do Islam, o sufismo e as tradições africanas Bambara, Haoussa, Peul e Dogon, as de sua família e as dos lugares onde residiu.

No processo de difusão e mercantilização da capoeira angola, os consumidores acabam por ressignificar os discursos tradicionais os adequando a demandas específicas e, em um jogo de reescrita, inserem suas demandas locais e pontuais ao conjunto de referências discursivas já estabelecidas e tradicionalistas que, além de lhes conferir legitimidade tradicional em suas demandas locais sustentando seus estilos de vida alternativos, acabam por enriquecer o acervo de referências discursivas da tradição veiculada pelo centro e, assim, contribuem para a ampliação do público consumidor da capoeira angola tradicional aumentando centrifugamente o alcance de seu mercado global.

É importante ressaltar que há uma diferença entre um mercado da capoeira angola o qual busco descrever aqui e aquele descrito pela pesquisadora portuguesa Jaqueira (2006). Sobre esse mercado, Jaqueira diz:

[...] é o estabelecimento de feudos internos no Brasil para uma colonização de exportação com vistas ao mercado externo, admirando-nos o mecanismo adotado pelos donos dos grupos de capoeira, ao utilizarem-se do modelo das franquias do sistema capitalista, o qual tem suas raízes no colonialismo, e este por sua vez, no escravismo, negando tal condição em seus discursos ideologizados, por somente lhes interessar a massificação das idéias e a incapacitação crítica por parte de seus seguidores, de forma a facilitar a implantação e o desenvolvimento de engrenagens anacronicamente feudais e escravistas em seu meio, usadas em nome de uma tal tradição da capoeira, a qual sugere a manutenção do vínculo mestre/discípulo, como uma relação hierárquica que sempre existira no âmago desta expressão (JAQUEIRA, 2006, p. 27).

Além de entender que tal concepção atribui uma passividade aos capoeiristas estrangeiros que beira o idiotismo, tenho duas ressalvas em relação a essa definição de mercado da capoeira construída pela autora. A primeira delas diz respeito à superficialidade com que Jaqueira analisa as relações sociais permeadas por transações financeiras lhes atribuindo apenas sentidos depreciativos e, a segunda, refere-se à generalização do universo da capoeira em prol de uma suposta visão mais ampla do fenômeno.

Tomar o universo da capoeira como um todo por vezes significa generalizar um mecanismo de construção identitária fundamentado justamente no contraste que definem lógicas de mercado distintas⁸¹.

Por meu turno, prefiro restringir-me a algumas considerações acerca do funcionamento do mercado transnacional específico da capoeira angola e a lógica de pertencimento inerente a ele. Como já indiquei, acredito que esse mercado não seja pautado em uma simples relação de troca entre mercadoria/serviço-dinheiro pautada numa inversão de posições na qual mestres brasileiros usariam do discurso tradicional para usurpar inocentes europeus massificados e alheados de qualquer senso crítico. Trata-se, antes, de um processo social que articula economia e pertencimento identitário de forma processual, como vemos na resposta de mestre Moraes à crítica que recebe por vender CD's produzidos por seu grupo em seu *blog*:

Anônimo: isso daqui [blog] já tá virando schoping [sic] da Capoeira... pra um mestre que fala tanto em não ganha dinheiro com a arte...e os cd custa quanto? e a camisa? (11/07/2009).

Mestre Moraes: Ao anônimo que comparou o nosso blog com um schoping, (acredito que ele queria escrever shopping) informo que não tenho nada contra quem ganha dinheiro com Capoeira desde que o produto que esteja sendo oferecido seja de boa qualidade. Quanto a mim, que já conheço as histórias dos mestres Bimba, Pastinha e outros, não tenho nenhum melindre em cobrar pelo meu trabalho, mas garanto que é de boa qualidade. Quanto ao preço das camisas, não poderemos atender ao seu interesse porque não as comercializamos. Nossas camisetas simbolizam a pertença, de quem as estiver usando, ao nosso grupo. É como uma carteira de identidade. Daí o nosso cuidado. Os nossos CDs estão à venda, sim. Quanto aos preços, apesar da qualidade, são bem baratos. Inclusive um deles foi indicado para concorrer a uma edição do Grammy (15/07/2009)⁸².

Como já constatei (BRITO, 2012), o processo de entrada no sistema de linhagem ocorre em uma gradativa passagem de simples relações comerciais para um pertencimento identitário:

⁸¹ Acredito que uma das características do universo da capoeira angola é ser pautado por uma lógica econômica menos "feudal" ou "competitiva". Isso pode ser tributário do grau de escolaridade dos "consumidores" membros da comunidade da capoeira angola. Esses membros são em sua imensa maioria profissionais liberais bem estabelecidos no mercado de trabalho, com terceiro grau completo ou mais e, por essa razão, não fazem da capoeira angola uma maneira de ganhar a vida. Como vimos, na década de 1980, a capoeira angola tornou-se majoritariamente consumida por universitários de classe média.

⁸² <<http://mestremoraes-gcap.blogspot.com.br/search?updated-min=2009-01-01T00:00:00-03:00&updated-max=2010-01-01T00:00:00-03:00&max-results=46>>. Consultado em 15/02/2015.

- 1º iniciando a partir de uma relação de compra de um serviço (grupos emergentes contratando mestres para oficina de capoeira angola por meio do pagamento, pura e simplesmente, financeiro);

- 2º caso haja identificação entre as partes, inicia-se um processo de transformação do "grupo emergente" em "grupo de estudo", no qual a contratação torna-se mais assídua e um uniforme temporário marca uma condição liminar;

- 3º caso haja a adaptação do grupo aos valores do mestre e da linhagem em questão estabelece-se uma relação de pertencimento, marcada pelo uso do uniforme oficial do grupo e, assim, a relação entre as partes passam a ser geridas pela ideia de reciprocidade (MAUSS, 2003) e, como tal, estabelecendo relações afetivas, duradouras e significativas, tidas como familiares.

Após o pertencimento ter sido efetivado, a contrapartida da transmissão de conhecimento, sobretudo relativa às participações em eventos, não é nomeada de "pagamento", mas sim de "ajuda" e, assim, insere-se em uma troca entre agentes que não se quita (dois produtos equivalentes), encerrando um comprometimento mútuo: serviço (transmissão de conhecimento tradicional) por dinheiro.

Não se trata de uma relação paternalista, mas simplesmente de uma forma de atenuar o poder poluidor do dinheiro em relações entre próximos afetivamente, como argumenta Monjaret (1998). De fato, a substituição do termo "pagamento" por "ajuda" marca uma diferença entre uma troca equivalente entre duas partes que finda por anular a relação social e outra troca não equivalente que sustenta um processo de reciprocidade e que prolonga a relação social entre as partes envolvidas (GODBOUT, 2002).

Baptista (2007), analisando a circulação de dinheiro em um terreiro de candomblé em *"Os deuses vendem quando dão: sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé"*, faz uma diferenciação entre "clientes" e "filhos de santo" a partir do significado das trocas que envolvem dinheiro. Os "clientes" realizam "pagamentos" e os "filhos de santo" realizam "ajudas". Um "pagamento" é entendido como uma troca entre coisas equivalentes de forma que a relação social estabelecida por meio desse tipo de troca se interrompe assim que é realizada; já uma troca pautada na "ajuda" adquire uma conotação de "dom" e como tal instaura uma relação mais duradoura. Tais considerações conferem ao mercado transnacional da capoeira angola sua peculiaridade.

Esse processo inicia conforme o esquema anteriormente esboçado no qual um "coletivo de capoeiristas emergentes" contrata os serviços de um mestre e, caso os agentes envolvidos julguem válida a manutenção dessa relação, o *status* desse coletivo sofre uma mobilidade dando origem a um "grupo de estudos" e, em seguida, caso a relação continue progredindo, surge um "núcleo de capoeira angola" e assim efetiva-se o pertencimento.

Quando o pertencimento é estabelecido, uma nova lógica de mobilidade se estabelece e nela uma dinâmica de "contratação" é substituída por uma dinâmica de "convites". Mestres são convidados para ministrar oficinas em eventos, mas não qualquer mestre, mestres relacionados à linhagem específica em questão.

O brasileiro Everson Leão, treinél da FICA de Montpellier, fala sobre o funcionamento desse mercado referindo-se aos eventos de capoeira angola:

Os mestres do grupo têm sempre a preferência na seleção dos convidados. Se a verba disponível para a realização do evento é suficiente para convidar três mestres, ao menos um deles deve ser do grupo e outros dois podem ser de outros grupos da mesma linhagem. Claro que também ocorre de convidar mestres de outras linhagens, sobretudo quando sei que eles estão passando alguma temporada na Europa, o que evita ter que bancar as passagens do Brasil para cá [Montpellier]. Tem também outros fatores que são pensados na organização dos eventos: se o mestre ou contramestre ou treinél vive realmente de seu ganho com a capoeira. Caso ele viva dessa atividade, eu opto por melhorar a ajuda financeira, seu cachê, entendeu? Além disso, tento trazer uma vez por ano, um mestre da FICA que mora no Brasil, e quando isso ocorre, opto também por melhorar a ajuda desse mestre, porque é diferente uma pessoa viajar duas horas de trem e outra viajar 13 horas em um avião, o desgaste é muito maior e isso merece um aumento do cachê, entendeu? Aí, eles ficam aqui mesmo em casa porque, pô, são todos meus mestres entendeu? São meus amigos! Não há uma relação de compra e venda de serviços entendeu? Há mesmo uma coisa de amigos que se ajudam. E o respeito pelo conhecimento dos caras deve passar também por reconhecimento financeiro, senão, lembra de mestre Pastinha e mestre Bimba? Pois é, morreram na pobreza! (Entrevista com treinél EVERSON, Montpellier, 2014).

Muitas vezes, porém, os *cachês* ou *ajudas* são relativos à renda que o evento produz com os pagamentos das inscrições. Em alguns casos, os mestres podem oferecer oficinas e não serem remunerados caso não haja público suficiente para isso.

Como já foi citado, outra peculiaridade desse mercado é que, na maioria das vezes, os núcleos são liderados por treinéis ou responsáveis locais que atuam profissionalmente em áreas alheias à capoeira angola, de modo que suas atividades cotidianas com a capoeira e o dinheiro recolhido por essa via são totalmente revertidos na organização dos eventos e na ajuda com os cachês dos mestres

convidados. A imensa maioria desses núcleos são associações ou ONG's e recebem também ajuda financeira dos governos locais tanto para a manutenção do espaço de treino quanto para a realização dos eventos.

Via de regra, os núcleos que organizam os eventos investem na publicidade, sobretudo em redes sociais como *Facebook*, o que acaba por atrair, dependendo do prestígio do mestre e de seu grupo ou linhagem, angoleiros de diversas partes da Europa.

Vídeos de jogos e panfletos com os nomes dos mestres convidados, programação e preços são publicados em páginas do *Facebook* e, tratando-se da Europa, em um *site* chamado Comunidade Angoleiros Europa⁸³, que publica a relação de todos os grupos de capoeira angola da Europa e uma extensa tabela com todos os eventos, divididos em países, cidades, grupos e datas.

Outra característica desse mercado é a comercialização de objetos relacionados com a prática da capoeira angola. Livros, vídeos documentários, instrumentos musicais, capas para instrumentos musicais, roupas e diversos outros artesanatos são vendidos em bancas montadas para esse fim. Nesse caso, não há uma monopolização desse mercado pelos mestres, mas vê-se que um berimbau feito por tal ou qual mestre agrega valor simbólico ao instrumento, quase como um *mana*, que leva os angoleiros a comprar deles, ao invés de comprar de lojas especializadas existentes na Europa (BRITO, 2012).

Não havendo um tal monopólio, há, contudo, uma negociação para a montagem de bancas de venda, sendo que os mestres convidados têm a preferência, mas, eventualmente, alunos ou treineis também recebem a permissão de montar suas *bancas* sob a argumentação de que é uma das formas com que conseguem angariar verba para o pagamento das inscrições dos eventos (variando de 60 a 150 Euros) e mesmo dos gastos com as passagens.

⁸³<<https://www.facebook.com/comunidade.angoleiroseuropa/posts/140696492758740>>. Consultado em 22/05/2014.



Figura 9 - Banca de artigos à venda no 2º Evento Internacional de Capoeira Angola do Grupo Zimba, Santiago de Compostela, Espanha (foto minha)

Resumidamente, os eventos são as principais expressões do mercado transnacional da capoeira angola:

- 1º como uma das principais fontes de renda do mestre de capoeira angola;
- 2º como local de transmissão de conhecimento e trocas interculturais;
- 3º como disseminador da capoeira angola na medida em que serve como produtor de contatos e ampliação do sistema de linhagem;
- 4º como produtor de legitimidade ao funcionar como vitrine de relações sociais que atestam um pertencimento grupal.

Essa última característica torna-se importante ao considerar o mercado local, uma vez que o pertencimento a tal ou qual linhagem "central" atribui legitimidade ao responsável local e ao seu trabalho.

A legitimidade da capoeira angola passa pelo reconhecimento público de forma que a presença do mestre de sua linhagem em um evento local e a participação de outros grupos locais nesse evento atestam a sua legitimidade e potencializam o seu nome no mercado de trabalho local.

Dessa forma a possibilidade de ter um aumento do número de seus alunos amplia-se. Mesmo quando não se trata de alguém que "viva da capoeira" (alguém que literalmente faz da capoeira sua profissão), todos querem ter o máximo de alunos possível tanto pela prática em si (quanto maior é o número de capoeiristas em uma roda, melhor será a roda) quanto pela arrecadação de verba pela via das mensalidades de seus alunos, dessa forma poderá aumentar quantitativa e qualitativamente os eventos que organiza, ou fazendo mais de um evento por ano ou convidando mais mestres e os remunerando melhor.

Tais constatações nos remetem a uma breve consideração sobre os "eventos", visto que, como venho mostrando, tais momentos extraordinários ocupam um papel fundamental na transnacionalização da capoeira angola.

No que tange à capoeira angola, esse momento extraordinário foi instaurado a partir da 1ª Oficina de Capoeira Angola⁸⁴ realizada em 1985 pelo GCAP, em Salvador. O termo se converteu em "*workshop*", após o processo de transnacionalização e, em seguida, tornou-se, simplesmente, "evento" ou "encontro".

O processo de revitalização da capoeira angola iniciou-se em 1982, após a morte de mestre Pastinha. Mestres Moraes e Cobra Mansa passaram a realizar oficinas com os representantes mais antigos e iniciava um fluxo de capoeiristas de muitas partes do Brasil para os conhecer.

Em 1984, ocorreu o batizado organizado por mestre Camisa do Grupo Abadá (o maior grupo de capoeira regional/contemporânea) no Circo Voador, Rio de Janeiro, contando com a presença de mestres antigos da capoeira angola como mestre João Grande e mestre João Pequeno e os mestres novos que despontavam como mestre Moraes, mestre Cobra Mansa e mestre Ciro Rasta.

No ano seguinte, o GCAP de mestre Moraes e mestre Cobra Mansa pensaram em organizar encontros de capoeira angola segundo um novo formato, as chamadas "oficinas".

Mestre Cobra Mansa explica o surgimento das "oficinas" como um dos principais esforços para a revitalização da capoeira angola na década de 1980. Como já vimos, tais esforços não se deram sem algumas controvérsias:

Nesse processo de organização a gente chega pro Armandinho, sentando conversando, "a gente tem que colocar um nome pra esse evento", e aí Armandinho falou: "porque a gente não coloca oficina?"; "pô, oficina?" "É porque é uma coisa de grupos de teatro, no teatro a gente sempre tem essa coisa de oficina" (...) Na época eu trabalhava com fotografia e tinha muito interesse em fazer uma

⁸⁴ Podemos atribuir uma certa continuidade histórica em relação aos "batizados" instaurado por mestre Bimba e difundidos para o Brasil na década de 1970 e para o mundo nos anos seguintes aos eventos da capoeira angola. Ambos, os "eventos" e os "batizados", são momentos extraordinários para reuniões de capoeiristas de diferentes localidades e linhagens havendo, contudo uma diferença marcante entre eles: os "batizados" são momentos específicos para oficializar a iniciação na capoeira regional, assim como atribuir aos já iniciados suas novas marcas de graduação que ocorrem uma ou duas vezes por ano. Como não existem sistemas de graduação visualmente definidos na capoeira angola, os "eventos" restringem-se a treinamentos, rodas, debates, exposições e, raramente, a passagem de angoleiros aos níveis mais altos, como treinéis, contramestres e mestres e, dessa forma, um grupo de capoeira angola permanece, por vezes, mais de 10 anos fazendo eventos anuais, porém sem tais atribuições de novos títulos de graduação.

exposição, então vamos fazer uma mostra fotográfica, a primeira oficina e mostra de capoeira angola. Daí o mestre Moraes pegou todos os alunos da academia, mandou que fossem entrevistar os mestres de capoeira, cada um entrevistou um mestre e trouxe essas entrevistas. A gente colocou as fotos dos mestres, então ficou um painel de fotos e uma entrevista falando de cada um. (MESTRE COBRA MANSA in MAGALHÃES, 2011, p. 13-4).

Mestre Moraes e mestre Cobra Mansa passaram a organizar, nesse período, "oficinas" que contavam com treinos de capoeira angola, exposições de pesquisas e fotografias, debates políticos e palestras, alicerçados, como já mostrei em outro momento, por intelectuais afrocêntricos norte-americanos.

A utilização do termo "oficina" teve repercussão na comunidade capoeirística e foi um dos temas das controvérsias, realizadas a partir da mobilização de um jornal de grande veiculação em Salvador, *Jornal da Bahia*. Uma dessas publicações foi intitulada de *Oficina? A capoeira angola quebrou?*, para a qual mestre Cobra Mansa responde em outra publicação:

"Oficina? A Capoeira de Angola "quebrou"? Quem responde é Cobra Mansa (Cobrinha, para os íntimos), outro mestre do GCAP: "Muita gente perguntou se a capoeira de Angola estava quebrada, para se fazer oficina. Pior é que está mesmo. Mas conseguimos chegar na IV Oficina, não sem muito sacrifício, vendo o interesse e a participação das pessoas, angoleiros ou não. "Estamos ajudando a resgatar a capoeira angola, sua história e sua importância", afirma o mestre (JORNAL DA BAHIA, 18/08.1988 *apud* MAGALHÃES, 2011, p. 115).

Logo, este modelo de "evento" se espalhou pelo Brasil e pelo mundo, treinos, palestras, exposições de fotografias, filmes, inclusive obedecendo a uma mesma sazonalidade: uma vez por ano.

Muitos grupos de capoeira regional/contemporânea seguiram o modelo do Grupo Abadá e passaram a convidar mestres de capoeira angola para os seus batizados, enquanto que os grupos de capoeira angola passavam a realizar as "oficinas" seguindo o modelo do GCAP.

A partir da década de 1990, os "encontros" ou "eventos" mobilizaram muitos capoeiristas, mestres e discípulos em todo o mundo e pode-se dizer que foram os grandes responsáveis pela dinâmica transnacional que caracteriza a organização contemporânea da capoeira angola.

É importante ressaltar que essas oficinas tiveram seu impulso inicial na ideia de revalorização dos velhos mestres angoleiros que haviam abandonado a prática da capoeira angola pelo fato de a capoeira regional nacionalizada ter assumido um protagonismo durante o período da ditadura militar, tornado-se hegemônica e excluindo os mestres de capoeira angola do mercado de trabalho com a capoeira que se formava no Brasil. Assim, os "eventos" marcam a inserção dos mestres de capoeira no mercado de trabalho desde os anos 80.

Cada participante pagava por sua participação no evento e os mestres convidados eram remunerados pelas oficinas que ministravam. Esses eventos passaram a ser o local e o tempo, nos quais capoeiristas aprendizes conheciam velhos mestres e estabeleciam relações com eles e, como vimos, foi responsável pelo contato que conduziu mestre João Grande à abertura de seu Centro de Capoeira Angola em Manhattan.

A institucionalização de eventos de capoeira angola assume, no contexto atual, a principal forma do mercado de trabalho transnacional do mestre de capoeira, no qual seu conhecimento tradicional torna-se uma mercadoria valiosa.

Dessa constatação, faz-se necessária a discussão sobre a "profissionalização" de mestre nesse promissor mercado transnacional.

4.3. A PROFISSIONALIZAÇÃO DO MESTRE DE CAPOEIRA

Como vimos, as questões relativas à "centralidade do poder" refletem no mercado transnacional da capoeira angola passando pela "legitimidade" do mestre.

Nos últimos meses, com a capoeira tendo sido reconhecida pela UNESCO como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, tem ressurgido debates sobre a "profissionalização do mestre", o que parece ter reaberto algumas questões entre o "afrocentrismo" e o "nacionalismo".

Será interessante aqui entender duas formas distintas de entender o processo de legitimação do "profissional da capoeira": uma pela via do estado (formal) e outra pela via dos capoeiristas (informal).

Antes, contudo, gostaria de rememorar, brevemente, o histórico das controvérsias sobre o tema que ocorreram no Brasil e, em seguida, discutir a questão considerando o contexto europeu.

Tudo tem seu início quando Inezil Pena Marinho escritor do livro que já foi citado aqui, *Subsídios para o Estudo da Metodologia do Treinamento da*

Capoeiragem (1945), busca regulamentar a Educação Física (E.F) como profissão em 1950.

De lá para cá muitas tentativas frustradas marcaram esse processo até que, em 1998, a Lei 9615/1998 versava sobre a normatização das atividades físicas e desportivas e pautados nessa lei, aprovasse também a PL-9969/1998, em que a Educação Física torna-se uma profissão regulamentada. Nesse mesmo ano organiza-se o Conselho Federal de Educação Física (CONFEF) e os Conselhos Regionais de Educação Física (CREF's).

Nesse momento começa uma disputa acirrada entre CONFEF e capoeiristas porque, segundo a lei de regulamentação da E.F., o mercado de ensino da capoeira (entre outras atividades físicas) passava a ser exclusivo dos professores de E. F.

Muitos mestres perderam suas fontes de renda em projetos sociais, em escolas e em academias de ginástica.

A E.F passava a ser responsável pela legitimação do "profissional da capoeira" por meio da obrigatoriedade de cumprir os créditos de uma disciplina na faculdade, ou seja, duas horas de aulas semanais durante seis meses superavam os anos de preparação tradicionalmente exigidos na capoeira como critério de legitimidade. Após algum tempo, o CONFEF passou a permitir que mestres já atuantes no mercado por, pelo menos cinco anos, continuassem em seus cargos, contanto que fizessem uma formação complementar com professores de E.F. na Universidade.

Nos anos que se passaram, muitos mestres saíram do país em busca de melhores condições de trabalho. Os diferentes títulos de reconhecimento atribuídos pelos governos de outros países (como vimos no caso de mestre João Grande) chama a atenção do governo brasileiro que inicia o processo de "registro" da capoeira como o "Patrimônio Cultural Imaterial Nacional". O Registro foi realizado com a inclusão do "ofício dos mestres da capoeira" no Livro dos Saberes e com a inclusão da "roda de capoeira" no Livro das Formas de Expressão, em 2008.

O receio da homogeneização cultural produzido pela globalização teria, segundo Fonseca (2008), dado uma nova força ao nacionalismo pela via da cultura segundo uma visão dinâmica, o que significou programas de salvaguarda focados na condição de transmissão dos saberes relacionados às identidades nacionais.

A patrimonialização da capoeira foi seguida de um plano de salvaguarda (2008) voltado a: 1) o reconhecimento do notório saber dos mestres de capoeira pelo Ministério da Educação; 2) um plano de previdência especial para os velhos mestres

de capoeira; e 3) o estabelecimento de um programa de incentivo da capoeira pelo mundo.

No plano constava que:

O saber do mestre não possui equivalente no aprendizado formal do profissional de Educação Física, mas que se estabelece como acervo da cultura popular brasileira. A proposta pretende contribuir para que mestres de capoeira sem escolaridade, mas detentores do saber, possam ensinar capoeira em colégios, escolas e universidades (FONSECA, 2008, p. 25).

Muitos mestres, principalmente na Bahia, organizaram-se e pressionaram alguns deputados. A questão foi parar no Congresso Nacional e uma nova disputa entre nordeste e sudeste foi iniciada: Alice Portugal, do PCdoB-BA, defendendo o que, na ocasião foi o interesse dos capoeiristas, de um lado, e Arnaldo Faria de Sá, do PTB-SP, de outro, defendendo as propostas do CREF/CONFED. A patrimonialização havia dado aos capoeiristas a ideia de cultura que passou a ser mobilizada na oposição à ideia de "esporte" pela qual o CONFED reivindicava sua atuação exclusiva.

Em 2009, a lei 9969/98 foi arquivada, a ioga, a dança e as artes marciais adquiriam autonomia em relação ao CONFED e um renovado esforço daqueles que tomavam a capoeira como esporte fez com que fosse aceita a PL 31-2009, a contragosto de muitos capoeiristas, sobretudo angoleiros, na qual lê-se:

Dispõe sobre o reconhecimento da atividade de capoeira e dá outras providências.

O CONGRESSO NACIONAL decreta:

Art. 1º É reconhecida a prática da capoeira como profissão, na sua manifestação como dança, competição ou luta.

Art. 2º É considerado atleta profissional, nos termos do Capítulo V da Lei nº 9.615, de 24 de março de 1998, o capoeirista cuja atividade consista na participação em eventos públicos ou privados de capoeira mediante remuneração.

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

CÂMARA DOS DEPUTADOS, de março de 2009 (SENADO FEDERAL).⁸⁵

Vê-se que, segundo esse artigo, a atividade do mestre de capoeira, ao ministrar oficinas em eventos, passava a ser uma atividade profissional e, como

⁸⁵<<http://legis.senado.leg.br/mateweb/arquivos/mate-pdf/56450.pdf>>. Consultado em 06/04/2015.

vemos no artigo 2º da PL 31-2009, os termos desse profissionalismo são aqueles contidos na Lei 9615/98, conhecida como "Lei Pelé", que determina que os capoeiristas estejam não mais submetidos ao CONFEF, mas obrigatoriamente a uma confederação ou federação de capoeira e, por sua vez, a um sistema homogeneizador que em nada corresponde à diversidade do universo da capoeira.

Em 2010, o governo dava continuidade ao Plano de Salvaguarda da capoeira e reuniu delegados de vários estados para elaborarem em conjunto as políticas públicas voltadas ao segmento. Pude comparecer na reunião da região sul/sudeste ocorrida no Rio de Janeiro no final de 2010⁸⁶.

A intenção dos representantes do IPHAN de extrair consenso entre capoeiristas de diferentes linhagens encontrou barreiras insuperáveis; angoleiros remetendo-se à tradição de mestre Pastinha negavam a possibilidade do estado destinar verbas para a capoeira esportiva, que era uma das principais reivindicações dos regionaleiros/contemporâneos que, por sua vez, remetiam tal esportivização à tradição de mestre Bimba.

O debate ampliou-se em diferentes estados do Brasil e, no ano seguinte, com a mudança do Ministério da Cultura, o programa foi cancelado⁸⁷. As disputas continuavam no plano político. Novas tentativas de profissionalizar a capoeira surgiram a partir de alianças entre as federações de capoeira e o CONFEF.

A disputa se tornava mais complexa com propostas de profissionalização alheias àquela do CONFEF. Tais propostas eram baseadas na ideia de que deveria haver um órgão que representasse toda a categoria dos capoeiristas com poder de legitimar ou não os mestres àqueles que quiserem entrar no mercado da capoeira.

As novas propostas deslocavam a centralidade política do CONFEF para uma federação que regulamentaria a prática de todos os mestres de capoeira. Nesse último caso, os angoleiros se opuseram alegando que cada linhagem deveria decidir segundo seus próprios critérios quem deveria ou não tornar-se apto para transmitir seus conhecimentos específicos.

⁸⁶ Agradeço às colegas do PPGAS-UFPR, Janaína Moscal e Patrícia Martins, que me possibilitaram a participação nesse evento.

⁸⁷ Saía o baiano Juca Ferreira (que havia sido secretário do ex-ministro Gilberto Gil e responsável pelo Programa de Salvaguarda da capoeira) e entrava Ana de Hollanda.

Em 2013, houve nova tentativa de desarquivar uma das propostas sobre a esportivização da capoeira e os angoleiros continuavam contrário a ela, como lê-se em um dos pareceres de 2013, redigido por Adinolfi (2013):

Por fim, finalizo este Parecer pontuando que há que se levar em conta os questionamentos feitos pelo mundialmente reconhecido Mestre de capoeira angola, Mestre Cobra Mansa, em texto lido por ele na Audiência Pública sobre o Projeto de Lei nº 50/2007, que prevê a transformação da Capoeira em esporte, realizada pela Frente Parlamentar em Defesa da Capoeira, da Câmara de Vereadores de Salvador, no dia 25/10/13, cujo trecho cito abaixo:

"Antes de pensarmos em institucionalização da Capoeira, nós temos que perguntar porque querem nos organizar? Porque quereríamos uma instituição para controlar o nosso estilo de vida? Quem vai ganhar com isso? A Capoeira? O capoeirista? Os burocratas? Será que estas instituições são realmente necessárias? Quem as controlará? Porque elas tem que ser tão repressivas, elitistas e ditatoriais? Podemos confiar nestas instituições e nos seus líderes moralmente, financeiramente, fisicamente e espiritualmente? O que é que nós queremos? Nós queremos a institucionalização da Capoeira, ou uma comunidade de Capoeira que trabalhe com "o sistema" para obter honestamente o que precisamos sem nos inclinarmos para o que este sistema tem a nos oferecer? Embora estejamos abertos para crescermos no espírito e conhecimento da Capoeira, queremos evitar a imposição de valores de um grupo de pessoas e burocratas que já tenham criado as suas próprias escalas de valores. Queremos uma comunidade que celebre e encoraje a individualidade e a cooperação entre seus membros; uma comunidade mundial de Capoeira que respeite diferentes valores, crenças, pontos de vista, práticas, etc; em resumo, o que queremos é uma comunidade que respeite as nossas diferentes histórias e histórias, as nossas vidas diferentes e o nosso crescimento em direções variadas para o seu próprio fortalecimento. Pois, e isto o que nós todos teremos para oferecer através do entendimento e do amor sobre a prática e o espírito da Capoeira" (ADINOLFI, 2013, p.8).

Esse texto de mestre Cobra Mansa foi amplamente divulgado na rede social *Facebook* ampliando o debate internacionalmente.

No final do ano de 2014, surge mais um elemento a essa conjuntura, a capoeira foi reconhecida como "Patrimônio da Humanidade" pela UNESCO.

Alguns mestres foram convidados para reunião que ocorreu em Paris-França e participaram, inclusive, da votação, entre eles estavam: mestre Cobra Mansa, mestra Janja e seu discípulo, mestre Peter, representando a capoeira angola, e mestre Duda Pirata, mestre Paulão Kikongo e mestre Sabiá, representando a capoeira regional/contemporânea.

Na ocasião, a presidenta do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN), Jurema Machado diz:

O reconhecimento internacional amplia as condições de salvaguarda desse bem. Os compromissos assumidos pelo governo para com essa salvaguarda envolvem ações de promoção, de valorização dos mestres, seja na inserção no mercado de trabalho, seja na preservação das características identitárias da capoeira ou na formação de redes, de cooperação e de transmissão de conhecimento (BRASIL, MinC, 2015).⁸⁸

Em 2015, novos debates foram abertos e uma nova lei foi aprovada junto com o arquivamento da PL 31-2009 (que dizia que a participação de mestre nos eventos era uma atividade profissional sendo que, para tal, deveria estar formalmente integrado em uma federação).

A nova PL 17/2014 assume o potencial da capoeira como instrumento educativo de escolas de ensino fundamental e médio, como "esporte" e "cultura" e, sobretudo, sem a filiação necessária do "profissional da capoeira" a conselhos ou federações profissionais. O relator da PL foi o Senador Otto Alencar do PSD-BA que, enquanto estudava medicina em Salvador, foi praticante de capoeira regional e aluno de mestre Bimba.

Segundo mestra Janja, para os angoleiros, mais importante do que a aprovação da PL 17 foi o arquivamento da PL 31/2009, que libera o mestre de qualquer obrigação de adequar os fundamentos tradicionais a princípios homogenizadores provindos de processos totalmente anti-democráticos.

No mesmo ano de 2015, aquilo que muitos capoeiristas estavam temerosos de acontecer no Brasil concretiza-se em Portugal. A Federação Portuguesa de Capoeira (FPC), a qual surgiu em 2010, consolida-se como órgão regulador da capoeira no país. Em seu regimento, entre outras atribuições, lê-se:

Objetivos:

- 1) Homologar graduações dos praticantes de Capoeira pertencente ao edifício técnico da FPC.
- 2) Reconhecer a legitimidade e atribuir níveis técnicos aos seus praticantes, procedendo ao seu registo e Homologação do seu nível, na FPC, mediante Certificação Associação Nacional de Treinadores de Capoeira PROCAPOEIRA. [E] Compete às associações enviar

⁸⁸<http://www.cultura.gov.br/noticias-destaques/-/asset_publisher/OiKX3xIR9iTn/content/id/1230742>. Consultado em maio de 2015.

anualmente à FPC, o seu programa técnico de Exames de graduação o qual deve contemplar os tempos mínimos de prática em cada Etapa em conformidade com o Artigo 7º do presente regulamento⁸⁹(FPC⁹⁰).

Isso é direcionado a todos os grupos do país, inclusive os grupos de capoeira angola (que não têm programa de exames ou sistema de graduação), sob a pena de serem proibidos de continuarem com suas práticas no território nacional. Em Portugal, a FPC orgulha-se de não haver mais "mestres Varig" (capoeiristas que embarcam rumo ao Brasil alunos e aterrissam na Europa mestres) no país e, se assim continuar, tampouco capoeira angola⁹¹.

Uma das resistências presentes nesse processo é Ricardo Nascimento ou professor Cangaceiro. Em meio à determinação acima referida, Ricardo buscou intervir junto ao governo português mobilizando agentes internos à capoeira e externos, tanto em Portugal quanto no Brasil⁹²

Tentou reunir mestres de diferentes grupos em Lisboa que se opunham à forma com que a regulamentação foi estabelecida, mas, gradativamente, a maioria deles acabou por aceitar as determinações do Estado e adotou seus critérios.

Nascimento, então, organizou um evento de capoeira em seu grupo pensando também em promover um debate sobre a regulamentação da profissão do capoeirista em Portugal. Para isso, convidou Mathias Assunção (capoeiristas e professor de História na Universidade de Essex em Londres, renomado pelos seus estudos pioneiros em capoeira), Luiz Renato Vieira (mestre de capoeira, sociólogo da capoeira e acessor do Ministério da Cultura no Brasil) e mestre Russo (renomado mestre de capoeira carioca conhecido pelo seu caráter contestador, inclusive em relação ao próprio sistema de linhagem tradicional da capoeira).

Nascimento mobilizou estrategicamente diferentes agentes sociais nesse contexto, em suas palavras:

⁸⁹A quota de inscrição a federação é 750 Euros, devendo ser renovada anualmente mediante o pagamento de 500 Euros. Para os "treinadores" é cobrada a taxa de 450 Euros para a obtenção da licença (soma-se 1700 Euros) e ainda é explícita a necessidade de formação continuada.

⁹⁰<<http://federacaocapoeira.com/indexMusic.php?page=http://federacaocapoeira.com/>>. Consultado em 15/05/2015.

⁹¹ Em todo o território nacional existem apenas dois grupos de capoeira angola e mais de 50 grupos de capoeira regional/contemporânea.

⁹² Ricardo Nascimento, cujo trabalho foi citado diversas vezes nesta tese, além de antropólogo é capoeirista e um dos líderes do Grupo de Capoeira Ginga Brasil.

[...] Eu chamei todos aquele que achei que poderiam ajudar na luta, por que o negócio foi sério! Um representante da academia, o Mathias, um representante do estado brasileiro, Renato e um representante da capoeira de rua do Brasil, mestre Russo. Tentei com essa galera de peso, a ideia era conseguir revogar essa lei absurda aí, que o governo português conseguiu instaurar (Entrevista com RICARDO NASCIMENTO, Lisboa, 2015).

Nascimento conseguiu audiências com representantes do ministério do desporto português, mas, não conseguindo nenhuma alteração, acabou aceitando essa estrutura política e buscou lutar por espaço construindo uma federação alternativa. Uma federação alternativa foi fundada, mas sem direitos à participação na regulamentação da profissão.

Uma das vitórias desses episódios foi que a Federação oficial cedeu aos diversos professores e mestres de capoeira filiados a ela o direito de elaborarem cursos preparatórios de modo relativamente autônomo.

Assim, Nascimento resolveu ceder à federação oficial e estabeleceu um contrato com ela, tornando-se um de seus representantes oficiais na elaboração de cursos preparatórios de profissionais da capoeira em Portugal, mas sua relativa autonomia significou uma subversão total dos valores esportivos defendidos pela Federação em valores culturais, além de baixar os custos da filiação ao mínimo possível.

O curso de formação elaborado por Nascimento tratou de questões políticas internas ao universo da capoeira, assim como questões de cunho religioso e artístico. Ao invés de obedecer ao que era determinado pela federação em termos de esporte e homogeneização de nomenclaturas acerca de golpes e sistemas de graduação, Nascimento promoveu debates sobre as especificidades de cada grupo, sobre posicionamentos políticos atrelados à cada linhagem e suas formas específicas de organização.

Os angoleiros de Lisboa identificaram-se com essa perspectiva e fizeram o curso de formação com Nascimento, assim como muitos outros grupos de capoeira regional/contemporânea da cidade que não se identificavam com aquela perspectiva esportiva.

A questão da profissão da capoeira e a falta de critérios formais que legitimam o mestre enquanto profissional de capoeira é um aspecto incômodo não apenas no Brasil ou em Portugal, como no faz perceber Aceti (2011, p. 111): "[...] *les conditions informelles de l'application du "métier de capoeiriste" sont précaires en Europe. Elles relèvent de modes d'organisations autonomes ou en réseaux supranationaux*".

A autora dedica-se ao entendimento desse processo informal de categorização profissional da capoeira na Europa mediante a mobilização, por parte dos capoeiristas, de marcadores sociais hierarquizados inseridos no imaginário europeu:

Des critères d'ordre géographique ou phénotypique favorisent également l'"authenticité" du capoeiriste: le Bahianais (natif dans le berceau légendaire de la capoeira) versus le Carioca, le Brésilien (détenteur du patrimoine afro-brésilien) versus l'étranger, le noir (plus proche des racines africaines) versus le blanc, l'homme (de la culture virile dominante) versus la femme. Le prestige du lignage, de l'école de formation ou du groupe participe à la légitimation du capoeiriste⁹³ (ACETI, 2011, p. 119).

Poderíamos, assim, entender o mecanismo de legitimação informal dos profissionais da capoeira na Europa como derivado de uma "moralidade afrocêntrica" fundamentada na grande divisão "centro" : "periferia" :: "colonizador" : "colonizado" que, atualizado no mercado transnacional assumiria, concordando com Aceti (2011, p. 117), a seguinte forma: *"Le Brésil, "terre de rêves et de passions", suscite l'imaginaire par définition. Inversement, l'Eldorado européen est la terre de prédilection des Brésiliens, grâce au développement d'un véritable "marché" de la capoeira"*.

De forma distinta daquela pela qual Aceti (2011) abordou o tema, Granada (2013) analisa as novas competências necessárias a um mestre de capoeira que pretende inserir-se no mercado transnacional da capoeira.

Em um tópico denominado: *La professionnalisation du mestre* (p. 216), o autor analisa a implantação da capoeira em Londres utilizando a fala da responsável pelo primeiro contrato de um mestre de capoeira na cidade:

Nous nous sommes retrouvés face à un problème qui est celui du manque de professionnalisation du mestre de capoeira car tu sais qu'aujourd'hui le mestre de capoeira ne peut pas être qu'un capoeirista. Il doit aussi avoir une didactique, avoir un bon comportement. Il doit chanter et jouer des instruments. Il doit pouvoir transmettre son savoir aux élèves. Il doit savoir faire un virement bancaire. Il doit savoir mettre à jour son site internet puisque maintenant l'information n'est plus passée directement car la technologie d'une certaine manière a aidé et dérangé. On est obligé de faire des choses qu'on est pas censé faire mais il faut les faire (Sylvia in GRANADA, 2013, p. 216. Grifo meu).

⁹³ Griffith (2010) acrescenta a essas características demarcadoras de legitimidade dois outros elementos: classe social ("pobre") e religiosidade (candomblecista).

A ênfase de Granada (2013) recai na consideração de elementos externos à prática da capoeira e à "moralidade afrocêntrica", na medida em que esse mercado da capoeira na Europa passaria a exigir mais do que um conhecimento específico e reconhecimento no interior da linhagem ou, ainda mais do que o conhecimento didático-pedagógico proveniente de instituições formais de ensino como a universidade. O mercado europeu da capoeira exige também conhecimentos práticos relacionados ao "bom comportamento"⁹⁴, saber fazer "transferências bancárias", "atualizar um *sítio Internet*" e "conhecimento da língua local".

Saber construir um *sítio* e atualizá-lo passa a ser uma condição para a divulgação dos atributos de um mestre e de seu grupo, assim como realizar transações financeiras é um conhecimento cada vez mais exigido quando trata-se de grupos conectados em diferentes localidades, passagens compradas, "ajudas" depositadas, financiamento para projetos sociais, enfim, as novas condições exigem do mestre que ele entre em contato com ambientes que lhe propiciem tais conhecimentos práticos básicos nos dias atuais.

Vê-se que, ao lado de uma valorização da tradição pautada em um imaginário europeu sobre os "bons selvagens", inserem-se elementos "modernos" os quais podem deslocar o posicionamento do mestre brasileiro na configuração do mercado da capoeira caso esse não se recicle.

A argumentação de Granada (2013) recai sobre esse aspecto, no que tange à valorização de novos perfis de profissionais da capoeira no cenário europeu.

Devido a essas novas demandas, o autor aponta para a recente valorização de outros elementos valorativos dos profissionais da capoeira na Europa que aqueles associados a uma concepção essencialista descritos por Aceti (2011) e Griffith (2010). A crescente entrada de mestres brasileiros brancos e de classe média universitária nesse mercado da capoeira europeia, assim como a presença de

⁹⁴ Granada (2013, p. 216) diz que Sylvia refere-se a episódios conhecidos em Londres: "*il existe des cas ponctuels d'abus de drogues et d'alcool de la part de certains mestres de capoeira, mais aussi le cas notoire du fils d'un mestre connu qui a été mis en prison pour des violences envers sa compagne*". Granada diz que mesmo sendo um caso pontual, tornou-se associado à capoeira. Talvez como a face negativa do que Aceti (2011) chamou de imaginário europeu sobre os brasileiros.

capoeiristas e mestres estrangeiros⁹⁵ significaria uma diminuição do valor associado à "negritude" e "pobreza", por um lado, e a própria "brasilidade" por outro.

Vemos assim que uma análise sobre a capoeira angola contemporânea deve considerar um mercado com suas lógicas específicas de funcionamento o qual requer especial atenção para o papel do mestre como figura central.

Assim, a partir das considerações realizadas nos capítulos anteriores sobre a formação da "capoeira tradicional" como processo paralelo à sua difusão, o aspecto geopolítico desse universo e a "centralidade" simbólica e territorial que a Bahia-Brasil ocupa nesse cenário, o mercado transnacional da capoeira, em que a tradição baiana torna-se valiosa e as demandas por uma formação de mestre interna e externa ao universo da capoeira, entrarei na descrição e análise da trajetória de vida de mestre Boca do Rio e o processo por meio do qual ele formou-se como mestre e construiu um grupo de capoeira angola transnacional.

⁹⁵ Até o momento existem dois: mestre Fantasma, da Inglaterra, formado por mestre Marrom do Rio de Janeiro - que Granada (2013) estudou - e mestre Kenji, membro do GCAP e formado por mestre Moraes.

5. MESTRE BOCA DO RIO E SEU PROJETO DE VIDA

Várias escolas de pensamento tentam explicar a questão da influência da sociedade “externa” na formação do indivíduo. Subjacente a todas elas, a concepção da antítese entre o “eu puro” e a sociedade revela-se insuficiente. Similarmente a uma rede de tecido, os indivíduos entrelaçam-se entre si, conservando sua individualidade. E essa rede está em constante movimento, como um tecer e destecer ininterrupto de ligações. É assim que cresce o indivíduo: partindo de uma rede de pessoas que existam antes dele para uma rede que ele ajuda a formar (ELIAS, 1994. p.35).

Antes de adentrar na trajetória de vida de mestre Boca do Rio, considero algumas questões relativas à elaboração de projetos de vida e à escolha profissional, tendo o sistema de linhagem transnacional da capoeira como um "campo de possibilidades".

Mestre Boca do Rio deixa claro que seu Grupo de Capoeira Angola Zimba é seu *projeto de ideologia e de vida*. Pressuponho com isso que sua relação com a capoeira angola seja não apenas sua atividade profissional, sua ideologia e mesmo sua própria vida.

Existem muitos estudos sobre projetos de vida e escolha profissional que podem contribuir para a análise aqui pretendida (VELHO, 1981; NOGUEIRA, 2010; ALMEIDA e MAGALHÃES, 2011).

Segundo esses autores, a construção de projetos de vida surge como uma necessidade a partir de meados do século XX. Nesse período, o indivíduo passa a poder escolher o seu futuro e sua profissão, ele passa a fazer projetos, uma vez que antes tratava-se de posições praticamente herdadas de suas famílias pura e simplesmente. Entretanto, "escolher" circunscreve-se a uma situação social, econômica e política dada, cujo papel da família, ou das pessoas com quem o sujeito mantém relações próximas, não deve ser negligenciado. Grosso modo, o indivíduo que escolhe vê-se inserido em um dado contexto, logo, o seu projeto, apesar de ser a manifestação de sua individualidade (VELHO, 1981) não é totalmente individual.

Ao considerarmos que a identidade profissional está diretamente vinculada à identidade pessoal dos sujeitos, formando-se pela autopercepção que o indivíduo tem dos papéis profissionais com os quais estabelece contato ao longo de sua vida.

Almeida e Magalhães (2005, p. 208) dizem que esses papéis costumam ser representados pelos pais, familiares e professores.

Velho (1981) mostra como os pais introduziam suas aspirações em seus filhos preocupados com um projeto familiar de ascensão social. Considerando famílias de classe média do Rio de Janeiro, o autor atribui à elaboração de projetos de vida relacionado aos valores da família e da escola formal, que oferecem um "campo de possibilidades", circunscrito, histórica, social e culturalmente. A família seria para Velho como um indivíduo coletivo, sendo que o sucesso de um equivaleria ao sucesso de todos.

Segundo Nogueira (2010), as famílias de classe média investem em atividades formativas escolares e extra-escolares, inclusive na internacionalização da educação como meio de preparação de seus filhos para a entrada no mercado de trabalho.

Almeida (2011) ainda coloca a questão da continuidade profissional por via "transmissão geracional" o que implicaria a continuidade de um projeto familiar que conduz o sujeito por um caminho facilitado por gerações anteriores:

Seguir a carreira de outros membros da família pode também ser uma via de sucesso facilitada pelo que o grupo familiar já construiu e até mesmo pelo significado simbólico do sobrenome da família em determinada área profissional. O nome de família é considerado um capital social (Bourdieu, 1998b), à medida que funciona como um recurso de vinculação ao grupo e relaciona-se ao conhecimento e ao estabelecimento de contato. Dessa forma, os "detentores de um capital social herdado, simbolizado por um sobrenome importante, que não têm que relacionar-se com todos os seus conhecidos, que são conhecidos por mais pessoas do que as que conhecem" (Bourdieu, 1998b, p. 69), acabam sendo valorizados pelo seu capital social e contando com um caminho facilitado em direção ao prestígio social (ALMEIDA, 2011, p. 211).

Como se vê, os trabalhos acerca de projetos de vida e escolha profissional tratam de trajetórias de sujeitos de classe média que contam com famílias estruturadas e possibilidades de frequentarem instituições de ensino superior, realizarem viagens internacionais e apoiarem-se nos ancestrais e no renome de sua família.

Essa, como veremos, não é a realidade de mestre Boca do Rio, tampouco da maioria dos mestres oriundos de segmentos economicamente desprivilegiados que encontram na capoeira uma estrutura familiar, mais que apenas uma profissão. Assim, procuro entender nos próximos capítulos o campo de possibilidades (VELHO,

1981, 2003) dentro do qual mestre Boca do Rio elaborou seu projeto de vida, considerando o "grupo de capoeira angola" como equivalentes desse entorno social (a família e a escola).

5.1. A COMUNIDADE DE ORIGEM

Quando criança, mestre Boca do Rio teve uma vida conturbada, de poucas alegrias e nenhum sonho. Em sua primeira infância morou em quintais invadidos por sua mãe, nas proximidades do bairro Nordeste da Amaralina, até quando ela se viu obrigada a deixar o filho com o pai, sua madrasta e seus meio-irmão sem razão de uma proposta para trabalhar como doméstica em uma casa que não aceitava crianças pequenas. O pai de mestre Boca do Rio (cujo nome nunca foi mencionado) o tratava com desafeto e desatenção, segundo mestre Boca do Rio e sua mãe, por ser ele seu único filho negro.

Quando mestre Boca do Rio completou sete anos, sua mãe invadiu um terreno nas mediações do Parque Metropolitano do Pituaçu, então parte do bairro Boca do Rio, e levou seu filho consigo. Mestre Boca do Rio tinha dificuldade para andar e falar e começou sua escolarização somente aos dez anos de idade.

