



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

ISSN: 2177-6229

Universidade do Vale do Rio dos Sinos Centro de Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Carvalho, Erico Tavares de; Oro, Ari Pedro
Religiosidade e afrocentricidade na capoeira angola de Porto Alegre (RS)
Ciências Sociais Unisinos, vol. 54, núm. 1, 2018, Janeiro-Abril, pp. 37-48
Universidade do Vale do Rio dos Sinos Centro de Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

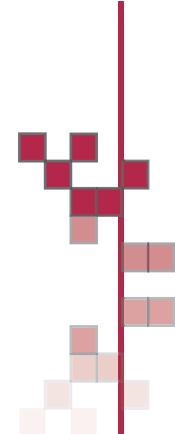
DOI: <https://doi.org/10.4013/csu.2018.54.1.04>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93860389004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

Religiosidade e afrocentricidade na capoeira angola de Porto Alegre (RS)

Religiosity and Afrocentrality in capoeira Angola from Porto Alegre (Brazil)



Erico Tavares de Carvalho¹
erico.carvalho@hotmail.com

Ari Pedro Oro¹
arioro@uol.com.br

Resumo

Este artigo versa sobre a relação entre a capoeira angola e as religiões afro-brasileiras. Trata-se de um texto resultante de uma etnografia realizada junto a um grupo de capoeira angola de Porto Alegre, no qual é analisada a relação dos capoeiristas com o meio afro-religioso. Veremos que essa relação é bastante significativa, chegando a ponto de definir o significado de ser angoleiro. O argumento central baseia-se na premissa de que as práticas e os valores cultivados nessa arte devem muito à sua ligação com a religiosidade afrocêntrica, e que o afastamento desta última levaria, consequentemente, a uma descaracterização do que hoje é conhecido como capoeira angola.

Palavras-chave: *religiões afro-brasileiras, capoeira, afrocentralidade.*

Abstract

This article analyzes the relationship between capoeira Angola and Afro-Brazilian religions. It emerges from an ethnography held in a capoeira Angola group in Porto Alegre, which analyzed the relationship between the capoeiristas with the afro-religion environment. We will see that this relationship is so significant that it defines the meaning of what means to be an angoleiro. The central argument is based on the premise that the practices and values cultivated in this art owe much to their connection with afro-centered religiosity, and that the removal of the latter would result in a mischaracterization of what is known nowadays as capoeira Angola.

Keyword: *Afro-Brazilian religions, capoeira, afrocentrality.*

Introdução

A serpente é manhosa, ela arma o bote e depois o encanto. Isso é jogo, meu velho, de negro banto (Corrido de capoeira).

A principal característica da capoeira angola reside na valorização de sua herança africana através de um sistema ético-estético próprio, calcado em valores específicos que guardam relação com a religiosidade afrodescendente. Partindo do pressuposto de que a capoeira é uma prática altamente dinâmica,

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
Av. Bento Gonçalves, 9500, Bairro Agronomia,
90650-970, Porto Alegre, RS, Brasil.

resultante de um processo histórico cujas raízes remontam à chegada dos escravos africanos, buscarmos traçar alguns limites entre estilos ou normatizações que, no entanto, tem servido mais como uma tipologia ideal, posto que na prática ela não dá conta do seu caráter altamente adaptativo ao contexto social, econômico ou religioso.

Embora os primeiros registros da capoeira datem do século XVIII, o seu desenvolvimento até a formatação atual se deu em um período relativamente curto que se inicia em Salvador (BA), na década de 1930, com a descriminalização de sua prática² e sistematização por Mestre Pastinha³, que lidera a organização do primeiro espaço de ensino da capoeira angola, o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA). Tal sistematização se deu principalmente com base em costumes, mas também em contraponto a outros mestres de capoeira, em especial a Mestre Bimba e sua *luta regional baiana*, chamada posteriormente de capoeira regional, constituindo sinais diacríticos de diferenciação, aos quais Brito (2010) associou ao conceito êmico de *fundamentos*. Cabe salientar que embora uma dimensão das práticas e valores sejam acionados como sinais diacríticos, os *fundamentos* possuem uma dimensão de conexão entre o passado e presente, ou em termos êmicos, uma ligação com a *ancestralidade*. Na prática essa conexão legitima um capoeirista ou grupo, por meio de sua conexão com os velhos mestres através do pertencimento a uma *linhagem*⁴.

Embora Pastinha tenha trabalhado em prol de uma valorização da africanidade, afirmado categoricamente a origem africana da capoeira angola, em oposição a aqueles que afirmam sua origem afro-brasileira, foi apenas na década 1980, após algumas décadas, eclipsada pelo sucesso das capoeiras regional e regional-contemporânea⁵, com forte relação com o estado e o clima nacionalista, no caso da primeira, e mais adaptada ao mercado cultural, no caso da segunda, que a capoeira angola assume força como agente político junto a um movimento mais amplo de luta contra o racismo e a discriminação, paralelamente a uma maior liberdade religiosa, que permitiu o aumento da vi-

sibilidade dos cultos de matriz africana. Foi neste contexto que uma série de jovens mestres, entre eles Mestre Moraes (GCAP – Grupo de Capoeira Angola Pelourinho) e Mestre Renê Bittencourt (ACANNE – Associação de Capoeira Angola Navio Negreiro), passaram a valorizar a afrocentricidade e sobretudo a afrorreligiosidade como elementos constitutivos de seus grupos de capoeira (Magalhães Filho, 2012). O GCAP, em especial, assumiu tamanha legitimidade no campo angoleiro que passou a ser um modelo. Práticas como o uso de calçados na roda, as cores amarelo e preto, mas, sobretudo, a valorização da africanidade, da afrorreligiosidade e de um posicionamento político voltado para as causas sociais, passaram a constituir uma forma hegemônica de ser angoleiro.

Desta forma, embora as religiões de matriz africana já figurassesem entre os capoeiristas, foi apenas recentemente que esta religiosidade foi valorizada enquanto *etnopolítica* afro-descendente, para usar um termo de Agier (1992), ou seja, elementos étnicos foram organizados e difundidos como ferramentas políticas, no caso como elementos de combate ao racismo. É a partir deste quadro geral que desenvolvemos o argumento central deste texto segundo o qual embora a religiosidade afro-brasileira possa estar presente na prática da capoeira como um todo, é sobretudo no estilo conhecido como capoeira angola que ela assume uma importância central como portadora de uma filosofia e de uma lógica própria onde ressalta a multiplicidade, como já foi sugerido por Anjos (2008), passada aos *angoleiros* na forma de valores éticos e estéticos, a tal ponto que um afastamento de um praticante ou grupo desta religiosidade conduziria consequentemente a uma descaracterização daquilo que hoje é consensualmente chamado de capoeira angola.

Esta reflexão surge a partir da experiência etnográfica de três anos⁶ do primeiro autor deste texto junto a um grupo de capoeira angola de Porto Alegre/RS, o Africanamente Escola de Capoeira Angola⁷, coordenado por Contramestre Guto, e uma comunidade afrorreligiosa com a qual este grupo mantém uma relação de proximidade.⁸ A seguir faremos uma descrição etno-

² A proibição da capoeira passou a constar na Constituição de 1891, sendo retirada em 1937 no contexto de um espírito de busca da identidade nacional pelo Estado Novo (Abib, 2004).

³ Vicente Joaquim Ferreira Pastinha (1889-1961).

⁴ A noção de *linhagem* utilizada no campo angoleiro idealmente pode aproximar-se daquela utilizada por Evans-Pritchard (1993); mas, na prática estas são múltiplas, ou seja, um angoleiro pode pertencer a uma *linhagem*, porém, dificilmente não ressaltará a sua passagem por outras, o que traz uma multiplicidade segmentada para sua singularidade.

⁵ Estilo de capoeira que teve origem na década de 1960, com ênfase em uma dinamização da capoeira regional de Bimba, com técnicas pedagógicas da Educação Física e alguns elementos da capoeira angola. Na prática, é considerada por muitos como uma modernização da capoeira regional, ao ponto de confundir-se com estas, motivo pelo qual utilizaremos aqui o termo regional-contemporânea.

⁶ Este texto é fruto de uma pesquisa etnográfica realizada entre 2013 e 2015, motivo pelo qual, algumas das informações podem não refletir a situação atual do grupo. Optamos por corrigi-las pontualmente em notas de rodapé para não comprometer a integridade e a coerência interna dos dados apresentados.

