

Entre pernadas e possessões: encruzilhadas da umbanda e da capoeira nos espaços circulares afro-lusófonos

Between kicks and possessions: crossroads of umbanda and capoeira in circular Afro-Portuguese-speaking spaces

Ricardo Carvalho Nascimento

Brasil. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Doutor em Antropologia e professor do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional e da Lusofonia Afro-Brasileira. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0015-0004-649>. E-mail: ricardonascimento@unilab.edu.br.

Resumo

O presente artigo pretende problematizar a inserção partilhada das práticas da umbanda e da capoeira em território português, tomando como base uma etnografia realizada em um templo de umbanda e um grupo de capoeira no norte de Portugal, com a pretensão de averiguar como estas práticas e seus líderes concertaram estratégias de fixação na sociedade portuguesa e se beneficiaram de fatores conjunturais e históricos comuns aos processos de transnacionalização. Na tentativa de compreender os desdobramentos destes fenômenos, mobilizaremos os conceitos de contracolonização e espaços circulares afro-lusófonos.

Palavras-chave: Capoeira, Umbanda, Transnacionalização, Contracolonização.

Abstract

This paper analyzes the shared insertion of Umbanda and Capoeira practices in Portuguese territory, based on an ethnography performed in a Umbanda temple and a Capoeira group in northern Portugal. This study also investigates how this demograph and their leaders applied common strategies of fixation in Portuguese society and benefited from common conjunctural and historical

Recebido em 29 de novembro de 2019

Avaliador A: 22 de janeiro de 2020

Avaliador B: 23 de janeiro de 2020

Aceito em 23 de janeiro de 2020

factors in their transnationalization processes. In an attempt to understand the unfolding of these phenomena, we utilize the concepts of counter-colonization and Afro-Lusophone circular spaces.

Keywords: Capoeira, Umbanda, Transnationalization, Counter-colonization.

INTRODUÇÃO

No alto da serra do Carvalho, na freguesia de Lanhoso, cidade de Braga, região do Minho, em Portugal, encontra-se o Templo de Umbanda Pai Oxalá (Atupo) onde muitos fiéis umbandistas, na sua maioria portuguesa, atendem a um calendário religioso rigoroso de atividades mensais. Durante a minha pesquisa de doutorado, realizada entre os anos de 2010 e 2015, acompanhei um grupo de capoeira em Portugal que, semanalmente, atendia às sessões da Atupo e cujos membros, ao fim de algum tempo, vieram parcialmente integrar este espaço religioso. Nos caminhos da pesquisa, buscando compreender a inserção da capoeira na sociedade portuguesa, me deparei com o fato de que a formação social das práticas da capoeira e da umbanda em Portugal que em comum tem o referencial cultural afro-brasileiro como gênese – possuíam percursos cruzados e tinham se beneficiado dos mesmos fatores de inserção na sociedade portuguesa, com um processo de transnacionalização muito semelhante.

Este empreendimento etnográfico, contou com visitas semanais às giras do terreiro, que possuem calendário mensal próprio, acompanhando a intensidade da visitação dos integrantes do grupo de capoeira. Deste modo, durante dois anos, foram realizadas tais visitas, bem como às rodas e aulas do grupo de capoeira estudado. O acompanhamento do grupo de capoeira e do terreiro já se dava antes mesmo da pesquisa de doutorado, o que facilitou a relação com os integrantes, a realização de entrevistas e observações em caderno de campo. O fato de que no corpo mediúnico do centro circulam antigos capoeiristas facilitou a entrada e os diálogos.

A revisitação deste campo permitiu entender que estas ligações, entre a capoeira e religiões afro-brasileiras em Portugal, se constituíram como um fenômeno duradouro, atraindo capoeiristas brasileiros – imigrantes de longa duração – para a ocupação de cargos religiosos e até a abertura de casas, bem como de capoeiristas portugueses que partilham a dupla pertença, religiosa e cultural, com chamada cultura afro-brasileira na diáspora. No esteio da compreensão e inserção cruzada dessas práticas, podem nos ser úteis as premissas desenvolvidas por Rocha e Vásquez (2016) de que o Brasil, dado um imaginário mundializado de sua cultura, estilos de vida e identidades, se inseriu em uma nova cartografia do consumo religioso e cultural global, o que pode explicar parcialmente a proximidade com que se efetivou o processo conjunto de transnacionalização da capoeira e das religiões afro-brasileiras em Portugal.

Este artigo tem como objetivo problematizar o percurso partilhado das religiões afro-brasileiras e da capoeira em Portugal, tendo como premissas a ideia da existência de um conjunto de fatores sociais, conjunturais e históricos da formação do Atlântico negro lusófono, que beneficiaram a mobilidade e inserção das duas práticas em território luso. Propõe também, com novas inserções no campo, refletir sobre a relação de significação e duplo pertencimento que se estabelece entre alguns adeptos das duas práticas, a partir da etnografia realizada junto ao grupo Capoeirarte – sediado no norte de Portugal – nas suas experiências e participação religiosa na Atupo, templo religioso para a comunidade umbandista em Braga, Portugal. Como fio condutor, propõe-se uma reflexão sobre as culturas negras no Atlântico, a partir dos conceitos de contracolônização e circularidade trazidos por Santos (2016), e a problematização da ideia de espaços circulares afro-lusófonos como espaços de circulação de práticas globais, caso das religiões afro-brasileiras e a capoeira no contexto transnacional.