Sua condição social o forçou a trabalhar desde muito cedo, impedindo de se dedicar exclusivamente aos estudos. Somando esta dificuldade à imensa timidez causada por (ou talvez consequência de) uma gagueira crônica, mestre Boca do Rio teve uma infância solitária. *Não fosse a capoeira angola*, diz hoje mestre Boca do Rio:

[...] Aquele Marcelo lá... Aquele assim tímido... Fechado, gago ainda estaria lá na praia de Pituaçu... fechado, porque tudo estava feito para ser assim... Desde a escravidão e da abolição dos negros como eu... Ficar lá até morrer, passando necessidade sem saber de nada do que acontece cá fora (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Salvador, 2013).

A estrutura social brasileira, principalmente a de uma cidade com forte remanescência colonial como Salvador, não contribui realmente para que uma criança negra e pobre sonhe com um futuro promissor.

Basta andar pelas ruas de Salvador para vê-las em bandos, tais quais aquelas que formavam o grupo "Capitães de Areia" do escritor Jorge Amado, a brincar ou, quem sabe, planejar uma próxima ação criminosa. Em apenas dez dias do janeiro

de 2013, presenciei quatro assaltos: crianças negras roubando pulseiras/relógios e colares de turistas no pelourinho.

Em Pituaçu, bairro em que mestre Boca do Rio cresceu, há uma divisão geográfica que corresponde a outras duas divisões: racial e social.

Na parte da “orla”, as casas são mais bem estruturadas e espaçadas umas das outras, os carros estacionados nas ruas são abundantes e as pessoas são, em número notório, brancas. Já na parte de “dentro” do Pituaçu as casas são unidas umas às outras (tanto na vertical, quanto na horizontal) e os carros mal passam pelas ruelas estreitas.

Quando ficava sem sair do lado de “dentro” de Pituaçu não via pessoas brancas, a não ser o proprietário do mercadinho que mora na parte “nobre” do bairro.

A área de Pituaçu é assim conhecida porque se localiza junto ao Parque Metropolitano do Pituaçu. Na verdade, localiza-se onde ainda deveria ser parte da reserva do Parque.

Conforme o estudo de Gomes (2008), a ocupação da área do Parque Metropolitano de Pituaçu foi realizada por dois segmentos sociais distintos: os imigrantes do êxodo rural provenientes das cidades interioranas do estado da Bahia, que invadiram a área onde hoje estão as favelas Bate-Facho⁹⁶, Alto de São João, Alto do Andu, Selva e a parte de dentro do Pituaçu; e moradores da capital Salvador motivados exclusivamente pela especulação imobiliária, que invadiram a área onde hoje são os bairros Patamares e Imbuí, considerados bairros de classe média.

Os dados estatísticos apresentados por Gomes nos oferecem um panorama geral da grande disparidade quanto ao grau de escolaridade e renda mensal entre estes dois grupos que habitam em torno do Parque do Pituaçu⁹⁷. Por exemplo: Bate-Facho e Patamares:

	Bate-Facho	Patamares
Ensino superior	6%	35%
Ensino fundamental incompleto	50%	0

Tabela 1 - Comparação do grau de escolaridade entre moradores da comunidade Bate-Facho e o Bairro Patamares

⁹⁶ O nome Bate-Facho refere-se à técnica de pesca utilizada no rio Pituaçu com um facho de luz no rio durante a noite.

⁹⁷ Pessoas ativas acima de 25 anos de idade.

	Bate-Facho	Patamares
Acima de 5 salários mínimos	0	45 %
Abaixo de 1 salário mínimo	50%	4%

Tabela 2 - Comparação entre a renda mensal entre moradores da comunidade Bate-Facho e do Bairro Patamares

Foi na parte de “dentro do Pituaçu”, entre Bate-Facho, Alto de São João e a parte da Orla do Pituaçu, que mestre Boca do Rio passou a maior parte de sua vida.

5.2. TRABALHO, ESTUDO E O GCAP

Dona Amélia Conceição dos Santos, "mulher guerreira e filha de Oiá"⁹⁸, apesar de nunca ter saído do Brasil, é conhecida em muitas partes do mundo por esta ladainha⁹⁹ gravada no CD do Grupo Zimba em 2008:

É mulher guerreira, guerreira é minha mãe,
Ela sai pra trabalhar vendendo seu limão.
Seu nome é Amélia e ela tem o seu lugar,
É mulher guerreira, é filha de Oiá.
Eu sou filho de Ogum, sou filho de Bará, sou filho de Oxóssi, Omolu
vem me curar.
Na estrada onde eu ando, colega velho, acendem a minha luz, Minha
luz pra eu caminhar.
Na terra de Oxóssi, um índio mora lá
Se chama Itaicuru, caboclo da selva.
Saudade da minha casa, minha casa de Oiá,
Agradeço ao meu pai, colega velho, por ele ter me raspado.
Por eu ter sido bom filho, colegavelho, ele me chama de...[arrebenta
um arame do berimbau¹⁰⁰]
... Agô¹⁰¹ meu pai
... Ôôôôôôôi
A força é do negro, ninguém pode tirar,
Quando eu canto capoeira, colega velho,
Eu salvo aos Orixás,
Na terra onde eu ando, colega velho, proteção eles me dá,
Faço o meu xirê¹⁰², Ogum vem pra dançar,

⁹⁸ Uma das yabás (orixás femininos), cuja principal característica é sua força e estímulo para a guerra.

⁹⁹ Canto inicial de uma roda de capoeira angola que pode evocar a memória de personalidades, eventos históricos ou míticos importantes da cultura afro-brasileira ou mesmo do sujeito cantador.

¹⁰⁰ Quando um arame de berimbau estoura durante a roda de capoeira angola é sinal de que alguma força sobrenatural está na roda, o que pode ser bom ou ruim; a interpretação acerca da valoração do sinal é determinada por outros aspectos do contexto, como as pessoas que estão jogando, o local onde a roda está sendo realizada, quem está formando a roda etc.

¹⁰¹ Termo da língua iorubana utilizado nos terreiros de candomblé com o sentido de “licença” ou “seja bem vindo” em um contexto de encontro, algo próximo ao popular pedido de benção aos mais velhos que ocorre em algumas localidades do Brasil, inclusive em Salvador.

¹⁰² Parte do ritual do Candomblé em que os orixás vêm, dançam e dão o seu grito de saudação.

Na terra da mandinga, colega velho, carregue seu patuá.
Camará... (Boca do Rio, Santiago de Compostela, 2010)¹⁰³.

Amélia Conceição dos Santos nasceu em Baixa da Palmeira¹⁰⁴ e mudou-se para Salvador quando tinha 15 anos, na metade da década de 1960. Este período é relatado por Brito e Souza (2006) como o mais intenso do fluxo de migrantes saindo do campo em direção às cidades, cerca de 43 milhões de pessoas.

Em Salvador, dona Amélia teve oito filhos; dois dos mais velhos morreram enquanto ainda eram bebês¹⁰⁵. Ela criou seus seis filhos sozinha e, entre eles, Marcelo da Conceição dos Santos, mestre Boca do Rio, nascido em 20 de agosto de 1969.

Dona Amélia apaixonou-se por um homem que morava no bairro Nordeste de Amaralina que lhe prometia uma casa e uma família. Ficou grávida dele, tendo seu terceiro filho. Tempos depois, ela soube que ele já era casado e já tinha uma família e o abandona. Quando mestre Boca do Rio nasceu, Dona Amélia morava nos fundos de um terreno que havia invadido no mesmo bairro Nordeste de Amaralina. Ela conta que lá havia paredes, mas o teto teve que cobrir com palha de coqueiro. Viviam com o que conseguia pegar em feiras, onde conheceu algumas *baronas*¹⁰⁶ que a empregaram como faxineira.

Mestre Boca do Rio era um menino fisicamente debilitado e só pôde andar após os sete anos de idade. Dona Amélia conta que, quando seu filho mais ilustre tinha seis anos, ela teve que deixá-lo com o pai porque havia conseguido um emprego em casa de *barona* que não permitia crianças.

Depois de um ano, ela retorna para ver seu filho e lhe deixar algum dinheiro, mas se surpreende com sua situação. Ele está doente e reclamando de maus tratos do pai. Dona Amélia abandona o emprego e retoma seu filho.

¹⁰³ Ladainha cantada de improviso por mestre Boca do Rio durante a primeira roda do II Evento Internacional do Grupo Zimba, realizado na cidade de Santiago de Compostela-ES, em abril de 2010. Posteriormente, as músicas dessa roda fizeram parte do segundo CD do Grupo Zimba: *Grupo de Capoeira Angola Zimba ao vivo*, lançado em 2010 por produtora independente.

¹⁰⁴ Distrito do município de Sapeaçu no recôncavo sul da Bahia, a 155 km da Capital Salvador.

¹⁰⁵ No ano de 2011, um dos irmãos de mestre Boca do Rio falece por acidente de trabalho, ele trabalhava de pedreiro e caiu de um andaime de mais de 15 metros. E no dia 23 de janeiro de 2013, um dia depois de mestre Boca do Rio desembarcar em Salvador, uma de suas irmãs e cunhado são mortos com três tiros cada um. Até agora ninguém sabe o real motivo, especulam que tenha sido por vingança contra o cunhado de mestre Boca do Rio, e sua irmã foi morta apenas por estar em sua companhia.

¹⁰⁶ Como chama as mulheres brancas de classe média para quem trabalhou de faxineira.

Nessa época, soube que algumas famílias estavam invadindo a área em torno do Parque Metropolitano de Pituáçu e não titubeou, invadiu um terreno e depois de dois meses foi despejada, invadiu o segundo e foi despejada, na terceira tentativa conseguiu permanecer com a ajuda de uma amiga e recém-vizinha, dona Celina, uma das primeiras a invadir e construir sua casa na localidade.

Mestre Boca do Rio iniciou seus estudos apenas aos 10 anos. Muito quieto e introspectivo, aprendeu o valor do trabalho com sua mãe, que o ajudava a comprar picolés para revender na praia aos 12 anos de idade. Este trabalho, contudo, não foi muito promissor porque o menino Marcelo mais chupava os picolés do que os vendia, conta dona Amélia em meio a risadas.

Mestre Boca do Rio considera que seu primeiro trabalho foi aos 13 anos quando uma mulher, chamada Janete, o convidou para trabalhar como garçom em uma barraca de praia servindo caranguejos, cervejas e refrigerantes. Algum tempo depois, Janete o contrata para trabalhar em sua casa também. Além de garçom, passou a cuidar das atividades domésticas de sua patroa.

Com o tempo, mestre Boca do Rio adquiriu autonomia na barraca, cuidando sozinho da compra e venda das mercadorias. Perdeu o emprego quando a prefeitura removeu as barracas da praia alegando que a praia de Pituáçu não possuía estrutura para suportar esse tipo comércio.

Em um dos últimos dias de trabalho, na barraca da praia, avistou uma garota se mexendo de um jeito estranho. Os movimentos que fazia chamaram a atenção de mestre Boca do Rio e o fizeram esquecer a timidez e perguntar sobre eles. Soube que aquilo era capoeira angola.

Até então, capoeira significava apenas os saltos mortais e lutas que faziam os praticantes da capoeira regional/contemporânea¹⁰⁷.

Esta garota¹⁰⁸, cujo nome é Vitória Aranha, era amiga de Janete, para quem Boca do Rio trabalhava e o convidou para conhecer o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), em 1983, quando mestre Boca do Rio completava seus quatorze anos e cursava a 4^o série.

¹⁰⁷ Na segunda metade do século XX, o fenômeno de mediatização da capoeira regional como “ginástica brasileira” (Marinho, 1982) somado à sua disseminação promovida pelos militares (Santos, 2005) ocasionaram um retraimento da Capoeira angola.

¹⁰⁸ Vitória Aranha. Eu a conheci durante o trabalho de campo na cidade de Santiago de Compostela, no evento internacional de capoeira angola do Grupo Zimba. Vitória Aranha casou-se com um inglês que também é angoleiro e ambos foram para Santiago para participar do evento.

Em seu primeiro dia no GCAP, mestre Boca do Rio saiu da escola quase meio dia, almoçou e saiu para trabalhar ansioso. Às 15h pediu a Janete para deixá-lo sair mais cedo e rumou para o Pelourinho, pois havia marcado de se encontrar com Vitória às 17h30min para irem juntos ao treino. Mas mestre Boca do Rio calculou mal o tempo e chegou ao local às 16h30min. Ao esperar na calçada, na Praça da Sé, distraiu-se com um homem que vendia “pomada de peixe elétrico” e chamava atenção de seus clientes em potencial dizendo que iria saltar por entre aros de facas.

Mestre Boca do Rio diz que, quando chegou ao GCAP, mestre Moraes não estava no local e ele viu apenas os alunos angoleiros treinando e disse para si mesmo: *eu não vou fazer esses movimentos não, isso aí é coisa de bicha!* Ele estava quase desistindo quando, após alguns minutos, o homem que ele havia visto pular por entre os aros chega e inicia a aula propondo que formassem duplas e jogassem capoeira. Ele vê o homem jogando e se encanta. Ele era o melhor discípulo de mestre Moraes, Cinésio Peçanha, o mestre Cobra Mansa.

Mestre Boca do Rio resolveu tentar aprender aquela capoeira, mas na próxima semana voltou para treinar e já não era mais mestre Cobra Mansa quem estava dando aula, era um menino da idade de mestre Boca do Rio, o filho de mestre Moraes, contramestre Pepeu. Mestre Boca do Rio, mais uma vez, pensou em abandonar a capoeira antes mesmo de começar. Mas foi convencido por Vitória Aranha a ficar.

Nesse período, mestre Boca do Rio trabalhava e tentava dar continuidade aos seus estudos. Todas terças e quintas-feiras à noite treinava. Sábados eram as rodas e duas vezes por mês havia uma roda aos domingos.

Ainda não existia o angoleiro “Boca do Rio”. Ele nasceu justamente porque a alcunha o incomodava até então. Quando o menino Marcelo faltava às aulas, mestre Moraes perguntava por ele referindo-se ao bairro no qual morava e não ao seu nome. Os outros angoleiros passaram a chamá-lo assim quando perceberam que isso o irritava. Mestre Boca do Rio diz:

[...]Foi difícil, eu brigava com todo mundo, eu era xucro, bravo mesmo, não queria conversa, nem brincadeira. Eu chegava treinava e saía. Aí o povo gostava de tirar sarro [risos], o povo lá era de sarro mesmo... Eu dizia pra eles “não me chame assim, me chame Marcelo!” [risos] Ah... Aí é que o apelido Boca do Rio pegou mesmo... Uma vez até saí atrás de um com um berimbau na mão... Rapaz, se eu pego... (Entrevista mestre BOCA DO RIO, Salvador, 2013).

No mundo da capoeira angola, poucas pessoas sabem do seu verdadeiro nome até hoje.

Depois que começou a frequentar o GCAP, mais coisas mudaram, além do nome. As aulas e os seminários lhe fizeram enxergar outras coisas que não via antes. Resolveu, por exemplo, não mais morar nem trabalhar com a senhora que o empregava, porque passou a se sentir explorado no trabalho que sempre havia feito.

Depois de abandonar seu emprego, mestre Boca do Rio dedica-se então a um negócio autônomo, a venda ambulante de cervejas e refrigerantes nas praias de Pituçu e Piatã. Sempre conciliando seu trabalho, seus estudos e a prática da capoeira angola.

Aos quinze anos começou a vender cachorro quente na praia e chegou a ter funcionários, diz ele: *eu pagava outras crianças do bairro para andarna praia vendendo meus cachorros-quentes.*

Muitas vezes, mestre Boca do Rio e outros integrantes do GCAP tinham de dormir no espaço de treinamento para organizar eventos. Outras vezes, mestre Boca do Rio saía da praia e ia andando apressado para a roda. Se chegasse atrasado alguns minutos era punido e deveria vestir seu uniforme, ficar fazendo "baquetas"¹⁰⁹ e olhando seus colegas jogarem e tocarem¹¹⁰. Mestre Moraes era como um pai, impondo regras e cobrando-lhe bons modos.

No auge da adolescência, 17,18 anos de idade, relaxou nos estudos e acabou reprovando dois anos. Nesse período, nasce sua primeira filha, Marcela. Consegue se formar no ensino médio aos 22 anos de idade, é o único em sua família que possui esse grau de escolaridade.

Mestre Boca do Rio abandona seu pequeno empreendimento comercial ao conhecer outro comerciante na praia. Passa, então, a vender caldo de cana em Jaguaribe, uma das praias vizinhas ao Parque do Pituçu e ao bairro Boca do Rio. Ao saber que esse homem trabalhava também com jardinagem, interessa-se e passa a aprender o ofício.

¹⁰⁹ Pequenas hastes (cerca de 50 cm) feitas de beriba, a mesma madeira com que se faz o berimbau, usadas para tocar o instrumento.

¹¹⁰ O esforço de mestre Moraes para construir uma nova imagem da capoeira angola desvinculada da idéia de "vadiagem" ou "marginalidade" se dava tanto no sentido de incentivar seus alunos ao estudo formal, mas sobretudo obrigá-los ao estudo de textos sobre capoeira angola e de questões históricas dos negros no Brasil e na África. Outras exigências rigorosas eram relacionadas ao horário dos treinos e rodas e ao uniforme o qual deveria sempre estar impecável. É preciso considerar que mestre Moraes foi militar durante muitos anos.

Muda-se para Itapuan, na Lagoa do Abaeté, para morar com sua namorada e filha e começa a trabalhar com caldo de cana e jardinagem.

Em 1991, mestre Boca do Rio e outros integrantes do GCAP haviam organizado um evento nacional de capoeira angola e, durante o evento, mestre Moraes o chamou para jogar, depois chamou mestre Cobra Mansa para jogar com ele e, por fim, o fez jogar com mais dois ou três mestres.

Mestre Boca do Rio estava sendo apresentado oficialmente para a comunidade da capoeira angola de Salvador e não sabia. Ao final dos jogos, mestre Moraes diz para todos que, daquele momento em diante, nascia o contramestre Boca do Rio.

Todos gritaram seu nome, batendo palmas e, ao contrário do que imaginavam, mestre Boca do Rio ficou triste e chorou copiosamente. Apesar de ter ficado emocionado com o reconhecimento alcançado, mestre Boca do Rio diz que o choro era de tristeza porque ele não se achava preparado para a responsabilidade de ser um contramestre.

A exigência de engajamento na capoeira angola aumenta significativamente para um contramestre. Passa a ser exigida dedicação dobrada em todos os aspectos: nos jogos de capoeira angola, em seus trabalhos com as aulas, na permanência no espaço de treino etc.

Depois que se tornou contramestre, mestre Boca do Rio teve de viajar com mestre Moraes, em 1992, para Olinda-PE onde ministraram uma oficina aos alunos de mestre Sapo do GCAM (Grupo de Capoeira Angola Mãe), que nesse período se encontrava na Alemanha e em pleno processo de conversão à capoeira angola.

Este tipo de viagem fez parte do aprendizado do novo contramestre, alguém que está a caminho da maestria. A dinâmica das oficinas, os custos, as negociações, enfim, todos esses fatos marcavam uma nova fase e o surgimento de um novo horizonte de possibilidades.

Mestre Boca do Rio já havia dado aulas no projeto CECUPE (Centro de Cultura Popular), e isso lhe facultou dar aulas com auxílio da Prefeitura Municipal de Salvador, no Projeto Axé.

Mestre Boca do Rio passa a dar aulas todos os dias em período integral, chegando, alguns dias da semana, a dar até 12 horas/aula e à noite treinava no GCAP.

O projeto abrangia muitos bairros de periferia de Salvador (Liberdade, Uruguai, Saramandaia, Beru, Samantim, Caixa D'água, IAPI, Santa Mônica, entre outros).

Sua vida passou a ser da capoeira angola. Mantinha dedicação exclusiva e aquilo que era seu trabalho, a jardinagem, restringia-se aos finais de semana e em horários alternativos.

5.3. CRIAÇÃO DO GRUPO DE CAPOEIRA ANGOLA ZIMBA

No ano de 1997, após um período residindo com seu mestre em São Paulo, mestre Boca do Rio rompe relações com mestre Moraes e, conseqüentemente, se vê um tanto perdido, não só na capoeira angola, mas também em sua vida pessoal. Aliás, parece ser difícil para um mestre de capoeira angola dissociar estas duas instâncias da vida. O GCAP havia se tornado sua família e mestre Moraes seu guia. Mestre Boca do Rio adoeceu e perdeu 10 kg e, segundo seus familiares próximos, foi levado a muitos postos de saúde e ninguém sabia lhe dizer qual era seu mal.

Foi então que a mãe de sua filha o convenceu a não se tratar de uma doença, mas sim de feitiço de algum de seus desafetos que encontraram mestre Boca do Rio fragilizado naquele momento. Passaram a buscar por curas iniciando em benzedeadas e terminando em um terreiro de candomblé de angola.

Esse itinerário terapêutico não se deu de forma tranquila porque mestre Boca do Rio tinha medo dos orixás desde criança. Sua mãe é "filha de santo" e por vezes recebia seu orixá em casa. Mestre Boca do Rio conta que, quando isso acontecia, ele fugia de casa e só voltava quando o dia escurecia.

Evitou, a todo custo, um contato mais próximo com essa religião, não obstante, no GCAP, o pertencimento ao candomblé indicava uma das características do negro consciente de sua negritude.

Agora ele se via precisando dos orixás. Chegando ao terreiro de candomblé de angola, mãe Maria lhe disse de imediato que era feitiço: *ela me disse bem assim: "eu vejo bem esse Exu caveirinha que tá aí bem do seu lado. Ele é forte e quer mesmo é te matar"*, diz mestre Boca do Rio (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Salvador, 2013).

Depois desse episódio, mestre Boca do Rio conta que nunca mais se distanciou de seus orixás nem do candomblé. Hoje, diz não decidir nada sem antes consultá-los. Também afirma para os seus alunos a relação entre as forças espirituais dos orixás e as rodas de capoeira angola.

Não se iniciou no terreiro de mãe Maria porque ela cobrava um preço muito alto pelo seu trabalho. Acabou por se iniciar no terreiro de candomblé de angola de Pai Gilmar, por indicação de mestre Caboré¹¹¹.

Até então, todas as transformações que haviam ocorrido em sua vida, seu respeito próprio, sua autoestima e mesmo a possibilidade de elaboração de seu projeto de vida, eram tributárias de sua relação com mestre Moraes e com o GCAP, segundo afirma mestre Boca do Rio.

Justamente nesse período, formava-se um grupo de somaterapia na cidade de Salvador. Déo Lembá era o instrutor desse grupo - a trajetória de Déo Lembá vale um pequeno parêntese para elucidar a razão por que sujeitos que conhecem a capoeira, por meioda somaterapia, passam a buscar a referência da capoeira angola tradicional.

Déo havia entrado em contato com a somaterapia na cidade de Florianópolis, onde praticou a capoeira no Grupo Palmares, de mestre Nô. Segundo seus critérios, era uma capoeira regional/contemporânea e quando viu a capoeira angola do Grupo Angoleiros Sim Senhor, de mestre Plínio, sediado em São Paulo, decidiu dedicar-se exclusivamente à capoeira angola. Nesse período, mestre Plínio tornou-se a referência de muitos somaterapeutas, dando aulas na "casa da soma" em São Paulo.

Déo, passando pelas aulas de mestre Plínio, apegou-se à capoeira angola de tal forma que resolveu largar tudo o que fazia em Florianópolis para buscar as referências tradicionais desta manifestação em Salvador da Bahia. Chegando lá, participou da formação do núcleo da FICA - Salvador de mestre Valmir, ficando no grupo mais de três anos, tempo em que trabalhou em diversos projetos sociais dando aulas de música às crianças carentes.

Depois de algum tempo, Déo muda-se para o Bairro Boca do Rio e lá começa a orientar o grupo da somaterapia da cidade de Salvador. Déo era o modelo ideal para o cargo, porque havia passado pelas dinâmicas da somaterapia e também havia frequentado o universo da capoeira angola tradicional.

¹¹¹ Mestre Caboré fez parte do movimento de fortalecimento da capoeira angola nos anos 1980. Fundou o Grupo Filhos de Angola e em seguida se afastou um pouco das rodas. Ele também é filho de santo de pai Gilmar. Mestre Boca do Rio se aproximou de pai Gilmar logo após ter sido curado no ano de 1990. No ano seguinte, Vincent Cassel procura mestre Boca do Rio para que fizesse seu filme sobre capoeira e a relação de pai Gilmar e mestre Boca do Rio fez parte do enredo do filme.

Déo constrói um projeto para um espetáculo de música com berimbaus e sai em turnê nacional. Quando retorna a Salvador, permanece mais algum tempo com o grupo de somaterapia, mas decide voltar a viver em Florianópolis. Neste ínterim, convida mestre Boca do Rio, quem havia conhecido na FICA, para dar algumas aulas ao grupo de somaterapia. O grupo de somaterapia estava no final do período previamente estipulado (18 meses), mas algumas pessoas decidem continuar com a capoeira e instigam mestre Boca do Rio a manter suas aulas.

Déo Lembá ajuda mestre Boca do Rio a criar o estatuto de um grupo de capoeira angola que ainda não tinha nome.

Os grupos de somaterapia estavam se ampliando e se espalhando pelo sul e sudeste do Brasil. Mestre Boca do Rio foi indicado por Déo Lembá aos seus colegas somaterapeutas e, gradativamente, passou a ser convidado para ministrar oficinas de capoeira angola nas cidades de Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro, Florianópolis, Curitiba e Porto Alegre. Assim, mestre Boca do Rio inicia uma intensa mobilidade para as cidades do Sul e Sudeste do Brasil.

A experiência com a somaterapia foi inusitada para mestre Boca do Rio; ele considera um momento complicado em sua trajetória. Exercícios de toques corporais entre pessoas do mesmo sexo apareciam entre as atividades como forma de romper com o tabu da divisão de gênero; as roupas que as pessoas usavam eram pintadas de cores chamativas e por vezes rasgadas, mulheres não se preocupavam em esconder seu corpo durante as atividades propostas; discussões sobre drogas, política, universidade, terapia, sexualidade eram levantadas e discutidas sem maiores constrangimentos ao final de cada atividade.

Mestre Boca do Rio, mesmo não participando das atividades diretamente, acabava por presenciá-las, o que contribuiu para *abrir sua mente*, diz o mestre. Em cada viagem passava ao menos quatro dias convivendo com estes jovens em suas casas. A respeito disso, mestre Boca do Rio diz:

[...]Cara, eu via as coisas e achava estranho, não participava de nada, no início fiquei meio cabreiro, mas depois passei a rir de tudo aquilo. Eu ia lá e só fazia meu trabalho... Ganhava meu dinheiro, entendeu? Eles viram que meu trabalho com capoeira angola era sério e que eu não me importava com o que faziam [risos], apesar de, dentro de mim, achar bem estranho e engraçado. Aquelas coisas com o corpo, mulheres mostrando o corpo, homem pegando em homem... era uma onda [risos]. Ficava quieto rindo. Eles me ouviam e eu aprendi a ouvir eles, entendeu? Ouvia e eles me ouviam, a gente passou a se respeitar, claro que não foi de uma hora para outra, mas no final até fiz bons amigos, mesmo pensando bem diferente. Depois de um tempo percebi que era assim, cara, “cada um é cada

um, ninguém joga como outro”, como mestre Pastinha falava. Sempre teve a prática de conversar depois das aulas e aquilo era muito bom. Nunca gostei da somaterapia e eles sabiam disso, na verdade, sempre fomos muito sinceros e isso foi muito bom, tanto que alguns viraram meus alunos e amigos até hoje (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Salvador, 2013).

Mestre Boca do Rio conta que durante uma dessas viagens ao sul teve um sonho com uma figura não reconhecida que dizia *Zimba, Zimba*. Quando chegou a Salvador, foi à biblioteca do Pelourinho e descobriu que se tratava de uma entidade espiritual banto¹¹².

Foi assim que começou. Foi assim que comecei a planejar minha vida. Percebi que o grupo de capoeira que eu havia saído [GCAP] me deu uma base bem sólida para continuar na resistência da capoeiragem. Na ocasião foi a única opção que eu tive, tinha que aproveitar a situação e as portas que o mundo da capoeira angola me abriam, entendeu? Desde aí, tudo o que faço e penso é o Grupo Zimba, meu projeto de ideologia de vida (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Salvador, 2013).

5.4. ASEDE DO ZIMBA EM SALVADOR-BA

Em 1997, mestre Boca do Rio rompe, então, com o GCAP e permanece durante algum tempo distanciado da capoeira angola. Nesse período, muitos grupos de somaterapia se espalham pelo Brasil e um deles forma-se na cidade de Salvador, como já foi dito.

Mestre Boca do Rio assume o grupo de somaterapia e inicia as aulas no bairro de classe média Piatã, próximo ao Bairro Boca do Rio, e, logo em seguida, começa a dar aulas à noite na Escola Municipal do Bairro de Pituaçu. Após algum tempo, já em 1999, surgiu a demanda de mais um local de aulas e mestre Boca do Rio conseguiu o espaço do Circo Picolino, na orla do Pituaçu, onde efetivamente nasce o Grupo Zimba.

Quando sonhou com a palavra que viria a ser o nome de seu grupo, ele e seus novos alunos passavam a se encontrar no Circo Picolino. Após consultar alguns livros, como já foi dito, resolve consultar seu pai de santo, Pai Gilmar, para confirmar o que deveria fazer. Pai Gilmar joga seus búzios e lhe diz que seus orixás estão de acordo com o grupo e com o seu nome. A partir daí, o grupo se institucionaliza como Grupo de Capoeira Angola Zimba.

¹¹² Provavelmente houve uma confusão e troca de letras. O Deus supermo das religiões banto era Zambi ou N'zambi.



Figura 10 - Símbolo do Grupo de Capoeira Angola Zimba¹¹³

O grupo Zimba foi formado por jovens brancos de classe média de Salvador, cujo estatuto foi escrito e elaborado por mestre Boca do Rio com a colaboração técnica de Déo Lembá, um dos ex-integrantes da somaterapia, de modo que o grupo já nasce como a participação de integrantes do sul do Brasil.

O grupo era formado em sua imensa maioria por mulheres (de 20 pessoas, 15 eram mulheres) e todos, com a exceção de mestre Boca do Rio, eram brancos.

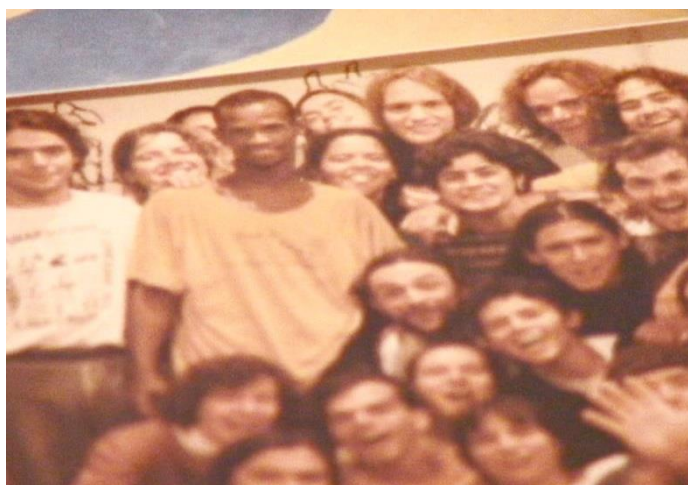


Figura 11 - Mestre Boca do Rio com os integrantes da somaterapia, 1997 (acervo de mestre Boca do Rio)

Com o passar do tempo, todas as aulas foram condensadas no Circo Picolino.

Já com um grupo consolidado, mestre Boca do Rio ocupa uma nova posição no universo da capoeira angola.

Em 2002, mestre Cobra Mansa, agindo como um irmão mais velho, o convidou para participar do "Evento Internacional da FICA nos EUA"¹¹⁴. Foi o primeiro

¹¹³ O símbolo do grupo Zimba foi desenhado pelo artista plástico chamado Uirai Fuscaldo, membro da somaterapia de São Paulo e falecido nos anos que seguiram.

¹¹⁴ Mestre Boca do Rio conta que, nesse evento, ele estava ansioso e foi consultar seu pai de santo Gilmar que o aconselhou a levar *pemba* (espécie de pó de cal ou giz moído) para se proteger. Ao

evento fora do país para o qual mestre Boca do Rio foi convidado a ministrar oficinas.

As pessoas que se afirmaram no núcleo de Salvador naquela ocasião não fizeram parte do grupo da somaterapia. Houve uma renovação natural com chegada de pessoas como os treinéis¹¹⁵ Ricardo, Manoel, Jorge, Gilberto e Kenneth.

Treinél Ricardo já havia treinado a capoeira regional/contemporânea, mas não conhecia, até 1993, a capoeira angola. Foi um amigo da Faculdade de Educação Física que o apresentou. Esse amigo era aluno do GCAP, portanto treinél Ricardo procurou este grupo e passou a treinar capoeira angola, nesse mesmo ano.

Quando treinél Ricardo começou a frequentar o GCAP, surpreendeu-se ao ver mestre Boca do Rio, a quem já conhecia da praia do Pituaçu, mas não sabia que ele era angoleiro. Treinél Ricardo permanece durante dois anos treinando no GCAP.

Mestre Valmir treinava, na época, com mestre Moraes e também saiu do GCAP iniciando suas aulas no Parque da Cidade. Ricardo, depois de algum tempo, abandona também o GCAP e passa a treinar com mestre Valmir.

Maria, aluna do GCAP, que foi uma das primeiras a levar a capoeira angola para escola, dava aula na Casa Via Magia, uma escola particular cujo projeto pedagógico era considerado inovador, baseado no ensino com atividades artísticas. Ela também decide sair do GCAP e convida mestre Valmir a transferir seu grupo para a Casa Via Magia. Nessa ocasião, o grupo iria se chamar “Grupo de Capoeira Angola Salvador”, mas depois de algumas semanas, mestre Cobra Mansa, que já havia saído do GCAP fazia algum tempo, aparece durante uma roda e comunica o nascimento da Fundação Internacional de capoeira angola (FICA).

A sede da **FICA** era em Washington-EUA e mestre Cobra Mansa, sabendo que mestre Valmir havia saído do GCAP, veio ao Brasil especificamente para convidá-lo a assumir um núcleo da FICA em Salvador. Nasce, assim, a FICA em Salvador, na Casa Via Magia, em 1996.

chegar ao aeroporto foi detido e permaneceu algum tempo esperando até que fosse provado que o produto que levava não era cocaína. Outros acontecimentos parecidos ocorreram. Mestre Boca do Rio lembra uma das vezes que voltava para a Espanha de um vento organizado por treinél Everson da FICA, em Montpellier, e portava um saco de farinha de mandioca que havia ganhado. A farinha lhe rendeu mais algumas horas de retenção e muitas perguntas.

¹¹⁵ Existe uma hierarquia no interior dos grupos de capoeira angola da linhagem de mestre Pastinha definida por um primeiro estágio, que é quando o angoleiro já está preparado para ministrar seus primeiros treinos, é o chamado "treinél", seguido do "contramestre" e finalmente do "mestre".

Em 1998, treinél Ricardo decide dedicar-se ao trabalho e se distancia da capoeira angola, voltando apenas no ano de 2000, com mestre Boca do Rio, ao Grupo Zimba do Circo Picolino.

Nesse mesmo ano, meses após treinél Ricardo integrar o Grupo Zimba, treinél Manoel também passa a fazer parte deste grupo.

Treinél Manoel, nascido no Rio de Janeiro e criado em Salvador, conheceu a capoeira angola através de seu irmão Pedro, conhecido na capoeira angola como Rolo.

Rolo começou capoeira angola no Rio de Janeiro com mestre Mano, também aluno de mestre Moraes no GCAP. Treinél Manoel morou com seu irmão no Rio de Janeiro de 1998 até 2000 e, quando voltou a Salvador, decidido a procurar um grupo de capoeira angola, encontrou mestre Boca do Rio no Circo Picolino. Treinél Manoel já frequentava o Circo Picolino desde antes de 1998, quando fazia aulas de acrobacia, coincidentemente, ofertadas por mestre Cobra Mansa. Na ocasião, diz treinél Manoel, *nem sabia que o professor de acrobacia era mestre de capoeira angola.*

Treinél Jorge também entrou no Grupo Zimba em 2000, meses antes de treinél Manoel. Seus primeiros contatos foram com a capoeira regional/contemporânea na metade da década de 1990. No final dessa década conhece uma garota que fazia capoeira angola e que lhe mostra alguns movimentos.

Ele diz que nem acreditava que aquilo que sua amiga lhe mostrava era capoeira pela grande diferença desta com a que conhecia. Em uma ocasião, treinél Jorge conheceu uma roda de capoeira angola na UFBA e, segundo ele, era uma turma de jovens “alternativos” os quais criavam um ambiente aprazível. Interessou-se muito pela capoeira angola e perguntou à sua amiga onde ela treinava. Foi então levado ao Circo Picolino e conheceu mestre Boca do Rio.

Treinél Jorge nunca teve dificuldades financeiras, mas diz ter passado por problemas psicológicos e que, buscando, em vão, várias formas de superá-los, só conseguiu por meio da capoeira angola.

Professor Kenneth Borges também começou capoeira angola no GCAP, no ano de 1987, e, aproximadamente em 2000, se distanciou do grupo pelo mesmo motivo da maioria dos que o fizeram, a dura disciplina de mestre Moraes. Além disso, nesse momento se tornou pai de dois filhos e precisava trabalhar. Aproveitou

o período para voltar a estudar e ficou cerca de dois anos distante da capoeira angola.

Desde o ano de 1987, professor Kenneth e mestre Boca do Rio construíram uma amizade que se manteve nos anos posteriores. No ano de 2002, com o intuito de trazê-lo de volta à capoeira angola, mestre Boca do Rio o convida para fazer parte do Grupo Zimba. Professor Kenneth ainda necessitava trabalhar bastante e isso continuava a afastá-lo da prática da capoeira angola.

Como ainda não havia formado nenhum de seus treinéis, mestre Boca do Rio convidou professor Kenneth para substituí-lo nas aulas de capoeira angola do Circo Picolino, durante suas ausências (constantes viagens ao sul e sudeste do Brasil), e foi neste contexto que ele veio a integrar o Grupo Zimba.

Nesse período, a vida de mestre Boca do Rio passa por mais uma virada: ele é contratado para trabalhar como professor de capoeira angola (*com registro*, enfatiza o mestre) no ano de 2000. Tratava-se de um projeto de caráter socioeducativo para crianças cujas famílias tinham alguma dificuldade em manter seus filhos na escola, ou crianças cujas famílias estavam impedidas de ver os filhos por ordem judicial. O projeto foi elaborado pela ONG municipal OAF (Organização de Auxílio Fraternal), localizada no bairro Liberdade, em Salvador.

Algum tempo depois, recebeu outro convite e uma nova realidade profissional se abriu para mestre Boca do Rio, "A Casa Via Magia"¹¹⁶, por indicação de sua ex-companheira de GCAP, Maria. Mestre Valmir, na ocasião já responsável pela FICA, havia mudado sua academia e a escola ficou sem aulas de capoeira angola.

Localizada no bairro da Federação, a Casa Via Magia é uma escola voltada ao atendimento de crianças da classe média alta, seguindo uma abordagem didático-pedagógica construtivista pautada na liberdade e criatividade artística.

Dois contratos, dois ambientes sociais completamente distintos, marcariam a distinção que mestre Boca do Rio faria entre seus alunos futuramente: uma parcela de alunos pobres e negros e a outra da classe média e brancos.

Ambos os trabalhos, em conjunto com o grupo que atuava no Circo Picolino, exigiam muito esforço e dedicação, porém ofereciam condições mínimas para mestre Boca do Rio passar a considerar-se um profissional da capoeira angola e

¹¹⁶ O próprio termo "escola" é evitado pela instituição de ensino por conter uma conotação pouco afetiva.

manter-se exclusivamente desse ofício, o que foi sentido por ele como uma marcante "mobilidade social".

A Casa Via Magia foi uma importante passagem para mestre Boca do Rio, ela representou uma etapa de certa segurança financeira, com as aulas formais e com turmas de adultos em horários noturnos, além da experiência adquirida com o ensinade crianças da classe média.

O trabalho na Casa Via Magia estendeu o alcance do Grupo Zimba à outra região de Salvador, o que aumentou o número de integrantes.

Com um número considerável de alunos, os mais velhos com um bom nível de capoeira angola, o grupo é formalmente apresentado à comunidade da capoeira angola da cidade de Salvador pela organização do 1º Evento de Capoeira Angola do Grupo Zimba.



Figura 12 - Cartaz do 1º Evento de Capoeira Angola do Grupo Zimba, em 2002

O ano de 2002 marca a trajetória de mestre Boca do Rio: recebe o convite de mestre Cobra Mansa para realizar oficinas em eventos da FICA nos EUA e realiza o primeiro evento de seu grupo.

No ano seguinte, mestre Boca do rio passou sua primeira temporada na Europa a convite de mestre Rosalvo e contramestra Susy, da Academia Jangada, como vimos, os primeiros a fundar um grupo de capoeira angola na Europa.



Figura 13 Primeira participação de mestre Boca do Rio em eventos na Europa, Berlim (2003)

A partir de 2002, mestre Boca do Rio realizou um evento do Grupo Zimba por ano, até 2006. Se, no evento de 2002, mestre Boca do Rio havia apresentado o Grupo Zimba à comunidade capoeirística de Salvador, foi no evento de 2004 que ele começa realmente a construir sua maestria. Após ter seu nome conhecido no Brasil, nos EUA e na Europa, mestre Boca do Rio comemora os seis anos de Grupo Zimba com a formatura de seus treinéis Gilberto, Jorge, Manoel e Ricardo¹¹⁷.



Figura 14 - Cartaz e fotos do 3º Evento de Capoeira Angola do Grupo Zimba: formatura dos treinéis (da esq. para dir.) Ricardo, Manoel e Jorge e mestre Boca do Rio (acervo mestre Boca do Rio)

Diz-se, no universo da capoeira angola, que um mestre comprova sua maestria não pelo seu jogo, mas pelo seu trabalho reconhecido pela comunidade, e nada é

¹¹⁷Professor Kenneth não recebeu o título porque não estava no Brasil, e Gilberto faltou ao evento. Aliás, assim como mestre Boca do Rio não soube quando se tornou contramestre, nenhum dos seus treinéis o soube previamente.

mais legítimo que comprovar o trabalho de um mestre apresentando, primeiro, um grupo coeso e organizado e, depois, os frutos desse trabalho ao formar novos angoleiros competentes que darão continuidade à linhagem.

No ano de 2005, uma nova conquista do grupo. Mestre Boca do Rio consegue alugar um espaço, próximo ao Circo Picolino, localizado na Rua Carimbamba, orla de Pituáçu.

Ter um espaço que pode ser ambientado significa adquirir uma casa, uma sede, que representa a materialidade da capoeira angola, quase como um local sagrado onde *tinha as cores preta e amarela, as fotos dos mestres da linhagem, o altar com os santos e orixás, os berimbaus, cara foi massa*, diz mestre Boca do Rio.

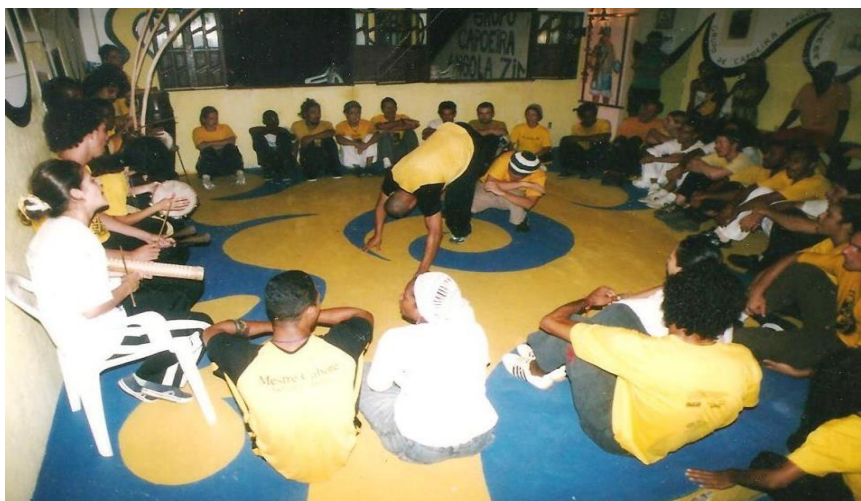


Figura 15 - Roda de capoeira angola do Grupo Zimba no espaço da Rua Carimbamba, Salvador, 2005 (acervo mestre Boca do Rio)

Tratava-se de uma sobreloja alugada, situada em cima de uma loja de pranchas de surfe:



Figura 16 - Fachada do espaço do Grupo Zimba na Rua Carimbamba (foto minha)

No entanto, apesar de estarem todos satisfeitos com o novo espaço (grande e decorado), o preço do aluguel era alto para o orçamento do grupo, naquela ocasião; apenas para pagar o aluguel, água e luz, eram necessárias 20 mensalidades. Durante as férias, a renda custeava apenas o aluguel e havia ocasiões nas quais mestre Boca do Rio tirava dinheiro do seu trabalho na Casa Via Magia para completar a quantia necessária ao pagamento do aluguel. Mesmo assim, mestre Boca do Rio e o Grupo Zimba mantiveram o espaço durante o tempo que foi possível.

O trabalho do grupo se ampliava na região. Treinél Ricardo já havia começado um projeto com aulas de capoeira angola em Diogo, vilarejo de Mata de São João, cidade do litoral norte da Bahia, cerca de 100 km da capital; treinél Jorge havia iniciado um trabalho com crianças na Praia do Forte, na cidade de Lauro de Freitas, também litoral norte da Bahia.

No ano seguinte, treinél Jorge deixou o trabalho da Praia do Forte e iniciou um novo com treinél Manoel no Condomínio Habitacional Jardim Gantois, localizado no bairro Piatã ao lado do Pituaçu. Treinél Manoel começou a dar aulas na sede do grupo também, juntamente com mestre Boca do Rio.

Treinél Gilberto haviase casado com uma mulher inglesa e mudado para Londres, onde começou um trabalho com capoeira angola e percussão. Professor Kenneth estava em Viena, na Áustria, assumindo um núcleo do Grupo Zimba.

Treinél Ricardo conhece uma mulher italiana e muda-se para esse país onde dá aulas para um pequeno conjunto de pessoas, em Bologna, no final de 2004, e lá permanece até 2006.

O Grupo Zimbapassou então por um lento processo de expansão. Primeiro, para outros bairros, depois, para outras cidades de Salvador e, por fim, para a Europa. Mas, em 2007, todos os núcleos situados no exterior deixam de existir. Os Treinéis Ricardo e Gilberto voltam para o Brasil e professor Kenneth abandona o Grupo Zimba, como veremos em outro capítulo.

Nesse período, ainda com um ano para o vencimento do contrato do prédio da Rua Carimbamba, o teto e as janelas do lado esquerdo da sala despencam.



Figura 17 - Espaço do Grupo Zimba na Rua Carimbamba, com a estrutura física danificada (foto minha)

O proprietário, alegando não ter condição financeira de pagar pelo concerto transfere a responsabilidade para o locatário, ou seja, o Grupo Zimba. Dessa forma, o contrato foi rescindido, o que implicava pagamento da multa.

O grupo fica sem sede e treinél Manoel decide começar a dar aulas no espaço da Associação de Moradores do Bairro Stiep, perto do condomínio onde mora. O espaço era a sobreloja, justamente em cima do forno de uma *pizzaria*, um considerável agravante ao calor tropical de Salvador.

Em 2007, mestre Boca do Rio - até então contramestre Boca do Rio - participa do evento Malungos: Companheiros de Viagem, realizado em parceria pelos três grupos formados pelos dissidentes do GCAP: FICA, Zimba e Nzinga. Nesse evento, mestre Cobra Mansa confere os títulos de mestras à Paulinha e à Janja e de mestres ao Poloca e ao Boca do Rio. Esta foi a última "barca" de mestres da linhagem de mestre Moraes¹¹⁸ em Salvador.

¹¹⁸ Após isso, apenas mestre Silvinho da FICA foi formado nesta linhagem, em 2011.

No final de 2007, mestre Boca do Rio decide tentar a vida na Europa. Suas motivações foram várias: conhecer a vida na Europa, dar a possibilidade de seus filhos aprenderem outra língua, mas a principal delas foi trabalhar, ganhar dinheiro e conseguir comprar um espaço para a sede do Grupo Zimba, livrando-se do aluguel.

Antes de seguirmos mestre Boca do Rio à Europa, mostrarei a formação dos núcleos do grupo Zimba em Curitiba e Porto Alegre, sendo que esses núcleos contribuíram para o projeto de mestre Boca do Rio.

6.GRUPO ZIMBA NO SUL DO BRASIL

É evidente o papel da somaterapia para a difusão da capoeira angola da linhagem de mestre Pastinha ao sul do Brasil pela via de mestre Boca do Rio. Entretanto, em dado momento algumas questões separaram a capoeira angola tradicional da somaterapia. A esse respeito mestre Boca do Rio põe em cheque a eficácia da somaterapia apropriando-se do discurso terapêutico e o introduzindo no discurso da capoeira angola tradicional:

[...] [quando criança] eu tinha medo das pessoas e não me abria para elas, mas com a capoeira angola eu tive que me abrir... Eu não precisei de uma somaterapia, eu fiz uma terapia pela capoeira angola, porque a própria capoeira angola é uma terapia, a própria capoeira angola é uma prática anarquista (mestre BOCA DO RIO em *SOMA - An Anarchist Therapy*, 2006).

Mestre Boca do Rio sempre teve suas diferenças com a somaterapia publicizadas; na realidade, nunca participou de suas sessões, porém teve, da parte de pessoas ligadas a ela, muitos admiradores, alguns dos quais se tornaram amigos.

Alguns desses amigos vieram a tornar-se discípulos seus e acabaram abandonando a somaterapia para se tornar angoleiros do Grupo Zimba.

Atualmente, mestre Boca do Rio não mantém nenhum tipo de relação com a somaterapia, entretanto, é inegável o papel que ela representou em sua trajetória e na história da formação do Grupo de Capoeira Angola Zimba e, para ser mais exato, na história da capoeira angola do sul do Brasil.