⁷ Ao longo do texto usaremos o artigo masculino ou feminino indiscriminadamente ao nos referirmos ao Africanamente, uma vez reporta tanto à "escola" como ao "grupo" ou ao "coletivo" Africanamente.

⁸ É importante salientar que embora este trabalho esteja focado em um único grupo de capoeira, o trabalho etnográfico atrelado ao pertencimento ao grupo coloca o pesquisador dentro de uma rede de relações entre grupos, ora de aliança, ora de conflito, de forma que é virtualmente impossível considerar o grupo como isolado. Portanto, qualquer recorte de pesquisa reflete apenas uma necessidade metodológica.

gráfica do coletivo Africanamente, destacando os elementos de aproximação com as práticas afrorreligiosas.

O Africanamente

O Africanamente foi fundado pelo Contramestre Guto Obafemi⁹ em 2003 como parte da ONG Africanamente Centro de Pesquisas de Tradições Afrodescendentes, ligado à *Comunidade Terreira Ile Axé Iyemonja Omi Olodo*, da qual Guto faz parte. No início, os treinos dos poucos alunos eram realizados na casa do futuro contramestre. Mais tarde ocorreu a mudança para um espaço alugado em uma zona central da cidade e desde 2012 ocupa outro espaço maior, também na mesma região. O Grupo está filiado à ACANNE e, portanto, tem como referência Mestre Renê Bittencourt¹⁰, de quem Guto recebeu o título de contramestre¹¹, em 2010. Internamente, a escola possui uma organização simples: Guto é o líder e abaixo dele há duas treineis que foram tituladas em 2013, durante o 2º Encontro Africanamente de Capoeira Angola¹².

Como na maioria das manifestações populares, também no Africanamente existe uma graduação tácita entre os seus membros com base no acúmulo de conhecimento e habilidade do que é conhecido como "tripé da capoeira", para usar um termo do Contramestre Guto, ou seja, "saber jogar, saber tocar e cantar, e saber falar". Adquirir estes conhecimentos é a razão de ser da maioria das atividades dentro da escola. Assim, pode-se dizer que treinar o corpo, a musicalidade e a mente, tornam-se práticas essenciais na formação do capoeirista, na concepção do Africanamente.

Embora a figura do mestre seja fundamental, como portador de um conhecimento prático que só pode ser transmitido de forma oral para os seus discípulos em um espaço de tempo relativamente longo, da mesma forma que um babalorixá ou pai-de-santo, ao contrário destes, encontramos na capoeira uma maior liberdade para que outros assumam temporariamente tal responsabilidade, uma vez que é antes de tudo uma atividade física, cujo aperfeiçoamento se dá através do acúmulo de experiência corporal e não apenas do acúmulo de conhecimentos herméticos. Desta forma, outros membros do grupo

tornam-se potencialmente aptos a transmitirem sua experiência, sendo comum mais alunos assumirem esse lugar, na medida em que um grupo vir a crescer. Assim, além do contramestre, outros membros são encarregados de *passar os treinos* durante as suas ausências, os quais, na maioria das vezes, são escolhidos e convidados a assumirem esta responsabilidade, ou na ausência desta indicação, o costume aponta para o mais velho assumir tal tarefa. Isto também constitui uma pedagogia própria da escola, o "ensinar a ensinar".

Além da prática pedagógica informal, alguns alunos ensinam capoeira em outros espaços, como projetos sociais e escolas, e outros chegam a formar núcleos da escola. Estes espaços são relativamente transitórios. Muitos desses projetos foram iniciados para logo em seguida serem concluídos. Até o fechamento deste texto além da sede da escola, outros três núcleos de ensino do Africanamente estavam em funcionamento.¹³

Os treinos de movimentação e ritmo acontecem de segunda a sexta-feira; neste último dia, à noite, no lugar do treino de ritmo, acontece a roda semanal, e aos sábados há uma roda extra, a cada quinze dias, em uma feira de produtos orgânicos relativamente próxima à escola, conhecida como Roda da Feira. Esta disponibilidade de horários marca uma das especificidades do Africanamente, pois é o único lugar em Porto Alegre onde são oferecidos vários horários diários para treino, o que, se for desejo do aluno, possibilita uma intensa experiência de aprendizado, embora não sistematizada, permitindo-lhe desenvolver um jogo com pouco tempo de escola. Além disso, o espaço está sempre aberto para o uso dos alunos que queiram treinar, encontrar-se, ou realizar festividades.

A dinâmica dos treinos é variável. Os movimentos são realizados e explicados pelo responsável ao som das músicas de capoeira tocadas em um computador acoplado a uma caixa de som. Em dias em que há muitas pessoas treinando monta-se uma bateria com os instrumentos. Há basicamente duas formas de realizar o treino, que podem ser complementares ou não: individualmente, quando os alunos ocupam o salão virados para o fundo onde o responsável dá as explicações; ou em duplas, que vão sendo trocadas ao longo do treino para que todos possam treinar com todos. Neste caso, as explicações são dadas entre os alunos. Os treinos também podem incluir uma

⁹ Obafemi é um *orukó* adotado por Guto, ou seja, um nome em língua yorubá com significado ritual e que guarda relação com o seu *orisà*.

¹⁰ Mestre Renê aprendeu capoeira com Mestre Paulo dos Anjos, que aprendeu com Mestre Canjiquinha, que por sua vez aprendeu com Mestre Aberrê. Esta *linhagem*, como é chamado entre os capoeiristas, apresenta uma outra versão alternativa à versão mais popularizada, dissociando a figura de Mestre Aberrê da figura de Mestre Pastinha, sendo motivo de disputa entre angoleiros. Para mais detalhes consultar o trabalho de Magalhães Filho (2012).

¹¹ Embora na capoeira angola já se tenha utilizado uma série de graduações, atualmente estas se limitam a três: Trenel ou Treinel, Contramestre e Mestre. As duas últimas são inspiradas nas graduações de marinheiros devido a intensa relação entre a capoeira e a atividade marítima, seja nos navios ou nos portos. Também é comum a utilização de títulos como Professor, Monitor ou Instrutor; mas estes se limitam a marcar a atividade de ensino dentro dos núcleos.

¹² Atualmente o grupo possui quatro trenéis. Três foram titulados em março de 2017 e uma das tituladas se desvinculou do grupo logo após o fim desta pesquisa.

¹³ Não há uma normatização de como se deve formar um núcleo. Vários alunos já deram aulas nos mais diversos lugares, bastando receber autorização de Guto para fazê-lo. A autorização, por sua vez, vem de uma avaliação subjetiva do contramestre, o que varia de acordo com a situação, o preparo e a dedicação de cada aluno. Já a formação do núcleo corresponde mais ao sucesso do mesmo, não havendo um planejamento anterior.

série de jogos e brincadeiras. Já nas aulas de ritmo monta-se a bateria onde cada um toma o instrumento que desejar. Os que possuem seu próprio berimbau podem usá-lo à vontade. Inicia-se o toque e cada aluno canta uma ou duas músicas. É o momento de errar e experimentar, de aprender novas músicas e toques, de perder a vergonha e ouvir a própria voz. Essa dinâmica de treinamento valoriza a singularidade de cada aluno. Frases recorrentes como “*cada um tem seu jeito*” ou “*é um jeito que o corpo dá*”, buscam enfatizar a necessidade de cada um encontrar na sua corporalidade a forma de realizar um movimento que embora possua uma forma idealizada, na maioria das vezes tem que ser adaptada por cada capoeirista e está sujeita às suas experiências pessoais, assim como a seu condicionamento psicológico para o jogo.

No Africanamente o pertencimento ao grupo não está sujeito a uma normatização rígida, como é comum acontecer em outros grupos. Poderíamos dizer que é um grupo *inclusivo*, em relação a outros mais *exclusivos*, onde o pertencimento passa por um período de treino até a conquista do direito de usar o uniforme ou mesmo de jogar na roda. Isso se deve, por um lado, a um desejo de popularizar a prática da capoeira e divulgar a cultura afrodescendente, e, por outro, a uma necessidade econômica, uma vez que para manter o espaço, assim como a remuneração do contramestre, é necessário um número constante de alunos, o que também contribui para que o valor investido por cada aluno mantenha-se baixo.

É difícil definir um número preciso de alunos existentes na escola. Muitos treinam uma vez por semana, outros treinam durante um mês, somem e voltam a treinar, outros participam apenas da roda. Qualquer critério a ser considerado excluiria um número elevado de pessoas que de uma forma ou outra treinam e participam da dinâmica do grupo. Grosso modo, poderíamos dizer que o núcleo central da escola é formado por cerca de cinquenta alunos, sem contar os que treinam em outros núcleos. Na prática esta situação acaba por criar ao menos dois grandes grupos dentro da escola, um mais difuso, sem grande comprometimento com a prática da capoeira, formado sobretudo por pessoas que buscam uma experiência dentro do mercado cultural disponível – mas que logo abandonam esta prática para dedicar-se a outra – e outro formado sobretudo por indivíduos que mantêm uma forte identificação com a prática da capoeira, mais constantes e comprometidos com o seu aprendizado pois veem nela uma forma de “resistência” política ou cultural.¹⁴

A média de idade dos alunos gira em torno dos 30 anos. São provenientes de várias partes da cidade e de todas as camadas sociais. Porém, a capoeira angola, com seus valores associados à tradição, à ancestralidade, à liberdade e à resistência, atrai jovens universitários que se identificam com tais valores, detentores de um posicionamento político de esquerda, como já chamaram atenção Brito (2010) e Araújo (2004). Assim, no Africanamente, cerca de um terço dos alunos possuem formação universitária ou estão matriculados num curso superior, incluindo o contramestre Guto. Por outro lado, estes mesmos valores, aliados a uma estética que à primeira vista é menos agressiva e, portanto, considerada menos eficaz como luta, acaba por afastar muitos alunos, que encontram tais elementos na capoeira regional e regional-contemporânea. Esta divisão é contrabalanceada pelo apelo cultural da capoeira angola, que acaba por atrair muitos praticantes de outros estilos que passam a buscar nos *fundamentos angoleiros* uma certa legitimidade, baseada nas noções de *tradição* e *ancestralidade africana*. Ou seja, ocorreria nesse meio o que se passa nas religiões de matriz africana, onde muitos iniciam-se em cultos mais adaptados à modernidade urbana, como a *umbanda*, para, posteriormente, buscarem formas mais africanistas destas religiões, como o *candomblé* ou o *batuque* (Frigerio, 1989a). Ambos os processos podem constituir um movimento de aproximação com a matriz africana dentro de um paradigma de autenticidade ou pureza, que nos remete aos anos 30 e à influência de uma intelectualidade com tendências culturalistas (Vassalo, 2003; Dantas, 1988).¹⁵

Cerca da metade dos membros do Africanamente são mulheres, o que não significa que estas tenham uma participação tão constante quanto a dos homens, uma vez que enfrentam muitas dificuldades frente à estrutura da capoeira, ainda bastante atrelada a valores e preceitos masculinos. São raros os casos em que há uma relação de equidade, onde as especificidades femininas sejam equacionadas por igual dentro dos grupos. Ou seja, dificuldades geradas por especificidades físicas, o lugar ocupado pela mulher após dar a luz e a assimetria das relações desenvolvidas entre homens e mulheres, são apenas algumas das dificuldades enfrentadas pela maioria das capoeiristas, que não raro acabam por se afastar temporariamente da prática ou mesmo abandoná-la, tornando-se uma questão que causa conflitos internos na maioria dos grupos. Em termos nicos, um terço dos alunos são afrodescendentes, ou seja, dois terços são não-negros¹⁶, o que, a princípio, não implica nenhuma relação

¹⁴ O termo *resistência* é um dos mais evocados nas falas dos capoeiristas, seja contra o racismo ou o preconceito, seja contra “*o sistema*”, identificado genericamente como o responsável pela manutenção das injustiças sociais e econômicas.

¹⁵ Como referem as autoras, o processo de adequação da capoeira e do candomblé à sociedade moderna, sob influência de uma intelectualidade, foi legitimado por um paradigma de pureza dividido em expressões mais autênticas e menos autênticas, relegando, assim, várias facetas da capoeira à condição de descaracterizada, sendo a capoeira angola considerada mais pura e mais autêntica. O mesmo ocorreu com o candomblé ketu que ao ser privilegiado com uma legitimidade vinda dos intelectuais passou a ser referência na adequação de outros terreiros a tal ponto de outras expressões quase desapareceram.

¹⁶ O termo *afrodescendente* aqui se refere a uma autoafirmação por parte dos indivíduos, ou seja, um ato político, enquanto *não-negro* refere-se diretamente à cor da pele. Embora os termos não sejam comparativos em contextos genéricos, no caso aqui tratado há uma correspondência entre eles, de modo que sua utilização não gera problemas.

discriminatória. Mesmo quando são considerados apenas aqueles que formariam o núcleo duro da escola, esta porcentagem se mantém. No entanto, o discurso do significado da prática da capoeira muda entre os dois grupos. Entre os afrodescendentes a prática está relacionada à resistência da cultura negra, ou seja, faz parte da construção de sua etnicidade. Já entre os não-negros há dois discursos. Por um lado, um discurso genérico de resistência à cultura hegemônica através de uma manifestação popular e, por outro, o de uma dívida a ser saldada com a população afrodescendente, através da manutenção de sua cultura. No entanto, se tomarmos os membros por seu pertencimento religioso e sua posição dentro da estrutura do grupo, fica evidente que os afrorreligiosos ocupam um lugar de maior legitimidade. Isto nos leva a duas possíveis interpretações: ou estes membros são melhores capoeiristas porque possuem um acesso privilegiado a uma filosofia de matriz africana e ocupam estes lugares por serem realmente os membros mais bem preparados do grupo, ou são vistos como mais próximos da ideia de um *angoleiro perfeito*, possuindo assim maior legitimidade. Deixamos esta questão em aberto.

A roda do Africanamente

Talvez o momento mais importante nos grupos de capoeira seja a roda. No Africanamente não é diferente. Todas as sextas-feiras os seus membros se reúnem para vivenciar essa experiência. É neste momento, ao som dos instrumentos, que é praticado o *jogo* de capoeira, sendo este o espaço por exceléncia da ritualidade angoleira, onde se coloca em prática o treino, onde se fazem e atualizam as alianças, onde se gestam, desenvolvem e resolvem os conflitos e onde se experimenta de forma contínua todos os papéis e posições que implicam ser capoeirista.

Um pouco antes do início da roda os berimbau-s são *armados* pelos alunos mais experientes e juntamente com os outros instrumentos são depositados em dois bancos onde se sentará a bateria. Guto chama cada um para tomar um instrumento. Posteriormente, ao longo da roda os instrumentos serão passados para outras pessoas quando os tocadores fizerem um sinal indicando que desejam deixar de tocar. Este gesto consiste normalmente em levantar o instrumento sem deixar de tocá-lo. Em seguida o seu lugar é ocupado por outra pessoa. Os berimbau-s ocupam a extrema direita da bateria junto a uma grande figura de *Sàngó*¹⁷ desenhada na parede, iniciando pelo Gunga, o mais grave, seguido pelo Médio e o Viola, o mais agudo, além de dois pandeiros, o agogô, o reco-reco e o atabaque. Como salien-

ta Poglia, a bateria ditará o ritmo do jogo. Neste momento, os instrumentos quase tornam-se senhores da roda:

Note-se que aqui não me refiro mais ao tocador do instrumento, mas ao próprio instrumento, é o Gunga quem coordena a roda, quem dá permissão para o jogo começar ou o encerrar, é o atabaque que "vira", a Viola que "chora". É como se o instrumento assumisse a posição de sujeito (Poglia, 2014, p. 75).

Os demais alunos sentam-se em semicírculo, começando por uma extremidade da bateria até chegar ao outro. A manutenção deste círculo é muito importante. Praticamente em todas as rodas Guto chama a atenção para que a simetria do círculo seja mantida, não se deixando grandes espaços vazios, o que faz com que os alunos se reacomodem cada vez que alguém se levanta, seja para jogar ou para sair da roda. A motivação desta prática não é meramente estética. Assim como nos cultos afrorreligiosos, a circularidade possui um papel central na manutenção da "energia". Por vezes Guto explica que o círculo deve ser mantido para conservar a "energia" das pessoas na roda, e salienta que isto é essencial para a realização de uma boa roda. Algumas vezes o termo energia é substituído por *asé*¹⁸. Entendemos que o uso do termo energia seja uma tentativa de tradução universalista para os não-afrorreligiosos. A manipulação da energia da roda constitui uma dimensão do elemento mais característico da capoeira angola: a *mandinga*, ou seja, a virtude mágico-religiosa que permite o *angoleiro* manipular a energia da roda a seu favor (Abib, 2004). Outra dimensão da mandinga está associada à capacidade de ludibriar o adversário através do controle e a supressão das emoções, através de atitudes jocosas e da teatralidade, de forma a conduzir o adversário a uma posição desejada ou ao erro. Motivo pelo qual os capoeiristas foram considerados durante muito tempo como "falsos", "traiçoeiros" ou "enganadores" (Dias, 2009).