6.1. A FORMAÇÃO DO NÚCLEO ZIMBA EM CURITIBA

Flávia foi uma de minhas principais interlocutoras dessa localidade e participou de todo o processo de formação do núcleo Zimba-Curitiba.

No início da prática da capoeira angola em Curitiba, Flávia conta:

A gente fazia a capoeira, não a capoeira angola que a gente faz hoje, porque a gente não sabia a diferença, entende? Era uma vivência obrigatória dentro da somaterapia, porque ela tinha o poder de mobilização de couraças neuromusculares, porque trabalha a música, porque bota a mão no chão, porque trabalha tudo... Ele [Roberto Freire] pesquisou vários esportes e chegou à conclusão de que a capoeira é a atividade física que ajudava mais

rapidamente desmobilizar, destravar as couraças do corpo, uns conceitos de bioenergética... E pra manter o trabalho da terapia a gente tinha que fazer os movimentos da capoeira, só isso (Entrevista com Flávia¹¹⁹, Curitiba, 2008).

Nesse momento, a capoeira angola praticada pelos curitibanos era como uma vivência terapêutica. O vínculo entre capoeira angola e somaterapia nessa cidade se dava em torno de um posicionamento político anarquista. Flávia continua:

Nós tínhamos um discurso político muito claro em relação ao anarquismo... É... Autogestão, esses conceitos da soma mesmo e era essa a relação que Roberto Freire defendia... A capoeira de Curitiba passou um tempo assim, depois que a gente foi se chamando de angoleiro e tal, a gente nem sabia o que era um angoleiro no começo... (idem).

Nessas falas, Flávia se refere ao fato de que no início a sua prática da capoeira angola não tinha sentido independente do sentido associado à somaterapia. Somente depois que a capoeira angola adquire um sentido específico é que as pessoas, que tinham a vivência da capoeira angola na somaterapia, se tornaram angoleiros.

Foi a partir de uma palestra realizada por Roberto Freire em Curitiba, na Universidade Federal do Paraná (UFPR) no ano de 1991, que Rui Takeguma, juntamente com outros somaterapeutas, iniciou um grupo de somaterapia nessa cidade¹²⁰ e se pôs a procurar algum angoleiro na cidade de Curitiba, mas não encontra, porque naquele período não existia nenhum no sul do Brasil.

O grupo recém-formado ocupava salas da Universidade para suas reuniões e isso acabou por tornar-se uma característica dos grupos de capoeira angola que surgiram posteriormente, todos espaços eram públicos, geralmente vinculados à Universidade.

¹¹⁹ Flávia é filha de imigrantes polacos que se instalaram no interior do Paraná. Na sua adolescência, mudou-se para Curitiba afim de estudar artes e lá encontrou a somaterapia e a capoeira angola. Para ela, a capoeira angola possui aspecto terapêutico principalmente por possuir referências culturais brasileiras que lhe faltavam no Paraná, como a capoeira angola ou o samba de roda. Em 2009, Flávia mudou-se para Salvador onde ingressou no mestrado em Música da UFBA para dar continuidade aos seus estudos sobre a musicalidade da capoeira angola e do samba de roda que realizou na Faculdade de Artes do Paraná (FAP) (DINIZ, 2004). Atualmente, Flávia Diniz é doutoranda em Música pela UFBA.

¹²⁰ Rui Takeguma fez da sua relação com a capoeira angola e a terapia corporal um projeto de vida. Passou a disseminar a somaterapia em SP, RJ e MG em conjunto com a prática da Capoeira angola. Nesse período, ele mantinha um grupo chamado GIACA (Grupo Iê Anarquista de Capoeira angola). Em 2001, Takeguma rompe com a somaterapia de Roberto Freire e cria sua própria terapia corporal, a "Somaiê", com filiais em SP, RJ e MG. Ele resistiu às forças centrípetas do sistema de linhagem da capoeira angola e às suas críticas, mantendo-se até os dias atuais como um terapeuta e praticante de capoeira angola anarquista, independente de mestres e grupos tradicionais (Entrevista com Rui Takeguma, Lyon-São Paulo via MSN, dezembro de 2009).

O grupo acabou por encontrar um professor de capoeira regional/contemporânea, chamado Crocodilo, e, em seguida, outro denominado Xangô; ambos ligados ao mestre Kinkas e ao Grupo de Capoeira Regional/Contemporânea Muzenza de mestre Burguês, segundo o qual deveriam estar aptos a ensinar tanto a capoeira angola quanto a capoeira regional.

Até esse momento, nenhum dos curitibanos da somaterapia conhecia a capoeira angola, de modo que, para o grupo de somaterapia daquele período, não faria diferença alguma se a capoeira fosse angola, contemporânea ou regional.

Quando a questão da diferença entre ambas as práticas se colocava, obtinham como resposta que a capoeira angola é lenta e a regional/contemporânea, rápida, a angola é artística e a regional/contemporânea, esportiva; a angola é de negro (popular) e a regional/contemporânea é de branco (elitizada): ideias que simplificavam, a meu ver, as reflexões do artigo do antropólogo argentino Alejandro Frigerio¹²¹ (1989) que tonrou-se o "livro de cabeceira" dos praticantes de capoeira angola da somaterapia de Curitiba.

Nesse período, alguns dos integrantes da somaterapia achavam que os professores de capoeira regional/contemporânea eram um tanto quanto violentos e começaram a desconfiar do potencial terapêutico dessa vertente.

Em 1993, Rui Takeguma convida mestre Primo de Belo Horizonte (onde também eram formados grupos de somaterapia), do GCAI (Grupo de Capoeira Angola lúna), para realizar uma oficina em Curitiba. A partir desse "evento", os integrantes do grupo de somaterapia perceberam uma grande diferença entre a capoeira angola ensinada por mestre Primo e a capoeira angola da vertente regional/contemporânea que praticavam até então.

Aqui passou a vigorar a ideia de que não era apenas a "lentidão" que caracterizava a prática da capoeira angola.

Depois da experiência com mestre Primo, Rui Takeguma e seus alunos decidiram encontrar algum professor que fosse especificamente de capoeira angola¹²².

Rui Takeguma é uma figura importante para a história da migração da capoeira angola para o sul do Brasil, pois, como um dos mais ativos representantes da

¹²¹ FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.4, n.10, p., 1989.

¹²² Rui Takeguma, depois de certo tempo se dedica à escrita de um texto sobre as principais diferenças entre capoeira regional, capoeira contemporânea e capoeira angola (TAKEGUMA, 2002)

articulação entre somaterapia e capoeira angola, ocupou uma função de intermediário entre dois seguimentos sociais.

Nesse período, havia muitas oficinas de educação libertária na “Casa da soma” em São Paulo, onde Rui Takeguma acaba conhecendo contramestre Nino Faísca de Olinda vinculado ao Grupo Angola Mãe, que recebeu aulas de mestre Moraes e mestre Boca do Rio nesta ocasião.

Em 1993, Rui Takeguma o convida a morar em Curitiba, com despesas pagas e salário fixado a fim de dar aulas de capoeira angola para o grupo de somaterapia.

Contramestre Nino Faísca foi o primeiro professor de capoeira angola na cidade de Curitiba. Ele era querido pelo grupo de então pelo fato de não ser tão exigente em relação a alguns aspectos considerados fundamentais à prática da capoeira angolasegundo os mestres tradicionais de Salvador. Flávia relata:

[...] naquele período a hierarquia e o uso de uniformes e regras rígidas que marcam, na real, alguns dos fundamentos da capoeira angola, eram contrários à ideologia anarquista da gente, e até nisso Nino conquistou todo mundo porque ele era muito tranquilo em relação a isso (Entrevista com FLÁVIA, Curitiba, 2008).

Algumas das pessoas que foram seus alunos na ocasião interpretavam a flexibilidade de contramestre Nino como uma atitude anarquista; ele não tinha como projeto, na ocasião, implantar o Grupo de Capoeira Angola Mãe (GCAM) em Curitiba. Nino representava um meio termo ou um primeiro contato entre a prática da capoeira angola “tradicional” e a ideologia anarquista.

De certa forma, a personalidade de Nino foi importante para a continuidade do processo de aclimatação da capoeira angola em um contexto terapêutico da somaterapia.

Nesse período, havia se formado uma rede entre as pessoas da somaterapia do sul do Brasil e o GCAM de Olinda. Por mediação da Casa da Soma de São Paulo, alguns angoleiros do GCAM foram convidados a dar aulas nos grupos da somaterapia em Florianópolis-SC e Porto Alegre-RS.

Dentre aqueles que frequentaram a Casa da Soma, mestra Elma acabou seguindo para Porto Alegre e contramestre Carlinhos foi convidado por Flávia,

contramestre Ninja e Lauro¹²³ e seguiu para Curitiba coincidindo com a viagem de Nino para a Europa, em 1996.

Notemos que os elementos que formavam a prática da capoeira angola do GCAM, na ocasião, se assemelhavam aos do GCAP de mestre Moraes, inclusive as cores preta e amarela que mestre Moraes havia retomado a partir do uniforme desenvolvido por mestre Pastinha na década de 1940.

No que concerne à ampliação do mercado de trabalho para angoleiros, o sul do Brasil, na década de 1990, assemelha-se à Europa da década seguinte.

Com contramestre Carlinhos, a capoeira angola de Curitiba ganhou novos ares. Diferentemente de contramestre Nino Faísca, contramestre Carlinhos queria reproduzir os fundamentos de seu mestre (mestre Sapo) e de seu grupo (GCAM) naquela cidade, o que significou assumir a autoridade.

Assim passava a ser obrigatório: usar uniformes preto e amarelo (as cores utilizadas pelo GCAM na ocasião); pintar os berimbaus de preto e amarelo; respeitar horários e normas durante os treinos; respeitar certas normas de entrada na roda de capoeira; respeitar a forma com que os instrumentos eram formados e tocados, todos os elementos que faziam parte dos fundamentos da capoeira angola e, mais especificamente, dos fundamentos do GCAM.

Flávia conta que a chegada de contramestre Carlinhos ocasionou uma mudança muito radical na capoeira angola de Curitiba, posto que de uma prática lúdica a capoeira angola se tornava uma prática muito séria com regulamentos e obrigações bem definidos.

Aqui se percebe que um conflito entre dois sistemas morais se instaura: o da somaterapia regido por um ideal anárquico e o da capoeira angola predominantemente hierárquico, onde a representação de um coletivo se torna preponderante e o indivíduo perde lugar para a “pessoa”, na qual uma coletividade se faz representar inteira nos corpos dos sujeitos (DAMATTA, 1997).

A presença de contramestre Carlinhos na capoeira angola de Curitiba conduz à divisão do grupo por mais uma vez. Flávia e Lauro não se sentiam respeitados pelo esforço que tinham realizado para manter a capoeira angola na cidade de Curitiba, nos anos anteriores à chegada de contramestre Carlinhos, e abandonaram o GCAM

¹²³ Contramestre Ninja e Lauro, assim como Flávia, estudaram Artes. Contramestre Ninja trabalhava apenas com capoeira angola e Lauro dedicava-se à fotografia e à somaterapia.

de Curitiba. Segundo eles, contramestre Carlinhos era excessivamente autoritário e não ouvia as suas opiniões.

Como a somaterapia era temporária e a prática da capoeira angola deveria ser duradoura, já que responsável pela durabilidade e eficácia do tratamento terapêutico, as pessoas eram levadas à capoeira angola pela referência discursiva anárquica da somaterapia, mas muitas delas começavam a se distanciar dela com o passar do tempo.

Nesse momento, já estavam presentes no GCAM de Curitiba: Guto, Caetano e Flávia (atuais integrantes do Zimba-Curitiba que passaram pela somaterapia).

O grupo GCAM de Curitiba era então composto por muitas pessoas, dentre as quais contramestre Carlinhos, Lauro, Flávia, Guto, contramestre Ninja e Caetano¹²⁴.

Como consequência das imposições referentes à observância dos fundamentos do GCAM de Curitiba, as pessoas que se propuseram a continuar com os valores libertários construídos na somaterapia saíram do GCAM e formaram um novo grupo: Flávia e Lauro formam um segundo grupo mantendo a ideologia da somaterapia. Em seguida, contramestre Ninja e Guto rompem com contramestre Carlinhos e formam um terceiro grupo.

Em 2001, a capoeira angola de Curitiba se divide em três grupos: o GCAM de Carlinhos, um grupo de Lauro e Flávia, vinculado à somaterapia, e outro de contramestre Ninja e Guto, os dois últimos se encontravam independentes de mestres e grupos tradicionais até o momento.

Contramestre Carlinhos continua com seu trabalho no GCAM no Centro Acadêmico da Agronomia (UFPR) até 2000, quando rompe com mestre Sapo e esse grupo. Algum tempo depois, Contramestre Carlinhos funda o seu próprio: Grupo de Capoeira Angola Resistência e Arte (GCARA).

Contramestre Carlinhos também não fica sozinho e acaba sendo apadrinhado¹²⁵ por mestre Lua de Bobó do Grupo de Capoeira angola Meninos de Arembepe (GCAMA) da Bahia.

¹²⁴ Guto e Caetano também passaram pela Faculdade de Artes da UFPR. Guto é filho de imigrantes italianos e trabalha com desenho e confecção de instrumentos educativos em uma escola Waldorff, de propriedade de seus pais, já Caetano confecciona artesanatos e os revende para lojas e feiras de arte.

¹²⁵ Uma das modalidades de estabelecimento de ligações com um grupo e mestre tradicionais. Ao invés de se “filiar” (filho) ao grupo e seguir a todos os fundamentos do mestre o que propicia maior grau de legitimidade, a alternativa é ser “apadrinhado” (afilhado) e apenas manter uma mínima relação de legitimação, porém sem a necessidade de seguir todos os fundamentos de seu mestre.

A formação do terceiro grupo acontece quando contramestre Ninja rompe com contramestre Carlinhos e Guto o acompanha, ambos estão dispostos a procurar por outra "referência" de capoeira angola tradicional, pois percebem que sozinhos também não poderiam ficar.

A ideia de fazer parte de um grupo tradicional é aos poucos interiorizada por todos os praticantes da capoeira angola de Curitiba, o que os leva a uma busca por filiações com grupos relacionados à Bahia e à linhagem de mestre Pastinha e mestre Moraes.

Contramestre Ninja, então, começa a dar aulas no Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UFPR e Guto e Caetano passam a treinar com ele, todos decididos a aprender e reproduzir os fundamentos do GCAP de mestre Moraes.

Nesse período, contramestre Nino já tinha retornado à Europa para trabalhar na Alemanha com mestre Sapo. Ambos estabelecem forte relação com mestre Rogério, da Associação de Capoeira Angola Dobrada-ACAD (ex-integrante do GCAP e ex-aluno de mestres Moraes) que já estava fixado na Alemanha. Contramestre Nino decide se filiar ao grupo ACAD também, abandonando o GCAM e mestre Sapo.

Mesmo em Curitiba, contramestre Ninja ainda se sentia aluno de contramestre Nino, assim que soube da filiação de Nino ao ACAD, contramestre Ninja decide se filiar também. Assim, o terceiro grupo de capoeira angola da cidade de Curitiba, o qual até então não tinha nenhuma identidade reconhecida perante a comunidade da capoeira angola, torna-se ACAD. Contramestres Ninja, Guto e Caetano faziam parte desse grupo, em seguida chegou também Pererê¹²⁶.

Filiar-se à ACAD correspondia a obedecer aos fundamentos de mestre Rogério (mestre fundador da ACAD); isso queria dizer usar roupas brancas e pretas; tocar os instrumentos e transmitir os conhecimentos em aula, segundo a forma que mestre Rogério apregoava.

Flávia e seu companheiro Mico retornam de Londres e encontram a capoeira angola de Curitiba com essa configuração: O GCARA (Grupo de Capoeira angola Resistência e Arte), de contramestre Carlinhos e seus alunos, com os fundamentos de mestre Lua de Bobó do GCAMA (Grupo de Capoeira angola Meninos de Arembepe-Bahia) e usando roupas azuis e brancas; a ACAD com contramestre

Trata-se de um jogo de prioridades entre graus diferentes da dupla "autonomia vs legitimidade" (ver BRITO, 2010).

¹²⁶ Pererê, formado pela UFPR, possui um escritório de *design* gráfico.

Ninja, Caetano, Pererê e Guto usando roupas brancas e pretas; e o grupo da somaterapia com Lauro, sem obedecer aos fundamentos da capoeira angola de uma linhagem tradicional em específico, mas com uma leitura deles pautada nos princípios da prática da somaterapia.

Guto, depois de dois anos treinando com contramestre Ninja no ACAD, rompe com o grupo pelo fato de não mais se identificar com seus fundamentos. Apesar de ser da linhagem de mestre Moraes, ele os achava diferentes dos fundamentos defendidos por esse mestre, os quais gostaria de aprender. Afirma que só usou a camiseta e as cores do ACAD por respeito ao contramestre Ninja e ao grupo pois, embora estivesse treinando com eles, nunca se sentiu um angoleiro do ACAD.

Guto casa-se com Andréa, também praticante de capoeira angola, e se muda para Florianópolis. Lá, Andréa¹²⁷ e Guto treinam com Lagartixa também do GCAM (vindo também de Pernambuco e passando pela Casa da Soma em São Paulo), que lhes conta histórias de mestre Boca do Rio.

Guto diz que já tinha ouvido mencionar o nome de mestre Boca do Rio no CD do GCAP¹²⁸, o qual ele estudava e conhecia integralmente.

Em 2002, Guto e Andréa seguiram para Criciúma, onde Fabi (membro do Zimba-Porto Alegre) organizou o evento com mestre Boca do Rio com o intuito de conhecê-lo.

No ano seguinte, organizaram uma viagem para conhecer o trabalho de mestre Boca do Rio em Salvador. Visitaram vários grupos, a Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA), de mestre Cobra Mansa, Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA), de mestre João Pequeno, Grupo de Capoeira Angola Filhos de Angola (GCFA), de mestre Laércio e o Grupo Zimba de mestre Boca do Rio.

Ficaram um mês treinando com mestre Boca do Rio e voltam para o sul, mudando de Florianópolis e retornando para Curitiba.

Em 2004, Guto e Andréa começam a treinar com Pererê, Caetano (ambos haviam rompido com a ACAD) e Fábio¹²⁹ (recém-saído de um grupo de somaterapia)

¹²⁷ Andréa também é pedagoga Waldorf, assim como Guto e Claude.

¹²⁸ Trata-se do CD "GCAP" produzido pelo selo *Smithsonian Folkways* que, em 2004, concorreu ao *Grammy* na categoria de *World Traditional Music*.

¹²⁹ Fábio se formou em Direito e estudou a dança e a música da capoeira angola na Faculdade de Artes da UFPR. Na ocasião da realização do trabalho, ele dava aulas de capoeira angola e percussão para crianças. Atualmente, o GCAZ de Curitiba conta com Ângela Ribeiro, mais uma angoleira-pesquisadora que realizou seu estudo de mestrado em Artes sobre capoeira angola na UFBA (Ribeiro, 2008) e realiza seu doutorado na mesma Universidade sobre o tema da capoeira angola.

e junto com eles formam o grupo denominado por Guto (em meio a risadas) como o "grupo dos insatisfeitos".

Guto conta que nesse grupo não havia uma pessoa responsável pelas aulas, havia rodízio de liderança; e, cada dia o treino era realizado por uma das pessoas do grupo. Nos dias nos quais Guto dava aulas, entre 2004 e 2005, ele já transmitia a movimentação corporal e os toques dos instrumentos da maneira com que havia aprendido nas oficinas de mestre Boca do Rio, reproduzindo, então, os seus fundamentos, sem, contudo, estar filiado a ele, nem usar sua camiseta. Eram o que atualmente seria chamado de "grupo de estudos".

No mesmo ano de 2005, o núcleo recém-formado Zimba-Curitiba chamou mestre Boca do Rio para uma oficina nessa cidade. Para esse grupo de pessoas, mestre Boca do Rio satisfazia a tudo o que se esperava de um mestre tradicional com a vantagem de ser jovem e aberto a discussões. Ele oferecia um respaldo legítimo para alocar o grupo no universo da capoeira angola.

Depois de 2005, o grupo começa a usar o uniforme com as cores pretas e amarelas, a camiseta do GCAZ, e a representar mestre Boca do Rio, sentindo a necessidade de um espaço próprio onde pudessem ambientalizá-lo, segundo os critérios do Grupo Zimba. Isso ocorreu no fundo da casa de Caetano, situada no Centro Cívico, ao lado do Museu Oscar Niemayer.

Contramestre Ninja, que era o responsável pelo ACAD (Associação de Capoeira Angola Dobrada) em Curitiba decide ir para a Alemanha e ficar com mestre Rogério em 2006. Quando contramestre Ninja foi para a Europa, contramestre Negão, que fazia parte do núcleo de Belo Horizonte do ACAD, foi para Curitiba apenas para ficar alguns meses e organizar o núcleo dessa cidade; entretanto, acabou se afeiçoando e lá se fixou. A partir daí, não havia mais praticantes de capoeira angola que não fizessem parte de grupos definidos e que não obedecessem a seus respectivos fundamentos, ou seja, todos seguiam alguma "referência". O grupo que estava diretamente ligado à somaterapia perdeu força e desapareceu.

Desse período em diante, o núcleo Zimba-Curitiba realizou quatro oficinas com mestre Boca do Rio: 2004, 2005, 2006, 2007, até o período em que rumou para a Europa.

Nesse período, o Grupo Zimba já era uma associação, tinha seu estatuto desde a fundação em 1997, mas foi apenas com o surgimento do núcleo Zimba que

o grupo tornou-se uma ONG mais ativa, renovando o estatuto e buscando verbas públicas para financiar parte dos eventos (ajuda do mestre e as passagens de deslocamento do mestre Boca do Rio).

Em 2007, o conjunto de eventos organizados pelo núcleo Zimba de Curitiba foi importante para a ampliação do Grupo para fora do Brasil. Nesse evento, toda a verba arrecada pelas inscrições das oficinas, assim como o dinheiro conseguido via projeto cultural foi repassado ao mestre Boca do Rio, que estava no momento viajando para conseguir dinheiro para mudar-se para a Espanha, o que aconteceu no final daquele ano.

A participação do núcleo Zimba Curitiba na conformação do Grupo Zimba passa por uma de troca pautada em uma perspectiva social. Podemos entender isso por meio da aceitação do núcleo em receber o filho adotivo de mestre Boca do Rio para morar em Curitiba.

No ano de 2012, André Boquinha saí de Salvador para assumir o núcleo Zimba-Curitiba. André Boquinha foi aluno de mestre Boca do Rio nos projetos sociais em que trabalhou em Salvador (projeto Axé) e, por intermédio do mestre, adentra no mercado de trabalho da capoeira angola e inicia uma nova fase de sua vida, com estudos e trabalho no sul do país. Além de solicitar ao núcleo de Curitiba que recebesse André Boquinha, mestre Boca do Rio também pediu aos angoleiros do núcleo Zimba de Porto Alegre para convidá-lo para realizar eventos e oficinas nessa cidade.

Atualmente, André Boquinha é a liderança dos treinos, mas Pererê¹³⁰, um dos ex-integrantes da somaterapia e o mais velho angoleiro do núcleo ainda em atividade na cidade, continua mantendo o controle administrativo e financeiro do núcleo. Ele diz sobre o significado da capoeira angola em sua vida:

[...] cara, o Boca sempre deu muito pra gente aqui de Curitiba, muitas vezes ele veio para cá e ficou trabalhando 15, 20 dias para ganhar 500 reais. É uma piada! Ele ainda nem pedia grana! Tantas outras vezes ele veio pro sule saiu sem nenhum... Nenhum dinheiro! Mas, meu, o cara vem, transmite tudo que sabe por ideologia de vida. Cara, ele vive a capoeira angola com a gente sem filtros, entendeu? Ele ensina, responde a tudo que a gente pergunta na boa. E a gente daqui? O que gente faz? Quem nós somos na capoeira? Na real, eu acho que somos um bando de pessoas de classe média branca com problemas existenciais, como quase todos jovens de família burguesadessa geração. O cara vem e,

¹³⁰ Pererê (Rafael Milani Medeiros) é natural do Rio de Janeiro, mas foi criado em Curitiba, tem 36 anos de idade, é *designer* gráfico (UFPR) e pesquisador de gestão urbana. Atualmente, está concluindo seu doutorado (PUC-PR)

além de ouvir todo mundo, ele mostra um universo cheio de força sabe? Feito por pessoas que vive numa miséria material, em condições realmente degradantes e mesmo assim, vivem felizes, cara, sorrindo. Vê a África como é, a miséria que os caras vivem...Masa cultura dos caras é cheia de festa, dança, alegria. É isso, eu acho que a capoeira angola herdou isso, entendeu? A natureza da capoeira é coisa de gente humilde e por isso que serve para dar alegria e perspectiva de melhoria de vida [...]. Agora, claro, a natureza da capoeira mesmo é para tirar as pessoas de condições de miséria, alguns têm uma miséria existencial e outros têm uma miséria material. Ela sempre foi relacionada à galera excluída e tem um compromisso com a população da periferia mesmo, gente pobre e na maioria negra, entendeu? A gente vê que ela tem um potencial para dar oportunidade na vida, como ocorreu com o próprio Boca e muitos mestres e agora ocorre com André Boquinha. E o Boca traz isso pra gente com sua capoeira angola. A capoeira, por causa desta herança cultural, ensina pra gente o que falta na nossa cultura, entendeu? Ela ajuda a entender coisas bem básicas, mas importantes, como amor ao próximo, espiritualidade, destino, entendeu? Eu mesmo tenho meus conflitos sobre meu lugar na capoeira angola.

Eu me dedico do jeito que acho justo, ajudando o mestre e o grupo com o que posso. É assim que os núcleos devem agir. O Boca faz um trabalho social gigante com a molecada em Salvador e o André Boquinha é um dos resultados disso. Agora, eu sempre me pergunto qual é a minha na capoeira angola. Porque eu estou aqui? Uma vez fui me consultar num terreiro de candomblé, no pai de santo e eu disse: "pô, eu sinto as vezes que eu não faço parte deste universo, acho que meu universo é outro, por que capoeira está na minha vida?" E ele me respondeu: "você não tem ainda essa coisa toda, mas um dia você vai entender por quê!"... Hoje eu tenho um pouco mais de consciência de que se eu não tivesse na capoeira eu nem teria contato com essa realidade, entendeu? Esse universo mais humilde e tal, um universo que me dá muito no sentido de desenvolvimento humano. No final é por isso que eu faço capoeira. A capoeira... o Boca mesmo acaba fazendo um tipo de redistribuição de renda sabe? Tipo sai grana do sul, dos alunos mais estruturados economicamente e coloca nos projetos sociais como é o trabalho lá no Bate-Facho, entendeu? Mas ainda acho que deveria ter mais respeito e consideração pelo trabalho do cara [Mestre Boca do Rio], mais grana sobretudo (Entrevista com PERERÊ, Curitiba, 2014).

Vejamos agora como formou-se o núcleo Zimba na cidade de Porto Alegre.

6.2. A FORMAÇÃO DO NÚCLEO ZIMBA EM PORTO ALEGRE

Assim como ocorreu com o Zimba-Curitiba, mestre Boca do Rio foi levado até a cidade de Porto Alegre pela sobreposição entre as redes sociais da somaterapia e da capoeira angola, passando pelo intermédio de professores e mestres da capoeira regional/contemporânea.

Diferentemente do que ocorreu no núcleo de Curitiba, o núcleo portoalegrense do Grupo Zimba teve uma liderança demarcada desde sua fundação, Nelson Ferreira Filho até 2011, e, depois desse período, a responsabilidade pelo núcleo passou a ser de Vermelho (Alberto Schmitt) até 2014, quando o filho de mestre Boca do Rio, Suel (Marcus Suel da Conceição dos Santos) passou a coordenar as aulas.

Assua formação inicial deu-se em 1993, quando Nelsinho¹³¹ começou sua trajetória na somaterapia após uma palestra ministrada por ele na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), nesse mesmo ano.

Nelsinho estudou Direito e atua profissionalmente como bancário na Caixa Econômica Federal e também ocupou cargos no sindicato dessa instituição.

O grupo de capoeira formado para atender os participantes da somaterapia de Porto Alegre funcionou em vários locais do centro da cidade, mas fixou-se na Rua dos Andradas ocupando um prédio de onze andares da Caixa Econômica Federal em desuso, por intermédio de Nelsinho.

Após alguns anos de muitas manifestações e defesas da ocupação, a prefeitura compra o prédio e concede um termo de sessão para as diversas atividades culturais que ali já ocorriam ilegalmente, uma das quais a capoeira angola.

Assim como em Curitiba, nenhum dos espaços utilizados pelo grupo eram pagos, tratava-se sempre de ocupações de espaços tidos como públicos ou casa dos próprios membros do grupo.

Os professores de capoeira que passaram pelo grupo foram muitos, alguns desconhecidos e outros ocupam, hoje, um papel central na capoeira angola local.

Como consequência dos conflitos ocasionados pelos dilemas entre os valores morais individuais da somaterapia e os valores morais hierárquicos da capoeira, o grupo sofreu muitas divisões, da mesma forma como ocorreu com aquele de Curitiba.

Alguns dos membros passaram a treinar com mestre Churrasco (Jean Cleber Teixeira Santos, de 62 anos de idade, da Associação de Capoeira Angola Zumbi dos Palmares, ACAZP), o precursor da capoeira na cidade de Porto Alegre, e outros com mestre Ratinho (Anselmo da Silva Acurso, de 58 anos de idade, da Associação Cultural de Capoeira Angola Rabo de Arraia, ACCARA); Nelsinho, Vermelho e Ivânia foram dois que se uniram ao mestre Churrasco; Bê seguiu para mestre Ratinho.

Algo peculiar da dinâmica de formação da cena angoleira dessa cidade é que, no período da formação da somaterapia portoalegrense, alguns dos mestres e professores de capoeira regional/contemporânea tornaram-se angoleiros mediante

¹³¹ Nelsinho é irmão de Daniel Granada, que participou deste universo e posteriormente estudou o transnacionalismo da capoeira em seu mestrado (2004) e doutorado (2014) em Antropologia/Sociologia. O trabalho de Granada se tornou uma das incontornáveis referências para os pesquisadores do tema.

percursos parecidos com o descrito acima na formação do núcleo Zimba de Curitiba: a aproximação e filiação a grupos de capoeira angola tradicionais baianos¹³².

O grupo formado pelos mais antigos da somaterapia da cidade permaneceu com mestre Churrasco, até então, a referência tradicional da capoeira na cidade que, após algum tempo, confiou o trabalho na somaterapia ao seu irmão Bartelemi. Mestre Churrasco pratica uma capoeira angola que aprendeu acumulando experiências em livros, rodas de capoeira no cais do porto de Porto Alegre e, posteriormente, em inúmeras viagens ao Rio de Janeiro e Salvador¹³³. Como ocorrera em Curitiba, os membros da somaterapia perceberam que a capoeira a qual estava sendo transmitida era excessivamente violenta e autoritária para os seus propósitos terapêuticos e anarquistas.

Foi quando integrantes do grupo souberam, por intermédio do grupo de somaterapia de Curitiba, que havia uma angoleira de São Luis do Maranhão¹³⁴ (Grupo Laborarte, de mestre Patinho) circulando pelo sul do Brasil. Em 20 novembro de 1995, foi organizada então uma roda em homenagem ao "dia da consciência negra" e mestra Elma foi uma das convidadas. Após a roda, o grupo decide propor a mestra Elma que ministrasse aulas para grupos os integrantes durante um mês, a título de experiência. Após este mês, mestra Elma foi tão bem recebida e acolhida pelo grupo que todos juntos decidiram institucionalizar o primeiro grupo de capoeira

¹³² Grupo Cativoiro de mestre Miguel Machado foi um dos principais mediadores entre a capoeira regional e a capoeira angola em Porto Alegre, na década de 1990, quando ele próprio aproximou-se de mestre João Pequeno, aluno de mestre Pastinha. Mestre Ratinho, ex-aluno de mestre Miguel Machado, funda, em 1995, seu Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia. O mesmo ocorreu com mestre Jaburu (José Alberto Mello Ferreira, 50 anos de idade, do Movimento Cultural de Capoeira Angola Guayamuns, MCCAG), mestre Mico (João Anselmo Louruz, 53 anos de idade, do Grupo de Capoeira Angola Tupinambás, GCAT), contramestre Guto Obafemi (Mário Augusto da Rosa Dutra, da Africanamente Escola de Capoeira Angola, AECA), Jean Sarará (do Grupo Raízes do Sul de Capoeira Angola, GRSCA), professores Renato Vieira e Jauri (Grupo de Capoeira Angola Sabedoria Popular, GCASP), mestre Renato (Escola Bê-a-Bá de Angola Malta de Guris e Gurias de Rua) e mestre Baptista (João Baptista de Godoi Neto, do Grupo de Capoeira Angola Mocambo, GCAM).

¹³³ Diferentemente dos outros capoeiristas que vincularam-se a tradições da capoeira angola, mestre Churrasco pratica uma capoeira peculiar, ele é membro do Conselho de Mestres da Federação Riograndense de Capoeira (FERGS) registrado como mestre "corda Branca lacre dourado", portanto, mesmo sendo um mestre de capoeira angola, segue alguns dos princípios da "referência discursiva nacionalista" o que o torna menos atrativo como referência principal na busca por legitimidade tradicional da capoeira angola (http://fergscapoeira.blogspot.com.br/2010/06/filiados-da-federacao-riograndense-de_22.html. Consultado em 15/03/2015).

¹³⁴ Ela também passava por este processo de transição da capoeira regional/contemporânea para a capoeira angola, mas à época era o mais próximo do estilo de capoeira angola da linhagem de mestre Moraes, agora fixo em Porto Alegre, isso me leva a crer que se tratou de um movimento o qual foi se espalhando a partir de Salvador chegando por último no sul do Brasil. Nelsinho conta que, entre a movimentação de capoeira angola, mestra Elma ensinava também movimentos da "sequência de Bimba", característica da capoeira regional.

angola formado em Porto Alegre, chamado “Grupo de Capoeira Angola Solta a Mandinga” (GCASM).

Mestra Elma identificou-se com a proposta do grupo de tal maneira que, no ano seguinte, entrou em um grupo de somaterapia e realizou a terapia até o final. Vermelho¹³⁵ também fez parte deste grupo de somaterapia junto com mestra Elma.

O Grupo Solta a Mandinga permaneceu ativo em Porto Alegre de 1995 a 1997.

Nesse período, os contramestres Carlinhos, Silvinho e Di, todos do Grupo Angola Mãe de Pernambuco que passaram pela Casa da Soma em São Paulo e por Curitiba, circularam pelas capitais dos estados do Sul onde havia somaterapia: Curitiba, Florianópolis e Porto Alegre. Como foi dito no tópico anterior, eles foram admirados pela sua capoeira porque possuíam um capital simbólico valorizado naquele momento: tinham uma estética em sua movimentação próxima àquela do GCAP.

Depois de certo tempo, o grupo se dividiu: Nelsinho e outros angoleiros do Grupo Solta a Mandinga passaram a praticar a movimentação da capoeira angola da linhagem de mestre João Grande e mestre Moraes, motivados pela busca pela tradicional linhagem de mestre Pastinha, e mestra Elma não se interessava por isso na ocasião.

Por intermédio de Rui Takeguma, da Casa da Soma em São Paulo, e Déo Lembá, de Florianópolis, Nelsinho fica sabendo que mestre Boca do Rio acabara de se desvincular do GCAP de mestre Moraes e criar seu próprio grupo, o Zimba.

Nelsinho e mestra Elma organizaram o 1º evento com mestre Boca do Rio em Porto Alegre, no final de 1997.

Logo, as discussões se acirraram em torno da busca de "referência", o que trazia à tona a origem de mestra Elma relacionada à capoeira regional. Houve, então, mais um cisma e ela abandonou o Grupo Solta a Mandinga formando seu próprio grupo, o “Grupo de Capoeira Angola Nzambi”, atualmente sediado em Florianópolis, SC.

Em 1997, houve um Encontro Internacional da FICA em Salvador e treinél Nelsinho decide participar. Déo Lembá o recebe em sua casa em Salvador e o conduz até mestre Boca do Rio.

¹³⁵ Na ocasião era estudante de Física na UNISINOS de São Leopoldo, atualmente estuda engenharia ambiental e trabalha como artista construindo bonecos de tecido.

Depois de dois anos, no dia 20 de novembro de 1999, treinélNelsinho organiza um evento em Porto Alegre e convida novamente mestre Boca do Rio, comunicandoa ele o desejo de tê-lo como orientador de seu trabalho, levandoos angoleiros de Porto Alegre a se tornassem o que hoje seria chamado de "grupo de estudo".

Nesse período, surge outra pessoa importante na história do núcleo Zimba-Porto Alegre: Fabi (Fabiana B. Werhli).

Fabi era praticante de capoeira regional/contemporâneaquando participou do evento da Primeira Semana de Capoeira de Porto Alegre, em que conheceu mestre Moraes, do GCAP. Depois da oficina de mestre Moraes, Fabi decidiuaproximar-se da capoeira angola e procurou Nelsinho, passando a frequentar o Grupo Solta Mandinga. Participou de algumas oficinasministrada por mestre Boca do Rio e organizadas por Nelsinho, dessa forma envolveu-se com mestre Boca do Rio. Fabi muda-se para Salvador e lá permanece até o final de 2002, quando retorna ao sul, passando a morar em Criciúma-SC.

Pela necessidade de treinar capoeira angola, ela reúne um pequeno grupo de pessoas e organiza mais um evento com a presença de mestre Boca do Rio. Este evento reuniu pessoas de Florianópolis, Porto Alegre e Curitiba¹³⁶.

Depois deste período, Fabi inicia uma fase de mobilidade mais intensa alternando entre residir no suldo Brasil (Criciúma e Porto Alegre) eSalvador.

Nesses anos, Fabi também se preocupa com o núcleo Zimba de Porto Alegre porque sabia que, em um momento ou noutro, voltaria a residir definitivamente em sua terra natal. Empenhou-se, então, para que houvesse Grupo Zimba em Porto Alegre.

TreinélNelsinho, ainda no Grupo Solta Mandinga, tinha iniciado um movimento para levar à cidade de Porto Alegre o mestre Boca do Rio, ao menos uma vez por ano.Nesse período, muitos mestres de capoeira angola da linhagem de mestre Moraes passaram pela cidade: mestre Cobra Mansa, mestre Valmir (ambos da FICA) e contramestre Célio (até então FICA, hoje Grupo Aluandê).

Ambos, mestre Boca do Rio e treinélNelsinho, decidiram pela formalização do vínculo em 2004, durante um evento que contou com a presença de mestre Boca do Rio.

¹³⁶ Como vimos no tópico anterior, foi nesse evento que Guto e Andréa conheceram mestre Boca do Rio e, posteriormente, foram responsáveis pela formação do núcleo Zimba-Curitiba.

No ano de 2005, um novo evento é organizado e mestre Boca do Rio forma Nelsinho como o treinél do Grupo Zimba:



Figura 18 - Festa da titulação de treinél Nelsinho e seu certificado (acervo Zimba Porto Alegre)

A partir deste momento, com a presença de representantes da comunidade capoeirística da cidade de Porto Alegre, o núcleo de Porto Alegre dá um importante passo para atingir a legitimação na comunidade de capoeira angola local.

No ano de 2010, o núcleo fez uma série de atividades internas. E no fim deste ano, treinél Nelsinho anuncia seu afastamento da capoeira angola ocasionado por uma grave lesão no joelho. Fabi e Vermelho são as pessoas que se responsabilizam pela substituição temporariamente.

Algumas outras pessoas foram importantes na formação do Grupo Zimba na cidade de Porto Alegre, como Bambam e o casal Marcelo e Ana. Mas todos estão afastados por decidirdedicar mais tempo a outras atividades, como trabalho e família.

Em 2007, assim como o núcleo de Curitiba, o núcleo de Porto Alegre organizou um evento para ajudar mestre Boca do Rio arrecadar dinheiro para sua viagem à Espanha.

Durante o período em que mestre Boca do Rio esteve fora do Brasil, o núcleo realizou eventos com certa frequência, tendo como convidados mestre Poloca, mestre Robervale outros mestres relacionados à linhagem de mestre Pastinha e mestre Moraes.

Um dos últimos foi uma palestra de Totti Angola, que circula pela comunidade da capoeira angola com certo reconhecimento, visto haver treinado anos no Center

of Capoeira angola of Master João Grande em Manhattan, Nova Iorque. Atualmente desenvolve um trabalho de capoeira angola em Amsterdam, na Holanda.

A palestra versava sobre a relação tradicional de sua etnia angolana entre os berimbaus e as mulheres. Esse tema atraiu a atenção de algumas mulheres do Zimba Porto Alegre (sobretudo Ivânia, Fabi, Ana e Milene) que participam, em conjunto com angoleiras de outros grupos da cidade, um coletivo feminista de angoleiras, chamado "Tereza de Benguela"¹³⁷.

Outro dos últimos eventos que envolveu o núcleo Zimba porto Alegre foi o "Ecoltura" desenvolvido com verba pública da secretaria da cultura do estado do Rio Grande do Sul. O evento tratou de imiscuir manifestações da cultura afro-descendente, como maracatu, moçambique, afoxé e capoeira angola a atividades ecológicas a partir de exposições, debates e oficinas, como diz no site do evento: "tudo isso com o objetivo de promover o encontro de diversas manifestações culturais, o diálogo entre comunidades e a reaproximação do 'biológico' com o 'cultural'"¹³⁸.

Vemos tratar de algo muito próximo daquilo idealizado por mestre Cobra Mansa com o evento "Permangola" e definido aqui como "referência discursiva cosmopolita".

No projeto, havia a intenção de trazer mestre Boca do Rio da Espanha, mas a verba destinada aos bilhetes aéreos não foi suficiente, de modo que optou-se por convidar mestre Poloca do Grupo Nzinga de Salvador.

Mais recentemente, uniram-se ao núcleo Zimba-Porto Alegre os alunos Alfredo, Milene e Giórgio, que deram renovado ânimo às atividades e contribuíram para um afastamento dos princípios da somaterapia.

Milene (Milene Bobsin¹³⁹) começou a circular pelos eventos de capoeira angola local da cidade de Porto Alegre e, em seguida, passou a considerar a ideia de viajar para eventos mais distantes.

Ao considerar a importância que a capoeira ocupa em sua vida, ela reflete sobre as ideias da somaterapia como sendo de uma geração passada do núcleo

¹³⁷ Tereza de Benguela foi a rainha do quilombo Quariterê, que existiu onde hoje é o estado de Mato Grosso, entre as décadas de 1750 e 1770.

¹³⁸ <<http://ecoltura.blogspot.com.br/2013/04/ecoltura-2013-v-festival-cultural-da.html>>. Consultado em 15/05/2015.

¹³⁹ Milene é natural de Porto Alegre, tem 30 anos de idade, é licenciada em História (UFRGS) e professora de ioga.

Zimba Porto Alegre e diz sobre sua concepção da capoeira angola, a qual julgo ser partilhada pela geração contemporânea do núcleo. Ela diz:

É difícil falar sobre o que a capoeira angola significa pra mim. É algo que acabou me transformando muito, porque é uma coisa que faz as pessoas se desapegarem de frescuras e dar importância às coisas que são realmente importantes. Ah, eu passei a dar menos atenção a coisas tipo roupas, eu comecei a me vestir de forma diferente, com roupas mais confortáveis sem me preocupar muito com que os outros pensam...tipo... a capoeira angola é meio coisa de ripongagem [risos]. É coisa de gente alternativa, que gosta de culturas diferentes, de acampar de uma vida menos capitalista e tal. Gente que se importa com espiritualidade. Eu acho que isso da espiritualidade foi uma das principais transformações para mim. E isso começou no permangola do mestre Cobra Mansa.

[...] Bah, foi o evento mais interessante que já participei, foi lá que soube mesmo o que era capoeira angola e me descobri mesmo como angoleira, sabe? Ali que passei a entender que é mais do que essa coisa de desencourçar, sabe? Essa coisa da somaterapia e tal.

Lá tinham muitas pessoas de vários lugares do Brasil e de vários lugares do mundo falando sobre muitas coisas diferentes, falando sobre chácras, harmonização de energia do corpo.

Isso faz muito mais sentido do que a galera da somaterapia fala. Lá eu sentia uma coisa mais espiritual mesmo, é muito louco. Mesmo ouvindo essas coisas da soma eu não sentia aquilo, mas no permangola eu senti tudo, eu entendi, sabe?

Quando eu entrei na capoeira eu não tinha esse lado místico que tenho hoje. Essa experiência mística surgiu no permangola.

Eu era muito tímida e tudo mudou quando fui para lá e vi o mestre Cobra Mansa jogando e organizando tudo aquilo daquele jeito... Acordar cinco horas da manhã para treinar... lidar com a terra... Aquele clima e aquelas atividades me abriram pro mundo e eu rompi essa cadeia da vergonha e ao mesmo tempo me deparei com várias experiências que despertaram esse lado místico. Além de ser mestre de capoeira o cara é um xamã, meu!? Mestre Cobra Mansa dizia: "a capoeira ajuda a dar um norte na vida, ela ajuda mas não como terapia". Então a capoeira angola é mais que uma terapia, é uma forma de se conectar com o mundo, sabe? E é isso que o permangola foi para mim, uma forma de me conectar com o mundo, porque você faz amizade com gente do mundo inteiro. A capoeira angola para mim é quase como uma meditação dinâmica, entende? Como uma ioga com música e mais interação.

Tudo isso junto me abriu para sensações diferentes. Eu tenho a impressão que depois daquilo a capoeira passou a fazer sentido mesmo pra mim.

A capoeira para mim é uma forma de espiritualidade que... Tá... Tem uma relação histórica com a cultura afro e tudo mais, mas ela é uma forma de espiritualidade que pode se juntar com um monte de outras formas de espiritualidade, não só o candomblé (Entrevista com MIELENE BUENDIA, Porto Alegre, 2012).

Vemos, assim, que de um discurso anarquista presente no início de sua formação, o núcleo porto alegreense apresenta elementos muito característicos das referências discursivas "afrocêntrica", "feminista" e "cosmopolita" da capoeira angola.

Passarei, no próximo capítulo, a descrever e analisar a saída de mestre Boca do Rio do Brasil e a formação transnacional de seu grupo como continuação desse processo.

7. A MIGRAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE DESENVOLVIMENTO DO PROJETO DE VIDA DE MESTRE BOCA DO RIO

Se a oportunidade bate em minha porta deu dar uma vida melhor aos meus filhos, de eu ter, amanhã ou depois, a minha vida e também conseguir condições de montar a sede do grupo Zimba aqui em Salvador, entendeu?... Não vou pra ficar! Por exemplo, Cobra Mansa, ele saiu, foi pros Estados Unidos, passou lá onze anos e já tá de volta, com a vida estabilizada (Entrevista com mestre Boca do Rio, Salvador 2005, in Ribeiro,2008).

Com a formação de seu grupo em Salvador, o reconhecimento de seu trabalho com capoeira angola pela comunidade local e nacional, mestre Boca do Rio passou a receber convites para participar de eventos no exterior e, considerando a trajetória de sucesso que mestre Cobra Mansa alcançou, mestre Boca do Rio passou a projetar sua vida pela via da migração.

Desde 2005, mestre Boca do Rio passou a economizar o dinheiro que ganhava com as viagens para a efetivação de seu projeto de emigração. Mas foi apenas com Cristina, sua companheira, que o projeto ganhou concretude.

Com Cristina, mestre Boca do Rio constituiu uma grande família: ele já tinha dois filhos e ela uma filha, juntos decidiram encarar o desafio de tentar a vida na Europa mantendo o objetivo de conseguir dinheiro para montar a sede do grupo no Brasil e propiciar aos seus filhos a possibilidade de estudar fora do Brasil e prepararem-se para o mercado de trabalho brasileiro quando retornassem.

Um casal amigo de sua companheira Cristina havia se mudado de Salvador para Santiago de Compostela e se propôs recebê-los em sua casa até que mestre Boca do Rio e Cristina encontrassem um local adequado para morar na nova cidade. Dessa forma, uma possibilidade mais concreta surgia em um país onde a língua não seria um grande problema, uma vez que Cristina, sendo argentina, se adaptaria facilmente, além do fato de que a língua falada em Santiago de Compostela, o galêgo, aproxima-se da língua portuguesa, facilitando a adaptação de mestre Boca do Rio e seus filhos.

O projeto teve como estratégia principal editar vídeos documentários sobre a atuação de mestre Boca do Rio nos projetos sócio-educativos que servisse como um *curriculum* de apresentação em Santiago de Compostela, para isso alguns alunos soteropolitanos que estudavam cinema foram solicitados.

Com a decisão tomada e a estratégia traçada, mestre Boca do Rio consulta seu pai de santo e pede a bênção de seus orixás. Nesse momento, mais uma hesitação: os orixás o aconselham a não sair do país dizendo que *tudo que está procurando encontrará em sua própria terra, vai demorar, mas vai conseguir*, como relata mestre Boca do Rio.

Mestre Boca do Rio, decidido a viajar mesmo sem o consentimento de seus orixás, julgou que seria necessário, ao menos, realizar todas as obrigações religiosas que estavam pendentes, antes da viagem.

Nesse ínterim, mestre Cobra Mansa da FICA organiza o evento chamado *Malungos: companheiros de viagem* em parceria com o grupo Zimba e o grupo Nzinga. Neste evento, mestre Boca do Rio, mestre Poloca, mestra Janja e mestra Paulinha, todos até então contramestres formados por mestre Moraes, recebem os seus títulos de mestres de capoeira angola.

O título de mestre, sem dúvida potencializava a posição de mestre Boca do Rio no mercado transnacional da capoeira angola.

O projeto estava feito: mestre Boca do Rio “feito no santo” e tornado mestre rumaria para a Espanha, ganharia dinheiro para voltar ao Brasil e montaria a sede do grupo Zimba em Salvador e prepararia seus filhos para o mercado de trabalho brasileiro com uma educação no estrangeiro. Porém, o projeto teve que ser mais uma vez adiado por conta do alto custo de suas obrigações no candomblé.

Cristina propõe a organização de eventos de capoeira angola na Argentina, onde queria passar para visitar sua família antes de partir para a Espanha. Pensaram, então, em “descer” até a Argentina realizando eventos nos núcleos do grupo Zimba do sul do Brasil. Mestre Boca do Rio requisitou aos membros dos núcleos de Curitiba e Porto Alegre que organizassem eventos destinados a levantar fundos para sua viagem. Passam por Curitiba, depois Porto Alegre e chegam até Buenos Aires.

Em Buenos Aires, mestre Boca do Rio conhece mestre Pedrinho de Caxias do Grupo Terreiro Mandinga de Angola (GTMA), com quem Cristina havia treinado na década de 1990. Além do grupo de mestre Pedrinho, havia um dos alunos dele, mestre Dedeco, que rompeu com Mestre Pedrinho e criou seu próprio grupo em Buenos Aires, o Grupo de Capoeira Angola Fundo de Quintal (GCAFQ).

Mestre Boca do Rio e Cristina organizam oficinas e fazem a divulgação junto aos dois grupos de Buenos Aires. A notícia chega até o Uruguai e alguns angoleiros

de Montevideu se deslocam até Buenos Aires para fazerem as oficinas de mestre Boca do Rio. Esses angoleiros uruguaios lhe propuseram que fizesse outras oficinas em Montevideu antes que se fosse para a Espanha. E assim, mestre Boca do Rio segue para Montevideu e em seguida retorna para Buenos Aires com o dinheiro suficiente para as passagens de ida e volta para a família toda.

Mestre Boca do Rio e sua família entrariam como turistas e para isso seria necessário comprovar na aduana que possuíam 50 euros por dia, para cada um deles, ou seja, cinco pessoas, em três meses seriam necessários aproximadamente 45.000 euros, mas só possuíam cerca de 1000 euros que haviam ganhado no evento da Argentina e Uruguai! A estratégia então foi agendar a volta para o mínimo possível sem levantar suspeitas (10 dias depois) e comprar as passagens de ida justamente para chegar a seu destino nas primeiras horas do dia 25 de dezembro e assim tentar minimizar a fiscalização e os riscos de serem pressionados acerca de seus projetos e até mesmo deportados. A estratégia tornava-se arriscada porque significava que as passagens agendadas para dez dias depois da chegada seriam desperdiçadas.

Apesar do medo que acompanhou mestre Boca do Rio durante todo o percurso da viagem, passaram pelo aeroporto de Madrid e desembarcaram em Vigo, cidade vizinha a Santiago de Compostela no dia 25 dezembro de 2007, sem maiores problemas.

7.1. AS DIFICULDADES DE UM MESTRE IMIGRANTE EM SANTIAGO DE COMPOSTELA.

Quando mestre Boca do Rio decidiu imigrar para Santiago de Compostela trazia consigo a ideia de participar em eventos de capoeira angola de vários países, mas seu principal objetivo era conseguir um emprego em escolas onde daria aulas de capoeira angola para crianças e, paralelamente a isso, daria aulas para adultos em salas alugadas. Porém, todas essas possibilidades estariam dependentes da regularização dos documentos espanhóis, que se tornou um empecilho maior do que o imaginado.

Além dos amigos de Cristina, mestre Boca do Rio não conhecia ninguém na cidade. Na Europa, podia contar apenas com sua amiga Vitória Aranha¹⁴⁰ que morava em Londres, na Inglaterra.

Mestre Boca do Rio não tinha permissão para trabalhar, mas podia viajar, pois tinha algum tempo para isso, na condição de turista.

Vitória Aranha e seu companheiro, Paul Healey, ambos angoleiros, o receberam em Londres para uma pequena oficina de capoeira angola, devido à qual foi possível pagar as passagens e remunerar minimamente mestre Boca do Rio.

Assim, mestre Boca do Rio fez sua primeira viagem fora da Espanha, reviu sua grande amiga e ainda voltou com um pouco de dinheiro para se sustentar por mais algum tempo.

Ao final, o evento serviu muito bem para anunciar à comunidade da capoeira angola europeia a estada de mestre Boca do Rio naquele continente. A notícia se espalhou pelas redes sociais da *Internet* rapidamente. Muitos convites surgiram e com eles uma nova alternativa se abriu ao projeto de mestre Boca do Rio, porém os convites tiveram que ser negados porque seu documento havia expirado.

A nova tarefa passou a ser a aquisição de documentos que o permitissem viajar e trabalhar. Mestre Boca do Rio teve um filho com Katharina Döring¹⁴¹, angoleira alemã integrante do GCAP na década de 1990. Mestre Boca do Rio, Katharina e seu filho, Miro Feliciano Conceição Döring, sempre mantiveram contato e durante uma conversa entre eles Katharina sugeriu que tentasse obter os documentos europeus por meio dessa relação. Coincidentemente, Katharina, que reside em Salvador-Ba desde 1990, estava na Europa com seu filho, em 2007, devido ao fato de que fazia um ano letivo na Universidade Siegen como parte de seu doutoramento.

Katharina e seu filho viajam para a Espanha e lá procuram ajudar mestre Boca do Rio com a documentação. Ambos chegam à Laura Bugalho, uma ativista muito conhecida na cidade e que atua no Movimento GLBTS, Libertação da Galícia e Pró Imigrantes.

Laura Bugalho é responsável pela Secretaria de Políticas Sociais da CIG (Confederação Intersindical Galega), razão pela qual mestre Boca do Rio se refere a

¹⁴⁰ A garota que mestre Boca do Rio viu treinando na praia e o levou para a capoeira angola em 1983.

¹⁴¹ Katharina foi uma das fundadoras de um grupo de capoeira feminista em Colônia, Alemanha, na década de 90.

ela como a *mulher socialista revolucionária de Santiago de Compostela*. No site da CIG encontramos:

A CIG é un sindicato de clase que defende a identidade nacional de Galiza e a autoorganización dos traballadores e traballadoras, que practica a solidariedade e o internacionalismo, que considera un principio fundamental a democracia e a participación, que respecta o pluralismo, que mantén a independencia respecto de calquera outra organización ou institución, que se expresa en galego e impulsa a nosa cultura e idioma.

A Confederación Intersindical Galega ten como obxectivos básicos a mellora progresiva e xeral, individual e colectiva, dos traballadores e traballadoras; o impulso do Marco Galego de Relacións Laborais e a construción da Central Sindical Única Galega; a defensa do pleno exercicio dos dereitos humanos, individuais e colectivos, incluíndo o dereito de autodeterminación; a loita por unha nova orde económica internacional, máis xusta e solidaria; a reforma do marco xurídico e político que permita a Galiza ser suxeito de pleno dereito dentro da Unión Europea e contar con plena capacidade de actuación en todas as materias, etc¹⁴².

No começo de 2013, Laura Bugalho foi presa acusada de fornecer documentação ilegal a imigrantes. Durante o julgamento, muitas pessoas, inclusive imigrantes, se reuniram em frente ao tribunal para reivindicar a sua absolvição.

No período de tramitação de seus documentos, entretanto, mestre Boca do Rio não poderia ser empregado, nem alugar salas para dar aulas de capoeira angola. Seu grande receio era que seu dinheiro acabasse antes dos documentos estarem prontos.

Mestre Boca do Rio e Cristina passaram a procurar trabalho de casa em casa. Pensaram em usar os conhecimentos de jardinagem, adquiridos durante seus trabalhos em Salvador, mas segundo mestre Boca do Rio, todos fechavam a porta em sua cara e passou a sentir-se alvo de racismo e perseguição.

Cristina também tentou conseguir trabalho, mas só o conseguiu depois que conheceu uma brasileira em uma feira e se tornou sua amiga. Ela morava em Santiago há anos e lhe indicou um trabalho de doméstica na casa de uma senhora de idade.

A situação do casal, como vemos, era de insegurança constante. Sem documento e sem trabalho, procuraram trabalhar separadamente nas redes sociais

¹⁴²<<http://www.galizacig.com>>. Consultado em 04/02/2013.

que estavam estabelecendo: mestre Boca do Rio, junto aos grupos de capoeira angola europeia, e Cristina, junto à sua vizinhança local.

De acordo com mestre Boca do Rio, os poucos brasileiros que moravam em Santiago de Compostela o menosprezavam, aliás, em sua concepção, menosprezavam todos os imigrantes recém-chegados, pelo fato de que já se sentiam como nacionais desse país. Uma vez superado a situação de imigrantes, acabavam reproduzindo o tratamento que receberam quando chegaram. Ele diz não ter conseguido fazer nenhuma amizade com brasileiros que moravam na cidade.

Cristina, porém, conseguiu fazer muitos amigos, inclusive entre os brasileiros. Mestre Boca do Rio atribui isso à sua personalidade expansiva, mas acreditava que o fato dela ter a pele clara e ser argentina contribuiu muito. De certo modo, parece que essas características diferenciavam Cristina da categoria mais pejorativa de imigrante e por isso era menos estigmatizada.

Entrementes, Cristina conhece um brasileiro que havia praticado capoeira angola e, na ocasião, trabalhava numa plantação de uvas e maçãs. Então, mestre Boca do Rio o procura e lhe pede um emprego, apesar se sua condição de “sem-documentos”.

Depois de algumas semanas, Laura Bugallo retorna com alguma informação sobre o pedido de visto e diz que não seria possível conseguir a documentação de residência em virtude da paternidade porque a lei alemã havia sido alterada e a licença de residir e trabalhar na Europa ancorada na paternidade só seria possível se mestre Boca do Rio residisse na Alemanha. Mas essa possibilidade foi descartada de imediato devido às questões já descritas acima relativas à facilidade da língua galega; ademais, Katharina em breve estaria voltando para o Brasil.

Trabalhar na condição de um sem-documento, ou um “helots”, conforme denominação de Robin Cohen (2006 *apud* SARRÓ e MAPRIL, 2011), por um lado, era arriscar ser deportado e perder, definitivamente, a possibilidade de conseguir a cidadania espanhola; porém, esperar a regularização sem comida não era uma alternativa. A primeira solução foi procurar o recém-conhecido brasileiro e arriscar-se no trabalho de cultivo de uvas e maçãs.

Mestre Boca do Rio começa a trabalhar pelo salário de 600 euros mensais, o que ele julgava ser um bom salário; além disso, não lhe parecia ser um trabalho que o expusesse demasiadamente.

Mestre Boca do Rio estava satisfeito até ocorrer um desentendimento com um dos homens que fiscalizava seu trabalho. O problema se deu quando mestre Boca do Rio ouviu o nome de “capataz” atribuído a esse homem. Mestre Boca do Rio ficou irritado e acabou iniciando uma discussão.

[...] Coisas que eu tinha escutado em história de escravidão estava acontecendo comigo. Eu falei mesmo pra ele, falei alto, cara: “eu não tenho capataz e não vou ter nunca, eu não sou escravo não... senão eu caio fora!” Ah rapaz, eu não aguentei. No Brasil as coisas não são fáceis, mas eu tive que sair de lá e vim viver aqui pra sentir o que é ser um escravo! Aí eles riram de mim e eu pirei. Me sentia o escravo negro sendo chicoteado pelo capataz branco, sabe? Meu rosto fervia de raiva (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Santiago de Compostela, 2010).

Mestre Boca do Rio conta que conversaram muito sobre o sentido da palavra “capataz”¹⁴³. Sem muita sensibilidade, ambos se explicaram e, no final, mestre Boca do Rio decidiu continuar por mais algum tempo no trabalho.

Mas, deste momento em diante, o tal “capataz” pegava café e ficava olhando-o trabalhar sozinho, saía e o deixava no frio, além de criar um ambiente de *tortura psicológica*, nas palavras de mestre Boca do Rio, quando ia levá-lo para a plantação:

Rapaz, ele sabia que eu estava ilegal... Ele sabia que eu poderia ser deportado e que por isso eu tinha medo da polícia. Aí, quando ele ia me levar para a plantação, se ele via uma viatura da polícia ele chegava bem pertinho e ficava só me olhando de canto de olho, o cara era cruel, bicho! (idem).

Toda a história da escravidão foi vivenciada nessa experiência para mestre Boca do Rio. Suas raízes estavam ali, sua origem e sua formação etnopolítica do GCAP o acompanhava em sua experiência “cosmopolita enraizada”, como disse Appiah (1998, p. 02): “as raízes não fazem sentido se não puder carregar consigo”.

Depois de uma semana do ocorrido, mestre Boca do Rio decide procurar ajuda na Cruz Vermelha, organização que oferece assistência social aos sem-documentos. Durante a conversa, mestre Boca do Rio acabou contando o acontecido e, então, passou a ser acompanhado por um psicólogo para auxiliá-lo a suportar aquela situação.

¹⁴³ "Pessoa que cuida do cultivo ou atividade agrícola" que, no imaginário presente no discurso referencial afrocêntrico da capoeira, guarda o significado de exploração branca da mão-de-obra escrava no Brasil.

As dificuldades encontradas por mestre Boca do Rio na condição de imigrante sem documento havia sido vivenciadas por ele segundo os critérios da "referência discursiva afrocêntrica". Tais experiências foram elaboradas subjetivamente conforme os valores da formação política que mestre Boca do Rio recebeu no GCAP.

Mestre Boca do Rio sentia as suas raízes na relação com um "capataz" espanhol, reproduzindo o que Mapril e Sarró (2011) chamou de "legado colonial, a relação colonial entre cidadão da metrópole e súdito da colônia".

As experiências com a alteridade fizeram com que mestre Boca do Rio fortalecesse ainda mais as referências de sua localidade de origem e de sua identidade de afro-brasileiro.

Em mais uma tentativa, mestre Boca do Rio procurou Laura Bugalho e ela lhe sugeriu casar-se com alguém que tivesse cidadania europeia, o que é uma estratégia extremamente utilizada no universo transnacional da capoeira angola. Porém, diferentemente do caso de outros mestres de capoeira angola, mestre Boca do Rio não tinha relações próximas com nenhum espanhol em Santiago de Compostela que pudesse ajudá-lo nesse quesito.

Laura Bugalho sugeriu que mestre Boca do Rio se casasse com Katharina Döring, mas naquela ocasião, Katharina já havia retornado ao Brasil. Katharina, então, concedeu uma procuração à Laura para assinar o documento de casamento em seu lugar, alegando que o casamento já estava marcado, mas que ela teve de partir para o Brasil para fazer sua pesquisa de doutorado. Conseguiram os documentos necessários para tal alegação junto à Universidade na Alemanha e assim foi feito.

A partir daí, com a posse da cidadania parcial¹⁴⁴, ou seja, um N.I.E. (*Numero de Identificación de Extranjero*), mestre Boca do Rio adquiriu uma licença para

¹⁴⁴ Trata-se de um *denizen*, conceito de Thomas Hammar, usado por Sarró e Mapril (2011) para identificar o estatuto intermediário entre um *hosten* e um cidadão, ou seja um quase cidadão:

[...] a quem são reconhecidos determinados direitos. São portadores de documentos que permitem residir (ou permanecer) e trabalhar num determinado Estado. Em muitos destes casos, os direitos civis e econômicos são garantidos, mas os direitos de participação política estão-lhes frequentemente vetados. Em rigor, estes "imigrantes" deixaram de ser helots, mas também não são cidadãos. A relação entre imigração e cidadania na Europa contemporânea poderia ser vista como um *continuum* entre os "ilegais" e os cidadãos. No meio estariam os denizens, os quase-cidadãos (p. 32).

residir e trabalhar na Espanha. Mestre Boca do Rio voltou a investir esforços em seu projeto de vida e passou a buscar uma escola para dar aulas de capoeira angola.

Mestre Boca do Rio, como vimos, havia dado aulas em alguns projetos sociais no Brasil e na escola Casa Via Magia e, a partir destas experiências, elaborou um *currículum* no qual anexou um projeto que continha um DVD produzido pelos membros do grupo Zimba no Brasil. Neste DVD, constavam os lugares onde ele havia trabalhado, as crianças que havia ensinado, aulas e depoimentos de professores e responsáveis pelos projetos, etc.

Uma versão escrita do projeto foi traduzida para o espanhol e enviada para muitas escolas de Santiago de Compostela. Mas não obteve nenhuma resposta. Paralelamente, procurava espaços para dar aulas de capoeira angola para adultos.

A questão do espaço se tornou um problema porque a maioria das salas não são alugadas por mês, como ocorre no Brasil.

O regime de treino dado por mestre Boca do Rio aos seus alunos do grupo Zimba consistia em, ao menos, três aulas semanais e mais um encontro para a realização do ritual da roda de capoeira angola. Era necessárioo pagamento de quatro horários se quisesse reproduzir na Espanha o que fazia no Brasil.

Mestre Boca do Rio e Cristina acabaram encontrando os "*centros sócio culturais* de Santiago". Eles se informaram sobre o funcionamento do aluguel das salas e descobriram que seria mais fácil se o grupo se tornasse uma associação. Dessa maneira, poderiam usar os espaços dos *centros socioculturais* de Santiago e dar aulas de capoeira angola para a comunidade que já frequentava os espaços.

Fizeram o cadastramento junto à Secretaria de Desporto e assim formalizaram a situação jurídica do grupo Zimba em Santiago de Compostela *mesmo sem alunos, só no papel* como diz mestre Boca do Rio.

Conseguiram um espaço no *centro sócio cultural da Almaciga* e em uma associação chamada "Gentalha do Pichel".

Cristina e mestre Boca do Rio elaboraram panfletos e toda a família começou a divulgação pela cidade.



Figura 19 - Panfleto de divulgação das aulas de Capoeira Angola do Grupo Zimba em Santiago de Compostela, 2008.

Os horários disponíveis nas associações não eram os mesmos: em alguns dias eram à noite, em outros, de dia; no verão era de dia, no inverno, à noite, o que não contribuiu para que fosse estabelecido um coletivo coeso entre pessoas como mestre Boca do Rio julgava ser necessário em um grupo de capoeira angola.

Os alunos eram poucos e nada assíduos. Na verdade, muitos destes alunos eram visitantes da cidade, muitos que faziam o caminho de Santiago e se interessavam em conhecer uma nova cultura.

Essa situação desanimava mestre Boca do Rio, que sentia que mais um de seus planos estava naufragando. As poucas pessoas que se mantinham nas aulas não compareciam às rodas e viam a capoeira angola como uma ginástica. Todo o resto da prática da capoeira angola sem as rodas não fazem sentido algum para o mestre.

Mestre Boca do Rio se ressentiu disso e decidiu tentar de outra maneira, informando e assumindo horários regulares, mesmo que fossem em locais diferentes. A cidade é pequena e a distância entre os locais não seria impedimento para a prática assídua, pensou mestre Boca do Rio. Decidiu investir em novos horários e em algum modo de explicar a capoeira angola aos compostelenses.

Quando a alteração dos horários aconteceu, era próximo o mês de novembro. Então mestre Boca do Rio decidiu aproveitar a ocasião e comemorar o "dia da consciência negra", em 20 de novembro, com debates sobre o Zumbi dos Palmares e o papel da capoeira angola para a libertação do povo afro descendente do Brasil.

Foi mais uma tentativa de fazer os seus alunos em potencial compreenderem que se tratava a capoeira Angola.



Figura 20 - Evento em homenagem a Zumbi e ao dia da consciência negra, em 2009.

O evento não obteve a repercussão esperada, nem audiência nem em mudança de comportamento dos que já faziam as suas aulas.

Gradativamente, mestre Boca do Rio distanciava-se da prática da capoeira Angola. As aulas não rendiam nem satisfação pessoal¹⁴⁵, nem retorno financeiro, o que o levou a procurar qualquer tipo de emprego. Percebeu que, superada a falta de documentos, a dificuldade passava a ser a língua espanhola.

Decide, então, procurar mais uma vez a Cruz Vermelha, que lhe indica outra instituição chamada *Caritá* (caridade), uma instituição católica da diocese de Santiago de Compostela. Mestre Boca do Rio começa a fazer os cursos que lhe oferecia a Caritá, mesmo que em retribuição tivesse que frequentar a missa católica.

Mestre Boca do Rio começou a estudar espanhol e paralelamente continuou procurando emprego pela cidade. Neste momento, seu projeto já tomava outros rumos e se distanciava definitivamente da capoeira Angola.

¹⁴⁵ Em muitos dos trabalhos que mestre Boca do Rio realizou em Salvador, e mesmo em outras localidades onde havia núcleos de seu grupo, o único motivador era a participação e a valorização da capoeira Angola que lhe propiciava satisfação em construir algo com a capoeira Angola.

Nas aulas de espanhol, os professores usavam os jornais como exercício e, em uma daquelas aulas, mestre Boca do Rio se deu conta de que havia muitas vagas para garçom. Quando procurou o primeiro empregador soube que era necessário ter alguma experiência prévia. Mestre Boca do Rio pensou que já tinha esta experiência porque, afinal de contas, cresceu servindo pessoas na praia. Como estes trabalhos prévios de mestre Boca do Rio não serviam como experiência válida, decidiu seguir um curso de garçom na *Carità*.

Durante o curso, mestre Boca do Rio conseguiu um estágio em uma pousada/restaurante chamada “Monte do Goso”.

Depois de um mês de estágio, mestre Boca do Rio foi contratado e lá passou um ano, quando foi demitido porque o movimento do restaurante havia baixado e seu patrão alegou não mais conseguir manter o mesmo quadro de funcionários.

Mestre Boca do Rio esbarra em alguns condicionantes estruturais, como a queda da economia espanhola, que produz um contingente de desempregados considerável, mesmo entre os cidadãos espanhóis. Um relatório sobre a imigração brasileira na Espanha retrata certa perplexidade ao relatar o alto índice de emigração brasileira para Espanha em um momento de crise econômica europeia e ascensão econômica do Brasil, situado entre as 10 mais potentes economias do mundo e com a previsão de que em 2016 esteja entre as cinco maiores (CAVALCANTI *et alii*, 2011). Entretanto, mestre Boca do Rio não se via dentro da parcela da população brasileira a qual se beneficiaria deste crescimento econômico. Mesmo sem emprego, mestre Boca do Rio pensava que a situação de sua família na Espanha ainda era melhor do que aquela mantida no Brasil: seus filhos estavam estudando em boas escolas, aprendendo outro idioma, morando em uma casa confortável, caso necessitassem tinham acesso à assistência médica e, sobretudo, estavam protegidos da violência cotidiana com a qual viviam em seu bairro natal¹⁴⁶.

Além da procura de emprego, mestre Boca do Rio insistia nas aulas de capoeira angola, *mais como ideologia de vida do que como projeto de ganhar a vida*, diz ele.

Estudou um pouco de espanhol e inglês; em seguida fez um curso de limpador de vidros de edifício visando ao estágio, como ocorreu com o emprego de garçom.

¹⁴⁶ A Questão da violência é recorrente entre as razões pelas quais voltar para o Brasil poderia ser indesejável. Sua maior referência, claro, é o bairro periférico de Salvador, Pituacú. Trata-se realmente de um ambiente violento: em menos de dois meses presenciei três brigas violentas em frente à casa de mestre Boca do Rio e em uma delas houve tiros.

Desta vez, porém, não ocorreu o mesmo. De tempos em tempos, mestre Boca do Rio era chamado pelo restaurante Morro do Goso para trabalhos pontuais: um final de semana ou um mês em períodos mais movimentados.

Continuou fazendo os cursos propostos pela Caritá. O próximo curso foi de ajudante de cozinha. Mestre Boca do Rio diz que nesse curso aprendeu muito sobre a culinária galega, mas ressalta em tom de brincadeira: *o interessante era que ao final os alunos comiam e podiam ainda levar para casa o que ali era preparado.*

A próxima tentativa foi um curso de eletricista oferecido por um órgão estatal voltado à atualização e formação de desempregados, *Servicio Público de Empleo Estatal* (SEPE). Esse curso tinha uma duração mais longa, nove meses e, depois de seis meses, mestre Boca do Rio o abandonou, pois ainda não havia conseguido emprego, acabou desanimando e passando por um período de depressão.

Nessa situação, concluiu que deveria buscar algo que fosse mais rentável futuramente, então se empenhou em procurar um curso de jardinagem, pois acreditava estar se preparando para seu retorno: voltar e montar uma pequena empresa de jardinagem no Brasil. Assim, poderia trabalhar e manter o aluguel de um espaço para a sede do grupo (porque nas condições pelas quais passava, ele havia abandonado a ideia de economizar dinheiro e construir a sede de seu grupo: a sua ideologia e projeto de vida).

A via de acesso a seu novo projeto de vida passou a ser os cursos de formação oferecidos pelo SEPE e pela *Carità diocesana*. Além disso, pensou que poderia aprender a conduzir carros e assim melhorar seu *curriculum*, se inscreveu em uma auto-escola e conseguiu terminar sua formação de condutor, o que foi entendido como uma grande conquista.

Durante muitas vezes mestre Boca do Rio e sua família contaram com a ajuda da Cruz Vermelha e da *Caritàs* com roupas de inverno e comida. Mestre Boca do Rio conta que, com o passar dos anos, a recorrência a essas instituições aumentou muito, e a ajuda se tornou mais escassa.

Ao fim de alguns anos, os convites para ministrar as oficinas em eventos de capoeira angola começaram a surgir novamente:



Figura 21 - Cartazes dos primeiros eventos que mestre Boca do Rio participou na Europa

Apesar de achar Santiago de Compostela uma cidade calma para morar e com um baixo custo de vida, mestre Boca do Rio sempre a considerou como um lugar de passagem, ele diz: *na verdade deveria ter feito como os peregrinos do Caminho de Santiago: simplesmente passar por aqui.*

Imaginou que permaneceria apenas dois anos e voltaria para o Brasil com seus objetivos alcançados. Depois percebeu que não seria tão fácil assim, mas também nunca considerou a ideia de ficar morando definitivamente nessa cidade.

Em seguida, observou que, para se ganhar dinheiro, definitivamente aquela não era a cidade mais indicada, porém ele diz que ficava cansado só em pensar viver todo o processo de adaptação novamente, isso somado ao fato de que seus filhos já estavam adaptados à escola e aos amigos locais, decidiu persistir nessa mesma cidade: *Cansei, daqui só saio para morar em outro lugar quando for para o Brasil e os orixás me ajudem que seja logo!*

Ele sabia que Santiago de Compostela era um local de passagem, mas acreditava que seria uma passagem de dois anos e depois voltaria para o Brasil; esta era a ideia de passagem. Depois a ideia de passagem se misturou ao sentimento de arrependimento. Ele deveria ter apenas chegado, passado para outra cidade e tentado ganhar dinheiro em outro lugar, visto que um dos motivos de sua

ida à cidade de Santiago de Compostela foi que, dentre muitas cidades da Europa cogitadas, esta era a única na qual não havia grupos de capoeira angola.

Depois a ideia de passagem recebeu um novo sentido. Santiago de Compostela foi a passagem necessária para que pudesse ter acesso a outros lugares da Europa. Passagem assumiu um sentido simbólico marcando uma passagem para outra fase de sua trajetória.

Hoje fico tentando ganhar a vida da melhor forma possível pra sobreviver num país que não alimenta a minha força de vontade de fazer coisas. E eu tenho que estar indo pra outros lugares. Então a Espanha, pra mim, foi a abertura, uma passagem pra que eu pudesse chegar a conhecer países que eu apenas via em reportagem ou em livros e então, hoje, eu já conheço mais ou menos 15 países e continuo na minha caminhada, na minha peregrinação como dizem por aqui. O que faltou foi ganhar dinheiro. Isso infelizmente não aconteceu, mas penso que mesmo se não conseguir, vou levar pra minha terra uma experiência que eu obtive impressionante e que valorizo bastante (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Montelimar, 2010).

O termo “peregrinação” tornou-se parte do vocabulário de mestre Boca do Rio utilizado para expressar seu novo projeto de vida, no qual Santiago de Compostela era o próprio caminho para a realização de suas metas.

Agora, Santiago de Compostela se aproxima mais do meio do que do fim de uma peregrinação.

Bem, logo quando eu cheguei aqui eu fui primeiro em Londres, pois eu ainda estava com o visto de turista, então eu aproveitei pra ir conhecer este lugar pois fui com muito medo porque as pessoas me falavam que lá a migração era muito forte e depois rodei um pouco pela Espanha. Depois, mais ou menos em 2009, que surgiram outras na Inglaterra mesmo, Francia, Itália, Alemanha, Noruega, Finlândia, Inglaterra, mas eu já tinha os papéis. Aí que começou a minha peregrinação em busca da realização de meus objetivos (Boca do Rio, e-mail, 09/04/2013).

Mestre Boca do Rio persistia nas aulas de capoeira angola, mas nunca havia conseguido formar uma roda com integrantes suficientes para que todos os oito instrumentos fossem tocados e dois angoleiros jogassem.

A alternativa então, para mostrar a verdadeira capoeira angola a Santiago de Compostela, foi realizar um evento internacional e atrair angoleiros de outras localidades a essa cidade: 1º Encontro Internacional de capoeira angola em Santiago de Compostela.



Figura 22 - Cartaz do Primeiro Encontro Internacional do Grupo Zimba em Santiago de Compostela, 2009¹⁴⁷

O encontro foi realizado em um Centro Cultural de um dos melhores teatros da cidade. Cristina conseguiu a autorização e alguma ajuda financeira da municipalidade por intermédio da “Associação Desportiva Zimba”.

O evento foi um sinal de que as coisas estavam avançando para mestre Boca do Rio.

A partir do evento, a procura pela capoeira angola começou a melhorar. As aulas eram realizadas em cincosalas diferentes localizadas na área central da cidade, próximas à casa de mestre Boca do Rio.

"Gentalha do Pichel" é o único local de atividades não considerado um "centro sociocultural" mediado pela municipalidade, em que mestre Boca do Rio conseguiu identificar-se pessoalmente. Trata-se de uma associação local de um grupo de ativistas pró-independência da Galícia que busca manifestar seu posicionamento político por meio de manifestações culturais de cunho tradicional.

Algumas das pessoas que passaram pelas aulas de mestre Boca do Rio já frequentavam a Gentalha do Pichel antes de fazer capoeira angola, sobretudo alguns estudantes universitários.

¹⁴⁷Note-se que Vitória Aranha participou desse evento com exposições de fotografias sobre festas religiosas em Salvador e mestre Pedrinho, aquele que contribuiu com o evento em Buenos Aires, também foi convidado para realizar oficinas, atestando uma lógica de reciprocidade e ampliação das redes sociais da capoeira angola transnacional.

7.2. OS SIGNIFICADOS DA CAPOEIRA ANGOLA EM SANTIAGO DE COMPOSTELA.

Alan é um estudante de Arqueologia da USC (Universidade de Santiago de Compostela), frequenta a Gentalha do Pichel e as aulas de mestre Boca do Rio. Ele acredita que a monarquia apenas destrói a riqueza da cultura da Espanha ao tentar unificá-la banindo as culturas locais das escolas formais.

Durante uma conversa, ele me contou sobre sua concepção acerca de Santiago de Compostela como uma cidade mágica e que em seu território existem muitas evidências de que o império romano pré-catolicismo mantinha rituais pagãos cuja história do Santo Tiago (ou Jacob) é na verdade uma apropriação e resignificação realizada pela Igreja católica.

Alan apresenta uma visão mística de Santiago de Compostela atribuindo à Igreja Católica o papel de usurpadora de riquezas materiais e imateriais.

A capoeira angola para eles significava uma continuidade deste posicionamento, no sentido de ser uma oposição à Igreja católica e se assemelhar aos rituais pagãos.

Luiz, um brasileiro que mora em Santiago, há muitos anos, diz que a Igreja católica até se apropriou da imagem do andarilho, do peregrino, como sendo equivalente aos evangelistas.

Segundo sua versão, a Igreja se apropriou de três símbolos do andarilho para caracterizar o Caminho de Santiago de Compostela: a "vieira", que é um tipo de concha, o "cajado" e a "cabaça". Os antigos peregrinos andariam sempre com o cajado e a cabaça pendurada em uma de suas pontas, o que se assemelha, segundo sua comparação, a um berimbau.

É praxe haver nos eventos de capoeira angola oficinas de berimbaus e aulas de musicalização. Muitos dos angoleiros, quando viajam, levam consigo seus instrumentos, inclusive os cartazes de publicidade de eventos, normalmente alertam para tal necessidade e, claro, caso não tenham, poderão adquiri-lo durante o evento.

Enquanto conversávamos, Alan, Luiz e eu, víamos um grupo de angoleiros se aproximar para a aula de instrumentos, todos com seus berimbaus desamarrados e com a cabaça pendurada na parte superior da madeira. Ele olhou e me perguntou em tom de jocosidade: *são angoleiros ou peregrinos?* E eu respondi com outra pergunta: "talvez os dois?" E ele replicou: "também acho!".

O grupo chegava de um dos albergues que Cristina havia reservado para os angoleiros europeus que participavam do evento. Entre eles havia até uma garota da Tailândia que tinha ido à Inglaterra visitar uma amiga angoleira e ambas aproveitaram para ir ao evento em Santiago de Compostela e conhecer mestre Boca do Rio.

A semelhança entre o cajado com a cabaça e o berimbau era um argumento para aproximar a capoeira angola de uma tradição antiga e mitigada pela Igreja católica.

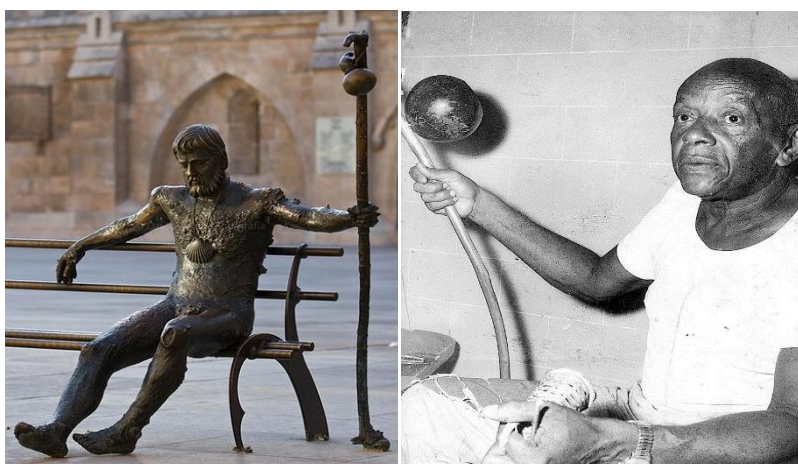


Figura 23 - Estátua de bronze "El Peregrino", em Santiago de Compostela (esq.), e mestre Bimba em Salvador, na década de 1960 (dir.)

Assim, Alan que frequentava a Gentalha do Pichel e a capoeira angola construiu uma coerência histórica e cultural entre suas concepções políticas acerca da cultura local anterior à monarquia e às concepções católicas e à sua prática da capoeira angola.

Outro dos paralelos entre a cultura galega e a capoeira angola deu-se mediante à proposta pedagógica da Gentalha do Pichel e às aulas de capoeira angola para crianças ministrada por mestre Boca do Rio.

Os dirigentes do Gentalha do Pichel desenvolvem uma escola alternativa chamada "Semente", onde se ensina a cultura e a língua galega. Eles acreditam que essa escola cultiva uma nova mentalidade nos cidadãos galegos do futuro que germinará e contribuirá para a Galícia se tornar independente do reino da Espanha.

O projeto político pedagógico se baseia em valores transformadores:

Nas Escolas de Ensino Galego, todas as actividades som desenvolvidas em galego, favorecendo a aquisição, conservação, cuidado e consolidação do nosso idioma. Entendemos a língua galega e o seu carácter internacional como parte indissolúvel da nossa cultura, da nossa história e do nosso futuro.

As Escolas de Ensino Galego som um espaço de pedagogia transformadora que entende a escola como parte integrante da sociedade; pretende servir aos interesses populares garantindo um processo de ensino aprendizagem democrático e fazendo possível que as crianças sejam cidadás livres e críticas.

As Escolas de Ensino Galego som um espaço de criatividade e inovação onde, através do pensamento criativo som proporcionadas as ferramentas necessárias para o desenvolvimento das capacidades artísticas e a imaginação das crianças. Com o pensamento criativo as crianças observam as situações e os problemas de todos os ángulos possíveis podendo gerar, com criatividade e inovação, mais de umha resposta para resolverem diferentes questões¹⁴⁸.

Em 2009, nasce em Santiago de Compostela, Akitunde, filho de mestre Boca do Rio e Cristina. Em 2011, Akitunde começa a ficar parte de seus dias em creches, mas esta situação preocupa Cristina e mestre Boca do Rio. Este conheceu a proposta da escola Semente e sentia certa familiaridade com os seus métodos - porque os seus princípios lhe pareceram próximos à escola Casa Via Magia, onde trabalhou em Salvador – desejava que Akitunde passasse os seus dias lá.

Mestre Boca do Rio apresentou seu vídeo no qual mostrava suas aulas na escola Via Magia e propôs uma troca aos dirigentes da escola: Akitunde estudaria lá e mestre Boca do Rio daria oficinas de capoeira angola para as crianças como pagamento. O acerto ficou da seguinte maneira: uma vez por mês acontecia uma oficina de capoeira angola para as crianças e duas vezes por semana mestre Bocado Rio limpava os vidros da escola¹⁴⁹.

Assim, mestre Boca do Rio dava aulas em ambiente de assistência às comunidades (os centros sócio-culturais) e em uma escola (Semente), reproduzindo as actividades que realizava no Brasil: os projetos sociais e na escola Via Magia.

Ora, se retornarmos à trajetória de mestre Boca do Rio, veremos que a formação que recebeu no GCAP lhe mostrou o lado da militância e a da criticidade em relação ao que chama de sistema, o que inclui a Igreja católica e o mercado. Por outro lado, a somaterapia e a casa Via Magia lhe deram as bases para que fundasse

¹⁴⁸ <<http://sementecompostela.com/>>. Consultado em 17/04/2013.

¹⁴⁹ Fazendo uso dos conhecimentos adquiridos no curso profissionalizante da Caritá diocesana.

seu grupo formado justamente por jovens contestadores e que buscavam a transformação da sociedade.

A semelhança entre a Escola Semente em Santiago de Compostela e a Casa Via Magia de Salvador tinha algo em comum na ótica de mestre Boca do Rio e de fato podemos comparar os princípios pedagógicos desenvolvidos pelos professores da Gentilha do Pichel descrito acima com aqueles princípios norteadores da Casa Via Magia:

Na Casa Via Magia o importante é que a criança desenvolva um conhecimento abrangente, crítico, inter-relacionado, significativo; que aprenda a conviver, partilhar problemas e buscar respostas, a relacionar o aprendizado com sua vida, ao invés de associá-lo a conteúdos meramente escolares, sem sentido para ela. Os livros paradidáticos construídos pelas crianças, o estudo interdisciplinar, os jogos corporais e de regra e o convívio aberto de momentos livres tem um papel fundamental nessa metodologia. Enfocamos a visão histórica da construção do conhecimento, a discussão de diferentes pontos de vista, o aprender a questionar, a ouvir e a considerar o outro, a ser flexível. Trata-se, portanto, de uma visão sistêmica orientada por uma filosofia de educação aberta a processos de transformação e crescimento.

É importante que as crianças possam preparar-se para tomar decisões, aprender a renovar-se e redimensionar a realidade em que vivem para contribuir para a transformação da sociedade. Investimos em um ambiente de convívio para pensar e repensar, fazer e refazer, criar e recriar¹⁵⁰.

Assim, tanto os compostelanos se identificaram de alguma forma à proposta de ensino da capoeira de angola de mestre Boca do Rio, quanto mestre Boca do Rio encontrou espaços que lhe eram familiares em meio ao diferente, encontrando finalmente algum espaço no mercado de trabalho da capoeira angola.

Nos anos seguintes ao primeiro encontro, aconteceram dois outros eventos internacionais de capoeira angola em Santiago de Compostela.

¹⁵⁰<<http://www.viamagia.org/escola/index.html>>. Consultado em 17/04/2013.

16 DE ABRIL / SEXTA FEIRA

De 19 a 23 h
 Apresentação de exposições fotográficas de Vitoria L. Alentejo

17 DE ABRIL / SÁBADO

De 10 a 12 h
 Aula de movimento

18 DE ABRIL / DOMINGO

De 10 a 13:00 h
 Aula de movimento

Participarão:

Mestre Boca do Rio (Grupo Zimba)
 Mestre Cobra Mansa (Grupo FICA)
 Mestre Carão (Grupo Kabala London)
 C. Mestre Dirza (Grupo Liberdade de Vadiar)

Neste Encontro se discutirá sobre Capoeira Angola, cultura Afro-Brasileira e suas tradições. Os participantes deverão trazer saco de dormir e seu Berimbau para as aulas de instrumentos. Inscrições abertas. Contacto: 0034 671 882 407

Figura 24 - Segundo Encontro Internacional do Grupo Zimba em Santiago de Compostela, em 2010

Nesses encontros, as pessoas dos diferentes países trocavam dados de encontros que aconteceriam em suas localidades nos próximos meses. Algumas não se conheciam pessoalmente, mas se reconheciam pelos uniformes que usavam, no qual constava o nome do grupo do qual faziam parte e, em alguns casos, a cidade onde o núcleo se localiza. Ao contrário do que normalmente ocorre na Europa, a "língua franca" utilizada era o português.

Na primeira noite do segundo encontro, em 2010, mestre Boca do Rio passou um "dever de casa" aos participantes: escrever uma ladainha sobre o evento para ser cantada na manhã seguinte; e deveria ser em português, claro.

Aquela noite, no albergue dos "peregrinos da capoeira", onde os angoleiros foram alojados (alemães, espanhóis, franceses, italianos e ingleses) se esforçavam para escrever uma letra que falasse sobre a capoeira Angola, em língua portuguesa.

Na manhã seguinte, vi muitas pessoas pelo albergue, cantarolando suas ladainhas enquanto tomavam seus desjejuns. A manhã foi dedicada à oficina de berimbaus e de música em geral, inclusive o canto das ladainhas.

Almoços e festas noturnas aconteciam na Gentilha do Pichel, onde era servido cerveja e caipirinha ambientado por Samba e músicas galegas. A novidade do último dia do evento ficou a cargo da incorporação de apresentações e oficinas de manifestações culturais da Galícia na programação.



Figura 25 - Música Galega durante o Evento Internacional do Grupo Zimba em Santiago de Compostela, em 2009

Dança e músicas tradicionais galegas são tomadas como resistência cultural à homogeneização proposta pela monarquia nacional espanhola, da mesma forma como a cultura tradicional afro-brasileira na "referência discursiva afrocêntrica" o é em relação à homogeneização da capoeira da "referência discursiva nacionalista".

Trata-se de uma identificação na utilização estratégica de manifestações culturais em atividades de cunho político. Uma identificação que pode ser entendida como ponte simbólica entre povos que se identificam na utilização de manifestações culturais tradicionais como estratégia política contra um grande opositor comum: a cultura política ocidental, o que engloba a religiosidade católica.

Acabamos de ver que, uma vez em terra estrangeira e enfrentando as dificuldades características da imigração sem documentação, mestre Boca do Rio transforma, ou melhor, adequa seu projeto de vida de acordo com o seu novo campo de possibilidades.

Seu objetivo deixou de ser trabalhar com capoeira angola em escolas espanholas para economizar dinheiro, voltar para o Brasil, montar sua sede e viver melhor, e passou a ser aprender ofícios e voltar em melhores condições de competitividade no mercado de trabalho brasileiro.

Mais uma vez, mestre Boca do Rio lembra-se do que seus orixás lhe disseram: "tudo o que quer vai conseguir em sua própria terra".

O mestre excogita uma nova estratégia com as viagens pela Europa e as participações nos eventos de seus amigos e angoleiros interessados em tê-lo como "referência". As viagens começaram a se intensificar, algum dinheiro começa a

aparecer, mas as suas condições de vida emocional e afetiva continuaram as mesmas, sem amizades e nada adaptado ao clima de sua nova cidade; mestre Boca do Rio começava a refletir sobre seu retorno.

Passou a viajar e permanecer meses em outras cidades para ensinar pessoas de outros grupos de capoeira angola que visavam tê-lo como "referência" formal, ou seja, quetinham a intenção dese filiar à sua linhagem.

Mestre Boca do Rio já estava convicto de que não ganharia mais nada do que estava buscando na Europa e só pensava em voltar para o Brasil, mas sabia que seu visto era de permanência e que se voltasse ao Brasil, provavelmente teria problemas caso quisesse retornar algum dia, ou mesmo circular pela Europa, como passava a vislumbrar em uma nova versão estratégia de seu projeto de vida.

Como lhe informou mais uma vez Laura Bugalho, já passados cinco anos de permanência, com um filho nascido na Espanha e sem nenhuma passagem pela polícia, poderia dar entrada em seu pedido de cidadania espanhola definitiva.

Mestre Boca do Rio passou a buscar o seu passaporte espanhol como se fosse sua libertação¹⁵¹, sempre remetendo-se à trajetória de vida de mestre Cobra Mansa como exemplo, sobretudo ao fato de que ele havia adquirido seu *Green Card* e agora vivia no Brasil em seu Kilombo Tenondé durante seis meses e os outros seis meses viaja pelo mundo participando de eventos de capoeira angola.

Com esse pensamento, mestre Boca do Rio permaneceu mais um ano e, em fevereiro de 2014, consegue seu passaporte espanhol e retorna a Salvador-Brasil, onde organiza o primeiro Encontro Internacional de Capoeira Angola do Grupo Zimba com o título: "A internacionalização da capoeira angola e seus ganhos e perdas: a volta do mestre a sua Terra".

Atualmente, mestre Boca do Rio mora no Brasil (como veremos com maior detalhamento no nono capítulo desta tese). Cristina permanece em Santiago de Compostela, já que conseguiu entrar na Universidade para estudar Artes, portanto ficará ao menos mais três anos nessa cidade.

No próximo capítulo veremos as consequências das viagens internacionais de mestre Boca do Rio e o processo de transnacionalização do grupo Zimba.

¹⁵¹ Segundo o *ranking* realizado por "Arton Capital" (<<http://www.passportindex.org/byRank.php>>. Consultado em 02/02/2015) sobre o poder de mobilidade global dos diversos passaportes, em 2014, quando mestre Boca conseguiu sua cidadania espanhola, o passaporte espanhol estava em 3º lugar e o brasileiro estava em 21º; em 2015, o espanhol foi avaliado em 6º e o brasileiro em 17º lugar.

8. A TRANSNACIONALIZAÇÃO DO GRUPO ZIMBA

8.1. NÚCLEO ZIMBA EM BUENOS AIRES-ARGENTINA:UM PROJETO EM NEGOCIAÇÃO

Segundo a antropóloga angoleira argentina, Domínguez (2008), o pioneiro no ensino da capoeira em Buenos Aires, na década de 1970, foi o mestre brasileiro Yoji Senna, discípulo de Carlos Senna, um dos fundadores da capoeira regional nacionalizada. Dominguez (2008) diz que alguns de seus alunos portenhos, já na metade da década de 1980, resolveram tornar-se angoleiros e viajaram para Salvador. Ao retornar à Buenos Aires formaram o grupo de capoeira angola chamado "Capoeira Angola Pequena", o primeiro grupo de capoeira angola da Argentina. Segundo informações coletadas junto aos angoleiros portenhos, estava o antropólogo Alejandro Frigerio¹⁵².

Em 1992, o grupo portenho de capoeira angola convida contramestre Gafanhoto, discípulo de mestre Curió, da linhagem de mestre Pastinha, quem acabou por coordenar o grupo até 1995. Durante esses anos, mestre Ciro Rasta viajou para a capital argentina onde manteve um núcleo da linhagem de mestre João Pequeno.

Assim, vemos que a capoeira angola portenha teve sua base em "grupos emergentes" os quais buscavam a capoeira angola tradicional em Salvador-BA, na linhagem de mestre Pastinha. Mas, na metade da década de 1990, chega na cidade

¹⁵²Em seu *blog*, Frigerio narra o momento em que comunica ao seu mestre (João Pequeno de Pastinha) que ele estava ensinando capoeira angola em Buenos Aires:

En 1987, aproximadamente, le dije que había empezado a enseñar capoeira angola en Buenos Aires, a un reducido grupo de personas y sin cobrar nada. Necesitaba tener con quién practicar lo que sabía, de lo contrario lo que aprendía en dos o tres meses en Bahía después no lo podía aplicar del resto del año. Le pregunté qué le parecía. Para mi sorpresa, me respondió con la parábola de los talentos de la Biblia - libro que él conocía muy bien. Me dijo que Dios le había dado diferente cantidad de talentos a tres personas (una medida de dinero, pero para mí caso, una expresión literalmente apropiada) y que luego les preguntó que habían hecho con ellos. Dos los que habían usado para generar más talentos, y el que había recibido uno, lo escondió y no lo usó. La reprimenda divina que éste recibe, en su relato y en mi interpretación conseguinte, avalaban el hecho de no guardar y retacear lo que uno recibió, sino compartirlo para el beneficio de los demás (<<http://alejandrofrigerio.blogspot.com.br/search/label/capoeira>>. Consultado em 13/04/2015).

mestre Pedrinho do Grupo Terreiro Mandinga de Angola (TMA), cuja tradição remete ao Rio de Janeiro e instala-se na cidade.

Como já descrito, a primeira vez que mestre Boca do Rio passou pela Argentina foi quando realizou um evento no qual ministrou oficinas para alunos de mestre Pedrinho de Caxias, do GTMA (Grupo Terreiro Mandinga de Angola) antes de viajar para Santiago de Compostela, no final de 2007. Mestre Pedrinho de Caxias, por sua vez, mudou-se para a França e já fez parte de eventos organizados por mestre Boca do Rio e este em eventos organizados por aquele.