Nem todos jogam. Na verdade, os capoeiristas mais novos costumam não jogar nas suas primeiras rodas, da mesma forma aqueles que estão machucados, ou que não se sentem bem. Estes ficam apenas observando ou tocando algum instrumento. Outro momento específico de resguardo tem a ver com o complexo chamado *mandinga*. Ou seja, é recomendado que se alguém sentir que não deve entrar na roda naquele dia, seja por intuição ou por não ter gostado da "energia da roda", evite fazê-lo.

A maioria dos alunos utiliza o uniforme da escola: calça preta e camiseta preta e branca com o símbolo do Africanamente¹⁹, o que não significa um padrão rígido. Também são comuns camisetas de eventos, da ACANNE, ou com motivos de capoei-

¹⁷ *Oriṣà* masculino da justiça, senhor dos raios e conservador da coletividade.

¹⁸ Nas religiões afro-brasileiras é o princípio dinamizador do mundo. Embora não seja a definição precisa, frequentemente é traduzido como "força vital" ou "energia".

¹⁹ O símbolo é formado por dois capoeiristas entrelaçados em um jogo, dentro de um círculo. Nas bordas internas do círculo estão gravados uma série de movimentos de capoeira, sempre separados por dois traços. Na parte superior do símbolo consta o nome "Africanamente" e na parte inferior, "Escola de Capoeira Angola". O símbolo, assim como todo o uniforme da escola, possui as cores preta e branca, alusão à zebra, animal a quem é atribuído a inspiração para o surgimento da capoeira, segundo uma história popularmente conhecida entre os angoleiros.

ra, em diversas cores. Apenas não é permitido que um membro do grupo utilize a camiseta de outro grupo. Em dias festivos é normal que todos utilizem o uniforme todo branco, prática inspirada nas rodas que ocorrem nas sextas-feiras em Salvador, visto que este dia, no candomblé, é consagrado a *Óṣàlá*²⁰, cuja cor de referência simbólica é branca. Também é comum que os alunos cubram a cabeça com um lenço colorido, toca ou gorro, outra prática que embora tenha uma origem afrorreligiosa, para a maioria dos capoeiristas tem apenas valor estético.

A bateria começa um toque vigoroso, sem canto, o que, segundo Guto, serve para "chamar os ancestrais" e "pedir licença" para começar a roda. Tal prática teria sido introduzida por Mestre Renê. Após uma parada busca com um forte grito de "*Iê!*", termo está associado à saudação ao orixá *Ógún*²¹, Guto normalmente dá algum recado ou agradece a presença das pessoas. O toque seguinte acompanha o primeiro canto, a *ladainha*, que inicia com um longo e arrastado "*Iêeee!*". Trata-se de uma narrativa onde o cantador fala de temas como os valores da capoeira, louva um herói ou os orixás, conta uma história pessoal ou faz advertências. Neste momento apenas os berimbau e os pandeiros acompanham a canção, para não atrapalhar o entendimento do que está sendo dito. A ladainha sempre termina com uma *louvação*, onde se improvisa um canto agradecendo a Deus, a Capoeira, o Mestre, seguida de uma resposta do coro formado pelos demais presentes.

Este é um momento de tensão singular, onde fundem-se as idiossincrasias dos presentes: os jogadores, a bateria, a roda, as pessoas, as imagens, os humanos e os não-humanos. O diálogo inicia-se antes do jogo, quando se prevê com quem irá se jogar. Olha-se para o outro lado da roda na iminência de um reconhecimento mútuo, um acordo, por vezes um sorriso, por vezes um olhar desafiante ou jocoso. Terminada a louvação, automaticamente começa o *corrido*, canção repetitiva com resposta do coro que se mantém durante todo o jogo. Neste momento, as duas pessoas sentadas nos extremos do semicírculo se aproximam e se agacham ao "pé do berimbau". Por vezes, Guto escolhe quem *abrirá* a roda, ou mesmo, arma jogos segundo seu critério. Mestres e visitas ilustres têm a prerrogativa de sentar nas pontas da roda. O tocador do Gunga faz um sinal inclinando o berimbau para a frente, indicando que o jogo pode começar. Os jogadores se cumprimentam e após realizarem uma breve reverência iniciam os seus movimentos.

A realização de um bom jogo, ou "um jogo bonito", dependerá de um nível de harmonização entre os jogadores e destes com o ritmo ditado pela bateria, independentemente da velocidade dos movimentos, da sua violência ou da sua complexidade. Mesmo um jogador cuja movimentação é limitada pode ter sucesso em seu jogo. Pode-se dar como exemplo os inúmeros mestres cuja idade avançada não permite uma movimentação mais dinâmica, e que, no entanto, sua experiência e

malícia permitem jogos surpreendentemente complexos e belos. É importante ressaltar que a valorização da harmonia de movimentação não deve ser confundida com ausência de conflito. É muito comum que desavenças pessoais, disputas por prestígio e conflitos de ideias sejam o motivador de jogos mais violentos, mesmo entre membros de um grupo. Nestes casos, as disputas via de regra são consideradas aceitáveis, desde que respeitem as regras do jogo. Cabe aos responsáveis da roda terminar o jogo, ou mesmo intervir para evitar que os jogadores se firam ou que o jogo acabe em uma batalha campal, tarefa que nem sempre é levada a cabo com sucesso. No entanto, mesmo um jogo agressivo pode ser belo.

O jogo termina quando um dos jogadores indica que não deseja mais jogar e cumprimenta o outro. No caso de estar jogando com um Mestre, a etiqueta manda que este deve decidir quando o jogo acaba. Os jogos se sucedem e de tempos em tempos há uma pausa para trocar instrumentos e tocadores, tomar água e aproveita-se para fazer algum anúncio. No fim da roda é normal ocorrer o "jogo de compra", onde, iniciado o jogo, qualquer um pode entrar na roda e substituir um dos jogadores. Estes jogos têm por características serem bastante animados, mais rápidos, não chegando a um minuto de duração, além de mais agressivos, motivo pelo qual apenas os capoeiristas que apreciam este estilo de jogo, ou com um pouco mais de experiência, costumam entrar, já que a falta de experiência pode acarretar algum ferimento.

Mas a roda não é só frequentada por membros da escola. É uma roda aberta e, portanto, recebe visitas de membros de outros grupos, de todas as modalidades de capoeira. Para muitos capoeiristas que visitam Porto Alegre, ir à roda de sexta-feira no Africano é um programa obrigatório. Alguns chegam a passar algum tempo treinando na escola, normalmente utilizando o uniforme do seu grupo. Além dos capoeiristas também familiares e amigos dos membros costumam frequentar a roda, assim como transeuntes que param na janela ou porta para olhar e são convidados a entrar, prática sempre incentivada por Guto e assimilada pelos alunos.

Cabe aqui chamar a atenção para a dinâmica de *aliança* entre grupos, que ocorre na maioria das vezes mediante aproximação de lideranças, e em alguns casos de membros dos grupos, uma vez que muitos capoeiristas circulam entre grupos, mesmo sem uma orientação ou autorização expressa da liderança de seu grupo. A interdição de tais relacionamentos se dá normalmente em casos de conflitos mais sérios. Esta dinâmica de aproximação ocorre sobretudo por um processo diplomático de negociação baseada na *reciprocidade*, através de visitas e convites, passando à colaboração e ao mútuo reconhecimento. Em paralelo com o observado por Norton Corrêa acerca das relações entre coletivos afrorreligiosos, há uma necessidade constante de manutenção das alianças, que podem se desfazer devido a desentendimentos

²⁰ Orixa largamente cultuado nas religiões de matriz africana, associado à sabedoria e que faz a ligação com a ancestralidade.