Neste ínterim, a capoeira angola de Buenos Aires passou por algumas modificações. O aluno mais velho de mestre Pedrinho na Argentina, contramestre Dedeco, assumiu o núcleo de Buenos Aires do GTMA e, no final de 2008, ele já possuía o título de mestre e seu próprio Grupo, GCAFQ (Grupo de Capoeira angola Fundo de Quintal).

Houve, então, uma separação e algumas pessoas mantiveram um núcleo do GTMA, enquanto nascia o GCAFQ.

Federico Keitelmen é um dos alunos argentinos mais velhos de mestre Dedeco. Em 2011, quando mestre Dedeco se distanciou da capoeira angola (por motivos desconhecidos por mim), Federico assumiu alguns dos espaços do GCAFQ.

Federico é militante do movimento anarquista desde 1995, ano em que conheceu Urubu (Sergio Terense). Federico conta que Urubu passou alguns anos de sua vida entre pessoas do MST (Movimento Sem-terra) no Brasil, onde aprendera capoeira, que repassava aos seus amigos anarquistas de Buenos Aires. Urubu participava de manifestações em Buenos Aires tocando berimbau e cantando cantigas de protesto em português, diz Federico. Em 1996, Urubu foi assassinado pela polícia, quando tinha 33 anos.

Federico, então, diz que aprendeu seus primeiros golpes e toques de berimbau dentro do movimento anarquista de Buenos Aires.

Em 1999, ele soube de um grupo de capoeira regional em Uruguaiana, fronteira da Argentina com o Brasil, e segue em busca dele. Lá chegando constata que nesse grupo não havia nenhum tipo de posicionamento político do qual Urubu lhe falara.

Após alguns anos, com a crise econômica e social da Argentina, Federico resolve aproveitar a crise e viajar pelo Brasil em busca da capoeira de que seu antigo amigo e professor lhe falara.

No ano de 2002, Federico chegou até Campinas-SP, em um núcleo do GCASJA formado por mestre Jogo de Dentro (Grupo de Capoeira Angola - Semente do Jogo de Angola), que era localmente liderado por contramestre Danny. Há que se lembrar que aquele era o período em que a Capoeira Angola da linhagem de mestre Pastinha estava surgindo em São Paulo muito influenciado pela somaterapia e pelo anarquismo. Mestre Plínio, o primeiro mestre de Capoeira Angola da somaterapia, tornou-se angoleiro inspirado em mestre Jogo de Dentro.

O que chamou a atenção de Federico, em sua vivência da Capoeira Angola de contramestre Danny, foi justamente a identificação e a conexão que havia entre essa variedade de capoeira angola e o discurso libertário do anarquismo.

Após essa viagem, ele e alguns de seus companheiros portenhos, como Carlos, Maria e Camugerê, saíram do GCAFQ e continuaram suas práticas, independentemente de grupos organizados.

Contramestre “Neguinho”, aluno de mestre Caboré de Salvador, conhece uma mulher argentina e tem um filho com ela. Ambos passaram a morar em Buenos Aires, onde ele inicia um núcleo de Capoeira Angola GCAMC (Grupo de Capoeira Angola mestre Caboré). Alguns desses angoleiros portenhos que formavam o GCAFQ hoje fazem parte de seu grupo.

Federico segue dando aulas apenas nas *villas* (favelas) portenhas, porque diz não haver nenhuma ferramenta melhor para ensinar os valores libertários àqueles que precisam do que a capoeira angola.

Ele conheceu mestre Boca do Rio pessoalmente em 2007, quando houve o evento em Buenos Aires, mas seu irmão, Adolfo Keitelmen, também capoeirista, já falava muito dele, porque em 2005 havia viajado para Salvador justamente para conhecê-lo. Adolfo passava por um momento de perturbação psicológica e via em mestre Boca do Rio uma pessoa que poderia ajudá-lo. Adolfo haviase interessado por mestre Boca do Rio pelas diretivas (idéias) terapêuticas da Capoeira Angola que haviam circulado por Buenos Aires por meio de vídeos e de visitantes que conheciam a somaterapia.

Em 2012, Federico e Adolfo viajam a Salvador para que Adolfo fizesse um “trabalho” com Pai Gilmar no terreiro de candomblé angola ao qual mestre Boca do Rio é filiado.

Ao conviver com o Grupo Zimba de Salvador durante alguns meses, Federico diz interessar-se em ter mestre Boca do Rio como "referência" para seu trabalho em Buenos Aires.

Segundo Federico, a capoeira angola que conheceu no Zimba reúne elementos necessários para fortalecer o movimento em busca da transformação da sociedade:

A capoeira angola que conheci no Zimba fornece uma educação voltada para dimensões importantes, como o fortalecimento do espírito pela religiosidade que acaba fortalecendo a coletividade, a prática que fortalece o corpo e a história de libertação de um povo oprimido. Isso dá pra se ver no trabalho do grupo e no discurso de mestre Boca do Rio (entrevista com FEDERICO, Salvador, 2012).

O evento de Salvador, em fevereiro de 2012, foi a ocasião em que entrevistei Federico. Esse evento foi pensado por mestre Boca do Rio (em sua estada na Espanha) para reunir os integrantes de todos os núcleos do Grupo Zimba pela primeira vez e, em seguida, passar em cada um deles para realizar eventos internos.

O tema do evento era Educação e a Capoeira, contando com convidados diversos: uma pedagoga da Casa Via Magia, uma militante do Movimento Negro (Macota Valdina) , seu Pai de Santo (Pai Gilmar) , uma professora de dança-afro e três mestres da Capoeira Angola de Salvador (Caboré, Poloca e Valmir).

Cerca de vinte participantes de Curitiba e dez participantes de Porto Alegre permaneceram hospedados nas casas de angoleiros dos núcleos de Salvador, além de alguns angoleiros franceses, espanhóis, alemães e norte-americanos.

Depois do evento, mestre Boca do Rio passou por Curitiba, depois rumou para Porto Alegre e, repetindo o itinerário de 2007, seguiu para Buenos Aires, onde realizou mais um evento na capital argentina arrecadando o restante do dinheiro necessário para pagar as passagens da família de volta para Santiago de Compostela. Esse evento de Buenos Aires, em 2012, foi aberto com uma palestra ministrada por mestre Boca do Rio na sala principal da Embaixada Brasileira em Buenos Aires seguida de uma roda de capoeira angola no *hall* da principal entrada do prédio. Mestre Boca do Rio me disse, em meio a risos: *olha aí como as coisas funcionam, cara, no Brasil não me dão nada e só porque estou fora me dão até a Embaixada*. A Embaixada, contudo, já havia sido palco de outro evento de capoeira angola com mestre Cobra Mansa e o antropólogo Alejandro Frigerio, em 2010. O evento contou também com a exibição do vídeo *Mandinga na Colômbia*, do mesmo diretor e produtor de *Mandinga em Manhattan*, Lázaro Faria.

Durante o evento de 2012, em Buenos Aires, mestre Boca do Rio fez uma reunião com Federico e seus companheiros para discutir a formação do núcleo portenho do Grupo Zimba. Mestre Boca do Rio não excluía de seu projeto de vida passar algum tempo nesse país e, como sua companheira Cristina é de Buenos Aires, embora lá não morasse, não deixaria de por lá passar de tempos em tempos. Assim, seria interessante se houvesse uma representação do Zimba nessa cidade.

Desde então, a negociação está acontecendo. Mestre Boca do Rio diz que, para efetivar um núcleo do Zimba em Buenos Aires, serão necessários mais encontros e um estreitamento das relações entre os integrantes do grupo portenho e os integrantes do Zimba no Brasil.

Com isso em mente, angoleiros alunos de Federico, principalmente aqueles militantes de movimentos anarquista e feminista, já iniciaram a aproximação. Em 2013, os argentinos Mag, Paulae Gastón viajaram para Salvador e passaram alguns meses na comunidade Bate-Facho acompanhando o cotidiano do Grupo Zimba e também para participar do encontro promovido por mestre Janja do Grupo Nzinga e pelo "Coletivo de Mulheres Capoeiristas", cujo título foi: "Chamada de Mulher III", em sua terceira edição.

Gastón e Mag saíram de Buenos Aires de bicicleta passando por Porto Alegre, Curitiba até chegar à cidade de Salvador.

Atualmente, o Grupo de Federico mantém uma relação próxima com o Grupo Zimba, participando de seus eventos em Salvador e em Buenos Aires, mas a filiação ainda não ocorreu.

8.2. NÚCLEO ZIMBA EM VIENA-ÁUSTRIA:UM PROJETO DESFEITO

O caso do núcleo Zimba-Viena é interessante para esta análise pelo fato de tratar-se de um processo de mobilidade referencial cuja direção é oposta àquela até agora descrita; em vez de se dar em direção à tradição afro-baiana vinculada ao GCAP e ao mestre Pastinha, trata-se de uma "mobilidade referencial" realizada por um angoleiro que abandona sua referência da linhagem de mestre Pastinha e do GCAP em direção a uma nova referência (um grupo e mestre) associada a uma nova tradição da Capoeira Angola paulistana iniciada na década de 1990¹⁵³.

¹⁵³ O grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros construiu sua legitimidade no universo da capoeira Angola paulista e europeia mesmo sem se vincular a nenhum mestre e grupo soteropolitanos, dando

O nascimento do núcleo Zimba - Viena tem seu início quando o casal de austríacos, Nana (Nana Gyan, 30 anos de idade e assistente social) e Joy (Joy Akos Prutscher, 30 anos de idade, assistente social e dançarina) começam a praticar capoeira regional/contemporânea no Grupo Meia Lua Inteira de contramestre Regis, em 2000. Tempos mais tarde, eles viajam para Olinda (cidade natal de contramestre Regis) para saber mais sobre a cultura relacionada à capoeira e acabam por conhecer a capoeira angola, a partir de uma oficina com mestre Sapo, na sede do Grupo Angola Mãe.

Voltaram para Viena e como Nana estava terminando sua faculdade e precisava de um estágio, resolveu passar seis meses em Salvador e trabalhar no Projeto Axé, o mesmo projeto no qual mestre Boca do Rio e professor Kenneth haviam trabalhado, alguns anos antes.

Joy aproveita e inicia uma faculdade na UNEB (Universidade Estadual da Bahia)¹⁵⁴. Durante esse período começam a se informar sobre algum grupo de capoeira angola e são inteirados do Grupo Zimba de mestre Boca do Rio, no qual passam alguns meses treinando.

Ao retornarem a Viena, formam um grupo com cerca de seis pessoas e começam a treinar capoeira angola. A liderança era diluída entre os seis participantes, cada um sabia um pouco diz Joy; *mesmo que de filmes ou comerciais de TV, cada um tinha alguma coisa para ensinar.*

Após algum tempo perceberam que não sabiam tanto assim para manter um grupo e decidiram conversar com mestre Boca do Rio e lhe pediram ajuda.

Joy diz que para alguns desses vienenses a capoeira angola era mais uma ferramenta de expressão corporal, mas, na ocasião, a sua forma de organização (sistema de linhagem) não lhes era muito interessante.

Mestre Boca do Rio foi convidado duas vezes para realizar oficinas em Viena e, depois de algum tempo, professor Kenneth foi enviado por mestre Boca do Rio a essa cidade.

início a uma linhagem reconhecida em muitos âmbitos do campo transnacional da capoeira angola, sobretudo em países localizados na Europa Central (Alemanha, Eslováquia, Polônia e Áustria). Outros núcleos europeus do grupo estão na Noruega e, como veremos com maiores detalhes, em Portugal.

¹⁵⁴ Ela não termina a faculdade e decide voltar para Viena depois de um ano.

Professor Kenneth (Kenneth Kuanda Teixeira Borges)¹⁵⁵, de 39 anos de idade, conheceu a capoeira angola do GCAP por intermédio de um amigo de sua família, o artista e militante do Movimento Negro, Mário Gusmão. Mário e mestre Moraes trabalhavam juntos na refilmagem do filme *O Pagador de Promessa*, em 1966, de Anselmo Duarte, cujo enredo trata de questões associadas à religiosidade afro-brasileira e contempla apresentações de capoeira angola, samba de roda e candomblé.

Ele foi levado ao GCAP em 1987, aos 10 anos de idade, dois anos depois que mestre Boca do Rio se iniciou.

Em 1990, professor Kenneth foi assistente de mestre Boca do Rio nas aulas de capoeira angola do Projeto Social Axé, em Salvador. Anos mais tarde, professor Kenneth teve um filho e abandonou a capoeira angola para trabalhar; nessa ocasião abandonou também a faculdade de Educação Física.

Anos mais tarde, depois do nascimento do Grupo Zimba, mestre Boca do Rio convidou professor Kenneth para integrar seu grupo com a intenção de trazê-lo de volta à capoeira e ajudá-lo nos treinos de seus alunos. Foi justamente nesse período que ocorreram os convites para Viena.



Figura 26 - Símbolo do primeiro núcleo internacional do Grupo Zimba, em Viena

Em 2003, professor Kenneth já estava coordenando o trabalho do núcleo de capoeira angola - Viena.

¹⁵⁵ Como veremos, professor Kenneth saiu do Grupo Zimba e se filiou ao Grupo Irmãos Guerreiros. No Zimba há apenas os níveis hierárquicos "trenéu", "contramestre" e "mestre". Já no Grupo Irmãos Guerreiros há, "trenéu" "professor", "contramestre" e "mestre". Seu nome foi uma homenagem ao Kenneth Kaunda, ex-presidente negro na Zâmbia, entre os períodos de 1964 e 1991. Foi o líder do Movimento de Independência deste país. A relação entre mestre Boca do Rio e professor Kenneth era tal que Kenneth foi o padrinho de Marcela, filha de mestre Boca do Rio.

Joy conta que na verdade não era o que queriam:

[...] as coisas aconteceram muito rápido, a conversa e a proposta de Boca do Rio nos cativou. A vinda de Kenneth foi complicada; a gente acabou brigando e um por um foi saindo; acho que daquele tempo só ficou Modelito. Claro que um treinél brasileiro trouxe sua bagagem. Tudo era muito autoritário, a gente sempre brigava por causa do uniforme e antes a gente sempre treinava até de rosa. Claro que em apresentação na rua, ou em rodas especiais como as do Dia da Consciência Negra, todo mundo estava de amarelo e preto. Mas no fundo mesmo, foi a gente que começou o grupo e ele [professor Kenneth] chega e... [risos] acho que ele precisava de um tempo também para se adaptar; ele deveria saber que as coisas aqui em Viena eram diferentes [...] Tanto ele, quanto a gente éramos jovens e inexperientes; aposto que hoje em dia ele permite aos seus alunos treinarem sem uniforme de vez em quando [risos]. [...] É que tudo foi corrido e fomos atropelados, porque o que a gente queria mesmo era um mestre que viesse só de vez em quando aqui para nos ensinar, porque a gente gostava da forma como a gente se organizava e sabia que um mestre ou treinél poderia ser muito autoritário e estragar tudo (Entrevista com JOY, Viena, 2013).

A preocupação com a capoeira naquele momento era uma preocupação artística, mais do que ideológica. A capoeira angola não era vista como algo que abarcasse toda uma forma de sociabilidade e organizado em hierarquia. Afinal, o que eles buscavam era uma nova ferramenta de expressão corporal.

A baixa frequência com que mestre Boca do Rio visitava Viena não oferecia tempo suficiente para que os conflitos acerca da autoridade aparecessem. Se, durante os eventos com o mestre, lhes fosse exigido o uso dos uniformes, era porque se tratava de um momento extraordinário. Ou seja, se para o mestre se tratava de treinos rotineiros, para os membros de Viena eram eventos (como os eventos especiais relatados por Joy), e a exigência do uso dos uniformes nessas condições era tolerada.

Já a exigência de professor Kenneth, mesmo sendo a mesma daquela mantida por mestre Boca do Rio, era cotidiana. Ele morava com Joy e Nana, razão porque as diferenças que surgiam entre eles (extrapolavam-se) repercutiam em outros ambientes que apenas aquele dos treinos e da academia.

Para professor Kenneth, as pessoas que o levaram para Viena não queriam um responsável por um grupo de capoeira angola, eles queriam um funcionário¹⁵⁶ que apenas desse aulas e não interferisse na dinâmica do grupo.

¹⁵⁶ Essa relação de empregado é formalizada por meio da estrutura das associações necessárias para promover atividades de cunho cultural ou esportiva. No estatuto da associação o professor consta como um "contratado".

Eles queriam uma capoeira alternativa, uma coisa alternativa, um grupo alternativo, sabe? Essa coisa toda. Eles não queriam uniforme, eles queriam é... Eles queriam era eles mesmos decidirem tudo... Tudo bem é um grupo? É um grupo, mas num grupo existe uma cabeça que é a hierarquia e isso é normal, tem que ter uma pessoa responsável pra guiar. É por isso que eu vim pra cá, não é? Então pra mim, o que é que eu faço aqui? Eu sou uma marionete? Eu dou aula e vou pra casa? Não! (Entrevista com professor KENNETH, Viena, 2013).

A presença cotidiana de professor Kenneth e das exigências relacionadas à organização hierárquica de um grupo de capoeira angola, assim como a insubordinação dos vienenses pela ótica de professor Kenneth, tornou-se insuportável para ambos os lados e o grupo ruiu.

Nos anos que seguiram, o grupo foi se renovando gradativamente, agora com uma organização centralizada na figura de professor Kenneth claramente exposta, mas com alguma flexibilidade acerca da configuração cultural local.

Pintinha, uma das mais velhas da renovada formação do núcleo Zimba - Viena diz que, quando entrou no grupo, se deparou com um treino duro e com a flexibilização e adaptação de professor Kenneth em Viena:

Quando eu entrei a coisa era dura, tipo GCAP Moraes, sabe? Era duro. Kenneth me ensinou muito e eu ensinei um pouco também [risos]. Um pouco de alemão e mais do que tudo ele sempre me fala que foi eu quem ensinou a ele a dizer "obrigado" e "por favor", porque ele não tinha isso no vocabulário dele. Eu disse: "olha Kenneth, pode ser que você vai conseguir o que você quer falando desse jeito, mas com austríaco, você vai conseguir muito mais rápido, alunos e tudo o mais se você colocar um 'obrigado' e um 'faz favor' aí". E ele aprendeu muito bem [risos]. Os brasileiros, de modo geral, têm que mudar aqui na Europa, porque as coisas não são as mesmas. O professor Kenneth, quando chegou, gritava muito e mandava nas pessoas, mas ele mudou muito desde que chegou. E eu acho que é uma coisa que os brasileiros aqui têm que aprender e eu não acho que é uma coisa errada e que muda a capoeira, não. A capoeira já muda porque não é mais só dos escravos, é de outras pessoas que se interessam por isso e que encontram a própria luta pela liberdade dentro da capoeira, mas... pronto... eles têm que mudar aqui porque é diferente do Brasil, especialmente essa coisa didática porque se não mudar ficam sem alunos (Entrevista com treinél PINTINHA, Lisboa, 2013).

Como foi dito nos primeiros capítulos, professor Kenneth também circulava por grupos de capoeira angola da Europa a convite de grupos emergentes para ministrar oficinas em eventos. Em 2008, professor Toti Angola¹⁵⁷ realizou um evento de capoeira angola em Amsterdam, na Holanda, e convidou professor Kenneth para uma das oficinas que ofereceria. No ano seguinte ocorreu o mesmo e, entre os

¹⁵⁷ O mesmo que fez a palestra sobre o berimbau e as mulheres angolanas para as mulheres do coletivo feminista de capoeira angola "Tereza de Benguela", da cidade de Porto Alegre em 2012.

convidados, estava mestre Perna do GCAIG (Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros).

Nesse mesmo período, a comunicação entre mestre Boca do Rio e professor Kenneth se tornava cada vez mais distanciada.

Alguns eventos foram organizados em Viena por professor Kenneth sem a participação de mestre Boca do Rio e um conflito se instaurou: por um lado, mestre Boca do Rio julgava que deveria ter pleno conhecimento de tudo o que acontecia em Viena, pois se tratava de uma extensão de seu grupo e, por outro lado, professor Kenneth defendia que tinha de ter alguma autonomia em relação ao funcionamento do núcleo de Viena pelo fato de que era ele quem estava presente no dia-a-dia e sabia das reais condições locais.

Há que se lembrar, mais uma vez, que ambos eram mestre e discípulo apenas formalmente, segundo uma estrutura hierárquica dos grupos de capoeira angola, mas antes de terem uma relação entre mestre e discípulo, eram compadres e amigos e partilhavam de uma mesma experiência no GCAP, com um ou dois anos de diferença.

Como nos mostra Gluckman (1987), um grupo social mantém sua coesão interna mediante relações de cooperação entre os membros. Podemos acrescentar a essa constatação o fato de que tal cooperação é relativa aos diferentes papéis sociais correspondentes aos *status* hierárquicos existentes no interior de tal grupo social. Essa coesão pode ser perturbada por uma quebra na dinâmica da cooperação que, por sua vez, pode levar ao conflito e mesmo à separação.

Tratando-se do sistema de linhagem da capoeira angola transnacional, um grupo de capoeira funciona de modo semelhante. Dentro de um grupo, pode se dizer que uma das funções do mestre é propiciar conexões para seus discípulos. Isso pode significar, dependendo das intenções do aluno, contatos profissionais para eventos no interior do mercado da capoeira angola transnacional.

Após o núcleo Zimba Viena ter sido estabelecido, foi reduzida a contribuição de mestre Boca do Rio para a efetiva entrada de professor Kenneth no mercado da capoeira angola transnacional. Com exceção de poucos grupos emergentes formados nas cidades ao redor de Viena, do Grupo Piratas de Berlim e também de alguns grupos menos legitimados na comunidade capoeirística transnacional, a atuação de professor Kenneth estava limitada a um circuito local.

Como venho argumentando, o grande filão do mercado da capoeira angola transnacional reside nos eventos e *workshop*.

Professor Kenneth estava em um ambiente cultural diferente do seu, sem falar alemão e sentindo-se desrespeitado pelos únicos que poderiam oferecer-lhe segurança: seus alunos locais.

Foi quando conheceu mestre Perna e tornaram-se amigos. Professor Kenneth viu em mestre Perna a possibilidade de uma relação muito mais próxima da que mantinha com mestre Boca do Rio, encontrando nele um pilar inclusive afetivo.

Acrescentando à imediata identificação pessoal que marcou a relação de professor Kenneth e mestre Perna desde o início de sua relação, devo levar em consideração o fato de que o Grupo Capoeira Angola Irmãos Guerreiros Europeu oferecia maiores condições ao professor Kenneth para sua efetiva entrada no mercado dos eventos de capoeira angola transnacional que corresponderia aos seus anseios quando saiu do Brasil: melhorar sua condição de vida.

Como veremos, o GCAIG de mestre Perna ocupa hoje uma posição de legitimidade na comunidade capoeirística europeia, mantendo nove núcleos na Europa, realizando cada um deles, ao menos, um evento por ano.

Por outro lado, mestre Perna, além de se identificar pessoalmente com professor Kenneth e ter por ele uma admiração e amizade manifesta, no que se refere à relação capoeirística, pode-se dizer que, em termos de capitais simbólicos, professor Kenneth agrega valor ao Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros em um momento de consolidação de uma tradição paulista da capoeira angola, por meiode sua trajetória, sobretudo relacionada ao GCAP e aos velhos mestres da Bahia, como mestre João Grande e o conhecimento acumulado por ele nesse percurso.

Com sua trajetória, professor Kenneth adquire certo *status* no Grupo Irmãos Guerreiros no qual, mesmo hierarquicamente subordinado ao mestre Perna, mantém uma margem de liberdade para a organização local de seu núcleo, muito mais ampla do que aquela que tinha quando era parte do Grupo Zimba. Professor Kenneth diz:

O mestre do Grupo Irmãos Guerreiros é mestre Marrom, lá de São Paulo. Aqui na Europa é o mestre Perna, mas assim... Aqui dentro da Europa é ele e eu. Perna deixa bem claro que as pessoas aqui é ele e eu. Se eu quiser tomar uma decisão, posso tomar uma decisão. Eu comunico a ele, lógico, eu tenho que falar porque eu tomei uma decisão. Mas eu tenho autonomia de tomar uma decisão sem falar com ele... Mas a gente tem uma relação tão forte que a gente se comunica. Às vezes, quando eu quero fazer alguma coisa aqui eu

posso fazer, mas eu pergunto pra ele... Quer dizer, tem a coisa da hierarquia, mas entre a gente é uma coisa mais de amigo, de amizade de irmão mesmo. A gente não tem esse stress não (Entrevista com professor KENNETH, Viena, 2013).

O fato é que, em 2009, professor Kenneth rompe com o Grupo Zimba e mestre Boca do Rio, faz uma viagem à cidade de São Paulo com mestre Perna e acaba por estabelecer uma nova filiação ao Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros. O núcleo Zimba-Viena torna-se núcleo Irmãos Guerreiros - Viena.

8.2.1. De Zimba para Irmãos Guerreiros: a tradição paulista na Europa

O responsável pela disseminação do Grupo Irmãos Guerreiros na Europa é mestre Perna (Márcio Lourenço Araujo, 42 anos de idade); natural de Taboão da Serra em São Paulo, filho de imigrantes baianos; começou capoeira aos 10 anos de idade, com mestre Milton e após algum tempo passou a treinar com mestre Alcides do Grupo Cativeiro na USP (Universidade do Estado de São Paulo) e, na adolescência, ele e seu irmão conheceram o mestre Marrom, que na ocasião era responsável pelo Grupo Falange de capoeira regional/contemporânea.

Mestre Marrom, por sua vez, treinou com mestre Boneco e em seguida com mestre Minha, alguns dos que iniciaram a capoeira regional nacionalizada na capital de São Paulo. Mestre Marrom, como a grande maioria dos capoeiristas de São Paulo, praticava a "capoeira regional nacionalizada" e usava as cordas com as cores da bandeira do Brasil.

Na década de 1990, quando muitos grupos de capoeira regional nacionalizada começaram a converterem-se à capoeira angola, influenciados pelo GCAP, mestre Marrom e mestre Perna começaram a participar de oficinas dos mestres da tradicional capoeira angola de Salvador que passavam a frequentar São Paulo a convite dos membros da somaterapia e de mestre Plínio, do Grupo Angoleiros Sim Sinhô¹⁵⁸.

Mestre Marrom fez, então, uma reunião com seus alunos e disse que, a partir daquele momento, só se faria capoeira angola. Mestre Marrom começou a fazer aulas com mestre Pé de Chumbo, o qual foi um dos primeiros da capoeira regional

¹⁵⁸ O grupo "Angoleiros Sim Sinhô", de mestre Plínio, foi um dos grupos formados no período pós-GCAP e trazem em seu nome o dilema da ocasião: "O nome do grupo é a resposta daqueles que diziam que não havia capoeira angola em São Paulo: aqui tem angoleiros sim sinhô!"

de São Paulo a fazer a transição para a capoeira angola filiando-se ao mestre João Pequeno, discípulo de mestre Pastinha.

Mestre Marrom assistia então às aulas de mestre Pé de Chumbo, que eram reproduzidas em sua academia no Taboão da Serra, mas, nessa ocasião, mestre Pé de Chumbo também mudou-se para a Europa. Mestre Marrom, então, passou a frequentar os eventos de mestre Jogo de Dentro (discípulo de mestre João Pequeno), que havia chegado a São Paulo no mesmo fluxo da década de 1990. Outra das influências de mestre Marrom foi mestre Cláudio do Grupo Angoleiros do Sertão, sediado em Feira de Santana, na Bahia.

Nessa nova fase de capoeira angola o Grupo Falange fundado por mestre Baixinho, seus dois irmãos, 'Guerreiro' e 'Macete' e seu filho, mestre Marrom, criavam um novo grupo agora chamado "Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros".

A liderança mais ativa do grupo é de mestre Marrom, razão pela qual as cores utilizadas pelo grupo são marrom e branca.



Figura 27 - Símbolo do Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros

Em 2002, mestre Marrom recebeu um convite para dar aulas a um grupo de capoeira feminista de Bremen formado inicialmente por Maria Bilous, Matilda Büyüker e Alice Beckmann-Petey. Mestre Marrom não pôde sair do Brasil na ocasião e propôs ao mestre Perna que, tendo duas filhas e estando desempregado, poderia ver nessa viagem uma oportunidade para mudar de vida.

Mestre Perna aceitou passar algum tempo, mas, segundo ele, as mulheres eram muito radicais e queriam um homem brasileiro só para dar aulas e que deixasse as decisões sobre a capoeira do grupo serem decididas apenas por elas.

Mestre Perna, sentindo-se desrespeitado em sua liderança, saiu do grupo e se dispôs a retornar ao Brasil. Mas sua namorada, Mara, o incentivou a ficar ajudando com a aquisição dos documentos e na organização de uma nova associação. Foi quando nasceu o Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros em Bremen, no ano de 2004. Gradativamente, o grupo se espalhou para outras regiões da Alemanha, para Noruega, Eslováquia, Polônia, Áustria e Portugal.

Ao falar sobre a tradição da capoeira angola, mestre Perna reconhece que Salvador é a "Meca" e, por essa razão, os grupos cujas sedes situam-se nessa região têm buscado regular o mercado da capoeira angola transnacional.

Entretanto, ele aponta para um paradoxo nesse processo ao afirmar que a maior legitimidade dos grupos das linhagens de Salvador é um dos motivos pelos quais alguns grupos de outras regiões brasileiras têm se destacado, uma vez que se empenham com mais afinco em pesquisas de manifestações culturais afro-brasileiras de outras regiões do país, como o maracatu, tambor de crioula e o jongo.

Algumas das ideias de Frigerio (2004) serviram como inspiração para a reflexão sobre o Grupo Irmãos Guerreiros na Europa. Para o autor, diferentemente da "primeira diáspora" das religiões de matriz africana (da África para o Brasil ou para Salvador) que passaram por um processo de "africanização", na "segunda diáspora" (de Salvador para São Paulo, por exemplo, ou do Brasil para países da América do Sul e EUA) elas passaram por um processo de "re-africanização":

O aspecto sociológico mais relevante do deslocamento espacial que garante a distinção [entre a primeira e segunda diásporas] é que na segunda diáspora o estatuto/posição social obtidos na primeira diáspora tem que ser recuperado (FRIGERIO, 2004, p. 3).

O autor diz que tal recuperação passa pelas seguintes etapas:

- 1° ser aceito na nova sociedade;
- 2° ganhar independência das vertentes da primeira diáspora;
- 3° estabelecer uma estrutura hierárquica da nova comunidade que está sendo formada.

Tomando essas ideias de empréstimo para analisar o grupo de capoeira angola Irmãos Guerreiros temos:

1° Mestre Perna e seu grupo foram aceitos na nova sociedade por meio da formalização da Associação Cultural Irmãos Guerreiros junto ao governo alemão, com a ajuda de muitos de seus alunos nativos; 2° ainda em São Paulo, mestre

Perna e seu mestre (mestre Marrom), "africanizaram" sua prática de capoeira a partir da conversão da capoeira regional para a capoeira angola e mesmo tendo como referência de seu aprendizado os mestres angoleiros de Salvador, fizeram questão de manter sua independência em relação a eles com o intuito de cunhar uma tradição paulista que se disseminasse transnacionalmente; e 3º o Grupo Irmãos Guerreiros manteve uma hierarquia entre mestre Marrom (em São Paulo) e mestre Perna (em Bremen), mas após algum tempo os núcleos europeus foram se espalhando pela Europa e constituindo uma instância europeia coordenada continentalmente por mestre Perna.

Frigerio (2004) diz que as religiões de "segunda diáspora" passaram a construir sua legitimidade pela "re-africanização" em um contato direto com a África. No caso da capoeira angola de mestre Perna, o contato com a África também é acionado como um capital cultural mediante publicações no *Facebook* de fotos de sua participação em projetos sociais desenvolvidos por ele em países africanos. Mas a principal estratégia de mestre Perna para construir a legitimidade de seu grupo na Europa ocorre por intermédio da pesquisa de manifestações culturais afro-brasileiras não restritas à cultura afro-baiana.

O esforço de africanização da tradição da capoeira angola paulista é evidente nas estratégias levadas a cabo pelos mestres do Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros, como vemos na imagem:



Figura 28 - Participação do Grupo de Capoeira Angola Irmãos Guerreiros na campanha "Eu africanizo SP"¹⁵⁹(foto: Léo Guma, 2011).

¹⁵⁹ Campanha vinculada ao Festival WAPI, "sigla em inglês de *Words and Pictures*, ou seja, palavras e imagens. Evento multilinguagem de afirmação da cultura afro-diaspórica que começou em Nairobi, no Quênia, se espalhou pela África Subsaariana, chegou a países da diáspora, como Estados Unidos e finalmente acontecerá no Brasil. Uma grande iniciativa idealizada pelo *rapper* Panikinho que, ao

A questão da manutenção da identidade paulista é presente inclusive em alguns uniformes desenvolvidos por mestre Perna: com as cores da bandeira de São Paulo, ou mesmo do time de futebol São Paulo Esporte Clube com o símbolo do Grupo Irmãos Guerreiros:



Figura 29 - Mestre Perna com seu uniforme do Grupo e as cores do São Paulo Esporte Clube (foto acervo Irmãos Guerreiros Bremen)¹⁶⁰

Enquanto em São Paulo o grupo se engaja em campanhas de africanização, na Europa mestre Perna e seus parceiros buscam re-africanizar a capoeira angola por meio da criação da "Associação Cazuá", a qual funciona como um "projeto guarda chuva" reunindo uma equipe de artistas brasileiros que se tornaram parte do grupo Irmãos Guerreiros na Europa. Tanto Babalorixá Murah, professor Kenneth, Miguel Arruda e contramestre Forró (Joelson Menezes) estão inseridos como membros da associação.

Miguel Arruda é um músico da cidade de Londrina, no Paraná. Atualmente reside em Porto–Portugal, onde trabalha com bandas de música popular brasileira realizando *shows* de "samba de roda" ou "coco" com mestre Perna durante as festas

participar em 2007 do Forum Social Mundial em Nairobi, fez contato com os organizadores do evento e articulou a realização da parada no Brasil, tendo a Soweto como promotora. A preparação do WAPI teve como base a campanha publicitária "Eu Africanizo São Paulo", com imagens de diversas pessoas ligadas à cultura afro no Brasil, clicadas pelo fotógrafo Guma. Uma galeria com mais de 100 fotos que estão bombando na Internet" (Site Ação Educativa <<http://www.acaoeducativa.org.br/index.php/todas-noticias/2670-cultura>>. Consultado em 08/11/2014).

¹⁶⁰ Há que se lembrar que as cores amarelo e preto utilizadas por mestre Pastinha deve-se ao seu time de futebol, Esporte Clube Ypiranga.

noturnas após os treinos, animando os membros das diferentes localidades nas quais o grupo mantém núcleos ativos.

Contramestre Forró é discípulo de mestre Marrom do Grupo "Mestre Marrom e alunos", sediado no Rio de Janeiro. Embora seja de outro grupo, contramestre Forró consta nos projetos formais desenvolvidos pela associação Cazuá. Contramestre Forró é candomblecista e grande conhecedor de manifestações culturais afro-brasileiras, como maracatu, jongo e tambor de crioula. Ele reside em Hannover-Alemanha onde desenvolve trabalhos voltados à extensão do seu grupo brasileiro e oficinas de percussão relacionada a diversas manifestações afrobrasileiras. Babalorixá Murah¹⁶¹, conhecido pelos membros do grupo como mestre Murah, oferece aulas de dança-afro e danças de orixás nesses eventos.

Ao menos uma vez por ano, o grupo se reúne em Berlim durante a festa do orixá de Babalorixá Murah, *Iansã*, e realiza uma roda de capoeira angola em pleno ritual. A capoeira angola e o candomblé de Berlim são intrinsecamente relacionados entre si, como vemos nas fotos a seguir, nas quais os *ogãs* do terreiro são todos capoeiristas, inclusive mestre Perna.



Figura 30 - Ritual de Candomblé (dir.) e ritual de Capoeira Angola (dir.). Ambos no terreiro de Pai Murah, em Berlim, em 2013 (foto minha)

¹⁶¹ Babalorixá Murah vive em Berlim há mais de 20 anos e, como vimos, o primeiro grupo de Capoeira Angola da Europa se instalou em Berlim com mestre Rosalvo e contramestra Susy na Academia Jangada, em 1991. Nesse período, Babalorixá Murah trabalhou, de 1991 a 1995, na Academia Jangada ministrando aulas de dança afro. Mestre Perna se aproximou do candomblé na Alemanha e atualmente é filho de santo de Babalorixá Murah. Para mais informações ver Bahia (2014).

O esforço realizado no sentido de africanizar (ou reafricanizar) a capoeira angola na Europa é visível também pela decoração dos espaços físicos onde o grupo mantém núcleos:



Figura 31 - imagens dos núcleos do Grupo Irmãos Guerreiros em Bremen (esq.) e em Viena (dir.) (acervo Irmãos Guerreiros Viena)

Ao que parece, trata-se das mesmas tendências da "referência discursiva afrocêntrica", entretanto, afirmando uma autonomia em relação à primeira diáspora da capoeira angola de Salvador para São Paulo.

É notório também que a origem do professor Kenneth se torna um capital simbólico importante para mestre Perna. Durante todos os eventos nos quais participei, constatei que sempre que professor Kenneth entra na roda para jogar capoeira, mestre Perna canta: *de onde vem moleque, ele vem da Bahia... de onde vem moleque, ele vem da Bahia...* Nas vezes em que isso aconteceu, o próprio professor Kenneth olhou para ele, riu e falou: *De novo, mestre?! Atestando a recorrência do acontecimento.*

Para mestre Perna, ter o professor Kenneth como membro de seu grupo representa, além de um bom companheiro e amigo, uma troca de informações as quais muitos dos capoeiristas que passaram pela conversão da capoeira regional/contemporânea para a capoeira angola sempre buscaram. Mais do que legitimidade, encontra-se aí uma fonte de conhecimento disponível acerca da dinâmica de funcionamento da linhagem a qual sempre se fechou para esse tipo de relação. Lembremos que mestres Moraes e mestre Cobra Mansa desenvolveram no GCAP o que chamo de discurso referencial afrocêntrico justamente em oposição aos capoeiristas regionais/contemporâneos.

Como vimos apontando, o Grupo Irmãos Guerreiros constitui hoje um dos grupos de capoeira angola mais reconhecidos e legitimados no universo da capoeira angola europeia, servindo mesmo como referência para muitas pessoas que iniciam seu processo de conversão à capoeira angola.

Não obstante os esforços para construir uma tradição paulista da capoeira angola, mestre Perna se ressentia da relação que manteve com alguns representantes das linhagens de mestre Pastinha, sobretudo por não ter tido oportunidade de conhecê-lo se deixar conhecer verdadeiramente a ponto de trocarem conhecimentos e amizade:

Eu busco manter um trabalho sério com a capoeira angola e acima de tudo fazer amigos por onde eu passo, sempre. Hoje em dia, graças a Deus, nosso trabalho é reconhecido pela comunidade porque a gente realmente se esforça e respeita todo mundo. Então uma coisa que eu não quero e, não tem jeito, nunca vou fazer porque é de minha pessoa mesmo, é ser radical, tá entendendo, mano? Porque esse sistema da capoeira, entendeu, é muito fechado... porque mestre Moraes mesmo fez assim pra ser fechado, tá entendendo? É fechado e complicado trocar informação com os caras. Eu acho que é muita radicalidade. Este trabalho mesmo que você tá fazendo vai ser bom pra mostrar outro trabalho feito de suor e amor mesmo entendeu? Claro, isso se seu mestre não te matar antes de você escrever [risos].¹⁶²Mas é isso, mano... Porque sabe como é que é a ladainha de mestre Moraes e a coisa de "ter pai famoso"¹⁶³ e tal. Eu já vi gente que usava essa coisa de ser de uma linhagem e tal só pra menosprezar outras pessoas no mundo da capoeira angola. Mas minha história é essa mesmo, não preciso mentir, não... Meu trabalho é simples, mas é de coração, entendeu? A nossa capoeira é cheia de referências diferentes que eu não nego, porque fomos buscar na batalha, mano (Entrevista com mestre PERNA, Viena, 2013).

Professor Kenneth, por sua vez, diz:

¹⁶² Mestre Perna se refere ao meu pertencimento ao Grupo Zimba.

¹⁶³ Mestre Perna se refere à ladainha de autoria de mestre Moraes, chamada *Tradição*:

Quando se tem pai famoso
filho sempre fale nele
Mas se o pai não tem história
Nem se lembra o nome dele
Usar o nome do pai
pra fugir da conclusão
de que não ter pai nem mestre, o meu deus
Também não tem tradição
Aos bobos até convence
pra quem pensa é armação
todo filho tem um pai
Não tem este que não queira
mesmo que a mãe trabalhe
de madrugada na feira
Vendendo pra todo mundo
mesmo sem ser quitandeira
Também coisas deste tipo
existem na capoeira.

Eu não posso e nem quero negar as minhas raízes, treinei anos com mestre Moraes, conheci mestre João Grande, aliás, foi ele quem me levava para casa quando saía dos treinos do GCAP na década de 1980, porque ele morava perto de minha casa. Vivi ali com a nata da capoeira angola de Salvador, não nego também que fiz parte do Grupo Zimba de mestre Boca do Rio, mas as nossas histórias se desencontraram, só isso.

Então, eu não posso negar tudo isso, mas hoje, para mim, essa história de linhagem e legitimidade não tem nada a ver. Não me ligo mais nisso. O que quero é ter companheiros aqui perto, entendeu? E eu e mestre Perna nos conhecemos em um evento em Amsterdam e desde lá foi, tipo, amor à primeira vista [risos]. A gente se respeita e eu tenho certa autonomia para fazer muita coisa aqui em Viena, entendeu? Claro que eu falo com ele e tal. Mas não preciso pedir autorização para fazer isso ou aquilo que é do meu cotidiano. E a gente se ajuda muito aqui com os eventos e as viagens, sempre estou viajando pra eventos do grupo e ele sempre está aqui em Viena. Mas foi louco porque esta coisa de linhagem é... é difícil mesmo. Eu lembro que fui lá para São Paulo conhecer mestre Marrom antes de entrar no grupo e eu ainda era amarelo e preto [cores da linhagem dos mestres Pastinha, mestre Moraes e mestre Boca do Rio]. Chegando lá a primeira coisa que Perna me falou foi: "toma cuidado que aqui a galera chega junto com os amarelo e preto, se liga!" (Entrevista com professor KENNETH, Viena, 2013).

Como venho insistindo, um mestre começa a se tornar uma referência na capoeira angola quando, em uma dinâmica dialética entre mobilidade e renome: ao iniciar uma mobilidade construindo prestígio que, por sua vez, possibilita mais convites (e aumento de sua mobilidade) feitos por capoeiristas os quais buscam conhecer a capoeira angola e até mesmo se legitimar neste universo, ou seja, quando o mestre entra no mercado transnacional da capoeira angola.

Mestre Perna e professor Kenneth já são referências na capoeira angola europeia e realizam oficinas em eventos de alguns outros grupos, mas mantêm uma agenda anual de viagens garantida pelos núcleos do próprio grupo espalhados pela Europa:



Figura 32 - Agenda de eventos do Grupo Irmãos Guerreiros na Europa para o ano de 2014

8.2.2. Irmãos Guerreiros Lisboa: uma configuração supranacional

Algo que chama atenção para a formação da capoeira angola lisboeta é o protagonismo e a participação de membros de diversos países europeus. O primeiro núcleo de capoeira angola em Portugal foi fundado por um alemão, conhecido como Russo. Ele iniciou o núcleo do GCAIG em Porto e, um ano depois, ao decidir mudar-se para o Brasil, convidou professor Tijolo, de São Paulo, para liderar o núcleo recém-formado e, em Lisboa, o núcleo do GCAIG é liderado por uma austríaca e um grego: treinél Pintinha (Eliza Pfeifhofer) e treinél Grego (Sífis Papageorgiou).

Ao contrário da argumentação de Nascimento (2015) que diz sobre o papel intermediário de Portugal para os mestres de capoeira regional/contemporânea que rumavam para outras localidades da Europa; na capoeira angola, o fluxo de um lugar para outro foi o inverso: não de brasileiros em busca da aproximação da Europa, mas de europeus em busca de uma aproximação do Brasil.

Segundo Nascimento, muitos mestres da capoeira regional chegaram à Europa via Portugal, motivados pela facilidade linguística e cultural e, após alguns anos e o surgimento da crise econômica e social, acabaram optando por procurar condições de vida melhores em outros países do continente.

Já no contexto da capoeira angola, vemos que Russo passou algum tempo em Portugal para desenvolver o português para em seguida rumar para o Brasil.

Seguindo a pista deixada pela trajetória de mestre Boca do Rio, focalizei o trabalho de campo em Lisboa no núcleo lisboeta do GCAIG, do qual Pintinha é a treinél responsável. Importante lembrar que Pintinha foi membro do Grupo Zimba de mestre Boca do Rio em Viena durante seis anos, uma vez que, nesse período, foi aluna de professor Kenneth que estava, na ocasião, inserido no Grupo Zimba.

Pintinha é natural de Viena, tem 30 anos de idade e abandonou os estudos de Antropologia quando começou a se dedicar integralmente à capoeira angola em 2003. Atualmente reside em Lisboa, onde é responsável pelo núcleo do Grupo Irmãos Guerreiros e cursa a faculdade de Artes.

Ela conta que conheceu capoeira em Klagenfurt, capital do estado Caríntia, localizado ao sudoeste de Viena onde foi criada. Havia, nessa cidade, alguns jovens que, depois de uma breve estada no Brasil, retornaram à Áustria e montaram o Grupo Capoeira Caríntia. Alguns treinéis e mestres de capoeira angola residentes na

Europa passaram por Klagenfurt convidados pelo grupo, um dos quais foi professor Kenneth, em 2002.

Após um ano, treinél Pintinha mudou-se para Viena e passou a treinar com professor Kenneth no núcleo Zimba - Viena. Ela diz que o que mais lhe chamou atenção na capoeira angola foi a sociabilidade, a formação de uma comunidade de amigos que passam a viver juntos em diferentes ocasiões. Para ela, a capoeira tem uma dinâmica específica associada aos toques (abraços após o jogo) e às atividades realizadas em comunidade (eventos e atividades fora da academia) que contribuem para facilitar relações sociais à medida que propicia uma abertura para relações sociais¹⁶⁴.

Em 2007, Pintinha fez sua primeira viagem ao Brasil para participar do evento "Malungo: companheiros de viagem, no qual mestre Boca do Rio recebeu o título de mestre dado por mestre Cobra Mansa. Em 2009, Pintinha se tornou a primeira treinél do núcleo de Viena e com o título começou a dar aulas para um coletivo feminista e militante do Movimento LGBT¹⁶⁵. Trabalhou nesse coletivo até 2010 quando se mudou para Lisboa a convite de treinél Grego, que se tornou seu marido no ano seguinte.

Treinél Grego, por sua vez, tem 30 anos de idade. Ele e seu irmão praticaram capoeira regional/contemporânea com mestre Paulinho do Grupo Senzala de Santos em Atenas¹⁶⁶. Em 2008 terminou seus estudos em Engenharia Naval e mudou-se para Oslo, na Noruega, quando conseguiu um emprego na ONU. Em Oslo começou a praticar capoeira junto a um grupo de jovens que convidavam professor Kenneth, mestre Perna, mestre Roberval e mestre Laércio. No decorrer desta busca, o grupo de Oslo decidiu pela referência de mestre Perna, do Grupo Irmãos Guerreiros.

Esse momento coincidiu com a decisão de treinél Grego de sair de Oslo porque não havia se adaptado à cidade, não havia conseguido integrar-se aos noruegueses.

¹⁶⁴ Uma percepção análoga a essa foi descrita por angoleiros franceses que definiam a capoeira angola como uma "escola de sociabilidade" (ver BRITO, 2010).

¹⁶⁵ Interessante que uma das garotas que foi aluna de Pintinha em Viena se mudou para Alemanha e lá começou um pequeno grupo de capoeira angola.

¹⁶⁶ Treinél Grego conheceu a capoeira angola em Atenas quando mestre Paulinho convidou mestre Cobra Mansa para realizar uma oficina. Grego disse que, na ocasião, a capoeira angola não lhe agradou porque o que ele buscava era mais uma atividade esportiva, o que tornava a capoeira regional mais atraente.

Viajou para Salvador e passou algum tempo com seu irmão que estava morando lá para terminar seu doutoramento em Antropologia¹⁶⁷. Depois de uma curta temporada no Brasil, treinél Grego decidiu realmente tornar-se um angoleiro. Resolveu passar algum tempo na sede europeia do Grupo Irmãos Guerreiros em Bremen, no ano de 2010, para conhecer melhor mestre Perna.

Lá, ele diz que sentiu-se novamente como se sentia em Atenas, em família, e decidiu percorrer os eventos europeus por onde mestre Perna passava.

No mesmo ano, em 2010, treinél Grego conseguiu uma vaga para trabalhar na sede lisboeta da União Europeia no mesmo cargo que ocupava em Oslo.

Ao chegar a Lisboa começou a frequentar as rodas de capoeira regional/contemporânea de professor Sapo do Grupo Arte Popular, em um espaço cultural chamado Chapatô, entre os bairros Mouraria e Alfama, no centro histórico da cidade.

Lá, conheceu um grupo de praticantes da capoeira angola que ao chegarem à cidade participaram da roda no Chapatô por falta de uma roda especificamente de capoeira angola. Essas pessoas passaram a se reunir em outro espaço para treinar capoeira angola exclusivamente.