²¹ Deidade guerreira, associada à atividade metalúrgica e largamente cultuada em todas as religiões de matriz africana.

ou simplesmente pela não manutenção da reciprocidade, não havendo grande peso na temporalidade da relação; desta forma, o aliado de ontem pode se transformar no adversário de hoje (Corrêa, 1992). Ao nosso ver, tal dinâmica se mantém constantemente sob o signo do conflito com a semelhança externa, ou seja, aquilo que é igual mas externo ao grupo é potencialmente perigoso, pois carrega consigo a possibilidade de influenciar e pôr em perigo a unidade do grupo. Tal concepção de perigo é tratada dentro da dinâmica de aproximação através da *aliança formal*, o que garante o respeito à identidade e espaço de cada grupo; ou do *conflito formal* ou *deliberado* que, da mesma forma, proporciona tais garantias por distanciamento. Desta forma, receber e realizar visitas a outros coletivos torna-se uma necessidade na busca do fortalecimento de uma identidade.

Após a roda sempre há uma confraternização, por vezes com um samba de roda. Normalmente, compartilha-se algum alimento trazido pelos participantes ou preparado na cozinha, que vai desde uma bandeja de frutas acompanhada de sucos ou café, até pratos mais elaborados, preparados por alguns membros, como churrasco, feijoada, cozido baiano ou xinxim de galinha. Esta prática constitui um ato análogo à comensalidade afrorreligiosa, uma vez que Guto sempre salienta que nenhum dos presentes deve ir embora sem experimentar a comida, e caso alguém deva ir embora antes dela ser servida deve dirigir-se à cozinha para experimentá-la. Entre os membros do grupo tal prática não só é considerada como um ato de distribuição do *asé*, mas também como uma forma consciente de manutenção dos laços de reciprocidade.

Apesar de breve, esta descrição buscou salientar alguns elementos nas práticas da capoeira angola que encontram paralelo na religiosidade de matriz africana. Agora veremos como se relaciona diretamente a prática da capoeira angola e a religiosidade de matriz africana entre os membros do Africanoamente.

Afrorreligiosidade e afrocentricidade

No Brasil podemos encontrar uma grande variedade de manifestações afrorreligiosas, desde as mais tradicionais, que valorizam os códigos simbólicos e culturais africanos, até religiões mais sincréticas que enfatizam a mistura cultural. Historicamente essas religiosidades se desenvolveram em um contexto hegemonicamente católico, a consequência tendo sido a proibição e a criminalização de suas práticas, em um primeiro momento, e o preconceito e a intolerância mais recentemente, advindo sobretudo dos evangélicos, em especial do segmento neopentecostal, uma vez que este personifica o mal nas práticas afrorreligiosas, como já foi tratado por outros autores (Silva, 2007; Almeida, 2009).

Recordemos que em termos quantitativos, segundo o último Censo realizado em 2010, no Brasil há um predomínio de católicos, com 64,6%, seguido dos evangélicos com 22,2% da população. Os espíritas alcançam 2% e as religiões de matriz africana 0,3%. No entanto, no Rio Grande do Sul o número de afrorreligiosos sobe para 1,47%, índice bem superior ao encontrado no Rio de Janeiro (0,89%) e na Bahia (0,34%). Porém, como nos avverte Reginaldo Prandi, estes números devem ser relativizados, considerando que a variação se dá principalmente por especificidades locais que aumentam ou diminuem a declaração de pertencimento religioso, fazendo com que muitos afrorreligiosos se auto declarem católicos ou espíritas (Prandi, 2003). Já no Rio Grande do Sul, como foi tratado em outro lugar (Oro, 2008), a introdução da diversidade religiosa neste Estado, no início do século XIX, com a chegada do luteranismo com os imigrantes alemães, associada a uma tendência histórica de assumir publicamente posicionamentos, por vezes polarizados, corroborado pela constituição multiétnica dos terreiros, incentivaria os membros das religiões afro-brasileiras a expressarem e reivindicarem publicamente o seu pertencimento religioso. Assim, no Rio Grande do Sul podemos encontrar ao menos três religiões, cultos ou liturgias de matriz africana: o *batuque*, a *umbanda* e a *quimbanda*.²²

O *batuque* representa a expressão mais africana do complexo afrorreligioso. Segundo Corrêa (1992), teria surgido nas cidades de Pelotas e Rio Grande, áreas com grande contingente de escravos utilizados na produção de charque para exportação. É dividido em *nações* ou *lados*, que remetem aos grupos étnicos e locais de onde provinha a população africana escravizada. São elas, *Oyó*, *Jeje*, *Ijexá*, *Cambinda*, *Nagô* e mais recentemente a fusão *Jeje-Ijexá*. Em sua liturgia são sacralizados animais e são cultuadas doze deidades, os *orixás*, que possuem características próprias, simbologia, comidas e toques específicos (Oro, 2008)²³.

A *umbanda* surgiu no Rio de Janeiro no início do século XX, acompanhando o desenvolvimento urbano e o espírito culturalista e nacionalista da época. É tida como uma religião brasileira, fruto da convergência e encontros de elementos religiosos católicos, espíritas, indígenas e africanos. Nela são cultuadas entidades como *caboclos* (indígenas), *pretos-velhos* (negros escravizados) e *Ibejis* (crianças), dentro de uma classificação que corresponde a cada Orixá, formando agrupações hierárquicas conhecidas como *falanges*. Suas práticas são voltadas sobretudo para o aconselhamento e cura, não sendo realizadas sacralizações de animais. Sua chegada ao Rio Grande do Sul teria ocorrido em 1926 na cidade portuária de Rio Grande, com a fundação do *Reino de São Jorge*, por Otálio Charão. Em 1932, foi trazida para Porto Alegre pelo capitão da marinha Laudelino de Souza Gomes, que fundou a *Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda* (Oro, 2008).

²² A religiosidade de matriz africana permite a interação de várias ritualidades em um mesmo espaço. Assim, é comum que em um mesmo terreiro se realize rituais de batuque, umbanda e quimbanda separadamente, em dias específicos.

²³ São eles: *Bará*, *Ogum*, *Iansã*, *Xangô*, *Obá*, *Odé*, *Otim*, *Ossanha*, *Xapanã*, *Oxum*, *Iemanjá* e *Oxalá*.

Enfim, a *quimbanda*, ou *linha-cruzada*, é um culto mais recente, que cresceu exponencialmente a partir da década de 1960, sobretudo pela intensificação da vida urbana. Nela se cultuam os *exus* e as *pombagiras*, entidades originalmente africanas, mas que aqui assumem uma forte relação com indivíduos marginalizados na sociedade. Trata-se de uma expressão religiosa que dialoga diretamente com a população mais pobre, mas não somente, e que nela encontra alívio e solução para as aflições e dificuldades da vida quotidiana. Seus cultos, embora aceitos como parte da liturgia de muitos terreiros de batuque e umbanda, tem provocado tensões e polêmicas nos meios afrorreligiosos gaúchos (Oro, 2002, 2012).

É importante ressaltar que a religiosidade africana, ressignificada em solo americano, constituiu um elemento extremamente importante de coesão da identidade afrodescendente. Se em um primeiro momento permaneciam as divisões étnicas e de classe, em um momento posterior restava apenas a origem como fator de identidade que habilmente foi reforçado por elementos culturais como a religião e a capoeira. Esta, assim como o conhecimento religioso, era envolta em segredo, em um hermetismo étnico envolvendo mestre e discípulo, que progressivamente foi suavizado pelas condições de classe, resultando na diversidade apresentada nas *maltas*²⁴, até uma abertura para todos os estratos sociais após a sua legalização (Abib, 2004). Assim, não é difícil deduzir a existência de um imbricamento entre a afrorreligiosidade e a capoeira durante os séculos XVIII e XIX, pois mesmo em um momento de dissociação lenta mas progressiva entre essas duas práticas, com a normatização da década de 30, encontramos registros de sua associação, inclusive por mestres de renome como Bimba.

Porém, há que se destacar que no universo da capoeira há uma grande abertura para múltiplas religiosidades. Como descreveu Brito (2011), há diversos elementos de um catolicismo popular que ocupam um lugar de destaque na capoeira, como a referência a santos, como São Bento, São Benedito e Santo Antônio, presentes em canções, no nome de toques de berimbau e no uso de medalhas. Há também uma abertura para o cristianismo evangélico. Porém, como já foi assinalado por outros autores, isto não significa uma total ruptura com o afrorreligioso, constituindo antes uma série de continuidades, facilmente observáveis, principalmente na ritualística neopentecostal (Almeida, 2009; Silva, 2005, 2007). Igualmente, é digno de nota a relação

entre a capoeira angola e o movimento rastafári²⁵, embora na maioria dos casos esta relação se dê enquanto movimento político e cultural ligado às ideias pan-africanistas da década de 1950/1960 e não a um caráter propriamente religioso.