Entre eles havia: Jordi, biólogo francês, aluno de contramestre Dirceu, do Grupo Liberdade de Vadiar, que estava terminando seu doutorado em Lisboa; Mathias, um italiano que fazia intercâmbio *Erasmus* e era aluno de mestre Rogério do Grupo Angola Dobrada; Nica, um brasileiro que migrou para Lisboa a fim de trabalhar com concertos de relógios e aluno de mestre Plínio do Grupo Angoleiros Sim Sinhô de São Paulo; Ratão¹⁶⁸, um alemão aluno do mestre Branco do Grupo Ginga Nagô; Giacomo, um italiano que fazia capoeira com contramestre Marquinho responsável pelo núcleo italiano do Center of Capoeira Angola of Master João Grande; e Maria, uma brasileira ex-aluna de mestre Boca do Rio.

Essas reuniões se tornaram mais formais e resultaram num grupo, porém todas essas pessoas queriam manter a independência do coletivo partilhando a função de dar as aulas e convidando seus próprios mestres para oficinas esporádicas.

¹⁶⁷ O irmão de treinél Grego, Alexandro Papageorgiou, também se tornou praticante de capoeira angola e hoje é responsável pelo núcleo do Grupo *Oke Arô*, de contramestre Reny, em Atenas, cuja sede localiza-se em Paris, na França.

¹⁶⁸ Ratão (Roman Herzton) atualmente vive na ilha de Horta, em Açores, onde fundou o primeiro grupo da ilha: Capoeira Porto Pim.

O primeiro evento teve mestre Índio, do Grupo Capoeira Angola Dobrada, como convidado; em seguida, ocorreu um evento com mestre Perna, do Grupo Irmãos Guerreiros.

Depois de um mês, Mathias despediu-se porque acabou seu intercâmbio. Diferentemente dos outros angoleiros desse coletivo, treinél Grego decidiu organizar um trabalho com a referência formal de mestre Perna.

Mestre Perna aceitou mediante o compromisso de que o professor Tijolo, responsável por um núcleo do Grupo Irmãos Guerreiros da cidade de Porto fosse convidado uma vez por mês para ministrar oficinas em Lisboa.

A princípio todos os outros membros do grupo se opuseram à ideia de ter uma única referência e treinél Grego acabou por ficar sozinho, até que um dia chegaram 10 pessoas de diferentes nacionalidades que queriam treinar. Era um grupo de estudantes de intercâmbio *Erasmus* que moravam próximos ao espaço onde os treinos aconteciam.

Assim, desde o princípio, o grupo foi formado por muitos estrangeiros.

Treinéis Grego e Pintinha já estavam namorando à distância quando decidiram morar juntos em Lisboa. Treinél Pintinha assumiu a liderança do núcleo, uma vez que treinél Grego conquistou seu título apenas no final de 2014.

Desde então, a questão da autoridade imposta pela treinél Pintinha causou conflitos para os membros que, ao mesmo tempo em que não queriam se subordinar à sua autoridade, viam no grupo liderado por ela a única possibilidade de realmente praticar capoeira angola na cidade.

Todos eles participam dos treinos, pagam mensalidades, mas continuam com suas referências originais usando cada qual o uniforme de seus respectivos grupos.

Dessa configuração inicial, apenas Nica e Jordi ainda frequentam o núcleo, sendo a grande maioria dos atuais membros estudantes de intercâmbio do Programa *Erasmus*¹⁶⁹ (*European Region Action Scheme for the Mobility of University Students*).

¹⁶⁹ O Programa Erasmus foi criado em 1987 para possibilitar a mobilidade acadêmica (de discentes e docentes) do ensino superior dos países membros da União Europeia. O nome se deve a uma homenagem feita ao filósofo holandês Erasmus de Roterdã, que teria deixado sua fortuna à Universidade de Basileia, cujo objetivo é possibilitar "aos jovens participantes poderem viver algum tempo noutro país, aprender uma língua estrangeira e desenvolver suas capacidades de adaptação, características muito apreciadas no mercado de trabalho" (<http://ec.europa.eu/news/culture/120203_pt.htm>. Consultado em 05/03/2015).

Quando eu conheci o núcleo o que me chamou atenção foi o fato de que entre 17 pessoas havia dois gregos, dois portugueses, dois franceses, dois italianos, dois alemães, duas austríacas, um brasileiro, um finlandês, uma venezuelana, um peruano e um argentino. Essa configuração fazia com que as aulas fossem dadas em muitas línguas: treinéis Grego e Pintinha, juntos, conseguem comunicar-se nas línguas inglesa, portuguesa, grega, alemã e espanhola.

Normalmente, quando as aulas de capoeira angola dos núcleos europeus são ministradas por nativos a língua local é utilizada, tendo o português como língua ritual.

O núcleo de Lisboa torna-se um núcleo peculiar pelo fato de que a língua mais utilizada durante as atividades é o inglês, apesar de o núcleo estar localizado em um país cuja língua nativa é o português.

Um ambiente extremamente cosmopolita se evidencia mediante a diversidade de línguas que se ouve durante as aulas. Em vez do inglês, do alemão e do grego, ao final das aulas, Pintinha pedia que todos se deitassem para fazer flexão abdominal e então cada um deveria contar até dez em sua língua nativa para a realização dos exercícios¹⁷⁰.

O núcleo recebe muitos praticantes de capoeira angola da Europa, os quais aproveitam do programa *Erasmus* para passar algum tempo em Portugal a fim de aprender a capoeira ou aprimorar os conhecimentos já adquiridos da língua portuguesa e por vezes sobre a cultura brasileira¹⁷¹; todavia, no caso lisboeta muitos

¹⁷⁰ João da Mata escreveu, em 2013, uma tese sobre a somaterapia na qual tratou de dois grupos sediados em Lisboa nos anos de 2009 e 2010. Os grupos se reuniam entre os bairros de Mouraria e Bairro Alto, lugares centrais e boêmios do centro de Lisboa, exatamente onde o núcleo do Grupo Irmãos Guerreiros mantiveram seus espaços. O interessante é que Mata também evidencia o fato de que nos dois grupos não havia a presença de portugueses e era majoritariamente formado por estudantes estrangeiros em intercâmbio *Erasmus*.

¹⁷¹ Encontrei na dissertação de mestrado de Moral (2014) realizada em Valência, um relato de um "pesquisador-capoeirista" espanhol dizendo sobre sua aproximação à cultura brasileira pela via do programa Erasmus em Porto, cidade de Portugal:

En el año 2010 realicé una beca ERASMUS en la Facultad de Bellas Artes de Porto en Portugal, donde mejoré mi portugués y conocí y entrené con otros grupos de capoeira. En Portugal encontré un clima entre capoeiristas más cercano y distendido (aunque esta percepción puede que fuera debido a mi estatus de extranjero) que me permitió entrenar con profesores diferentes sin que ello supusiera ningún conflicto. En esta época mi visión sobre la capoeira cambió radicalmente. Además del carácter marcial y deportivo que asumía como el estado propio de la capoeira, pude profundizar en su cervo cultural encontrando un lugar en el que desarrollarme como sujeto, donde se imbricaban toda una serie de cuestiones históricas, políticas, éticas y estéticas que marcaron

deles acabam por restringir suas relações com os grupos formados pelos estudantes do *Erasmus* e passam a praticar e aprimorar o inglês mais do que o português e a cultura brasileira.

A frequência de estudantes estrangeiros transformou a sigla *Erasmus* em uma categoria nativa da capoeira angola lisboeta que designa o caráter temporário dos praticantes do núcleo.

Esta categoria de sujeito é associada a jovens estrangeiros que passam seis meses ou um ano na cidade em busca de novas experiências mantendo sua língua nativa e suas referências nacionais "enraizadas", mas que pautam suas ações na busca pelo contato com outras culturas. Como diz Apiah (1998, p. 02):

[...] mundo no qual todos são cosmopolitas enraizados, todos têm um lugar seu, com suas peculiaridades culturais, mas sentem prazer em estar em outros lugares diferentes, com pessoas diferentes e de lugares diferentes (APPIAH, 1998, p. 02).

Os "angoleiros erasmus" são vistos segundo duas características principais, uma positiva: por suscitar o desejo de conhecer pessoas provenientes de diversas regiões e aprender suas culturas distintas; e uma negativa, a curta estada em determinado lugar, o que impossibilita o desenvolvimento de um grupo coeso com angoleiros experientes.

O núcleo lisboeta do Grupo Irmãos Guerreiros, apesar de ter completado quatro anos de existência, ainda não tem alunos que representem essa linhagem vestindo a camiseta do grupo devido à alta rotatividade de seus membros.

É interessante pensar que, mesmo sendo a capital europeia mais próxima culturalmente do Brasil, Lisboa talvez seja a única delas que não tem uma cena considerável de capoeira angola. Atualmente podemos relacionar esta ausência de núcleos de capoeira angola em Portugal à crise vivida pelo governo português que

profundamente a la sociedad brasileña. La experiencia que hizo posible este cambio de percepción fue debido a que, como el lecho cultural Brasil y Portugal es compartido, pude encontrar aspectos culturales más diversos y accesibles. Esto me permitió convivir de forma directa y cercana durante el tiempo que estuve de ERASMUS con muchos elementos desconocidos o mal conocidos de la capoeira (MORAL, 2014, p. 7).

O mesmo pode ser dito em relação a muitos outros capoeiristas-estudantes europeus que passam por Portugal via Programa ERASMUS. Outro exemplo desse caso é o polaco Pavel, que, depois de um estágio ERASMUS em Lisboa praticando capoeira no núcleo do Grupo Irmãos Guerreiros, retornou ao seu país e se tornou membro do núcleo Zimba-Varsóvia.

vivência, além de outros problemas, o aumento significativo de desemprego e redução da renda dos trabalhadores. Mas, nas décadas anteriores, como escrevem Falcão (2004) e Nascimento (2015), a chegada de capoeiristas da capoeira regional/contemporânea foi significativa. Os dois portugueses que frequentam o núcleo, Paulo e Mané, aprenderam capoeira angolana enquanto moravam fora de Portugal, o primeiro na Espanha e França e o segundo em Londres.

Parece coerente dizer que a capoeira angolana de Lisboa tem menos de português ou brasileiro do que algo supranacional facilitado pelas políticas associadas à União Europeia.

Não só o treinél Grego, que chegou à Lisboa em virtude de uma transferência no interior da União Europeia, mas também a grande maioria dos seus alunos são vinculados às instituições da União Europeia que promovem a mobilidade de estudantes de universidades dos seus países membros.

Essa questão da mobilidade dos Erasmus desperta sentimentos diversos na treinél Pintinha, sobre isso ela diz:

[...] Por um lado é ótimo porque os Erasmus vem para cá para viver os melhores momentos de suas vidas, para muitos é a primeira vez que saíram de casa e eles chegam com muita energia positiva e vontade de fazer amigos e trocar informações, sabe? Mas também eles chegam e a gente acaba se apegando porque para mim e Sífis [treinél Grego] são nossos únicos amigos, as nossas relações aqui são da capoeira angolana e depois de um ano os erasmus vão embora porque acaba o tempo deles e a bolsa de estudos e tudo isso... aí eles vão embora... Mas também tem uma coisa legal nisso, sabe? Porque muitos dos Erasmus que chegam, falam da gente para outros Erasmus e quando eles chegam aqui já procuram a gente para treinar. Teve mesmo casos que começaram algumas brincadeiras de capoeira angolana em seus países e quem sabe isso pode virar um grupo no futuro [risos]. Aconteceu mesmo de alguns Erasmus criarem uma relação tão boa com a gente que quando eles voltam para seus países procuram a capoeira angolana e começam a treinar lá. [...] Ah! eu lembro de uma vez que foi muito legal, que um grupo de Erasmus passou por aqui e eram da Itália e da Alemanha e, no ano seguinte, a gente combinou e se encontrou no evento lá em Bremen na sede do grupo, com mestre Perna. Foi muito legal e a gente matou a saudade [risos] (Entrevista com treinél PINTINHA, Lisboa, 2013).

A principal publicidade do núcleo lisboeta tornou-se a página do "*Erasmus Life Lisboa*", que divulga atividades aos estudantes europeus em mobilidade acadêmica do Programa Erasmus, oferecendo 10% de desconto na prática capoeira angolana¹⁷².

¹⁷²<<http://www.erasmuslifelisboa.com/irmaos-guerreiros-lisboa/>>. Consultado em 05/04/2015.

8.3. NÚCLEO ZIMBA EM VARSÓVIA-POLÔNIA

Dois aspectos que chama a atenção ao analisar as trajetórias de vida de capoeiristas polacos são as memórias relacionadas às suas infâncias e os contextos políticos do país, as guerras contra o nazismo e o governo comunista.

Agnie (Agnieszka Grynkiewicz), psicóloga de 44 anos de idade, é a responsável local do núcleo Zimba de Varsóvia e minha principal interlocutora. Em sua narrativa encontrei tais elementos referentes a essas experiências:

Ao contrário do Brasil, onde as crianças brincam de "polícia e ladrão" ou como nas brincadeiras das aulas de capoeira, quando elas fazem os papéis de "escravo e feitor"¹⁷³, aqui a gente brincava de guerra entre "polaco e alemão", como os polacos eram presos e amarrados nas ruas.

Outra forte referência da infância de Agnie, assim como a de outros capoeiristas entrevistados em Varsóvia, foi o regime comunista soviético e sua ideologia laica.

Agnie conta que nas escolas, durante as aulas de Educação Física, os professores dispunham as crianças sentadas em círculo e diziam-lhes para fechar os olhos e pedir a Deus um doce. Quando elas abriam os olhos, não havia nada e, então, os professores diziam "veem? Deus não dá nada porque ele não existe". Em seguida, pediam-lhes que fechassem os olhos novamente e pedissem um doce ao Estado comunista e, quando abriam os olhos, havia um doce na frente de cada criança e, então, os professores diziam "veem? O Estado comunista existe e lhes dá o que precisam!"

Apesar disso, Segundo Prasmowska (2012 *apud* Nascimento, 2015), durante o regime comunista a sociedade polaca ainda mantinha uma forte ligação com a Igreja Católica e seus valores. Após a morte de Stalin, houve um arrefecimento do regime e o Estado comunista polaco abriu-se, gradativamente, às culturas ocidentais e os líderes comunistas passaram a debater com o Vaticano visando amenizar a ameaça que o episcopado polaco poderia representar para manutenção do regime comunista no país.

¹⁷³ Como escreve Nascimento (2015. p. 267), a novela brasileira *Escrava Isaura* foi transmitida na Polônia durante o regime comunista e tratava-se de uma história de luta do povo subalterno submetido ao imperialismo do capital internacional na América Latina.

Em 1978, o polaco Karol Wojtila, João Paulo II, assume o papado e contribui para esmorecer o regime comunista. No final de 1989, o regime comunista cai e surge a República da Polônia.

Ainda segundo Prasmowska (2012), a Igreja Católica manteve-se atenta às possibilidades de o novo regime democrático voltar-se contra suas bases e seu poderio junto à sociedade.

Como veremos, a capoeira foi introduzida na Polônia na década de 1990 por meio da divulgação do filme *Only the Stronger* (Esporte Sangrento) e interpretada como um esporte de luta violento e, posteriormente, a capoeira foi inscrita no campo espiritual/religioso como uma prática *new age* por intermédio de duas interpretações distintas: 1º A da Igreja Católica que a inseria no conjunto chamado de *new age* como uma ameaça demoníaca; e 2º pela juventude universitária que, abandonando a concepção de esporte de luta associada à capoeira regional/contemporânea, entraram em contato com a capoeira angola tomando-a como uma manifestação cultural que compunha um estilo de "vida alternativo".

O responsável pelo início da capoeira na Polônia foi Adam Faba, em 1994. Ele criou o Grupo Águia Branca, depois se filiou ao Grupo Magia, sediado em Berlim, e, em seguida, criou um grupo em parceria com outros brasileiros, chamado União Internacional de Capoeira Regional (UNICAR).

Atualmente, existem muitos grupos de capoeira regional/contemporânea na Polônia e três grupos de capoeira angola. A maioria desses grupos descende de Adam Faba¹⁷⁴.

A trajetória de Adam é interessante para enfatizar a concepção polaca sobre a capoeira relacionada aos esportes de luta e a formação do mercado da capoeira nesse país. Utilizo um trecho da fala do próprio Adam extraído da tese de Nascimento (2015):

Eu tinha um ginásio com musculação com amigos, onde tinha muitos espaços e eu dava aulas de Karatê. Lá eu treinei capoeira com esses movimentos que aprendi na Holanda. Na musculação chegaram sete jovens que assistiram esse filme *Only The Strong*, você conhece esse filme? Então eles falaram, você conhece esse estilo? Eu falei eu não conheço, sou treinador de Karatê, conheço um pouco. Queremos treinar com você, queremos pagar. Eu falei não precisa pagar, pode treinar comigo e fazer capoeira juntos. Depois de três

¹⁷⁴ Segundo Nascimento (2015), Adam Faba se vê como um profeta da capoeira, tendo como missão disseminar os seus valores pelo país.

meses chegou oitenta pessoas, eu precisei alugar sala. Depois eu conversei com responsável do Karaté da Cracóvia e falei que é boa ideia, eu acho, convidar brasileiros e começar capoeira porque temos estrutura do Karaté. Essa estrutura pode ajudar, na Polónia, a fazer crescer a capoeira. Porque esse estilo é muito legal, eu peguei muitas coisas boas para o Karaté. Porque na Holanda, eu treinei capoeira só para Karaté, eu não pensei que eu quero fazer capoeira, não. Eu não interessei com a música, eu tinha outra visão nessa época, eu treinei porque eu queria pegar movimentos bons para o meu Karaté (Entrevista com ADAM FABÁ in NASCIMENTO, 2015, p. 250).

Quando fala da sua escolha pela capoeira regional e não pela Capoeira Angola, Adam diz:

Eu adoro Capoeira Angola, eu gosto. Eu sempre quando tenho oportunidade de participar de roda de Angola eu participo. Na Bahia visitei academias de Angola. Mas minha origem no Karaté, meu começo com mestre Ném, depois mestre Nelsinho e esse estilo Regional é mais parecido com minha história no Karaté, mais luta. Não comecei a propagar Angola na Polónia por causa das minhas capacidades, adoro fazer roda de Angola, mas eu comecei com Regional, é minha origem (NASCIMENTO, 2015, p. 257).

Adam Faba viajou para Berlim e se uniu a um brasileiro, mestre Nelsinho do Grupo Magia. Adam começou a organizar eventos de capoeira na Polónia e a convidar mestres brasileiros, até que ele próprio foi para a Bahia e lá decidiu, juntamente com outros mestres (Tamarim, Traíra, Marinheiro, Zambi e Saguin) criar a UNICAR, em 2004.

Adam Faba vê sua entrada no mercado transnacional da capoeira como uma "ação missionária", ele diz: "muitos me convidaram para dar aulas [...] temos perto de 30 núcleos na Polónia, eu não posso visitar todos, eu visito dez por ano. Quando eu tinha mais saúde eu trabalhei como apóstolo da capoeira" (NASCIMENTO, 2015, p. 252-3).

No final da década de 1990, surgia o Grupo Beribazu em Varsóvia e, diferentemente da UNICAR, esse grupo foi implantado por brasileiros levados à Polónia pela Embaixada brasileira. A principal referência do Beribazu na Polónia é mestre John (João Carlos).

Em 2005, surge a Federação de Capoeira Polaca e um dos motivos dessa criação foi justamente a proliferação de grupos sem liderança legitimada. Como diz Cigano, um capoeirista ex-aluno de Adam Faba:

A gente criou essa federação porque nesse tempo, aqui na Polônia, teve muita bagunça. Muitos alunos pensou assim: que o aluno treinou mais ou menos um ano e era bastante e abriu um grupo. Foi muito, nessa cidade onde eu moro, foi mais ou menos quinze grupos. Nessa cidade onde eu moro, criou-se o grupo Capoeira Sem Nome, esse era o nome. Esse cara que criou esse grupo ele treinou com Adam na UNICAR, nem um ano. Ele falou com Adam que ele quer dar aulas nessa cidade e perguntou a ele se ele pode permitir. Foi muitas coisas assim, por isso a gente queria criar e criou essa federação. Essa federação ainda existe e tem mais grupos que participa. Muitas dessas coisas que eu falei terminou sozinho, naturalmente, por isso a gente não faz mais nada com essa federação (CIGANO in NASCIMENTO, 2015, p. 267).

Um dos grupos que nasceu nesse período foi formado por ex-membros da UNICAR e do Grupo Beribazu, sua particularidade em relação a todos os outros é que ele foi formado com o intuito exclusivo de praticar apenas capoeira angola.

Os motivos pelos quais os alunos saíram dos grupos de capoeira regional/contemporânea e formaram um grupo de capoeira angola são explicados de diferentes formas pelos angoleiros. Em termos gerais, os motivos são a violência exacerbada e os valores rígidos que lhes pareciam militares.

Em uma descrição do grupo UNICAR de Adam, Nascimento (2015) nos oferece uma amostra do que era entendido como militarização da capoeira:

No final da roda, quando a aula está para terminar, todo o grupo se perfila. Adam profere - enfático e altivo - algumas palavras sobre o treino, sobre a capoeira, sobre as suas visões filosóficas ou mesmo sobre avisos práticos e é tocado finalmente, com honras, o hino da Capoeira Regional, momento em que os praticantes, em tom solícito e respeitoso, baixam os olhares, localizam a mão direita sobre o lado esquerdo do peito, escutam o hino e executam, no final, com uma pujança e força disciplinar espartana, a habitual saudação: "Salve capoeira!" As mãos erguem-se, os corpos perfilam-se, os olhares concentram-se para ritualizar o fim de mais um dia de treino (NASCIMENTO, 2015, p. 273).

8.3.1. A capoeira entre o esporte, a religiosidade e a cultura alternativa

Agnie, a responsável local pelo núcleo Zimba-Varsóvia, fez parte da UNICAR de mestre Adam e diz que naquele grupo a capoeira angola era tratada com um conhecimento muito especial e místico, restrito apenas para alguns alunos mais experientes:

Olha, era uma capoeira muito militar, muito agressão. Aí algumas pessoas foram ao Brasil e trouxeram ideia diferente da capoeira. Eracapoeira angola. A primeira vez que eu vi capoeira angola foi no Cracóvia no evento da capoeira regional. Eu fui para ver a capoeira angola do mestre Laércio que vem de Berlim e eles disse que iniciantes não podia treinar capoeira angola, era só para avançados. A gente só podia treinar capoeira regional. Eu só podia assistir à aula e eu percebi que era o que eu queria, ainda mais quando o amigo Maciej falou da capoeira angola e religião candomblé, uma coisa meio mística. A gente viu que tinha outras coisas interessante ali que a capoeira que a gente conhecia como luta violenta (Entrevista com AGNIESZKA, Varsóvia, 2014).

Tal concepção acerca da capoeira angola correspondia a certa aura espiritual para cujo conhecimento poucos dos mais velhos e iniciados estariam preparados.

É possível perceber esta aura espiritual pela qual a capoeira era concebida na Polônia, se tomarmos como exemplo a revista católica que passou a circular na Polônia a partir de 2012, chamada *O Exorcista (O Egzorcysta)*.



Figura 33 - Revista *O Egzorcysta*, dedicada ao Brasil e suas práticas religiosas afro-descendentes, n. 07, 2013

No número 07, de 2013, a revista foi dedicada ao Brasil em razão de um encontro mundial da juventude católica que aconteceu no Rio de Janeiro, naquele ano, e contou com a presença do papa Francisco.

Desde o primeiro número em 2012, a revista argumenta que uma onda de manifestações demoníacas invadia a Polônia após a abertura do regime comunista, em 1989, na forma de atividades *new age*. Ao elencar essas atividades, a revista aponta para os perigos de algumas atividades, entre elas a ioga e a capoeira.

Nesse número, há dois artigos dedicados à capoeira escritos por um ex-praticante de capoeira, Dominick Palka.

Em um deles, *A capoeira é só um esporte? (Czy cappoeira tylko sport?)*, o autor relata dores no corpo, falta de auto-estima e fortes depressões como consequentes das influências demoníacas que recebia através dos "espíritos da capoeira" e conta que teve de passar por longas sessões de exorcismo que perduraram mais de 300 horas para livrar-se dessa possessão.

No segundo artigo, *Dança em homenagem aos ídolos (Taniec na cześć bałwanów)*, Palka escreve a relação entre capoeira e candomblé e na forma como seus adeptos cultuam espíritos malignos.

A revista não era conhecida pelos integrantes do núcleo Zimba, até que consegui a ajuda de "Dragão" (Lukasz Keska), um dos membros do núcleo, para a tradução dos artigos. Dragão indicou-me outro membro do núcleo, cujo apelido é "Criador"¹⁷⁵ (Michal Siembab). Criador tem 39 anos de idade, formado em Engenharia da Computação, foi *católico fervoroso*, segundo suas próprias palavras, desde o nascimento até os 27 anos de idade, quando se divorciou de sua esposa; aos 20 anos, aproximadamente em 2000, foi exorcizado porque, em uma das reuniões do grupo carismático, teria tido uma crise e falado em línguas estranhas.

Criador conta que começou a praticar capoeira regional/contemporânea aos 27 anos, enquanto era católico, e que isso passou a ser um problema para os seus pares carismáticos.

Quando eu pergunto como foi sua relação com a capoeira diz:

I've always considered capoeira as a fighting sport and only aftersome years of practice, I got in touch with capoeira Angola and I changed my mind, because the spiritual-African character of the angola is stronger. Even though I can't feel anything really spiritual inside capoeira angola, I only feel very good during the rituals, I feel in peace and this is really good for me, I feel I can forget all my problems [...] For me, at the moment capoeira isn't a religion, It is quite difficult to explain for me I think it can be describe as a ritual part of a bigger cult. Anyway, I think I'm too inexperienced to feel something really spiritual in capoeira angola, I can only say that I feel good when I participate to the ritual moments (Entrevista com CRIADOR, Varsóvia, 2014).

O caso de Criador não é comum no núcleo estudado, o seu relato é aqui utilizado com o intuito de demonstrar a atualidade do discurso católico e sua

¹⁷⁵ Ao contrário do que fui levado a pensar, seu apelido, "Criador", não tem nenhuma conotação religiosa. O termo criador deve-se ao fato de que Michal criou um berimbau elétrico.

capacidade para caracterizar, mesmo que de forma indireta, o significado em torno da prática da capoeira na Polônia como algo vinculado à esfera do místico/espiritual.

Dido (Robert Rembelski) é outro membro do núcleo Zimba-Varsóvia. Sua concepção acerca da capoeira angola e religiosidade pode contribuir para o entendimento da diversidade de concepções sobre a capoeira presente no núcleo. Dido é conhecido por ser um reverendo da "Igreja do Pastafarianismo" na Polônia.¹⁷⁶

Como o reverendo da Igreja Pastafariana de Varsóvia, organiza muitas atividades em prol do reconhecimento oficial de sua religião na Polônia. Em 2013, Dido elaborou o pedido de registro de sua religião no país, mas foi negado pela Corte Administrativa Regional de Varsóvia, mas, em abril de 2014, Dido e seus seguidores comemoraram a aceitação do pedido junto ao Ministério de Administração Nacional (responsável pelo registro das religiões praticadas no país).

Ao final de 2014, o Ministério de Administração da Polônia negou o pedido de registro oficial do pastafarianismo como religião.

Para Dido, a capoeira angola e o pastafarianismo possuem características semelhantes: ambas são formas de reunir pessoas de distantes localidades por meio de eventos que reúnem jovens com um mesmo perfil alternativo, ambas possuem um discurso político avesso à hegemonia da igreja católica e às injustiças sociais provenientes de heranças culturais colonialistas.

Voltemos à trajetória de Agnie e formação do núcleo Zimba-Varsóvia. Agnie iniciou na Capoeira Angola com seu amigo, Maciej Rosálski.

Maciej tem 36 anos de idade, é natural de Varsóvia e foi estudante de Filosofia e Antropologia; atualmente atua profissionalmente como coreógrafo de danças afro-brasileiras em Salvador, no Brasil.

Em 2005, Maciej decidiu passar duas semanas no Brasil para conhecer melhor as origens da capoeira. Como ele não falava português, ficou na casa de um dos

¹⁷⁶ Trata-se de uma "religião" cujo nome refere-se à junção do termo "pasta" (massa) e "rastafarianismo" desenvolvida a partir de um protesto do cientista americano Bob Henderson, em 2005, à decisão do conselho educacional de uma escola de Dover, no Kansas, que determinava aos professores a inclusão do ensino da "teoria criacionista" como alternativa às explicações da "teoria evolucionista" de Darwin. A ideia é que os argumentos que serviam para a inclusão do criacionismo no projeto pedagógico também serviriam para a inclusão da teoria do rastafarianismo e, assim, deslegitimar o ensino do criacionismo a partir da legitimação do pastafarianismo. O pastafarianismo foi disseminado por críticos do papel que a religião ocupa na sociedade em diversos países e seus membros têm ganhado processos em torno do reconhecimento de direitos relacionados ao credo. Ver <<http://www.bbc.com/news/world-europe-14135523>> e <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/08/130806_religioes_curiosas_cc>. Consultado em 14/08/2015.

mestres do grupo Beribazu, mestre Falcão. Este o levou a uma de suas alunas, que falava inglês, para servir de intérprete. E foi essa aluna (uma estudante de Antropologia que fazia pesquisas sobre velhos mestres de capoeira) que apresentou alguns mestres de Capoeira Angola e alguns terreiros de candomblé ao Maciej.

Quando voltou à Polônia, o grupo Beribazu do qual fazia parte organizou um evento e convidou um mestre de capoeira angola de Salvador, mestre Lua Rasta.

A partir desse momento, Maciej e alguns de seus colegas começaram a organizar treinos de capoeira angola, o que trouxe como consequência conflitos com o mestre do grupo Beribazu, em Varsóvia, e seu afastamento do grupo de capoeira regional/contemporânea. Mestre Lua Rasta havia falado muito sobre a capoeira angola e seu *aspecto mais mágico: sua relação com o mundo dos espíritos e do candomblé*, segundo Maciej.

Os treinos e rodas de que Maciej e os capoeiristas polacos participavam passaram a ser entendidos a partir de uma oposição basilar entre a "capoeira regional/contemporânea esportivizada" e a "capoeira angola mística". Essa leitura produziu o que Maciej chama de *loucura new age* da capoeira angola daquele período:

[...] nessa época eu e amigos fazíamos uma capoeira angola de imaginação, uma loucura cheia de coisas, parecia mesmo uma coisa meio *new age* e tal [risos] era mesmo grotesco. Agnieszka e Ágata e outros foi alguns anos de loucura *new age*... Era uma viagem de uma galera muito *hippie*, sabe? A capoeira angola era entendida como uma roda livre onde cada um tinha que se expressar de forma mais diferente possível... Expressar suas individualidades (Entrevista com MACIEJ, Salvador, 2013).

Depois de dois anos, em 2007, Maciej consegue uma bolsa de estudos e retorna a Salvador para um intercâmbio estudantil quando inicia seu aprendizado com mestre Moraes (GCAP) e mestre René (ACANNE).

Na metade de 2007, Maciej retorna a Varsóvia e organiza um grupo de capoeira angola. O grupo foi formado por Agnie, Ágata, Dziki e alguns outros capoeiristas que abandonaram os grupos de capoeira regional/contemporânea. Nesse período, nascia também outro grupo de capoeira angola organizado na cidade de Thórún¹⁷⁷, onde Maciej participou de uma oficina com mestre Rosalvo de Berlim, do Grupo de Capoeira Angola Jangada.

¹⁷⁷ Organizado por Montes. Ele conheceu capoeira angola por intermédio de uma oficina de mestre Rogério em 2000.

As pessoas que se aproximavam do grupo eram estudantes de Artes e das Ciências Humanas que não concordavam com a ênfase dada à luta pelos capoeiristas regionais, isso contribuiu para uma concepção da capoeira angola mais libertária pautada na criatividade e expressão corporal.

Nesse período, o grupo se instalou no endereço que permanece hoje, no bairro chamado Praga. Toda a região mais central de Varsóvia foi destruída durante as guerras e reconstruída na década de 1960, seguindo os mesmo padrões arquitetônicos. O bairro de Praga, por ser distante do centro da cidade, foi um dos poucos bairros que não foram destruídos e manteve sua arquitetura antiga, tido como um dos mais tradicionais da cidade.

Trata-se de uma casa com banheiro, cozinha, quartos e uma ampla sala onde são organizados encontros e reuniões de capoeira angola e de diversas outras manifestações artísticas e culturais tidas como alternativas:



Figura 34 - Espaço do Núcleo de Capoeira Angola Zimba Varsóvia, no Bairro de Praga. Sala de reunião (esq.) e sala de treinos e rodas (dir.) (acervo Zimba-Varsóvia)

Para manter o aluguel da academia, o grupo passou a sublocar o espaço para outras atividades que também fazem parte desse estilo alternativo, tais como: "contato improvisação", "percussão e danças africanas", "ioga", "acro-ioga", "kalaripayatt", "shiatsu", "terapias corporais", "teatro corporal", "desenho intuitivo" e "movimentação criativa". Após o espaço e o grupo terem sido organizados, Maciej e alguns dos alunos mais velhos passaram a viajar para Berlim e participar de aulas com mestre Rosalvo, da Academia Jangada.

O grupo de Maciej foi constituído formalmente como uma ONG chamada Grupo de Capoeira Angola Warsaw (Varsóvia em Inglês), mas, informalmente, todos se referiam ao grupo como "Grupo de Capoeira Angola Jenada".

"*Jenada*" é um termo polaco associado ao mundo da arte e da *performance* relacionado a uma imitação pouco convincente, como uma paródia que causa certo constrangimento público. Interessante que esse termo foi utilizado pela aproximação ao nome do grupo de capoeira angola que tornou-se referência para aquele grupo de capoeira emergente: o "Grupo de Capoeira Angola Jangada", de Berlim.

Segundo Maciej, após as primeiras oficinas no grupo Jangada, suas aulas passaram ser mais rígidas e um novo comportamento passou a ser adotado na tentativa de fugir dessa concepção de *jenada*, ou *loucura new age e hippie*.

Em um dos eventos de capoeira angola de mestre Rosalvo, Maciej conheceu mestre Poloca, do grupo Nzinga, e decidiu que sua referência tradicional da capoeira angola seria ele.

Conversando com mestre Poloca, Maciej percebe que uma forma de conseguir a seriedade almejada seria organizar eventos locais em Varsóvia e convidar mestres tradicionais da capoeira angola. Assim, Varsóvia passou a fazer parte do circuito do mercado transnacional da capoeira angola.

Os eventos começaram a ocorrer em Varsóvia, primeiro com mestre Rosalvo e mestre Laércio, ambos da cidade de Berlim e, quando conseguiram apoio financeiro junto à Secretaria da Cultura da municipalidade de Varsóvia, convidaram mestre Poloca diretamente de Salvador, no Brasil.

Paralelamente a essa aproximação, Maciej organizou uma oficina de dança de candomblé ministrada pelo brasileiro Augusto Omolu¹⁷⁸.

A princípio, a ideia de ter um mestre não foi bem aceita pelos membros do grupo pelo fato de este ser uma autoridade que dissiparia a expressividade cotidiana da dinâmica grupal.

Nesse período, Dziki, outro dos membros do Grupo de Capoeira Angola Warsaw, viajou para o Brasil e passou algumas semanas com mestre Roberval. Nesta viagem, ele decidiu que esse mestre seria sua referência e, quando retornou à Varsóvia, conseguiu que os próximos eventos organizados pelo Grupo Capoeira Angola Warsaw tivesse mestre Roberval como convidado.

¹⁷⁸ Augusto Omolu era professor de dança da fundação Cultural da Bahia e fez parte do Grupo Parafolclórico de Emília Biancardi na década de 70 em Salvador. Conheceu Augusto Barba e tornou-se colaborador em seu grupo teatral dinamarquês, mundialmente reconhecido: "*Odin Theatre*" (SANTOS, 2012). Realizava muitas oficinas de dança de orixás pela Europa e durante uma de suas turnês, Maciej Rozálski, fundador do grupo de capoeira Warsaw, o convidou para uma oficina em Varsóvia. Em 2012, Augusto Omolu foi brutalmente assassinado em Salvador, durante uma tentativa de assalto.

Após algum período de negação da ideia de filiarem-se a um grupo tradicional, a ideia tornou-se plenamente aceita, mas um novo clima de disputa interna se implantou no grupo em torno de qual mestre e grupo seriam a melhor opção. Por fim, havia aqueles que escolheram mestre Poloca, aqueles que escolheram mestre Roberval e outros que não se sentiram identificados a nenhum deles.

Em julho de 2012, Agnie e outros membros do Grupo Capoeira Angola Warsaw participam do XIX Encontro Internacional Filhos de Angola, em Berlim, no qual conheceram mestre Boca do Rio, que havia sido convidado para realizar uma das oficinas.

Agnie conta que já nesse período havia rumores de que mestre Boca do Rio pensava em voltar a morar no Brasil e decidiram que, naquele ano, seria a única oportunidade de organizarem um evento em Varsóvia com sua presença.

No primeiro evento que organizaram com mestre Boca do Rio em Varsóvia, ele permaneceu um mês dando aulas todos os dias e, nos anos que seguiram a 2012, o mestre foi convidado ao menos oito vezes para eventos e em cada um deles ficava, ao menos, duas semanas ministrando aulas para adultos e crianças. Nesse momento, a escolha passou a ser entre mestre Roberval, mestre Poloca e mestre Boca do Rio.

No início de 2013, mestre Boca do Rio havia adotado o núcleo como "grupo de estudo". No mesmo ano, mestre Boca do Rio retorna à Varsóvia e passa dois meses com os angoleiros polacos. Mestre Boca do Rio passou a dedicar grande parte de seu tempo às viagens à Polônia e o grupo decidiu por adotá-lo como referência, restava o reconhecimento oficial do mestre para tornar-se um núcleo do Grupo Zimba. Nas palavras de Agnie:

[...] todos os três mestres são muito bons, mas nem todos os da gente gostaram dos mesmos mestres, mas todos gostavam de Boca. Depois... Nós encontrava tudo que buscava de um mestre... Estava lá no mestre Boca do Rio: tem um grupo com pessoas aqui na Europa e em Salvador que conhece ele e respeita ele; tem uma sede no Brasil com trabalho social muito bem, e também tem muito conhecimento da cultura afro-brasileira. E o que é muito importante é que ele tem vontade de ensinar a gente, ele é um mestre que tem muito tempo para dedicar aos alunos de Varsóvia ele vem e fica muito tempo ensinando cheio de atenção mesmo, de manhã, de tarde e de noite (Entrevista com AGNIE, Varsóvia, 2014).

Em 2014, o grupo de estudo Zimba-Varsóvia tornou-se Núcleo Zimba-Varsóvia e, em fevereiro desse mesmo ano, dez membros do núcleo dessa cidade viajaram para Salvador a fim de participar do evento internacional do Grupo Zimba.

Agnie conta que, durante todos os anos em que estavam sem mestre, sentia que seus esforços eram desconsiderados e seu trabalho com a capoeira angola era deslegitimado, beirando mesmo o anonimato para a comunidade da capoeira angola europeia. Quando participavam dos eventos em Berlim, sempre tinham uma participação anônima. Essa posição foi alterada após o nascimento do núcleo Zimba Varsóvia. Isso é claramente notado pelo convite que recebeu para participar do encontro das angoleiras europeias em 2014, representando a nova geração das mulheres angoleiras na Europa junto com algumas já consagradas:



Figura 35 - Evento em Berlim das mulheres da Capoeira Angola. Agnie e Cristina foram convidadas para participar como representante do Grupo Zimba

Por meio das estatísticas fornecidas por Agnie é possível perceber a notoriedade que a formação do núcleo Zimba em Varsóvia¹⁷⁹ obteve junto a comunidade de angoleiros na Europa:

¹⁷⁹ Mais do que a presença de um ou outro mestre, acredito que o que traz maior notoriedade ao núcleo é o fato de ter entrado no sistema de linhagem como um núcleo oficial de um grupo tradicional, uma vez que todos os mestres aqui relatados possuem equivalentes níveis de *status* e prestígio.

Data	Mestres	Membros do núcleo	Participantes regionais de Varsóvia	Participantes angoleiros estrangeiros	Participantes regionais estrangeiros	Nacionalidades
2009	Laércio	13	2	-----	-----	Polacos
2010	Poloca	11	-----	-----	-----	-----
2011	Roberval	12	-----	1	-----	Alemão
2012	Poloca	13	1	1	-----	Polaco e Alemão
2012	Boca do Rio	12	-----	-----	-----	-----
2013 março	Boca do Rio	13	-----	-----	-----	-----
2013 junho	Boca do Rio	12	-----	2	1	Polacos e Francês
2013 setembro	Boca do Rio	16	-----	5	-----	Croatas, Franceses e Finlandeses
2014 (Zimba)	Boca do Rio	24	-----	12	-----	Alemães, Ingleses, Noruegueses e Franceses

Figura 36 - índice de capoeiristas nos eventos organizados pelos angoleiros de Varsóvia dos últimos anos

Vemos que houve um significativo aumento no número de participantes angoleiros europeus no primeiro evento organizado em Varsóvia após a formação oficial do núcleo do Grupo Zimba, em 2014.

Assim, como a relação entre mestre Boca do Rio e os membros do núcleo de Varsóvia produz uma sensação de bem-estar e de legitimidade diante da comunidade de capoeira angola europeia, em mestre Boca do Rio essa relação produz uma sensação de elevação social correspondente.

Conversando com mestre Boca do Rio sobre a sensação de formar um núcleo de seu Grupo na Polônia, ele narra uma recepção organizada pelos seus alunos em Varsóvia:

Sempre que eu chego ao aeroporto de Varsóvia tem alguém para me esperar. Uma vez, eu estava saindo do aeroporto e vi um carrão, uma limusine né? Um carro super chique! Aí eu brinquei com eles que o carro era para mim... Cara, eu fiz meu trabalho e tudo e fui embora, normal. Quando eu voltei para Varsóvia em outro evento, eles me disseram que tinha uma surpresa e me levaram para uma limusine. Eu entrei na onda, fingindo que acreditava e cheguei perto do carrão e saí dando risada... Mas cara, era verdade! Eles me disseram: "não, mestre, é verdade, o carro é para te levar vamos embora que o carro está aqui para você" [risos]. Agora imagine?! imagine?! Eles não são ricos e mesmo assim fizeram uma vaquinha para conseguir uma limusine para me receber, cara!? Só porque eu falei que nunca tinha visto um carrão daquele antes... Eu parecia um diplomata, cara [risos] (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Salvador, 2015).

Na perspectiva de mestre Boca do Rio, esse tipo de recepção é sentida como um indício de ascensão social e de reconhecimento do seu saber, uma posição que não alcançaria nunca em seu próprio país.

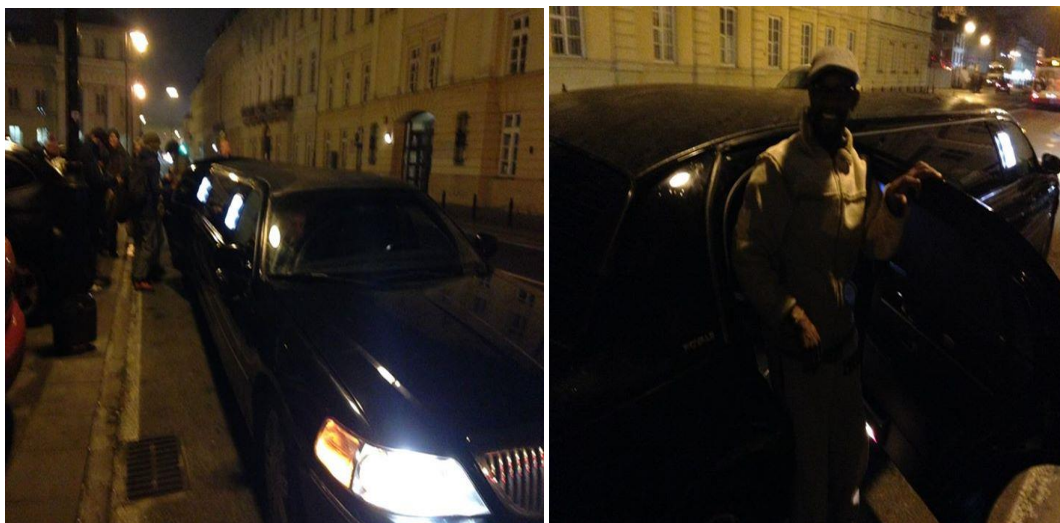


Figura 37 - Membros do núcleo Zimba de Varsóvia recebendo mestre Boca do Rio com Limusine (fotos do acervo núcleo Zimba-Varsóvia)

8.4. NÚCLEO ZIMBA EM PARIS-FRANÇA

Granada (s/d e 2013) descreve a capoeira angola de Paris a partir da Associação de Capoeira Angola *Kolorse* seu posicionamento etnopolítico.

Na Associação *Kolors* não há brasileiros; o grupo é composto de franceses parisienses e franceses vindos do interior do país e dos estados ultramarinos. O líder desta associação se chama Jocelyn Chaubo, um francês vindo da Martinica. Ele se autoidentifica como negro, utiliza o cabelo estilo rastafári, uma grande barba e vestimentas africanas, reforçando a influência afrocêntrica na conformação de seu estilo de vida.

Jocelyn faz críticas à França, dizendo que em seu país existe uma separação entre imigrantes e “*franciliens*”. Jocelyn diz que a capoeira lhe mostrou que os negros lutaram pela própria vida nas colônias, não aceitaram a escravidão e, portanto, ele deveria fazer o mesmo com a capoeira nos dias de hoje.

Em 2005, ele começa a organizar manifestações de caráter “racial”, dizendo que é importante fazer este tipo de manifestação, *pois a negritude ainda não está*

afirmada na França, e que a capoeira deve informar as pessoas desta mentira que é a superioridade europeia.

Os discursos de Jocelyn fazem parte da gradativa ressignificação da capoeiraangolaocorrida em Paris iniciada por seus professores e que decorrem do "discurso afrocêntrico".

A capoeira na França foi inserida entre os nativos em um ambiente político vinculado, sobretudo, às questões étnicas e migratórias. Essa peculiaridade fez com que sua prática fosse tomada como uma ferramenta de crítica à sociedade francesa (VASSALO, 2003; GRANADA, 2004, 2014 e BRITO 2010).

O ápice do volume de imigração na França deu-se na década de 1960, com mais de 300 mil imigrantes, segundo *Institut National d'études Démographiques* (INED). Já no final da década de 2000, havia mais de cinco milhões de imigrantes e filhos de imigrantes (cerca de 10% do total de habitantes franceses), tendo vindo aproximadamente a metade deles do norte da África (30,6%), da África subsaariana (12,3%) ou da Turquia (4,6%). Em Paris, encontra-se mais de 40% desses três grupos que se concentram em bairros periféricos da cidade.

O núcleo Zimba parisiense nasceu em 2014 e é o mais recente dentre todos os núcleos do grupo. Ele desenvolveu-se a partir do discurso étnico político que, como veremos, marca a trajetória capoeirística de professor Ben, o líder local do núcleo.

Professor Ben foi aluno do professor francês Grand (Paul Régnier) que, por sua vez, assim como Jocelyn da Associação Kolors, foi aluno do mestre brasileiro Beija Flor (Gilberto Quini). Este último foi o primeiro capoeirista a criar um grupo na França, em 1988, quando deixou Santos-SP e rumou para Paris, onde criou a Associação de Capoeira Paname (ACP).

Professor Grand foi um ativista pelas causas sociais considerado pelo jornal *Libération* como um militante anti-globalização profissional¹⁸⁰. A sua prática em relação à capoeira sempre esteve relacionada com sua perspectiva política:

"La capoeira, pour moi, c'est une manière d'utiliser en France une culture étrangère pour créer un groupe au sein duquel la discrimination n'existe pas. Il s'agit d'opposer des cultures, des identités face à la consommation et au fric. La capoeira, c'est ma façon à moi d'ouvrir des espaces, de créer des petites îles de résistance, des petites bulles contre l'Empire", dit-il [Grand] en

¹⁸⁰<http://www.liberation.fr/portrait/2001/01/30/profession-antiliberale_352795>. Consultado em 07/12/2015.

empruntant ce dernier terme au Monde diplomatique. Etre «anti», c'est aussi passer un après-midi et une soirée par semaine dans un gymnase, à créer, en tenue de sport et instrument de musique en main, "une autre citoyenneté, plus ouverte", dit-il. (LIBÉRATION, 2001).

O Brasil, para Grand, tem uma dupla importância em sua trajetória política: 1º é o local de origem da prática cultural que escolheu para servir de ferramenta política; e 2º pelo fato de que foi no Brasil que teve seu batismo na política, em 1991, quando viajou a São Paulo para realização de parte de seus estudos sobre Meteorologia e meio ambiente e se deparou com manifestações do Movimento Negro brasileiro reivindicando a reparação da dívida histórica do Estado brasileiro com a população afro-descendente das favelas. Grand situa tal dívida em uma escala mais ampla que a do Estado brasileiro, dizendo: *"Après tout, s'il existe des pays pauvres du Sud aujourd'hui, c'est bien parce que la richesse des Etats du Nord s'est en partie construite sur la traite des Noirs" (idem).*

Professor Grand fundou uma associação sem fins lucrativos para ensinar capoeira em bairros da periferia de Paris com jovens de famílias de imigrantes, no XI *arrondissement*: "Associação Arco-Íris".

No final da década de 1990, professor Grand decide atuar somente na capoeira angola e organiza um evento em Paris convidando mestre Sombra e mestre João Grande. O evento organizado por ele foi a primeira aproximação significativa do grupo com a tradição da capoeira angola soteropolitana.

Em 2007, a Associação Arco-Íris se diluiu, professor Grand muda-se definitivamente para Salvador-BA e dois de seus parceiros de associação continuam seu trabalho: Jocelyn Chaubo da "Association Kolors", já citado anteriormente, e Benjamin Restor (descendente de guadalupense e aluno de Grand), que fundou o "Mouvement Ebène".