Retomando a questão central deste texto reiteramos a existência de uma associação promovida pelos praticantes gaúchos da capoeira angola entre as suas práticas e a afrorreligiosidade. Há, porém, importantes ressalvas nativas para isto ocorrer, a mais importante sendo o fato de uma possível contradição entre praticar uma arte que seria de origem *bantu* e pertencer a um culto *yorubá* (batuque), o que remete a um questionamento da hegemonia *yorubá*²⁶, tema estudado por Mattory (1998), entre outros. Mesmo assim, a experiência etnográfica indica que a grande maioria dos angoleiros vê a religiosidade afro-brasileira como pertencente a uma matriz cultural comum, não havendo necessidade ou interesse em reproduzir conflitos étnicos africanos.

Desta forma, no Africanamente, além da prática da capoeira e de atividades suplementares com temática afrodescendente, como exibição de filmes, debates e conversas informais, os membros do grupo têm a possibilidade de entrarem em contato com o universo afrorreligioso, principalmente, como já referido antes, pela proximidade entre a escola e a *Comunidade Terreira Ile Axé Iyemonja Omi Olodo*, liderada pelo babalorixá Bábá Diba de Yemanjá, figura de grande renome entre os religiosos do Rio Grande do Sul devido a sua atuação política em prol da liberdade religiosa e da luta contra a descriminação. A escola é periodicamente visitada pelo babalorixá, além de outros religiosos, da mesma forma que sua comunidade é visitada pelos alunos do Africanamente. As visitas geralmente ocorrem em dias festivos, como em cultos de batuque dedicados aos *Orixás*, ou durante o *R'Gongo*, festa anual em comemoração ao aniversário de Vovô Cipriano de Angola, uma das entidades a quem o terreiro é dedicado. Neste evento, durante uma semana, são realizadas atividades culturais temáticas, como apresentações e debates acerca da cultura de matriz africana.

Além disso, é importante frisar que alguns dos membros do Africanamente já possuem uma trajetória afrorreligiosa. Um exemplo relevante é Ýguana, um dos mais habilidosos no grupo que pertenceu a um terreiro de umbanda no bairro Mario Quintana, na zona norte da cidade, chegando inclusive a desenvolver um projeto de ensino de capoeira dentro do terreiro para as crianças do bairro, chamado Guerreiras de Angola. Recentemente,

²⁴ Agrupações de capoeiristas que dominavam territórios específicos, principalmente no Rio de Janeiro do século XIX. Eram formadas por escravos e libertos, negros, mestiços e brancos, contando com toda a gama de indivíduos marginais e mesmo marinheiros espanhóis, franceses e ingleses (Abib, 2004).

²⁵ Movimento religioso que surgiu na Jamaica no princípio do século XX, dentro do contexto do pan-africanismo e do processo de descolonização da África. Seus membros enxergam na figura de *Hailé Selassie I*, imperador da Etiópia de 1930 a 1974, um representante de *Jah* (contração de *Jave*) na terra. Tem como livro sagrado o *Kebra Negast* ou *Bíblia Rastafári*. Sua doutrina baseia-se na Igreja Ortodoxa Etiópe. Embora conte com milhões de adeptos no mundo todo, sua popularização por meio do reggae, estilo musical jamaicano, congrega um número muito maior de simpatizantes.

²⁶ O grupo etnolinguístico *yorubá* ocupa uma grande área da África Ocidental, tendo constituído um grande império entre os séculos XII e XVIII, com base na conquista militar e no comércio de escravos. Os grupos etnolinguísticos *bantos* seriam cerca de 400 e ocupam grande parte da África Subsaariana, porém nunca constituíram um grande império visto que sua única unidade era a linguística.

Ýguana iniciou-se na *Comunidade Terreira Ile Axé Iyemonja Omi Olodo*, ingressando assim na liturgia do batuque e mudando seu apelido para Májé. Da mesma forma, deve-se levar em conta que o próprio pertencimento do contramestre Guto a esta *comunidade terreira* impacta a escola, pois se, por um lado, procura-se dissociar a prática da capoeira e da religiosidade de matriz africana, respeitando assim a diversidade religiosa dos membros, não havendo, portanto, um discurso que estimule os alunos a tornarem-se afroreligiosos, por outro, há um convite constante para conhecerem esta religiosidade como forma de qualificação enquanto capoeiristas. Da mesma forma, as referências à religiosidade afro são constantes durante as aulas e dentro do espaço da escola, pois além dos elementos afroreligiosos ali presentes, ocasionalmente são realizados pequenos rituais não abertos a todos. Assim, pode-se dizer que no Africanamente os alunos vivenciam o contato com o universo afroreligioso de três formas ou níveis de contato: através do aprendizado e da prática da capoeira com sua musicalidade, canto, histórias e mitos, que são passados oralmente; nos elementos religiosos dispostos pelo espaço da escola, como os desenhos nas paredes, o pequeno altar na entrada, onde encontra-se o assentamento do *Bará*²⁷ e em alguns rituais realizados periodicamente para proteção e limpeza do espaço. Muitas vezes esses rituais e os elementos que o constituem são acionados discretamente, sendo compreensível ou mesmo perceptível apenas para aqueles que possuem conhecimento do universo afroreligioso; enfim, na presença de líderes afroreligiosos no espaço, quando não do próprio Bábá Diba, que comparece a algum evento ou festividade, e das visitas da escola à *Comunidade Terreira Ile Axé Iyemonja Omi Olodo*, quando normalmente a escola é convidada a realizar alguma atividade no espaço do terreiro.

Esta vivência do afroreligioso assume diversas nuances, formando um leque de possibilidades que vai desde o praticante de algum culto afroreligioso até aqueles que veem na religiosidade afrodescendente um elemento de resistência cultural. Para efeitos gerais, expomos aqui uma tipologia que obviamente não dá conta da diversidade de formas e de experiências do afroreligioso, mas que serve de ajuda na compreensão da dinâmica da escola. Assim, durante a pesquisa de campo observamos ao menos cinco formas de ser afroreligioso: o capoeirista já era iniciado na religião antes de entrar na escola; o capoeirista se iniciou na religião após conhecê-la através da prática da capoeira; o capoeirista não é iniciado mas frequenta terreiros e por vezes se vale dos serviços religiosos; o capoeirista percebe o afroreligioso como uma faceta de uma religiosidade mais ampla, em diálogo com o que poderíamos chamar de *espiritualidade*, associando-a ao leque de complexos religiosos que convencionalmente cha-

mamos *New Age*. Cremos que na maioria dos casos o capoeirista dissocia a prática da capoeira e da religião, sem deixar de lado a lógica afrocêntrica.

Apenas um número pequeno de membros, seja por não crerem em uma religião institucionalizada ou mesmo por não crerem em uma dimensão religiosa, preferem permanecer à parte nestes momentos. No entanto, durante a prática da capoeira, ou mesmo durante momentos de interação social dentro do espaço, os não-afroreligiosos, alguns dos quais se declaram católicos, acionam um sistema simbólico afroreligioso, fazendo referências diretas a elementos destas religiões. Os consideraremos como portadores de uma *religiosidade aberta* que possui uma relação direta com o *afro*, aproximando-se da noção de *espiritualidade*, ou seja, de uma esfera transcendente universal. Esta religiosidade é subjacente e *difusa*, para usar uma categoria proposta por Cipriani (1983)²⁸, embora apenas alguns elementos sejam acionados em momentos específicos, ou seja, naqueles em que há a necessidade de reafirmar a sua conexão com os aspectos religiosos da capoeira ou naqueles em que é necessário realçar naquele espaço alguma referência ao tempo da religião.

Além disso, a observação indica um claro processo de adequação, no qual o contato com o afroreligioso parece ser o momento chave. Os novos membros, através de suas vivências dentro do grupo, vão progressivamente adotando uma corporalidade, uma estética e um discurso de valorização da cultura afrodescendente, sem, no entanto, haver uma pressão ativa por parte do grupo para que tal adequação ocorra. Obviamente, este processo possui suas exceções, tanto por parte daqueles que não assumem tal adequação e permanecem na escola, estando sujeitos a outras dinâmicas, quanto por aqueles que abandonam rapidamente a prática da capoeira angola.