O posicionamento etnopolítico de ambos é notório pelos seus nomes: "Kolors" (explicitamente associados a uma questão racial, *cor da pele*) e "Ebène" que, representa uma mescla entre o nome do seu fundador (Ben) e a madeira de "ébano", termo utilizado para referir-se aos ex-escravos ou mestiços de Guadalupe, departamento ultramarino da França situado na América, onde a mãe de Ben nasceu.

O *Mouvement Ebène* funcionou por anos sem um vínculo com uma referência no mundo da capoeira angola, até 2014, quando passou a fazer parte do grupo de mestre Boca do Rio.

Duas pessoas foram importantes para o estabelecimento da relação entre professor Ben e mestre Boca do Rio: o treinélÉverson e professor Claude Monteau.

TreinélÉverson (Everson Donizeti Leão dos Anjos) é um advogado brasileiro que mudou-se para a Montpellier, na França, onde montou um núcleo da FICA. Sua relação com mestre Cobra Mansa começou quando soube que ele seria o convidado de um evento em Londres organizado pelo alemão Jan Gloeckner que, na ocasião, era aluno de mestre Rosalvo de Berlim. Jan havia se mudado para Londres a fim de trabalhar e fundou lá um núcleo do Grupo de Capoeira Angola Vadição (GCAV)¹⁸¹.

TreinélÉverson, então, passa uma semana de janeiro de 2001 treinando com mestre Cobra Mansa em Londres e é convidado a passar um período em Washington, na sede da FICA, na ocasião. Em 2002, treinélÉverson participa do evento internacional da FICA, em Washington, cujos convidados eram os ex-alunos de mestre Moraes: mestres Valmir, Marco Aurélio, Braga e Boca do Rio. Foi nessa ocasião que treinélÉverson conhece mestre Boca do Rio, durante o primeiro evento internacional no qual mestre Boca do Rio participou.

A partir do ano seguinte, treinélÉverson organizou dois eventos por ano nos quais mestre Cobra Mansa e outros mestres da linhagem de mestre Moraes eram convidados e em 2004 ele passou a representar a FICA efetivamente em Montpellier.

Em 2003, mestre Boca do Rio participou de eventos em Berlim e na Suécia, organizados pelo Grupo Vadição de mestre Rosalvo, dos quais Éverson participou. Um dos primeiros eventos em que mestre Boca do Rio participou durante sua estada na Europa foi organizado por treinélÉverson em Montpellier, em 2008.

¹⁸¹ Esse grupo se tornou Grupo de Capoeira Angola London (GCAL) e anos mais tarde, com as seguidas oficinas de mestre Cobra Mansa, acabou se tornando o núcleo FICA-Londres.



Figura 38 - evento organizado por treinél Everson FICA Montpellier em 2008

Foi nesse evento que o francês Claude conheceu mestre Boca do Rio pessoalmente.

Claude já tinha algum conhecimento acerca da capoeira. Ele havia treinado durante algum tempo capoeira regional/contemporânea em Montpellier, enquanto terminava seus ensinamentos fundamentais. Ao se formar, iniciou uma viagem pelo mundo durante 13 meses. Um dos países que conheceu foi o Brasil. Viajou a Salvador e lá viu a capoeira angola pela primeira vez. Quando retornou à França, Claude estava decidido a estudar psicologia e a praticar capoeira angola. Descobriu que em Lyon poderia encontrar as duas coisas e mudou-se para lá.

Na *Université Lumière Lyon 2*, inicia seus estudos em psicologia e se especializa em psicomotricidade. Paralelamente começa a praticar capoeira angola no GCAC (Grupo de Capoeira Angola Cabula). Forma-se após alguns anos elaborando um trabalho de conclusão de curso usando a capoeira angola como alternativa de comunicação entre terapeuta e portadores de distúrbios psicológicos.

Claude acredita que alguns problemas de ordem psicológica que afetam uma pessoa adulta podem ter suas razões na falta de experiências corporais que deveriam ter vivenciado em sua infância. Assim, explorar movimentos corporais que não foram realizados naquela fase da vida poderia fortalecer a estrutura básica do sujeito e amenizar-lhe os problemas. Segundo ele, a capoeira angola propiciaria esses movimentos:

Aqui, na França, os adultos não conseguem brincar, só brincar, no lúdico... ãnh... As crianças são naturalmente lúdicas... Eu não me solto nunca como uma criança, aliás, aqui [na França], mesmo uma criança, que nunca fez capoeira angola, não se solta como uma que já faz. Os jogos lúdicos das crianças daqui não têm o potencial de criatividade e liberdade corporal que a capoeira angola tem.

Eu mesmo, depois de anos de prática, tenho dificuldade de jogar, eu não consigo encontrar o jogo, eu não consigo estar realmente no lúdico, que não seja mental, cerebral, fico pensando: “esse movimento, esse movimento, ba, ba, ba...” procurar o jogo, o lúdico, é a minha maior busca. Isso é verdadeiramente uma pesquisa pra gente daqui da França, porque isso não existe aqui e isso acaba sendo muito terapêutico até pra quem não tem problemas graves (Entrevista com CLAUDE, Montelimar, 2009).

Depois que se formou em Lyon, Claude mudou-se para Montelimar, onde reuniu algumas pessoas da região e fundou o grupo RODA de Capoeira Angola. Mas estava decidido a se aproximar de um mestre e se filiar a um grupo tradicional. Claude diz que não encontrava um mestre com o qual se identificasse, até que viu os filmes com mestre Boca do Rio e imaginou que ele poderia ser seu mestre.

Um desses filmes foi o da somaterapia no qual mestre Boca do Rio aparece defendendo a seguinte ideia "o que é terapêutico é a capoeira angola em si e não a somaterapia". Quando soube que mestre Boca do Rio iria para Montpellier para o evento da Fica organizado por treinél Éverson, Claude percebeu uma oportunidade de conhecê-lo e a aproveitou.

Após o evento, mestre Boca do Rio passou a ser convidado para eventos em Montelimar constantemente. No começo de 2010, então, mestre Boca do Rio decide coordenar o trabalho de Claude, não como Grupo Zimba, mas como um grupo de estudos sob sua orientação.

Desde o final de 2008, Claude realizou nove eventos com mestre Boca do Rio no espaço Tempo Soleil, na cidade de Montelimar.

Mestre Boca do Rio dizia que faltavam algumas coisas do grupo de angoleiro emergentes liderado por Claude, a principal delas era providenciar mais do que uma única aula de capoeira angola por semana.

Em poucos meses, Claude consegue mais um horário no espaço Tempo Soleil. Durante uma das oficinas de mestre Boca do Rio em Montelimar, Claude me explica:

[...] os angoleiros brasileiros têm medo que a capoeira angola é feita de qualquer jeito, eles pensam: um francesinho vai aproveitar da capoeira angola e dar aula sem ter nenhum fundamento. Eu entendo isso. É por isso que é preciso filiar com grupo tradicional de um mestre brasileiro, mas não penso em unir a qualquer mestre, estou há cinco anos procurando porque preciso me identificar pessoalmente com ele (idem).

Entretanto, apesar desta identificação, o núcleo não perdurou. As exigências de mestre Boca do Rio passaram a ser vistas como excessivas e o vínculo não se concretizou.

Entretanto, foi por causa das oficinas organizadas por Claude em Montelimar que professor Ben conheceu mestre Boca do Rio pessoalmente e passou a segui-lo.

Professor Ben havia visto mestre Boca do Rio no filme francês de Vincent Cassel (*Danse Guérrier*), em 2001. E em 2002, ainda na Associação Arco-Íris de professor Grand, quando Ben e mais quatro alunos de Grand foram para Salvador treinar com o mestre Moraes no GCAP, o conheceram e passaram a admirá-lo, diz Ben. Quando Ben criou sua própria Associação, Association Mouvement Ebène, em 2007, passou a buscar uma referência e, após um ano, soube das oficinas de mestre Boca do Rio em Montelimar e se pôs a frequentá-la¹⁸².

Ao final de 2008, o Mouvement Ebène de Paris se dedicou a organizar suas próprias oficinas com mestre Boca do Rio, em Paris, ao menos duas vezes ao ano. Professor Ben, continuando a frequentar as oficinas de Montelimar, encontrava-se com seu futuro mestre cerca de seis vezes ao ano. Depois de quatro anos de constantes mobilidades, professor Ben tornou-se parte do Grupo Zimba e o Mouvement Ebène tornou-se apenas o nome jurídico do núcleo Zimba-Paris.

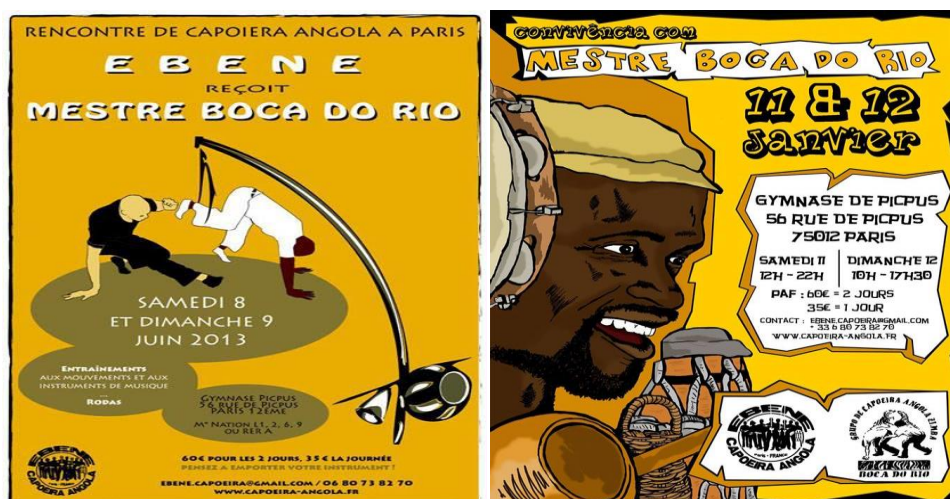


Figura 39 - Primeiro cartaz antes de se tornar Zimba com o símbolo do Ebène abaixo como organização do evento (esq.); o segundo cartaz de 2014 já com os dois símbolos da Ebène e do Zimba abaixo (dir.) (arte de Nicoleta Formiga)

¹⁸² A primeira vez que encontrei um membro do *Mouvement Ebène* foi em 2009 em uma das oficinas em Montelimar. Tratava-se de Kisito, um dos atuais responsáveis pelas aulas do Núcleo Zimba-Paris ao lado de professor Ben. Após 3 anos, encontrei Ben algumas vezes em eventos na França, durante minha segunda estada na Europa.

O núcleo Zimba-Paris é formado por cerca de quinze pessoas, entre as quais cerca de cinco mulheres. Todos entre os 20 e 35 anos de idade e com formação escolar de nível superior. Alguns são estrangeiros (Nicole, da Grécia; Fionn Smithe Luca Cavarretta, da Inglaterra; Francisca Espinoza, do Chile), mas a maioria é formada por franceses de famílias de imigrantes (Ben, de família Guadalupeense; Joel da Cunha, de família brasileira; Salomé Roth, de família libanesa; Anais Ahlam de família árabe - cuja origem não é conhecida por ela - e Kisito Massengo, de família congoleza). O núcleo não possui um espaço próprio e mantém suas atividades em um clube que subloca suas salas por dia, *Sport Bercy*, no 12^{ème} *arrondissement* parisiense no bairro Bercy.



Figura 40 - Local de treino do Núcleo-Zimba Paris, 12^{ème}, Clube Sport Bercy

8.4.1. Os parisienses e o "Coletivo Capoeira Liberdade Palestina"

Como vimos, o caráter etnopolítico da capoeira angola francesa expande e referência discursiva afrocêntrica até as diversas comunidades afro-americanas dos departamentos ultramarinos franceses de Guadalupe e Martinica. Além disso, é possível perceber uma aproximação dessa referência às comunidades étnicas que não são parte da diáspora africana retratada até o momento. Como veremos, tal referência é expandida ao "povo palestino", afetando, contudo, a capoeira angola europeia e o Grupo Zimba parisiense.

Salomé Roth, filha de mãe francesa e pai libanês, foi a última a integrar o Grupo Zimba-Paris. Conheceu a capoeira em uma de suas viagens pelo Brasil e, ao

retornar à França, procurou um Grupo de Capoeira Regional e se fez membro. Para ela, a capoeira é algo como uma sociedade paralela formada por pessoas que se reconhecem, independentemente de suas origens, culturas e mesmo de suas línguas maternas.

Salomé faz seu doutorado em Literatura Latina sobre alguns textos de teatrólogos cubanos e, em sua primeira viagem a Cuba, mesmo tendo muitas outras experiências em outros países, sentiu-se completamente deslocada a ponto de pensar em retornar à França e abandonar sua pesquisa. Seu convívio com os cubanos melhorou apenas quando descobriu um grupo de capoeira local e passou a frequentá-lo. A capoeira, segundo Salomé, foi a única forma de romper com as barreiras culturais, raciais e de classe social entre ela e seus interlocutores cubanos. Depois dessa viagem, Salomé retornou a Paris e se aproximou ainda mais da capoeira. Entretanto, sentia que as pessoas as quais formavam o grupo de capoeira regional/contemporânea do qual fazia parte não tinham muita afinidade, além da própria capoeira.

Havia o que ela chamou de "brasilidade estereotipada" com demonstrações de virilidade, preconceitos em termos sociais e políticos.

Ela passou a procurar outros grupos e estudar sobre capoeira. Desse modo conheceu a capoeira angola, em livros e trabalhos acadêmicos. Decidiu procurar um grupo de capoeira angola em Paris e encontrou o *Mouvement Ebène*, de professor Ben.

Salomé diz ter-se identificado por completo com o grupo, uma vez que as pessoas frequentam os mesmo lugares que ela e têm os mesmos interesses acerca de outras culturas e política. Dois elementos caracterizam a prática da capoeira angola para Salomé: 1° a sociabilidade local (com o grupo parisiense) e 2° a sociabilidade global que lhe permite integrar-se em contextos socioculturais estrangeiros com maior facilidade.

Além do caso narrado por Salomé sobre sua estada em Cuba facilitada pela capoeira, outro caso bem particular da potencialidade intercultural da capoeira ocorreu na Palestina.

Sua avó era palestina e Salomé sempre quis se aproximar de suas raízes culturais, mas nunca pôde acessar mais do que os espaços fruídos por turistas, diz ela. Salomé conta que o contato mais significativo ocorrido com "suas raízes" foi em

2013 quando soube, por meio das pessoas do núcleo Zimba-Paris, sobre o Coletivo de Capoeira Liberdade Palestina (CCLP).

Nesse ano, o CCLP organizou um evento em Ramalah-Cisjordânia, e solicitava dois professores de capoeira e capoeiristas para dar projeção às condições das crianças e adolescentes da cidade.

Salomé e sua companheira de capoeira Angola, Anais Ahlam, interessaram-se pelo projeto e decidiram fazer parte dele. Tratava-se de um evento intitulado de Capoeira Palestina: da resistência à escravidão para a resistência à ocupação¹⁸³.

Anais, assim como Salomé, é francesa de descendência árabe. Ambas dizem ter visto nesse evento de capoeira uma oportunidade de se engajar em busca de suas raízes.

Os dois professores de capoeira angola que responderam à demanda do CCLP foram o professor Jorge Goia (somaterapeuta brasileiro que desenvolve um trabalho com capoeira angola em Londres) e treinél Toca (Luiz Antônio Feliciano, do núcleo da FICA em Berlim).

Para as duas angoleiras do núcleo Zimba-Paris, a viagem foi interessante porque lhes permitiu ter acesso a espaços e contextos fora dos locais mais turísticos e conhecer parte da real condição do povo da Palestina. Depois dessa viagem, e por influência de Salomé e Anais, o grupo realiza pequenos eventos com rodas e debates dedicado a discutir a condição do povo palestino no dia 29 de novembro (dia Internacional de Solidariedade com o Povo Palestino). Nessas ocasiões, mais do que capoeira angola, exposições fotográficas, cinematográficas seguidas de discussões sobre a Palestina são realizadas.



Figura 41 - Roda de capoeira no Dia Internacional de Solidariedade com o Povo Palestino, em Paris (esq.). Anais, Salomé, treinél Toca e professor Goia em um local destruído por ataque israelense em Ramalah (fotos de Salomé Roth)

¹⁸³<<https://capoeirapalestine.wordpress.com/about/>>. Consultado em 22/11/2014.

Após a viagem, Salomé diz sentir-se mais próxima de suas raízes:

Nessa viagem para a Palestina encontrei pessoas e vi locais que nunca encontraria fora da capoeira. Entrei em contato com um sofrimento e com uma realidade que faz parte do passado de minha família que nunca se falou em minha casa. Nunca me senti conectada com aquelas questões, eu nem sabia ao certo que acontecia lá. Na verdade, sentia como se a Palestina nem fizesse parte de minhas raízes, mas agora?! [...] sei que essa experiência só foi possível por conta da capoeira... Assim como ocorreu em Cuba (Entrevista com SALOMÉ, Paris, 2014).

Durante o processo de reflexão levado a cabo pelos diálogos com mestres de capoeira angola baseados na referência discursiva afrocêntrica, a saber, a necessidade de "resgatar e manter a identidade étnica ancestral africana da capoeira angola", muitos capoeiristas passam a dar maior importância às suas histórias pessoais vinculadas a deslocamentos migratórios e buscam conectar-se com elas, sobretudo quando envolvem contextos de opressão. Nesse caso, além desse estímulo, esse "resgate de conexão com as raízes ancestrais" de Salomé ocorreu por intermédio de circuitos da própria capoeira.

Anais Ahlam atua como professora de História em uma escola da periferia de Paris e muitos de seus alunos são imigrantes ou filhos de imigrantes árabes.

Depois dessa experiência e motivada pelos acontecimentos que envolveram o ataque terrorista à editora da revista *Charlie Hebdo*¹⁸⁴, Anais decide escrever uma carta e enviar para mestre Boca do Rio via "e-mail", semanas antes de mestre Boca do Rio viajar a Paris para a realização de um evento no núcleo francês do Grupo Zimba. A ideia é propor ao mestre que realize uma oficina na escola em que trabalha, evidenciando sua perspectiva acerca do potencial educacional da capoeira junto às comunidades formadas por minorias étnicas e socialmente desfavorecidas. Trata-se de uma perspectiva na qual a capoeira é entendida como uma ferramenta de intervenção social que, tomando a sua funcionalidade junto às comunidades afro-descendentes brasileiras, passa a ser vista como funcional também para as comunidades árabes parisienses.

Aqui reproduzo o e-mail de Anais, em sua íntegra:

¹⁸⁴ A Revista *Charlie Hebdo* é uma revista de história em quadrinhos que ficou conhecida por suas sátiras políticas com figuras religiosas, como Maomé e Jesus Cristo. Nesse ocorrido, ao qual Anais se refere, doze franceses foram assassinados por dois terroristas muçulmanos e acarretou um movimento na França que se estendeu pelas redes sociais chamado de "*Je suis Charlie*".

Mestre Boca do Rio!

Eu lhe escrevo porque gostaria que você me ajudasse.

Eu sou professora de História e Francês numa escola secundária do subúrbio Parisiense. É um subúrbio muito pobre e difícil: na minha escola secundária onde as pessoas jovens aprendem um trabalho, a comunidade educacional é confrontada com a pobreza e com a vulnerabilidade destas pessoas jovens. Nós temos poucos recursos para trabalhar, os alunos nas classes são muito numerosos, a gente não pode trazer toda a atenção necessária para eles. Alguns já são delinquentes. Há fechaduras (stickups). Brigas na faca. Brigas entre faixas (tiras) de distritos diferentes. A maioria dos adolescentes que não fazem coisas estúpidas também sofre dessa violência.

Quando teve os ataques terroristas em Paris que eu falei com eles. Eles me falaram: *o que chegou é normal. "Os franceses procuraram isso".* Eu ouvi eles falando por primeira vez coisas que eu sabia que eles pensavam: *"nós não somos franceses, os brancos nos compra. Eles menosprezam nossas religiões, nos deixam apodrecer em nossos distritos... Senhora, volta pra terra, que sua França mestiza não existe. Olhe na classe, na escola, ao distrito? Há só pretos e árabes. Nós odiamos a França: os brancos nos olham fazendo o trabalho sujo, em locais de construção (trabalhos), trabalhos difíceis um pouco como no tempo da escravidão. E eles estão com os pés na mesa, como no tempo de colônias, esperam eles que o trabalho é feito. Senhora, você sabe muito bem que todos os homens (pessoas) nascem livres e iguais, mas é falso. Os brancos nos compra, sente superior, eles odeiam os pretos, os árabes, os muçulmanos".*

Em resumo, meus alunos são mesmos racistas. Por outro lado, eles não são estúpidos e são capaz de mudar, de deixar os seus preconceitos. Desde então, eu tento fazer eles pensar regularmente nessas coisas. Que há coisas que não são justas mesmas, mas também coisas que são (é um problema) da responsabilidade deles/delas. Que no país de origem que é sonhado e é idealizado, não são sempre bem recebidos. Eles admitem e dizem que não são árabe, porque eles moraram na França. Na França, eles têm a impressão que eles não são franceses. Eles dizem: *"nós sentimos desarraigados, senhora."* Eu lhes falo *"Sim, eu sei"*.

Então eu lhes falo que como muitos deles vão fazer a sua vida na França, eles vão ter que lutar. Investir a sua cidadania francesa. Que ninguém tem o direito para lhes falar que eles não são franceses, que de fato, as pessoas sempre serão injustas (aqui, os pretos e africanos de norte e árabes tem controles permanentes da polícia), mas que eles têm que lutar para se ajustar na sociedade inteligentemente porque muitos vão fazer a sua vida na França. Não ser delinqüente, não se deixar levar até o extremismo religioso. Faça associações para fazer reconhecer as injustiças ou escrever para expressar a sua revolta, as suas personalidades mestizas: podem ser transformados a dor deles/delas e o banimento deles/delas em riqueza se não destruye eles. Eu lhes falo muito sinceramente palavras que eu mesma ouvi:

"isso não é justo, mas você terá que combater que os outros duas vezes mais porque alguns terão prejuízos por causa de sua cara, sua cor. Você terá que fazer que quando você abrir a boca, as pessoas perdem estes preconceitos : vocês vêm com seus cadernos e canetas em classe, vocês trabalham, vocês aprendem um trabalho para se tornar adultos livres".

Um dos terroristas de Paris [da Revista Charlie Ebdô] estudou em nossa escola secundária: ele levou judeus de refém num supermercado e matou alguns. Ele viveu no distrito onde vive a maioria de meus alunos. Alguns conheceram ele. A gente não quer que os nossos jovens saiam mal e seguem este exemplo ruim, este exemplo que está fortalecendo só o medo para o preto de pessoas francês e da Maghreb.

Logo, eu tenho que estudar a escravidão com o meus jovens, as colônias francesas, como se trabalhava nas plantações, o tráfico de escravos. A memória dos escravos também esta no programa: como os escravos passaram uma herança da vida deles/delas por séculos. Eu não quero que o ódio se instale mais nesta ocasião, é assim para mim um desafio educacional.

Seria uma iniciação de duas horas na capoeira angola que leva esta memória. Se você aceita, eu gostaria que você entre na minha escola, a sexta-feira pela manhã, 6 de fevereiro, que você faça uma iniciação nas pessoas jovens, e que você discute com eles.

Talvez que eu estou errado, mas eu sempre pensei que a capoeira faz bem porque ela permite expressar este desarraigamento. Porque é beleza, esforço e porque ela pode permitir expressar de modo positivo a violência e transformar os sentimentos negativos. No Brasil, me parece que também é uma afirmação da herança cultural dos brasileiros pretos e mestiços que souberam como atrair as pessoas de todas as cores e juntar todos eles? Você também é muito pacifista em sua aproximação, amigável, aquiete, nunca desprezativo. Você não é um racista apesar do que você pôde sofrer (e eu me lembro quando a polícia segurou (reteve) a você na França quando você veio para um estágio: assim você sabe bem o que é o racismo na moda francesa!. Ainda que você é puro e ainda que você fala poucos estas coisas, falar com estas pessoas jovens do seu percurso que não provavelmente não foi fácil, as escolhas que você fez, os esforços que você fez para se tornar um artista reconhecido no mundo inteiro, poderia fazer bem a eles. Também falar sobre suas brigas para ajudar aos jovens em situação difícil no Brasil, contra as discriminações, isso poderia fazer também só bem a eles. Eu tento lhes dar rastos (pistas) para expressar o mal deles/delas de um modo positivo: pela escritura por exemplo. Mas se você pode lhes dar outros rastos (pistas), responsabilizar eles também, seria extraordinário.

O seu aluno, Celso, me falou, sobre a colocação (presença) da capoeira num distrito difícil de Salvador, ele falou que é bom, mas que não é uma solução milagrosa. Eu protesto: um aluno francês-angolano me falou:

"meu pai não tem muito que fazer nesse momento, se você precisar de um tradutor, ele propoe vir; a capoeira vem do meu lugar, lá da Angola".

Isso já é um milagre!! Porque eu nunca vejo os pais (parentes) nas reuniões, e até menos os pais (homens)!

Então, eu protesto, a capoeira faz bem milagres sim: milagres pequenos do tipo desses que eu gostaria de ver diariamente.

Algumas pessoas do grupo estariam disponíveis para vir: Joel, Salomé, Nicoletta, o Pierre e outros, certamente, e eu cumprimento a sua compreensão da situação. Um professor de educação física quer vir ajudar moldar (supervisione) minha classe. Um supervisor (guarda) sugeriu fazer uma coleta na escola secundária para pagar. Eu recusei porque os professores e os supervisores (guardas) já compram presentes para as viagens escolares, paga pelos alunos que estão sem documentos. Assim eu proponho seja eu quem paga a você porque é seu trabalho e tudo trabalho merece salário.

De qualquer maneira, se for a escola secundária que tinha pagado você, você não teria visto a cor do dinheiro (prata) antes de 6 meses porque a escola secundária não tem mais dinheiro (prata) agora.

Assim eu espero que você aceitará este projeto:
- fazer uma iniciação a capoeira para as pessoas jovens – discutir a memória dos escravos com eles - discutir com eles brigas positivas, sua rota (curso).

Duas horas com eles seriam bastante para você? Eu posso tentar pedir três talvez. Se uma reunião com você marca um ou dois deles pelo menos, então nós ganhamos (ganhado)! Eu também posso tentar fazer deste momento um momento de facilidade de uso (alegria) e propor que os pais (parentes), fazer bolos.

Espero ansiosamente por sua resposta (e-mail enviado por ANAIS ao mestre Boca do Rio).

Essa carta expressa a concepção de Anais acerca do potencial "milagroso" da capoeira angola para a formação da cidadania de adolescentes nascidos na França e de origem africana ou árabe, os chamados por Anais de "desraigados" (desenraizados).

A própria Anais disse-me que essa é a sua condição, "desraigada". Ela se entende como uma francesa com traços árabes e que, no entanto, não conhecia muito de suas origens étnicas e passou por crises dessa natureza.

Trata-se de uma concepção acerca do potencial político da capoeira na luta contra opressões capaz de ampliar a relação veiculada pelo discurso afrocêntrico para toda e qualquer forma de opressão. Esse é também o discurso do Coletivo Capoeira Liberdade Palestina:

O CFCP [CCLP] leva muito a sério a história da capoeira de resistência contra a escravidão e, portanto, se esforça para criar uma dinâmica na qual a luta constante por liberdade permanece central a nossa prática. Nesse sentido, nós reconhecemos que a capoeira é um ato político em si mesmo. E ao praticar capoeira, estamos nos identificando com um conjunto de valores que rejeitam toda e qualquer forma de opressão [...] ¹⁸⁵

Em 2013, o discurso da CCLP alcançou a Europa e, por via dele, retornou à realidade atual da periferia parisiense. A carta de Anais direcionada ao mestre Boca do Rio representa a possibilidade de estender a referência discursiva afrocêntrica à essa realidade.

Anais e seus companheiros do núcleo Zimba Paris buscam, agora, lidar com as questões pungentes da imigração árabe para a França, pelomesmo tipo de deslocamento e adequação simbólica, instrumentalizando a capoeira como uma ferramenta política e educacional.

Ao comparar a situação dos franceses nascidos em países árabes aos afrodescendentes brasileiros usando o termo *desenraizado*¹⁸⁶, Anais e o núcleo Zimba-Paris parecem indicar a possibilidade de entender a capoeira não simplesmente como uma manifestação, produto do desenraizamento, mas como uma ferramenta para gerenciar desenraizamentos e, talvez, criar novas raízes em contextos cosmopolitas.

¹⁸⁵ <<https://capoeirapalestine.wordpress.com/about/>>. Consultado em 22/11/2014.

¹⁸⁶ "Desraigados", como escreve Anais na carta direcionada ao mestre Boca do Rio, parece ser um equívoco ocasionado pela fusão da palavra da língua espanhola "desarraigado" com "desenraizado".

9. O RETORNO DE MESTRE BOCA DO RIO AO BRASIL

Mestre Boca do Rio sempre fez questão de deixar claro aos seus alunos que seu projeto de imigração seria provisório e que seu retorno estaria condicionado à obtenção de condições financeiras suficientes para criar melhores condições de vida para sua família e seu grupo de capoeira no Brasil. Seus alunos brasileiros duvidavam de seu retorno.

Como veremos, mestre Boca do Rio esteve no Brasil algumas vezes durante o período em que viveu na Europa e, nessas visitas, expressava seu descontentamento em relação ao seu projeto inicial, ao mesmo tempo no qual elaborava novas estratégias, sempre afirmando seu retorno iminente.

Além de perceber que não seria possível acumular dinheiro na Europa, ele se deparou com as consequências de seu afastamento para a organização interna do Grupo Zimba no Brasil.

Resumidamente, essas visitas lhe mostravam que seu projeto inicial se distanciava cada vez mais de sua realidade e que novas estratégias deveriam ser postas em prática.

Vejamos agora, algumas dessas visitas, alguns aspectos dessa reelaboração de estratégias e seu retorno definitivo ao Brasil.

9.1. NO BRASIL DE PASSAGEM

Após a fixação de mestre Boca do Rio na Espanha, em 2007, ele pode visitar o Brasil somente em 2009. Retornou sozinho e ficou apenas o tempo necessário para realizar suas obrigações religiosas com o candomblé e isso lhe tomou todo o tempo de sua estada, não dando muita atenção aos núcleos do Grupo Zimba do sul do país.

Em seguida de ter reconhecido que seu projeto de migração não pôde ser realizado plenamente, mestre Boca do Rio passou a dar ainda mais credibilidade aos seus orixás protetores (que lhe dizia repetidamente que ele encontraria o que procurava lá mesmo *em sua terra*) e abandonou seu objetivo de ganhar dinheiro antes de retornar ao Brasil. A mudança não foi ocasionada por sua vontade, mas pela condição a qual se viu frente aos condicionantes estruturais relacionados ao

mercado de trabalho espanhol que não lhe ofereceu reais condições para acumular dinheiro suficiente e comprar um espaço próprio para sua academia em Salvador.

No início de 2011, mestre Boca do Rio retorna mais uma vez ao Brasil e, nessa ocasião, dedicou algum tempo ao seu grupo, passando cerca de uma semana em cada um deles (Salvador, Curitiba e Porto Alegre), realizando reuniões e debates com os responsáveis pelos núcleos e os alunos.

Durante esses encontros, uma questão surgiu: alguns dos novos membros do grupo Zimba não conheciam o mestre que seguiam. Alguns deles foram cativados pelo carisma do mestre, mas outros se incomodaram com suas exigências, exigências essas que não eram impostas aos alunos por alguns dos treinéis que ficaram responsáveis pelo trabalho nos núcleos brasileiros. Surgia, assim, a primeira consequência percebida como indesejada de seu projeto de imigração.

Mestre Boca do Rio entendia os novos membros de seu grupo, mesmo que não os conhecesse, como seus alunos e como tal deveriam seguir os seus fundamentos. Com a ausência do mestre, alguns dos treinéis brasileiros não seguiram as mesmas posturas que mestre Boca do Rio havia asseverado acerca do funcionamento do grupo. Alguns dos novatos não se identificaram com a postura de mestre Boca do Rio, o que acarretou conflitos internos. Nessa ocasião, uma das frases que mais se ouvia de mestre Boca do Rio era: *Eu quero qualidade e não quantidade... A porta de entrada é a mesma da saída, se não quer de meu jeito saia:*

Eu quero o grupo Zimba como eu sonhei, com qualidade e não quantidade. O que eu busco é não depender disso para viver, por isso estou fazendo tudo isso. Eu prefiro dois alunos bons vestindo a camiseta do Zimba que quinze desleixados. Ou faz como eu quero ou saia! A porta de entrada é a mesma da saída, saia (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Curitiba, 2011).

Esse conflito se deu, em maior ou menor escala, em todos os três núcleos brasileiros do grupo.

Apesar de ser exigente com todos os núcleos, o mestre cobrava mais de seus alunos soteropolitanos, pois eram quem mantinham a sede do grupo.

Manoel, Jorge e Ricardo eram os treinéis responsáveis pelo trabalho em Salvador, mas uma série de acontecimentos em relação à organização das atividades os separou após a saída de mestre Boca do Rio do Brasil. Treinél Ricardo acabou por afastar-se do grupo, dizendo que voltaria apenas quando seu mestre voltasse:

[...] o mestre é quem dá a palavra final, a gente gostando ou não gostando se o mestre fala “a” é “a” entendeu? Mesmo se a gente discordar e deixar claro pra ele, a gente acata ao “a” do mestre. Sem ele aqui fica difícil porque todos nós [treinéis] têm mais ou menos a mesma idade de capoeira, a mesma autoridade e todos pensam diferente um do outro, aí fica difícil chegar a um consenso mesmo, qualquer que seja a atividade (Entrevista com treinél RICARDO, Salvador, 2012).

A questão dos conflitos surge como consequência do afastamento do mestre das atividades cotidianas do grupo. Treinél Manoel, por exemplo, sempre teve um grande comprometimento com as questões sociais que envolveram a capoeira angola, mas ele não tinha muito interesse em manter alguns fundamentos que julgava ser supérfluos, tal como o uso do uniforme do grupo. Para ele, a manutenção dos valores de mestre Boca do Rio passava muito mais pelas questões sociais do que pelo uso do uniforme. Ele e seus alunos não compartilhavam da necessidade de usá-lo cotidianamente.

Já para treinél Jorge, a identidade do grupo por meio do uso do uniforme era algo imprescindível.

O uso do espaço do Grupo Zimba na comunidade do Bate facho para reuniões extra-capoeirísticas também tornou-se uma questão conflitiva para os responsáveis pela sede do grupo Zimba em Salvador. Treinél Manoel achava que o espaço poderia ser usado para reuniões recreativas e descontraídas e treinél Jorge discordava desse tipo de utilização, deixando claro sua postura mais rígida em relação aos propósitos do espaço, apenas para aulas e atividades diretamente relacionadas à capoeira angola.

Treinél Manoel mantinha uma postura que dizia condizente com o que acreditava ser a *essência* da capoeira angola que havia aprendido de mestre Boca do Rio:

Eu continuo fazendo o que acredito que deve ser feito com a capoeira, entendeu? A origem da capoeira é na comunidade e com as crianças de lá, é de lá que sai os capoeiristas do futuro e eu acho que outras coisas existem, claro, mas o mais importante é isso, entendeu? É a essência da capoeira angola, manter a atividade na comunidade, independente de uniforme ou outras coisas assim (Entrevista com treinél MANOEL, Salvador, 2012).

Apesar da consciência de que tais desentendimentos teriam sido causados pela ausência do mestre, treinél Jorge entendia as necessidades financeiras de mestre Boca do Rio:

Mestre Boca do Rio sempre fez questão de criar seus filhos, entendeu? Os filhos que suas mulheres abandonaram, ele sempre foi um guerreiro. E nós sabemos que as condições no Brasil não são boas para criar uma família, ainda mais sem dinheiro. Eu apoio as iniciativas de Boca de querer melhorar de vida, o cara merece! Eu sei que daqui a pouco ele vai voltar. Enquanto isso, a gente aqui tem que continuar tentando manter o Grupo Zimba forte, do jeito que der, até que ele volte. Eu vou fazer a minha parte trabalhando pelo grupo o quanto eu puder, mas eu não posso responder pelos outros treinéis do grupo, entendeu? (Entrevista com treinél JORGE, Salvador, 2012).

Os conflitos acabaram por enfraquecer o vínculo entre os treinéis da sede do Grupo Zimba, em Salvador e, como consequência, o número de alunos gradativamente diminuía.

Nos outros núcleos do sul do Brasil as questões existiam, mas não eram tão pungentes, e a perspectiva de mestre Boca do Rio parece condizer com o que a fala de treinél Ricardo aponta:

É complicado, porque Salvador é a sede do grupo e quando eu saí tudo funcionava bem, os treinéis de Salvador são muito bons mesmo, todos eles, são os melhores do grupo, são preparados, mas alguma coisa aconteceu quando eu não estava aqui que eu não sei direito o que foi. Esta é mais uma razão para eu querer voltar, porque o Grupo Zimba é a minha ideologia de vida, entendeu? Sem ele o resto não faz sentido, cara. Os núcleos de Curitiba e Porto Alegre se mantêm estáveis, do jeito que sempre foi, entendeu? Eu cobro mais de Salvador mesmo porque aqui foi onde eu ensinei tudo para os treinéis, desde sempre... É isso... Aqui é a sede do grupo, cara?! Eu acho que em Curitiba e Porto Alegre, mesmo sendo núcleos que têm menos alunos e menos atividades, a coisa não piorou quando eu saí do Brasil porque eles sempre foram habituados com a minha distância. Mas em Salvador, mesmo eles sendo muito bons, eu sempre organizava tudo, claro que em parceria com os treinéis, mas eu sempre decidia o que fazer, entendeu? Agora já não estou aqui e tudo fica assim, de um jeito que eu não quero... eu tenho que voltar (Entrevista com treinél RICARDO, Salvador, 2012)

As razões para os problemas que o Grupo Zimba enfrentava nessa ocasião deviam-se à saída de mestre Boca do Rio do Brasil, o que, contraditoriamente, tinha sido motivada pela intenção de melhorar as condições de funcionamento do grupo com a aquisição de um espaço próprio.

Durante as visitas, mestre Boca do Rio expressava seu desprazer ao ver seu grupo enfraquecido e atribuía isso à falta de dedicação aos membros de seu grupo.

A ideia de retornar ao Brasil havia sido tomada. Mestre Boca do Rio sentia que deveria retomar suas atividades na sede do grupo e dar mais atenção aos núcleos do sul do país. Restava agora reelaborar sua estratégia.

O primeiro passo foi pensar na organização de um evento para o ano seguinte, em 2012. No início de 2012, ocorreu o 1º encontro nacional do grupo.



Figura 42 - cartaz do 1º Encontro Nacional do Zimba, em Salvador, 2014

Mestre Boca do Rio chegou à Salvador algumas semanas antes do evento. Uma semana após sua chegada, sua irmã foi assassinada com tiros perto de sua casa.

Toda sua família agradeceu o fato de que ele estava aqui no Brasil para cuidar de tudo, pois sua mãe não tinha condições financeiras para tal. Mestre Boca do Rio se afastou do grupo Zimba mais uma vez e permaneceu retirado em seu terreiro de candomblé até o evento. Apesar da extrema vontade de voltar ao Brasil, a violência o fazia pensar na possibilidade de residir permanentemente na Espanha com seus filhos.

Ele agora pensava em duas coisas: na melhor forma possível de acumular dinheiro para adquirir o espaço de capoeira no Brasil e reestruturar o Grupo Zimba e assegurar boas condições de vida para seus filhos.

As alternativas pensadas foram: 1º permanecer na Espanha até conseguir a cidadania espanhola plena e retornar ao Brasil com sua família; e 2º uma vez no Brasil, seus filhos assumiriam os núcleos do sul do país, fugindo da violência soteropolitana em regiões que ele julga ser "quase-Brasil" (intermediário entre um Brasil "puro" e Europa): Curitiba e Porto Alegre.

Morar no Brasil e viajar pelo mundo passou a ser a estratégia pensada para alcançar seus objetivos, a aquisição de condições de mobilidade internacional livre a partir da aquisição de um passaporte europeu passou a ser sua meta:

A única maneira de eu ficar livre para ir e vir é conseguindo a cidadania e só saio da Espanha quando conseguir esta cidadania plena, o passaporte da União Europeia, entendeu? Aí vou ficar livre para ir e vir. Essa vai ser minha abolição, minha libertação dessa escravidão! Aí eu vou poder ir ao Japão ou Estados Unidos sem problema, como cidadão europeu. Quer dizer, a libertação mesmo vai ser ganhar em Euro e gastar em Real. Aí vou poder lutar pelo meu espaço pro Zimba no Brasil e pensar em cuidar de minha família no Brasil mesmo, mandando meus filhos pra Curitiba e Porto Alegre (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Santiago de Compostela, 2013).

O evento ocorreu com cerca de 15 participantes de cada núcleo do sul do Brasil. As reuniões focaram na discussão sobre o retorno definitivo do mestre ao Brasil e, através da fala de mestre Boca do Rio sobre seu desagrado com a violência de Salvador, surge uma disputa pelas melhores condições que cada núcleo poderia oferecer para atrair o mestre à sua cidade.

Durante o evento em fevereiro de 2012, em Salvador, os policiais do estado da Bahia estavam em greve e somente no bairro do Pituaçu, na comunidade onde mestre Boca do Rio tem sua casa, houve cinco assassinatos e diversos arrastões.

Algumas pessoas dos núcleos já começaram a pensar na elaboração de projetos nos quais o mestre poderia trabalhar.

Uma alternativa que pareceu muito atraente para o mestre surgiu no núcleo de Curitiba. Propuseram-lhe a possibilidade de uma microempresa de jardinagem, uma vez que seu projeto passava pela aquisição de um trabalho que lhe fornecesse uma alternativa de renda e, assim, evitar depender do número de mensalidade e de alunos de seu grupo de capoeira angola para sobreviver.

Mestre Boca do Rio, por sua vez, não descartava de todo a ideia de morar no sul do Brasil, sobretudo quando era abordado o tema das condições de violência em Salvador, em seguida voltava atrás e dizia que deveria ficar na *sua terra*.

Apesar de todas as dificuldades que mestre Boca do Rio vivenciava, para sua família e vizinhos, ele tornou-se uma pessoa rica pelo fato de seus filhos estarem morando e estudando na Espanha e se apresentarem bem vestidos quando visitam o Brasil.

Mestre Boca do Rio, por sua vez, presenteia seus sobrinhos sempre que pode e quando não o faz é cobrado por isso. Nos meses que fiquei em sua casa

presenciei seus irmãos e sobrinhos passando em sua casa todos os dias lhe pedindo dinheiro, roupas, sapatos e presentes de qualquer espécie.

Mestre Boca do Rio diz que o mesmo acontece no terreiro de candomblé. Ele diz ser muito difícil fazê-los entender que o fato de estar morando na Europa não significa estar rico e que, no sentido de uma segurança financeira, sua situação é pior do que quando morava no Brasil, uma vez que tinha um vínculo empregatício com a escola Casa Via Magia e o projeto social Axé da prefeitura de Salvador.

Em 2013, nasce o núcleo do Zimba em Varsóvia e em 2014 o núcleo de Paris. Assim, uma forte conexão foi construída entre mestre Boca do Rio e a Europa, trazendo concretude ao seu projeto de viver no Brasil e manter-se conectado ao mercado transnacional da capoeira angola.

9.2. O RETORNO DEFINITIVO

Todas essas questões vivenciadas por mestre Boca do Rio, nos anos 2012 e 2013, refletiram-se no evento que ele começou a organizar, ainda na Espanha, pensando em sua chegada ao Brasil:

Bem eu estou aqui tentando me programar pra realizar o evento e também pra voltar finalmente pra minha terra... Bem eu estou pensando em várias coisas na minha volta. Uma é se dá pra vocês ir verificando pra mim um carro e este carro tem que ser uma kombi que tenha uma condição boa de uso e que seja barata, pois eu preciso de uma kombi ou um carro grande porque eu necessito pra carregar instrumentos, fazer transportes e então eu pensei que este carro pra começar as coisas aí na minha terra é bem melhor pra mim ao invés de um carro pequeno e também porque eu quero trabalhar de jardineiro aí e então eu necessito de um carro que seja útil entende? Eu devo estar indo início de novembro deste ano [2013]. E também em relação ao evento do próximo ano, eu fiz uma lista de pessoas pra participar do evento e a ideia é fazer uma mesa redonda com os mestres pra discutir a capoeiragem de hoje em dia e então eu pensei em: M. Jair Moura, M. Fredy Abreu, M. Augusto Januário, M. Curió, M. Lua de Bobó, M. Ciro e M. Brandão. Pra participar do evento nas aulas: Contramestra Gege, M. Augusto Januário e Boca do Rio. Tema do evento: A internacionalização da capoeiragem: a visão dos mestres antigos sobre esta nova geração de mestre (Mestre Boca do Rio, Santiago de Compostela, via *e-mail*, grupo virtual de discussão Google, 2013).



Figura 43 - Evento do Grupo Zimba dedicado à internacionalização da capoeira e ao retorno de mestre Boca do Rio ao Brasil, em 2014

Os "ganhos e perdas" que mestre Boca do Rio estava pensando foram tratados no evento em termos negativos como a "perda da conexão com a tradição", e em termos positivos como a "expansão da capoeira angola tradicional".

O lado negativo daquilo que foi chamado de "internacionalização da capoeira" foi sustentado por argumentos relacionados à formação de profissionais de capoeira no estrangeiros que seriam despreparados: sejam brasileiros que, ao rumar para outros países em busca de melhores condições de vida, se depararam com escassez no mercado de trabalho formal e encontraram uma oportunidade no mercado de trabalho da capoeira, porém sem a devida experiência e reconhecimento da comunidade capoeirística; sejam estrangeiros que, após conhecer apenas uma ínfima parte da capoeira durante curtas estadas no Brasil ou por meio de filmes e documentários, iniciam grupos independentes de grupos e mestres tradicionais brasileiros.

O lado positivo da "internacionalização" da capoeira foi descrito a partir de argumentos sobre a disseminação de grupos tradicionais que teriam se fortalecido por intermédio da formação de núcleos fora do Brasil. Como foi o relato de contramestra Gegê. Contramestra Gegê argumentou que mesmo sendo brasileira, aprendeu capoeira angola nos EUA depois que mestre Cobra Mansa fundou a FICA nesse país, além disso, contramestra Gegê atentou para o fato de que a globalização da capoeira contribuiu para a melhoria da posição da mulher nesse universo.

Com o debate, fica claro que o desagrado dos mestres e contramestres de capoeira angola contemporânea refere-se à ruptura de relações sociais do sistema de linhagem, que, por sua vez, realiza um controle de qualidade da formação desses profissionais para os núcleos internacionais.

O grande benefício desse tipo de organização social transnacional se dá de duas maneiras diferentes: 1º pela valorização de mestres antigos que, na maioria dos casos, não teriam outra forma de ganhar a vida não fosse o mercado transnacional de capoeira angola; e 2º certa distribuição de renda que é efetuada por intermédio dessa conexão entre regiões mais ricas e outras mais pobres, na medida em que, além de fornecer uma renda extra aos mestres, os núcleos de capoeira angola formados nas regiões mais ricas contribuem para a realização de projetos sócio-educativos com crianças de comunidades carentes brasileiras.

Existem alguns casos em que os núcleos estrangeiros acabam por servir, inclusive, como entrada de jovens advindos de comunidades carentes de Salvador no mercado de trabalho da capoeira angola (nacional e internacional), à medida que se cria uma demanda por angoleiros formados tradicionalmente em locais onde surgem núcleos conectados com sedes soteropolitanas.

Podemos ver essa dinâmica de fluxos financeiros por meio de projetos desenvolvidos por mestre Boca do Rio e os núcleos do sul do Brasil e da Europa.

No final de 2014, o grupo Zimba realizou o Projeto "Três Ideias Criativas":



Figura 44 - cartaz do projeto "III Ideias Criativas" desenvolvido pelo Grupo Zimba junto a comunidades carentes de Salvador, 2014

Esse projeto não foi diretamente financiado por núcleos do Grupo Zimba sediados em regiões mais ricas, entretanto, é possível dizer que é produto de um capital humano advindo de tais regiões. Trata-se de um projeto concebido pelo grupo Zimba-Salvador e elaborado e formalizado por duas angoleiras do núcleo Zimba-Curitiba: Flávia Diniz e Ângela Ribeiro.

Essas duas angoleiras fazem suas pesquisas de doutorado estudando a capoeira angola em Salvador: Flávia na área de Etnomusicologia e Ângela na área de Artes Cênicas. Ambas foram responsáveis pela tradução de ideias de líderes locais do grupo Zimba-Salvador para a linguagem administrativa do estado.

A relação que mestre Boca do Rio estabeleceu com o sul do Brasil dotou seu grupo de um capital intelectual por meio do qual tornou-se possível a captação de verba pública para a realização dos projetos sociais do grupo Zimba.

O projeto contou com 20 mil reais para realizar atividades artísticas e educativas vinculadas à cultura afro-brasileira atendendo crianças da comunidade de Pituaçu e Bate-Facho em Salvador. Entre as atividades havia cursos de culinária, música, dança e línguas estrangeiras. O projeto funcionou até o final de 2014.

Em abril de 2015, o núcleo Zimba-Varsóvia lançou, em parceria com mestre Boca do Rio, um projeto de arrecadação de fundos voltado para atender às demandas financeiras necessárias à continuidade do projeto sócio-educativo: "Projeto Mulequétu"¹⁸⁷.