Através das falas de alguns capoeiristas constatamos que foi no contato com o pensamento afroreligioso que eles passaram a entender a prática da capoeira não só como *resistência cultural* e *autoafirmação* – elementos que segundo os mesmos os motivaram a iniciar sua prática – mas também como uma alternativa de visão de mundo, mais diversa, menos estática e com uma forte conotação ecológica. Da mesma forma, ao assumir uma necessidade de racionalizar suas práticas e discursos, no âmbito do que podemos considerar como uma *etnopolítica* (Agier, 1992), grande parte dos membros do grupo passaram a reproduzir um discurso e uma prática que podemos chamar de *afrocêntrica*. Tal termo, frequentemente evocado no meio cultural afrodescendente, e muito comum na escola, tem como base a obra de Molefi K. Asante, publicada em 1980, com a inovadora proposta de assumir, como base epistemológica, conceitos construídos desde as culturas africanas, não se restringindo à

²⁷ Orisà masculino que tem como prerrogativa o princípio dinamizador do mundo, protetor dos caminhos e do fluxo da vida. Análogo ao *Esú* do candomblé.

²⁸ Embora o sociólogo italiano esteja se referindo ao catolicismo, no caso italiano, sua proposta teórica possui uma dimensão universal quando se reporta a coletivos em que se constata um “eco de fundo religioso” que “permanece e invade, penetra, largos grupos de pessoas”, sejam eles crentes ou não-crentes que, porém, compartilham alguns valores religiosos (Cipriani, 1983, p. 256-258).

prática científica, mas incorporando também a constituição de práticas cotidianas. Desta forma, em seus discursos e de maneira menos intensa em suas práticas, circulam conceitos diretamente associados a uma idealização do jeito de ser africano, como *coletividade, ancestralidade, tradição, circularidade, solidariedade* e *autonomia*. Assim, o Africanamente, enquanto espaço afrocêntrico, ou seja, lugar onde se utilizam uma série de conceitos produzidos a partir da matriz africana, opera uma inversão no *status quo religioso*. A hegemonia cristã da sociedade brasileira é colocada de lado, tornando-se minoritária, e a religiosidade afro torna-se majoritária ou hegemonic. Como diversas vezes declarou Bábá Diba acerca do espaço do terreiro, quando entramos na escola, é como se entrássemos em um "pedacinho da África". Ali encontramos alunos afrorreligiosos e não-afrorreligiosos, portadores de uma *religiosidade difusa*, que buscam, por diferentes razões, através da capoeira, entrar em contato com a matriz cultural africana, especialmente com a religião enquanto base para uma filosofia de vida alternativa à hegemonia do pensamento euro referenciado.

Desta forma, a prática da capoeira assume o papel de mediação entre o praticante não-afrorreligioso e o universo afrorreligioso, operando uma espécie de tradução da filosofia interna a estas religiões através de seus valores e práticas. A respeito disto Guto diz:

A capoeira pra nós é um portal, portal mágico. Tu entra no mundo da capoeira [...] a Capoeira Angola. Mas dai quando tu abre tu vê várias outras portas, assim. Dai tu vai conhece o samba de roda, vai conhece o maculelê, vai conhece a questão da orixalidade, tu vai conhece o coco, tu vai conhece o maracatu... (Poglia e Dobrovolski, 2014).

Estes valores e práticas tradicionais, inscritos na noção émica de *fundamento*, passam a orientar ética e esteticamente os *angoleiros*. Tal caracterização do "jeito de ser angoleiro" já foi tratada por Frigerio (1989b), que ressaltou oito características que enfatizam elementos estéticos e rituais do jogo e a modulação dos níveis de violência em contraponto aos praticantes da capoeira regional, sem, no entanto, levar em conta sua agência fora dos espaços da capoeira, ou seja, como agentes sociais e, portanto, sujeitos a uma complexidade de contextos que superam a prática da capoeira, mas não necessariamente os seus *fundamentos*. Aqui estamos optando por dar maior ênfase ao *angoleiro* dentro de um contexto mais amplo, onde sua estética, práticas religiosas e posicionamentos políticos refletem diretamente um *ethos* específico calcado em uma lógica afrocentrica, politicamente engajada e avessa à ordem institucional, semelhante ao que Luís Renato Vieira

chamou de *ética da malandragem* e Daniel Noronha de *ética revolucionária* (Vieira, 1996; Noronha, 1993), uma vez que além de operar inversões do status quo através da valorização de elementos subalternos, também opera uma positivação de outros modos de ser e estar no mundo, vistos como incômodos e subversivos para a visão de mundo hegemonic, quando não elementos que oferecem um perigo social.²⁹ Assim, optamos por definir o angoleiro na atualidade com base em quatro elementos: a valorização da estética do jogo, em detrimento da violência, o que não significa uma impossibilidade de responder a um jogo mais violento, embora este não seja o objetivo de tal prática, assim como a utilização de suas habilidades como forma de autodefesa; a utilização de uma corporalidade baseada na malícia e na mandinga, o que requer uma dose de teatralidade; uma intensa positivação dos elementos afrorreligiosos, conduzindo ao fato de que mesmo um capoeirista não praticante desta religiosidade respeita os elementos e momentos religiosos ou mesmo domina certos conhecimentos religiosos; e, por fim, uma preocupação política com a valorização de elementos da cultura afrodescendente, como a musicalidade, a estética corporal, o vestuário e as formas de organização social.³⁰

É importante lembrar que a intensificação destes elementos no campo angoleiro é resultado da ação do GCAP durante ao menos duas décadas, o que reforçou tais características. O trabalho de Frigerio também deve ser considerado como produto de seu tempo, pois ao contrário do que se encontra no campo atual, naquele período havia uma verdadeira hegemonia do discurso pastiniano. Hoje podemos encontrar inúmeros discursos acerca das linhagens da capoeira angola, alguns chegando a contrariar elementos cristalizados por esse discurso hegemonic. No entanto, as marcas da capoeira angola ainda são fortes e marcam a maioria dos grupos. Mas é óbvio que estes elementos se apresentam em diferentes graus segundo os indivíduos, mas estão presentes no grupo como um todo, o que fica muito claro ao comparar um grupo de capoeira angola com grupos de capoeira regional-contemporânea. Se, de um lado, prevalece a estética africana nas roupas, nos cabelos, na corporalidade e nos discursos, do outro, vemos um grupo mais focado na estética ligada ao esporte, ao alto rendimento, à "cultura da academia", que aciona discursos que valorizam a brasiliade de sua arte e a mestiçagem da cultura brasileira em detrimento da raiz africana. Mas, é importante ressaltar que mesmo nestes casos não há uma desvinculação da raiz africana. Ela apenas é retirada do foco do aprendizado. Portanto, o que estamos sugerindo é que esta intensa positivação do afrorreligioso assume um papel central na aquisição e manutenção desta filosofia baseada na matriz africana, considerando, é claro, que de nenhuma forma isto constitui um purismo africanista. Trata-se,

²⁹ Disto constitui um bom exemplo o posicionamento de alguns responsáveis por escolas públicas, que se recusam a permitir o ensino da capoeira aos alunos, uma vez que a consideram uma atividade subversiva. Muitas vezes por partirem de evangélicos, esta visão se associa à ideia de que junto com a capoeira se estaria *doutrinando* os alunos a entrarem para os cultos afrorreligiosos. Mais sutis são aqueles que restringem o uso dos instrumentos aos berimbau e pandeiro, eliminando os demais, principalmente os atabaques.

³⁰ Lembrando que esta configuração atual do campo angoleiro é resultado da importância assumida pelo GCAP, cuja legitimidade fez com que elementos de seus *fundamentos* fossem tomados como sinônimo de *ser angoleiro*.

antes, de uma série de epistemes, entre elas uma afrocêntrica e uma eurocêntrica, que se aglutinam, agenciam e compõem, formando um contexto no qual o afro se sobressai por intensidade, mesmo quando tem ocorrido uma socialização num contexto hegemonicamente euroreferenciado.

A aquisição ou desenvolvimento desta prática filosófica afrocêntrica seria um elemento estruturante, uma possibilidade de lidar com as múltiplas alteridades, invertendo a composição onde a matriz eurocêntrica é majoritária e a afro é minoritária. Tal filosofia, como sugere José Carlos dos Anjos, teria como base uma *lógica rizomática*³¹, ou seja, permite que diferentes elementos se conectem e articulem, sem que suas diferenças se dissolvam. Em suas palavras: "A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruizada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas segue como pluralidade" (Anjos, 2008, p. 79). Assim, dentro de um terreiro, diversos "territórios" se sobrepõem, religiões e religiosidades coexistem, nações e liturgias se mantêm como tais, num mesmo espaço. Ali orixás se singularizam em vários avatares ao mesmo tempo. O mesmo ocorre numa roda de capoeira ou na constituição do *corpo angoleiro*. Suas experiências na *capoeiragem*³², suas referências, sejam de mestres ou de qualquer outro capoeirista, assim como suas concepções políticas e religiosas, são agências de distintas intensidades que coexistem de forma temporalmente singular. São sistemas simbólicos que se entrecruzam, se sobrepõem, em suma, coexistem em sua singularidade. Esta *multiplicidade* de agenciamentos, identidades, individualidades, posições, lugares, dimensões e intensidades formam a unidade da cartografia social, seja do terreiro ou da roda de capoeira. São *segmentariedades* que se conectam umas às outras mantendo-se como tais, mas desfazendo-se quando for necessário em "linhas de fuga"³³. De forma que "ser angoleiro" é antes de tudo a construção e a manutenção de uma corporalidade, de uma identidade e de um posicionamento sociopolítico que se pretende tão dinâmico e múltiplo como transitório.

Considerações finais

Como vimos, os elementos afrorreligiosos são centrais na constituição de um modo de ser angoleiro. No entanto, esta religiosidade pode se apresentar em um outro registro, ou seja, como substrato cultural, portador de uma filosofia política que incide sobre as práticas angoleiras, como um complexo ético e estético. Nossa proposição central é que a manutenção desta

matriz afrocêntrica, expressa na religiosidade, é estruturante do campo angoleiro. Em um primeiro momento tal religiosidade uniu-se ao catolicismo popular, mas após o processo de redemocratização e o fortalecimento do movimento negro passou por um processo de intensificação da matriz africana ou africanização, que tendeu a dar menor ênfase aos elementos eurocêntricos quando não os eliminou totalmente. Esta retomada do afro teve seus efeitos sobre a capoeira angola pela ação de alguns jovens mestres, ao ponto de tornar-se central na constituição de um *habitus angoleiro*, para usar um termo de Bourdieu. Neste sentido, o afastamento dos praticantes desta matriz levaria a uma desestruturação das práticas e valores que constituem os *fundamentos angoleiros*. Tal afastamento pode ser percebido nos grupos de capoeira regional-contemporânea, como consequência de sua adaptação ao mercado e a adoção do discurso nacionalista em detrimento do discurso da matriz africana. Por outro lado, e mais recentemente, tal afastamento se dá pela própria via religiosa nos movimentos conhecidos como *capoeira cristã*, análoga aos movimentos dos *Atletas de Cristo* no futebol, e sua vertente mais agressiva, a *capoeira gospel*, que busca eliminar os elementos afrorreligiosos de sua prática ou ressignificá-los, introduzindo elementos da ritualística cristã evangélica.

Em suma, faltaria ressaltar que este afastamento faria com que a matriz afrocêntrica perca intensidade, eliminando o rizomatismo do pensamento africano em prol de um pensamento mais centralista, universalista e dualista, característico do eurocentrismo. Ou seja, podemos observar nestes capoeiristas não-angoleiros uma desvalorização da noção de *linhagem* utilizada pelos angoleiros, uma rápida multiplicação do número de jovens graduados em detrimento da valorização dos mais velhos, atrelada a uma gestão dos grupos dentro de uma lógica empresarial, centralizada e voltada para as necessidades de mercado. Encerramos reforçando a ideia de que apesar da afrocentricidade ser um elemento constitutivo do campo angoleiro, ele não está isolado da influência do mercado ou mesmo de interesses políticos, o que também traz novidades e adaptações aos seus fundamentos. Mas, estas questões ultrapassam o foco deste trabalho e, portanto, serão reservadas para outro texto.

Referências

ABIB, P.R.J. 2004. *Capoeira Angola: Cultura Popular e o Jogo dos Saberes na Roda*. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 173 p.

³¹ A noção de *rizomático* tem como base o conceito de *rizoma* deleuziano. Surge como opção a uma interpretação *arborescente* que domina a lógica ocidental. Os dualismos são substituídos por uma *multiplicidade* aglutinada em uma unidade transitória, mas intensa. Assim: "Um rizoma não começo nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo 'ser', mas o rizoma tem como tecido a conjunção 'e... e... e...'" (Deleuze e Guattari, 1995, p. 37).

³² Termo ônico para o campo local da capoeira.

³³ "Todo rizoma comprehende linhas de segmentariedade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc; mas comprehende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma" (Deleuze e Guattari, 1995, p. 18).

- AGIER, M. 1992. Ethnopolitique: Racisme, Statuts et Mouvements Noir à Bahia. *Cahiers d'Études Africaines*, XXXII(1):53-81.
<https://doi.org/10.3406/cea.1992.2088>
- ALMEIDA, R. de. 2009. *A igreja Universal e seus Demônios. Um estudo etnográfico*. São Paulo, Ed. Terceiro Nome, 149 p.
- ANJOS, J.C.G. dos. 2008. A Filosofia da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, 9(13):77-96.
- ARAÚJO, R. 2004. *Iê, viva meu mestre. A capoeira angola da escola pastiniana como práxis educativa*. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 236 p.
- BRITO, C. de. 2011. A Mobilização dos Símbolos Religiosos na Capoeira: Sincretismos e Antissincretismos. *Debates do NER*, 12(19):53-75.
- BRITO, C. de. 2010. *A roda do Mundo. Os fundamentos da Capoeira Angola "Glocalizada"*. Curitiba, PR. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, 190 p.
- CIPRIANI, R. 1983. Religione e politica. Il caso italiano: la religione difusa. *Studi di Sociologia*, 3:245-271.
- CORREA, N.F. 1992. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. 1ª ed., Porto Alegre, Ed. da Universidade, 288 p.
- DANTAS, B.G. 1988. *Vovó nagô e papai branco*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Graal, 262 p.
- DELEUZE, G.; GATTARI, F. 1995. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 1*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Ed. 34, 128 p.
- DIAS, A.A. 2009. A Mandinga e a cultura malandra dos capoeiras (Salvador, 1910- 1925). *Revista de História*, 1(2):53-68.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1993. *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 276 p.
- FRIGERIO, A. 1989a. Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. *Comunicações do ISER*, 35:52-63.
- FRIGERIO, A. 1989b. Capoeira: De Arte Negra a Esporte Branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (ANPOCS), 4(10):85-98.
- MAGALHÃES FILHO, P.A. 2012. *Jogos de Discursos. A disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*. 1ª ed., Salvador, EDUFBA, 261 p.
- MATORY, L. 1998. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica: 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*, 9:263-292.
<https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000200013>
- NORONHA, D. 1993. *O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos do Mestre Noronha*. 1ª ed., Brasília, CIDOCA/DF, 128 p.
- ORO, A.P. 2012. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas*, 12(3):556-565.
- ORO, A.P. 2008. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, 13:9-24.
- ORO, A.P. 2002. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(2):345-384.
<https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200006>
- PRANDI, R. 2003. As Religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 3(1):15-33.
<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2003.1.108>
- POGLIA, M.A.S. 2014. *Todo mundo não é um, paraná!* Niterói, RJ. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 125 p.
- POGLIA, M.A.S.; DOBROVOLSKI, M. 2014. Projeto Angola POA. Disponível em: <http://www.angolapoa.com.br/> Acesso em: 10/08/2016.
- SILVA, V.G. da. 2007. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, 13:207-236.
<https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000100008>
- SILVA, V.G. da. 2005. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: Uma análise simbólica. *Revista USP*, 67:150-175.
<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0167p150-175>
- VASSALLO, S.P. 2003. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira autêntica. *Estudos Históricos*, 2(32):106-124.
- VIEIRA, L.R. 1996. *O jogo da capoeira: cultura popular no Brasil*. 1ª ed., Rio Janeiro, Sprint, 189 p.

Submetido: 03/09/2016

Aceito: 12/12/2017