Os membros polacos do Grupo Zimba elaboraram camisetas, bolsas, "dobrões" e "baquetas" com uma logomarca do Zimba e do Projeto Mulequétu e mestre Boca do Rio confeccionou berimbaus e cartilhas com canções de capoeira angola, além de disponibilizar o CD do Grupo Zimba para ser usado no projeto. Esses artigos foram oferecidos como brindes em retribuição às doações.

Agnie tem familiaridade com a criação de *websites* e diversas ferramentas disponíveis na *Internet*, como *Weebly* e *Indiegogo* que funcionam como um meio de arrecadar dinheiro (*Crowdfunding*) virtualmente.

Assim, diferentemente do que ocorreu no projeto "Três Ideias Criativas", que baseou sua busca de fundos públicos junto à instituições estatais, o "Projeto Mulequétu" visou arrecadar fundos junto à doadores privados, sobretudo membros

¹⁸⁷ Trata-se de um estrangeirismo da expressão "moleque é tu" contida em um canto da capoeira: "é tu que é moleque, moleque é tu..."

da comunidade transnacional da capoeira angola, que realizaram depósitos com cartão de crédito.

O projeto visava arrecadar 1800 Euros atingiu o montante de 1900 Euros em dois meses. Esse dinheiro foi doado por diferentes angoleiros de muitas partes da Europa e EUA, sobretudo Polônia, Inglaterra, França, Estados Unidos e Alemanha.

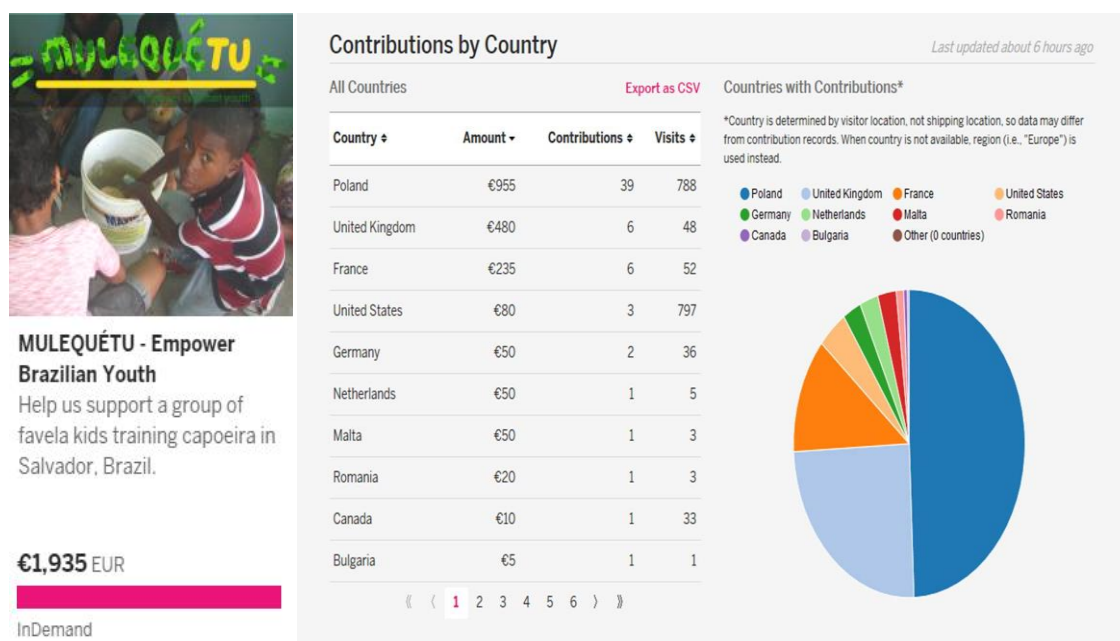


Figura 45 - página do "Projeto Mulequétu" e estatística de arrecadação com quantias em Euros, localidades dos doadores e número de visitas à página do Weebly¹⁸⁸

Como indicamos em outras partes desta tese, o projeto de mestre Boca do Rio insere sua família no circuito da capoeira angola e, pensando nisso, providenciou para que seu filho adotivo, André Boquinha, fosse para Curitiba e seu filho Suel fosse para Porto Alegre. Os estímulos principais para essa mobilidade foram fuga da violência de Salvador e a expectativa de que o sul do Brasil pudesse propiciar a ascensão social de seus filhos por via do acesso à melhores escolas e Universidades.

Aqui é possível perceber que a educação formal passa a ser entendida pelo mestre Boca do Rio como uma possibilidade de ascensão social para os seus filhos, marcando uma transformação geracional em sua família em termos de campo de possibilidades, porém, propiciado pelo circuito nacional do Grupo de Capoeira Angola Zimba.

¹⁸⁸ Ver <<http://mulequetu.weebly.com/contribuadonate.html>>. Consultado em 30/05/2015.

Podemos ver também que essa é uma ideia instaurada no GCAP, quando mestre Moraes e mestre Cobra Mansa insistiam, desde a década de 1980, na necessidade de escolarização dos angoleiros para fazer frente aos capoeiristas regionais de classe média que monopolizavam os espaços de debate acadêmico sobre capoeira.

O projeto de conseguir o dinheiro para comprar o espaço para a sede continua em vigor, mas agora por meio de novas estratégias.

O meu pensamento era ganhar um dinheiro e voltar para o Brasil e comprar o espaço, mas lá em Santiago, eu trabalhava e ganhava 600 Euros, não faltava nada em casa porque a gente tinha muita ajuda do governo, entendeu? Porque era eu e mais cinco. Quem quer vir para ganhar dinheiro não traz família, aí que eu me lenhei. Mas não tinha como deixar ninguém no Brasil, entendeu? E tudo que eu ganhava ia para as contas da casa e mesmo o que eu ganhava em eventos eu acabava gastando porque eu não podia viajar tanto, porque eu trabalhava. Às vezes eu tinha que mentir pro meu chefe e dizer que eu tinha que ir pra Madri para fazer um papel[documento] pra poder viajar para eventos e, mesmo assim, não ganhava muito dinheiro pra guardar, entendeu? Então, não deu para juntar dinheiro para comprar o espaço no Brasil como era meu pensamento. Aí tive que mudar e pensar em outro modo de conseguir isso, e uma das coisas que aconteceram e melhorou um pouco foi quando decidi mesmo a criar os núcleos na França e na Polônia (Entrevista com mestre Boca do Rio, Salvador, 2015).

Mestre Boca do Rio passou a focar suas estratégias a partir do que chama de conquistas recentes: a formação de jardineiro e paisagista que obteve na Espanha, a criação dos núcleos do Grupo Zimba na Europa, a aquisição de sua cidadania espanhola e, a última estratégia adotada em seu projeto de vida, a sua entrada na Universidade para estudar Educação Física.

Com a ajuda de Agnie, mestre Boca do Rio aprendeu a criar *websites* e criou, ele mesmo, a página para sua microempresa de jardinagem chamada "Folha Verde"¹⁸⁹. Com Agnie e outros membros do núcleo Zimba-Varsóvia, mestre Boca do Rio criou e organizou novos *websites* para o Grupo Zimba com múltiplos *links* específicos para cada núcleo e para informações como "candomblé", "mulheres da capoeira", "mestres ancestrais" etc.

O núcleo Zimba-Varsóvia compromete-se, assim como o núcleo Zimba-Paris, à organizar eventos (em Paris e em Varsóvia), sendo que em cada um deles são arrecadados 1000 Euros e repassados ao mestre como "ajuda" ou "cachê".

¹⁸⁹<<http://folhaverdebahia.blogspot.com.br/>>. Consultado em 10/03/2015.

As viagens do mestre são facilitadas por conta de seu passaporte europeu que, como o próprio mestre argumenta, possibilita: *viajar para fora do Brasil onde a capoeira é valorizada e morar no Brasil onde não somos nada, mas também não gastamos muito [...] ganhar em Euro e gastar em Real é a libertação da condição de pobreza do mestre de capoeira angola.*

A ideia elaborada ao retornar ao Brasil consistia em realizar duas viagens por ano, sendo que em cada uma delas renderia cerca de 3000 mil Euros¹⁹⁰, o que propiciaria a arrecadação de verba suficiente para comprar o terreno e construir o espaço da sede do Grupo Zimba em poucos anos.

Entretanto, o projeto de realizar duas viagens por ano foi alterado devido à sua entrada na Universidade. Agora ele pode realizar apenas uma viagem por ano, durante as férias escolares¹⁹¹.

Essas questões acerca das estratégias de mestre Boca do Rio são entendidas inseridas em um quadro de continuidade da tradição, tendo como base seus mestres de capoeira angola:

Eu estou dando continuidade ao que aprendi em minha vida de angoleiro, quando olho pra trás vejo que alcancei muita coisa, mas também não quero parar, quero muito mais, entendeu? Essa coisa de circular pelo mundo é uma coisa de todos os capoeiristas e que funciona como um meio de alcançar aquilo que a gente tem direito, entendeu? Vê o mestre Cobrinha, ele ficou nos EUA e conseguiu o passaporte americano para poder circular para onde quiser no mundo, onde tem os núcleos da FICA onde convidam ele para eventos. Ele viaja sem problemas, ele tem seu espaço lá em Valência, lá no quilombo e circula pelo mundo. É como o Cobrinha fala: "eu moro no mundo e passo na minha casa de visita". É isso, entendeu? Capoeirista não tem morada fixa, entendeu? Agora com a Universidade eu não posso circular muito por aí, pelo menos nos próximos 4 anos eu vou circular somente uma vez por ano. E pra você ver como é que é as coisas, até mesmo o Cobrinha deu uma acalmada nas viagens porque agora ele está fazendo o doutorado (Entrevista com mestre BOCA DO RIO, Salvador, 2015).

Vemos que, como em outras das muitas re-elaborações pelas quais seu projeto de vida foi recorrentemente atualizado, mestre Boca do Rio continua tendo como parâmetro ou referência de suas escolhas os ensinamentos advindos de seus

¹⁹⁰ A dinâmica de pagamento dos mestres para a realização de oficinas descrito por Everson Leão corresponde à dinâmica descrita por mestre Boca do Rio: mestres que moram no Brasil são melhor remunerados do que aqueles mestres que moram na Europa. Mestre Boca do Rio diz que morando na Europa ele recebe cerca de 500 Euros por evento, e morando no Brasil sua remuneração passa a ser 1000 Euros.

¹⁹¹ A alternativa de mestre Boca do Rio para suprir essa limitação foi enviar o treinél Jorge para realizar oficinas nos eventos promovidos pelos núcleos Zimba de Varsóvia e Paris, e, assim, propiciando visibilidade internacional e inserindo mais um de seus discípulos no mercado da capoeira angola transnacional.

mestres de capoeira angola, como mestre Moraes e mestre Cobra Mansa, seguindo nas trilhas abertas por eles, ampliando a rede de contatos estabelecidos por eles e inserindo novos angoleiros nesse circuito transnacional, dando continuidade à lógica do sistema de linhagem da capoeira angola transnacional.

CONCLUSÃO

Esta tese teve como objetivo descrever e analisar o fenômeno de difusão e transnacionalização da capoeira angola atrelado às dimensões econômicas e políticas vistas a partir da perspectiva nativa.

Em primeiro lugar, evidenciou-se o processo de elaboração de discursos tradicionais de linhagens específicas (em meio a disputas e diferentes agenciamentos internos e externos ao universo capoeirístico) que estabeleceu um "centro" (geográfico e simbólico) legítimo de poder no universo da capoeira angola transnacional.

Vimos que nas primeiras décadas do século XX, o estado da Bahia foi definido como a região geográfica relacionada à pureza da tradição da capoeira e que, tal atribuição, deve-se, em grande parte, a uma divisão entre "dois Brasis": um consequência da manutenção de lógicas culturais nativa e afrobrasileira (norte/nordeste) e outro consequência da miscigenação decorrente da imigração européia (sudeste/sul). Vimos também que nesse período a capoeira divide-se em duas vertentes, uma vinculada à pureza africana (capoeira angola de mestre Pastinha) e outra relacionada à miscigenação característica da identidade nacional brasileira (capoeira regional de mestre Bimba).

Em um segundo momento, a partir da década de 1950, a difusão da capoeira alcançava o sudeste brasileiro e como decorrência da ligação entre capoeira regional e identidade brasileira, a capoeira angola foi obscurecida ao passo que a capoeira regional tornou-se a "capoeira nacional". Nessa fase do processo da difusão da capoeira, a desvalorização da vertente angola é percebida, sobretudo, pelo enfraquecimento da moralidade que venho definindo como sendo a base da "lógica angoleira". Aqui, ao contrário, prevalece um discurso vinculado a uma lógica formal do estado entendida como tributária de valores sócio-organizacionais eurocêntricos fruto de um processo de "embranquecimento" da cultura afrobrasileira.

Em um terceiro momento, com a abertura do regime político brasileiro na década de 1980, a capoeira angola ganha espaço fazendo frente ao discurso nacionalista pela via etnopolítica do Movimento Negro. Essa etapa do processo de difusão da capoeira é marcada pelo ponta-pé inicial do fenômeno de transnacionalização atrelado ao discurso afrocêntrico norte-americano. Aqui uma nova disputa simbólica pelo poder de legitimar uma tradição específica é travada no interior da própria capoeira angola, destacando-se a linhagem de mestre Pastinha,

pela via de mestre Moraes e mestre Cobra Mansa. Com eles, a moralidade afrocêntrica da capoeira angola torna-se hegemônica na década de 1980 e por intermédio deles e seus discípulos chega até os EUA e a Europa.

Na década de 1990 essa moralidade avessa ao eurocentrismo difunde-se internacionalmente e também nacionalmente (pelos grupos de capoeira angola que surgiam no sul e sudeste), dando origem a um processo de derivação de discursos políticos adaptados às demandas sociais e políticas locais, relacionadas ao feminismo e ao anarquismo da somaterapia. Notemos que os discursos mantêm o par de oposição basilar "explorado e explorador" associado ao processo de colonização como referência.

Numa última fase, a atual, todos os discursos anteriores se sobrepõem em paralelo com uma escala global de difusão da capoeira angola. Nessa etapa, a capoeira angola torna-se cosmopolita, presente em todas as grandes "cidades mundiais" europeias. É possível perceber a moralidade pautada na recusa ao eurocentrismo pela valorização de manifestações de culturas tradicionais "periféricas", "não-ocidentais" ou "alternativas".

Importante frisar que a configuração atual da capoeira angola transnacional deve-se ao ímpeto de mestres os quais aventuraram-se pelas "cidades mundiais" em busca de melhores condições de vida, resultando disso o estabelecimento de um mercado transnacional da capoeira angola. Nesse mercado, os "eventos" tornaram-se a força motriz do fenômeno de difusão e transnacionalização. Nessa configuração, os mestres buscam criar condições para transpor fronteiras nacionais de forma mais ágil, mantendo-se em constante mobilidade por entre diversas localidades da Europa e do mundo. Assim, não se trata mais de projetos de imigração entendidos como saída de um local de origem e adequação a um local de destino, mas sim de projetos de manutenção de condições para uma liberdade de mobilidade.

Algumas considerações devem ser feitas acerca da difusão da capoeira angola na atualidade e suas dimensões política e econômica.

Em primeiro lugar, trata-se de uma difusão espaço-geográfica que corresponde a um processo de transformação e continuidade passível de ser compreendido em termos mercadológicos. Discursos produzidos e elaborados por representantes legítimos encontram em jovens de diferentes partes do globo consumidores em busca de elementos culturais que possibilitem construções identitárias e estilos de

vida elaborados sob valores alternativos àqueles tidos como "eurocêtricos". Trata-se de uma expansão de um mercado moralizado que demarca o globo geopoliticamente fazendo possível entender uma geoeconomia nativa onde a polaridade "centro e periferia" (não mais eurocentrada) delimita o "centro" legítimo de criação, produção e distribuição como Salvador-Bahia e diversas "periferias" formadas por consumidores fixados em sua maioria em países economicamente desenvolvidos, sobretudo na Europa.

Em segundo lugar, vemos que esse mercado da capoeira angola é mantido por um sistema político nativo ancorado também na mesma moralidade supracitada. As identidades transnacionais se sustentam mediante conexões, via mestre, com determinadas linhagens e grupos tradicionais legítimos, nas quais a Bahia torna-se o "centro" e a Europa a "periferia".

Assim, o processo de transnacionalização da capoeira angola opera segundo uma moralidade que ordena as dimensões social, econômica e política, ou a "geoeconomia política nativa", representada no seguinte quadro:

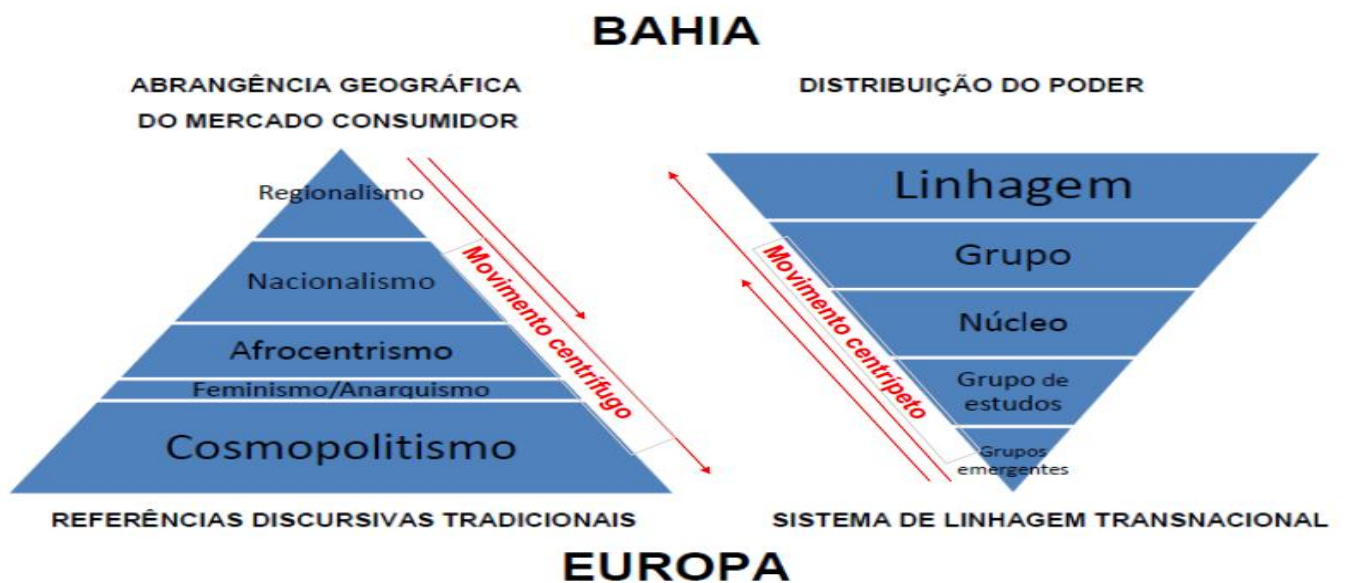


Figura 46 - Esquema da geoeconomia política angoleira.

À medida que novas referências discursivas são elaboradas, novos mercados são instaurados em uma relação dialética entre cultura de origem e cultura local. Tal "geoeconomia política angoleira" corresponde a dois movimentos, aparentemente opostos, porém fundamentalmente complementares: um corresponde ao movimento centrífugo de referências discursivas pelo mundo e outro correspondente ao

movimento centrípeto de grupos de capoeiristas emergentes para o interior do sistema de linhagem tradicional, cuja sede encontra-se, em última instância, na Bahia-Brasil.

É relevante afirmar que, não obstante a capoeira angola ter sua face mercadológica e, como tal, inserida no sistema capitalista transnacional, esse mercado não se encarcera aos ditames de uma lógica capitalista de mercantilização da cultura segundo a qual haveria uma alienação entre o produto e seu contexto original de produção.

Ao contrário, vemos que as relações sociais estabelecidas no sistema de linhagem transnacional da capoeira angola funcionam mediante uma lógica de pertencimento identitário na qual as trocas financeiras são fundamentadas no princípio de reciprocidade no qual as relações sociais entre mestres e alunos são mantidas. Nessas trocas financeiras os termos "ajuda" ou "cachê" são preferidos ao termo "pagamento" enquanto uma forma de purificar o poder poluidor do dinheiro quando vinculado à relações afetivas e identitárias.

Vemos que tais "ajudas" são os meios pelos quais muitos mestres sobrevivem, melhoram as condições de seu grupo e desenvolvem seu trabalho social junto às crianças afro-descendentes de comunidades carentes.

Ao considerar a atuação de mestres de capoeira angola relacionada ao estatuto de "profissional" que atua no mercado transnacional é possível enxergar uma derivação da moralidade basilar da lógica angoleira: a aversão a processos estatais que são vistos como impostos de cima para baixo e, assim, também inseridos na grande divisão "exploradores e explorados" ou "expropriadores e expropriados". No debate sobre a profissionalização da capoeira, o "Estado" encarna a figura do "expropriador", tolhendo a liberdade de autogestão dos mestres de capoeira angola. Nessa mesma ótica são entendidas as ações da "Academia", sobretudo na figura do Conselho Federal de Educação Física, que busca ditar as características que um mestre de capoeira deve possuir para atuar no mercado de trabalho.

Dessa forma, o profissional legitimado para atuar no mercado transnacional da capoeira angola é reconhecido pelos mestres das linhagens de capoeira angola da qual pertence segundo critérios nativos: "trabalho de capoeira", ou seja, a formação de um grupo, a formação de novos formadores de capoeira angola (treinéis e contramestres) e a participação ativa no circuito de "eventos" nacionais e

internacionais, participando como convidados em eventos de mestres inseridos em sua linhagem, assim como organizando e convidando outros mestres de suas linhagens para deles participar.

Em termos identitários vemos que mediante um processo de entrada no sistema de linhagem, "outros" (europeus) tornam-se "nós" (angoleiros) legítimos e reconhecidos no interior de uma comunidade imaginada transnacional. Nessa comunidade imaginada transnacional, os membros europeus participam ativamente da dinâmica de elaboração de discursos tornados tradicionais inserindo neles suas demandas locais. Tal dinâmica explicaria o fenômeno contemporâneo da capoeira angola descrito de modo perspicaz e honesto por mestre Augusto Januário:

A capoeira angola que a gente vê hoje é importada, depois que a gente exportou esse produto, a gente comprou esse produto refinado. A capoeira, hoje, brasileira, diga-se de passagem, ela tem uma conotação estrangeira (mestre AUGUSTO JANUÁRIO in Mandinga em Manhattan, 45', 2006).

Por outro lado, vemos que os capoeiristas estrangeiros adentram no universo da capoeira angola por meio da aderência à moralidade nativa estabelecida pelos mestres das linhagens tradicionais. Podemos entender esse processo a partir das palavras de mestre Moraes, ao falar sobre os meios pelos quais os estrangeiros tornam-se angoleiros:

[...] pô, o cara pode ser alemão, o problema todo é que ele precisa abrir mão desses conceitos palpáveis e se envolver nos subjetivos. Aí o Tierno Bokar diz que "se queres saber o que eu sou, esquece o que tu sabes e aprende o que eu sei". O que é isso? É você esquecer todos os elementos que caracterizam o seu direito, seja lá o que for, de inserção na sociedade, e adotar a cultura do outro também como verdadeira (Entrevista com mestre MORAES in MAGALHÃES, 2010, p. 33).

Assim, ao pensar em dinâmicas da globalização por intermédio do processo de transnacionalização da capoeira angola, vemos que a capoeira angola é um exemplo de que lógicas culturais tradicionais "periféricas" inventam formas específicas de se inserir no mercado das "cidades mundiais" sem abrir mão de seu posicionamento sócio-político, contribuindo para a configuração de um "cosmopolitismo enraizado" e invertendo a hierarquia da geoeconomia política legada pelo colonialismo.

Após a análise de alguns núcleos de capoeira angola europeus e de seus processos de construção identitária vemos que a moralidade pautada na resistência ao poder cultural, econômico e político eurocêntrico faz da capoeira angola uma microferramenta política transnacional, podendo ser apropriada e adequada por diferentes sujeitos em diversos contextos nos quais hajam relações sociais percebidas localmente como decorrência de injustiças sociais, econômicas e políticas de abrangência global.

Dessa forma, entender o processo de transnacionalização da capoeira angola e sua lógica nativa de funcionamento permite perceber uma dinâmica de construção identitária transnacional resultante de uma sensibilização global em torno de questões sociais, políticas e econômicas que coloca em condição de interdependência sujeitos e contextos antes tomados como antagônicos, transcendendo fronteiras entre "global" e "local", "nacional" e "internacional" e mesmo entre "nós" e os "outros".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008.

ABIB, Pedro Rodolfo Jungers. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004.

ABREU, Frederico. *O barracão de mestre Waldemar*. Salvador: Ed. Zarabatana, 2003.

ABREU, Frederico; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. No caminho do esporte: a saga da capoeira no século XX. In: DEL PRIORE, Mary; MELO, Victor de Andrade. *História do Esporte no Brasil: do Império aos dias atuais*. São Paulo. Editora UNESP, 2009. Cap. 8, p. 245-268

ACETI, Monica, *Devenir et rester capoeiriste en europe : transmissions interculturelles et 'mondialité' de la capoeira afro-brésilienne*. Tese de Doutorado em Sociologia. Université de France Comté, 2011.

_____. *L'essor De La Capoeira En Europe: "Ajustements Contextuels Des Codes De Jeu Et Évolution Des Formes De Violences*. Esporte e Sociedade ano 3, n.7, Nov.2007/Fev. 2008.

_____. *Ethnographie multi-située de la capoeira: de la diffusion d'une pratique "sportive" afrobrésilienne à un rituel d'énergie interculturel*, ethnographiques.org, Numéro 20 - septembre 2010 Aux frontières du sport [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/..2010/Aceti> (Consultado em 20/10/2014).

AGIER, Michel. *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. Mana vol. 7 no. 2 Rio de Janeiro Oct. 2001.

_____. *Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahia*. In: Cahiers d'études africaines, 125, XXXII-I, pp. 53-81, 1992.

ALMEIDA, Maria Elisa G, G; MAGALHÃES, Andrea Seixas. *Escolha profissional na contemporaneidade: projeto individual e projeto familiar*. Revista Brasileira de Orientação Profissional , Vol. 12, No. 2, 205-214, 2011. (Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_issues&pid=1679390&lng=pt&nrm=iso).

ANDRADE, Bruno Amaral, *Configurações lusófonas: uma peculiar lusofonia a partir da internacionalização da capoeira, do seu conteúdo cultural e da especificidade do uso da língua portuguesa*, *Revista Angolana de Sociologia*, 10, P. 149-161, 2012.

ÂNGULO, Isabel. *Following the trail of the Snake: a life history of Cobra Mansa "Cobrinha" Mestre of Capoeira*. Tese em Etnomusicologia da Universidade de Maryland, 2008.

APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce-FCE, Montevideo, 2001.

APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitismo – Ética num mundo de estranhos*. Trad. A.C. Fonseca. [Portugal]: Pbs. Europa-América, 2008.

ARAÚJO, B. C. L. C. *A capoeira na sociedade do capital: a docência como mercadoria-chave na transformação da capoeira no século XX*. Dissertação de mestrado em Educação – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2008

ARAÚJO, Rosângela Costa. *A Capoeira Angola da “escola pastiniana” como práxis educativa*. Tese de Doutorado em Educação, USP, 2004.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art*, London, Routledge, 2005.

_____. Capoeira, arte crioula, *Cultures-Kairós* [En ligne], paru dans *Capoeiras – objets sujets de la contemporanéité*. URL : <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=541>, 2012.

BAHIA, Joana. Under the Berlin sky: Candomblé on German shores. in: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2. Brasília, ABA, 2014. Available <at <http://www.vibrant.org.br/issues/v11n2/joana-bahia-under-the-berlin-sky-candomble-on-german-shores/>> Consultado em 04/01/2015.

BASSAND, Michel, e Vincent KAUFMAN. La mobilité spatiale et processus de métropolisation: quelles interactions?, em Michel Bonnet e Dominique Desjeux (orgs.), *Les Territoires de la Mobilité*, Paris, PUF, pp. 129-140, 2000.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. *Os Deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé*. *Mana* vol. 13, nº 1, 2007.

BARTH, Fredrik. Introduction. In: F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.

BATISTA, Antônio Manuel Rodrigues Ricardo. Animação Sociocultural: imprecisões, ambiguidades, incertezas e controvérsias de uma ocupação profissional. *Revista Fórum Sociológico*, série II, núm. 25, 2014.

BECKER, H. S. Biographie et mosaïque scientifique. In *Actes de la recherche en sciences sociales* 62-63, 1986.

BOURDIEU, Pierre. A construção do objeto. In: BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Economia das trocas simbólicas*. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1974.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina. (org.). *Usos & abusos da história oral*. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, pp.183-191, 2006.

_____. *Langage et pouvoir symbolique*. 2e éd. Paris: Seuil, 2001.

BRITO, Celso de. *A roda do Mundo: fundamentos da Capoeira angola "glocalizada"*. Dissertação de mestrado em, Antropologia Social da UFPR, 2010.

_____. Berimbau's 'use value' and 'exchange value': Production and consumption as symbols of freedom in contemporary global Capoeira Angola. in: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 2. July to December 2012. Brasília, ABA. Available at <http://www.vibrant.org.br/issues/v9n2/celso-de-brito-berimbaus-use-value-and-exchange-value/>.

BRITO, F. O deslocamento da população brasileira para as metrópoles. *Estudos avançados*. [online]. vol.20, n.57, 2006.pp. 221-236.

BRITO, F., SOUZA, J. Expansão urbana nas grandes metrópoles: o significado das migrações intrametropolitanas e da mobilidade pendular na reprodução da pobreza. *Revista Perspectiva*. Fundação Seade, 2006.

CACHADO, Rita D'avila. Trajectos interurbanos na diáspora: o elo esquecido da mobilidade social ISCTE- CIES e-WORKING PAPER N.º 83, 2009 In: <http://www.cies.iscte.pt/destaques/documents/CIES-WP83Cachado.pdf>.

CALDAS, Alan. *Valentia e linhagem: valores sociais em negociação e mudança entre os capoeiristas*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Londrina, 2012.

CASTRO, Alda A. e NETO, Antônio C. O ensino superior: a mobilidade estudantil como estratégia de internacionalização na América Latina. *Revista Lusófona de Educação*, 21, 69-96, 2012.

CASTRO, Mauricio Barros de. *Na roda do Mundo: Mestre João Grande entre Bahia e Nova York*. Tese apresentada como conclusão de doutorado –USP, Departamento de História Social, 2007.

CAVALCANTI, Leonardo et ali. La inmigración brasileña en la estructura socioeconómica de España. *Documentos del observatorio permanente de la inmigración*, Ed Ministerio del trabajo e inmigración de la España: Madrid, 2011.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. 320p.

COELHO NETO. O nosso jogo: bazar. Porto. Chardron, 1928.

COHEN, Anthony P. *Self consciousness. An alternative anthropology of identity*. London/New York: Routledge, 1994.

CORREA, Mariza. An Interview With Roberto Cardoso de Oliveira In: *Cuurent Anthropology*. Volume 32, núm. 3, junho de 1991.

COUTINHO, Daniel. *O ABC da Capoeira Angola*: os manuscritos de Mestre Noronha. Brasília: DEFER, Centro de Informação e Documentação sobre a Capoeira, 1993.

CRESSWELL, Tim. Justice Sociale et Droit à La Mobilité in Allemand, S; Ascher, F.; Lévy, J (Eds), *Les Sens du mouvement : Modernité et mobilités dans les sociétés urbaines contemporaines*, Paris, Belin :145-153, 2004.

_____. *On the move: mobility in the modern western world*. New York: Routledge, 2006.

CRESSWELL, Tim. Seis Temas na Produção das Mobilidades in Carmo, R e Simões, J. (Org) *A Produção das Mobilidades redes, espacialidades e trajectos*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais:25-37, 2009.

DAMATTA, Roberto. 1983. *Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *O que faz o brasil, Brasil?*Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DECÂNIO, Ângelo Filho. *A herança de mestre Bimba*. Coleção São Salomão, Salvador, 1997.

DECÂNIO, Ângelo Filho. *A herança de Pastinha*. Coleção São Salomão, Salvador, 1997.

DELAMONT, Sara; STEPHENS, Neil. *Up on the roof:the embodiment habitus of diaspóric Capoeira*. London: BSA Publications Ltd, 2008.

DIAS, Adriana Albert. A mandinga e a cultura malandra dos capoeiristas (Salvador, 1910-1925). *Revista de História*, 1, 2 pp. 53-68, 2009.

DOMINGUEZ, M. E. Que navio é esse que chegou agora? Capoeiras en Buenos Aires. *Revista Quilombo*, Buenos Alres, v. 34, p. 8 - 9, 30 abr, 2008.

DOSSAR, M. Kenneth. *Dancing between two worlds: an aesthetic analysis of capoeira angola*. Tese de doutorado em Antropologia na Universidade Temple, 1994.

DOWNEY, G., 2005, *Learning Capoeira*. Oxford, Oxford University Press.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuers*. São Paulo, Perspectiva, 1978.

FALCÃO, José Luiz Ciqueira. Capoeira. In. *Dicionário Crítico de Educação Física*. Org.GONZÁLEZ, Fernando Jaime; FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo. Ijuí:Unijuí, p. 158-161, 2005.

_____. *O jogo da capoeira em jogo e a construção da práxis capoeirana*. Tese de doutoramento em Educação. Universidade Federal da Bahia, 2004.

FELIX, Abayomi Mandela Silva. *Permacultura e capoeira angola: análise de redes sociais e estruturação de unidades demonstrativas da nova PNATER*. Dissertação de mestrado em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília, 2014.

FERGUSON, James G. Of mimicry and membership: africans and the "New World Society". In *Cultural Anthropology* 17(4), p. 551-569, 2002.

FERNANDES, Fábio Araujo. *Capoeiragem In Between: um estudo etnográfico sobre a prática da capoeira na Alemanha*. Tese de doutorado em Antropologia Social pelo PPGAS-UFSC, 2014.

FERREIRA, I. A Capoeira no Rio de Janeiro 1890-1950. *Coleção Capoeira Viva*, 2007.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo, *Repensando o sincretismo*, São Paulo: EDUSP, 1995.

FONSECA, Vivian. A capoeira contemporânea: antigas questões, novos desafios. in: *Revista de História do Esporte*, volume 1, número 1, junho de 2008.

FRANÇA, Ministère de la République. INED Institut National d'études Démographiques. *Infos Migrations, Département des statistiques, des études, et de la Documentation* Numéro 71 - juillet, 2014.

FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*; volume 4; n.10., p. 85-98, 1989.

_____. Re-africanization in secondary religious diaspora: constructing a world religion. In *Civilizations Revue Internationale d'Atropologie et de Sciences Humaines*, 51, p. 39-60, 2004.

GEERTZ, C. Como pensamos hoje: a caminho de uma Etnografia do Pensamento Moderno. *O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes: 220-245, 1999.

GLICK SCHILLER, Nina; LEVITT, Peggy. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, vol.38, nº3, p.1002-1039, 2004.

GLICK-SCHILLER, Nina. A global perspective on transnational migration : Theorising migration without methodological nationalism. *Diaspora and Transnationalism* / ed. par FAIST, Thomas ; BAUBÖCK, Rainer. Amsterdam : Amsterdam University Press, p.109-130, 2010.

GLUCKMAN, Max, 1987, Análise de uma situação social na Zululândia moderna, em FELDMAN-BIANCO, Bela (eds.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Editora Global Universitária, 227-344.

GODBOUT, Jacques. Homo donator versus Homo oeconomicus In: Paulo Henrique Martins (org.). *A dívida entre os modernos. Discussão entre os fundamentos e as regras sociais*. Petrópolis, Vozes, 2002.

GOMES, Fabíola Borges. *Encantos e desencantos do Parque Metropolitano de Pituacú: da preservação aos problemas ambientais*. Mestrado em geografia, Universidade Federal da Bahia, 2008.

GRANADA, Daniel Ferreira da Silva. *Brasileiros nos Estados Unidos: Capoeira e identidades transnacionais*. Aspectos da interação social entre brasileiros e estadunidenses nos grupos da Fundação Internacional de Capoeira Angola. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

_____. Adaptação em movimento: o processo de transnacionalização da Capoeira na França. *Antropolítica: revista contemporânea de Antropologia*, n° 24, 1° sem., Ed da UFF: Rio de Janeiro, 2008.

GRIFFITH, Lauren Miller. *Capoeira Pilgrims: negotiating legitimacy in a foreign field*. tese de doutorado em Antropologia da Universidade de Indiana, 2010.

GUÉRIOS, Paulo Renato. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escalas. *Revista Campos* 12(1):9-29, 2011.

GUERREIRO, Amanda Fernandes. *Músicos Brasileiros em Lisboa: Mobilidade, Bens Culturais e Subjetividade*, Dissertação de mestrado em Antropologia Universidade de Lisboa, 2012.

GUIZARDI, Menara Lube. *Todo lo que la boca come. Flujos, rupturas y fricciones de la capoeira en Madrid*. Tese de doutoramento em Antropologia. Universidade Autónoma de Madrid, Espanha, 2011.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia transnacional*. Mana. Disponível em: www.scielo.br/pdf/mana/v.301/2454.pdf, 1997.

_____. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Cátedra, Madrid, 1998.

JOSEPH, Janelle. *Capoeira in Canada: Brazilian martial art, cultural Transformation, and the struggle for authenticity*, University of Toronto, 2006.

KOLBOWSKA, Katarzyna. *The Brazilian martial-art dance capoeira. Using qualitative techniques in the qualitative research of the capoeiristas group*. Warsaw, The Graduate School for Social Research, 2010.

KRZYZANOWSKI, M. e WODAK, R. Multiple Identities, Migration, and Belonging: Voices of Migrants. Em: CALDAS-COULTHARD, C. e IEDEMA, R. (eds.) *Identity Troubles*. Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2007. pp. 95-119.

KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

LACÊ, André Luiz L. *A Capoeiragem no Rio de Janeiro – Sinhozinho e Rudolf Hermann*”. Rio de Janeiro: Ed. Europa, 2002.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LESSA, Patrícia. Mulheres, corpo e esportes em uma perspectiva feminista. *Revista Motrivivência* Ano XVII, nº 24, Junho/2005.

LÍBANO SOARES, Carlos Eugênio. Dos fdistas e galegos: os portugueses na capoeira. *Revista Análise Social*. vol. XXXII (142), 685-713, 1997.

LIBERAC, Antônio Cardoso Simões Pires. *Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea 1890-1950*. Tese em História Cultural no IFCH-Unicamp, 2001.

MAGALHÃES, Paulo Andrade. *Jogos de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*. Dissertação em Ciências Sociais da UFBA, 2011.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Sul*. São Paulo, Ed. Abril, 1978.

MARCUS, G.E. Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995. pp. 95–117.

MARCUS, George e FISCHER, Michael. *Anthropology as a cultural critique*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MARINHO, Inezil Penna. *A ginástica brasileira (Resumo do projeto geral)*, Brasília, 1982.

_____. *Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945

MAUSS, Marcel. Da dádiva e em particular da obrigação de retribuir os presentes In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naif, 2003.

MENDES, Ana Catarina. *Peregrinos à Santiago de Compostela: uma etnografia do caminho português*, Mestrado Antropologia Social Universidade Nova de Lisboa, 2008.

MESTRE PASTINHA. *Capoeira Angola*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1964.

MONJARET, Anne. L'argent des cadeaux. *Ethnologie Française* vol. 28, nº 4, 1998.

MORAES FILHO, Mello. Capoeiragem e Capoeiras Célebres. In: *Festas e Tradições Populares do Brasil*. 3ª edição. Rio de Janeiro, F. Briguiet & Cia Editores, 1946.

MORAL, Raul Ortega. *Entre la capoeira y la práctica artística. Elementos de relación*. mestrado em Produção Artística. Universitat Politècnica de València. Facultad de Bellas Artes. Máster en Producción Artística, 2014.

NOGUEIRA, M. A. Classes médias e escolas: Novas perspectivas de análise. *Currículo sem Fronteiras*, 10, 213-231, 2010.

OBADIA, Lionel. L'ethnographie comme dialogue: Immersion et interaction dans l'enquête de terrain. *Collection Terrains et Perspectives*. Paris: Publisud, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998.

ORO, Pedro Ari. Religião e mercado no cone-sul: as religiões afrobrasileiras como negócio in *Anais da XXII REUNIÃO ANUAL DA ANPOCS CAXAMBU*, MG, 27-31 de outubro de 1998.

PETTA, Rosângela. Capoeira. O jeito brasileiro de ir à luta. in *Revista Super Interessante*. São Paulo: Ed. Abril, 1996.

PALKA, Dominik. Czy cappoeira tylko sport?. *Revista O Egzorcysta*, 7. Cracóvia, Polónia, 2013.

PALKA, Dominik. Taniec na cześć bałwanów. *Revista O Egzorcysta*, 7. Cracóvia, Polónia, 2013

PARTIDGE, Christopher. *Enciclopédia das Novas Religiões*. Lisboa: Editorial Verbo, 2006.

PEIRANO, Mariza. Os antropólogos e suas linhagens In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 6, vol. 16: 43-50, 1991.

PFISTER, Gertrud. A história delas no esporte: rumo a uma perspectiva feminista? In: ROMERO, Elaine (org.). *Mulheres em movimento*. Vitória: EDUFES, p. 91-111, 1997.

_____ e RADTKE, Sabine. Mulheres Tomando a Liderança ou mulheres tomando a liderança nas organizações esportivas alemãs. *Revista Movimento: Porto Alegre*, v.13, n. 02, p.91-129, maio/agosto, 2007.

PINATTI, Djanir e OLIVEIRA SILVA, Gladson de. *Capoeira: a arte marcial do Brasil*. 2 vol. São Paulo: Editora Três, 1984.

PRAZMOWSKA, Anita. *Poland: A Modern History*. I.B. Tauris, 2012.

REIS, Letícia V. de Souza. *O Mundo de Pernas para o Ar – a capoeira no Brasil*. São Paulo; Publisher Brasil: 1997.

_____. O Jogo de Identidades na Roda de Capoeira Paulistana. In: *Ponto Urbe* 13, 2013.

Ribeiro, M. A. O projeto profissional familiar como determinante da evasão universitária: Um estudo preliminar. *Revista Brasileira de Orientação Profissional*, 6(2), 55-70, 2005.

RÉGNIER, Jean-Claude, RÉGNIER, Nadja M. A., SANTOS, M. C. E. M., SANTOS, P. C. M.A. *Motivações e competências interculturais para a mobilidade acadêmica França-Brasil: o caso de estudantes da Universidade Lumière Lyon 2*. Educ. Matem. Pesq., São Paulo, v.16, n.3, pp.723-744, 2014.

REGO, W. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Bahia: Itapuã, 1968.

RIAL, Carmen. Jogadores brasileiros na Espanha: emigrantes porém... *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, julio-diciembre, vol. LXI, n.o 2, 2006. pp.163-190, 2006.

RIBEIRO, Ângela Maria. *Agora, já e ainda não*: Um corpo na encruzilhada do Teatro com a Capoeira Angola Universidade Federal da Bahia Escola de Dança e Escola de Teatro Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas. Salvador, 2008.

SANTOS, Emilena Sousa. Intérpretes da dança de expressão negra: contextos da arte de estar em cena. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 14, n. 1, p. 58-73, jan./jun. 2014.

SARAIVA, Clara. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo, *Etnográfica*, 14 (2): 265-288, 2010.

_____. Energias e curas: a Umbanda em Portugal, *Revista Pós Ciências Sociais*. São Luis, Universidade Federal do Maranhão, 16 (8): 56-73, 2011.

SARRÓ, Ramon e MAPRIL, José. "Cidadãos e Súbditos: imigração, cidadania e o legado colonial na Europa contemporânea", in *Revista Migrações*, Abril 2011, n.º 8, Lisboa: ACIDI, 2011. pp. 27-34.

SCHAFFNER, Carmen. *A dança expressionista alemã*: contribuições e incentivos para a dança na Bahia. Dissertação de mestrado realizada no Departamento de Dança da Universidade Federal da Bahia, 2008.

SCHNEIDER, Jens. Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional. *Revista Mana*10(1):97-129, 2004.

SCHOLZ, Roswitha. O valor é o homem: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. *Revista Novos Estudos*, núm. 45, julho de 1996.

SERANGONHA, Alexandra Cardoso. *Identificação, pertença e cidadania na pós-modernidade*: experiências e narrativas transnacionais de um sujeito guineense. Dissertação em Antropologia da Universidade Técnica de Lisboa, 2010.

SILVA, Maria Carneira da. *Movimentos sociais em contextos islâmicos*: abordagens antropológicas. *Etnográfica* [online]. vol.10, n.1, pp. 73-83, 2006.

TARRIUS, Alain. *Les fourmis d'Europe*. Paris, L'Harmattan, 1992.

_____. Les nouveaux cosmopolitismes: mobilités, identités, territoires. *La tour d'aigues*, Editions de l'Aube, 2000.

THOMAS, W. and ZNANIECK, F. – The Peas ant Family e Marriage. In *The Polish Peasant in Europe and America*. New York, Octagon Books, 1974.

Travassos, S.D. *Capoeira, difusão e metamorfoses culturais entre Brasil e Estados Unidos*. Tese de doutorado em Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

VASSALO, Simone Pondé. Anarquismo, igualitarismo e libertação: a apropriação do jogo da Capoeira por praticantes parisienses. Comunicação apresentada ao XXVII^o Encontro Anual da ANPOCS - GT Esporte, política e cultura. Caxambu, outubro de 2003.

VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea* (5a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

_____. MetrÓpole, cosmopolitismo e mediação. In: *Horiz. antropol.* vol.16 no.33, Porto Alegre jun. 2010.

_____. *Projeto e metamorfose, Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

_____. *Subjetividade e Sociedade uma experiência de geração*. RJ, Jorge Zahar Editor, 1989.

Fontes consultadas

Sites da Internet

<http://www.galizacig.com>

<http://www.capoeira-angola.de/capoeiraangola/>

<http://alejandrofrigerio.blogspot.com.br/search/label/capoeira>

<http://colecacaoemiliabiancardi.blogspot.pt/2008/09/trajetria.html>

<http://buedelopes.blogspot.pt/2009/05/jatai-capoeira.html>

<http://www.abeiramar.tv/blog>

<http://www.facebook.com/events/533419933356968/>

<http://portalcapoeira.com/antigo/Cidadania/portugal-familias-de-imigrantes-pedem-apoio-para-regressar>

<http://www.rozmawiamy.jezuici.pl/forum/109/n/940>

<http://zagrozeniaduchowe.pl/?p=549>

http://www.senzala.org.br/documentos/Senzala_-_Mestre_Artur_Emidio.pdf

<http://www.ficabahia.com.br>

<http://federacaocapoeira.com/indexMusic.php?page=http://federacaocapoeira.com/>

<https://capoeirapalestine.wordpress.com/about/>

<http://sementecompostela.com/>

<http://ecoltura.blogspot.com.br/2013/04/ecoltura-2013-v-festival-cultural-da.html>

<http://nzinga.org.br>.

<http://grupozimba.weebly.com/>

<http://www.somaterapia.com.br/galeria/videos/a-liberdade-do-corpo/>

<http://www.chamadademandinga.de/>

<http://www2.cultura.gov.br>

<http://thacker.diraol.eng.br/mirrors/www.cultura.gov.br/site/2004/08/19/um-do-in-planetario-por-luis-turiba/>

<https://sites.google.com/site/comunidadeangoleiros/>

<http://acervoficadc.blogspot.com.br/2008/03/mestre-cobra-mansa-uma-volta-ao-mundo.html>

<https://capoeirapalestine.wordpress.com/about/>

<http://legis.senado.leg.br/mateweb/arquivos/mate-pdf/56450.pdf>

http://www.cultura.gov.br/noticias-destaques/-/asset_publisher/OiKX3xIR9iTn/content/id/1230742

http://fergscapoeira.blogspot.com.br/2010/06/filiados-da-federacao-riograndense-de_22.html.

<http://www.viamagia.org/escola/index.html>

<http://www.passportindex.org/byRank.php>

<http://www.acaoeducativa.org.br/index.php/todas-noticias/2670-cultura>

http://ec.europa.eu/news/culture/120203_pt.htm

<http://www.erasmuslifelisboa.com/irmaos-guerreiros-lisboa/>

<http://www.bbc.com/news/world-europe-14135523>

http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/08/130806_religioes_curiosas_

<http://www.thenews.pl/1/9/Artykul/167733,Pastafarianism-can-apply-to-register-as-a-religion>

<http://folhaverdebahia.blogspot.com.br/>

http://www.liberation.fr/portrait/2001/01/30/profession-antiliberale_352795

<http://mulequetu.weebly.com/contribuadonate.html>

Filmografia

Auetu! A capoeira no Fio da Navalha, Dir. SILVÉRIO, André, 2014.

Capoeira em cena.TV-IRDEB Bahia (Instituto de Radiodifusão Educativa da Bahia). Dir. QUEIROZ, Marcio e OTTONI, Ricardo, 1982.

Only The Strong. Filme. Dir. LETTICH, Sheldon. E.U.A., 1993.

Pastinha: uma vida pela Capoeira. Filme. Dir. MURICY, Antônio Carlos. Brasil. Reccord Produções. 1998.

Mandinga in Manhattan. Filme. Dir. FARIA, Lázaro. Brasil, 2005.

Mandinga em Colômbia. Filme. Dir. _____.Brasil, 2009

Guerrièrs de la dance. Filme. Dir. BERNARD, F. França. Tetra Media produções, 2000.

SOMA - A anarchicst Therapy. Filme. Dir. COOPER, P. EUA, 2006.

AngolaPoA: expressões da capoeira de angolaem Porto Alegre. Filme. Dir. POGLIA, Marco Antônio Sareta e DOBROVOLSKI, Magnólia. Brasil, 2014.