Por perspectiva histórica, a relação entre a capoeira, as religiões afro-brasileiras e seus adeptos, no Brasil, sempre foram de proximidade e troca, embora tenham sido muito pouco estudadas (ASSUNÇÃO, 2005). Neste artigo, tenciono averiguar essas relações em Portugal, mas que foram referenciadas em outras etnografias, como é o caso da presença de capoeiristas no terreiro Ilê

Obá Silekê, situado na Alemanha e estudado por Brito (2016) e Bahia (2018), e a vivência relatada por Estephens, Delamont e Duarte (2016) sobre como os praticantes de capoeira experienciam a noção de axé na capoeira do Reino Unido. Muitas vezes apresentadas como ocasionais, essas relações permitem reflexões sobre estratégias de inserção social que as tornam circulares no entendimento de um possível espaço afro-lusófono e que, porventura, pode ser encontrado noutras partes do mundo.

Com efeito, elucidamos que, no caso português, a chegada das religiões afro-brasileiras, conforme Pordeus Jr. (2000), seja anterior à capoeira, embora essa não seja a questão. Destaco o fato de que ambas se beneficiaram dos mesmos fatores de inserção social, utilizaram-se de estratégias muito próximas para driblar dificuldades de relocalização e que seus líderes foram capazes de concertar, com muita cumplicidade, narrativas de legitimidade em que as ambas práticas explicam e autenticam uma a outra. No entanto, para melhor compreender essa encruzilhada, é necessário analisar historicamente como os percursos da capoeira e da umbanda se entrelaçaram, tendo como base a construção de uma ideia de lusofonia na sociedade portuguesa nas décadas de 1980 e 1990. É relevante enfatizar que a compreensão dos percursos interseccionais de ambas, em Portugal, não pode ser desvinculados de uma análise histórica e social da sociedade portuguesa, em que se destaca a tentativa de construção de uma esfera de influência política pós-colonial frente aos países lusófonos, ao tempo que se vislumbra um engajamento na construção da União Europeia. Dessa forma, é importante referir que construção do percurso de transnacionalidade da capoeira e da Umbanda se fez na sequência da ação dos seus agentes: mestres de capoeira, pais e mães de santos, que se movimentaram no espaço transnacional, a partir de situações sociais, políticas e sobretudo históricas, dadas em um plano mundial e local na sociedade portuguesa. Neste sentido, compreende-se como necessário pensar historicamente a sociedade portuguesa e o entendimento da lusofonia nesse contexto.

Pretendemos compreender a formação destes territórios culturais e religiosos, atendendo a elementos que serviram de base comum para a invenção da comunidade portuguesa de umbandistas e da comunidade capoeirística

portuguesa. Ademais, as nuances da formação dessas comunidades seguem a lógica de um modelo próprio de inserção social dessas práticas junto às peculiaridades do processo de transnacionalização no caso português. Essas dinâmicas são marcadas por antecedentes históricos que funcionam como atualizadores da noção de Atlântico negro lusófono, compreendendo-o como espaço de produção histórica e cultural.

CIRCULARIDADES CULTURAIS AFRO-LUSÓFONAS NO ATLÂNTICO NEGRO

A compreensão dos processos translocais partilhados entre a capoeira e as religiões afro-brasileiras, em particular da umbanda em Portugal, não seria possível sem aproximar reflexões sobre as dinâmicas espaciais do Atlântico negro lusófono na atualidade. Segundo Sancí-Roca (2007), a tratar o oceano como metáfora para a produção histórica e cultural forjada nas relações coloniais e pós-coloniais entre a Europa, a África e as Américas contém armadilhas: estes entes geográficos não possuem fronteiras ou marcas territoriais demarcadas, sendo muito fluido, o que também traz oportunidades que permitem suspender por um momento as rígidas dicotomias espaciais de contraposição entre o Ocidente europeu e o “resto” do mundo. Sancí-Roca (2007) argumenta que o imaginário do Atlântico, como espaço intermediário de passagem e transposição, sempre teve o Ocidente como agente imperial de imposição do seu poderio e dominação aos demais povos; este nunca foi interpretado como um meio de passagem para identidades de resistência do Sul que se mobilizam na tarefa de ocupação de espaços do Norte global.

A relação entre as religiões afro-brasileiras e a capoeira tem sua relevância histórica no Brasil, seja nas pertenças e trocas entre os seus adeptos, ou mesmo na formação da capoeira como prática cultural secular que foi estruturada a partir de elementos performáticos e cosmológicos das religiões afro no Brasil (ASSUNÇÃO, 2005). Falo de um atravessamento cultural de relações circulares que transpõe o oceano e se reproduzem no Ocidente, não apenas em Portugal, mas em outros locais, como relatado por Joana Bahia (2018) e Celso Brito (2016) em suas

etnografias sobre o candomblé e a capoeira na Alemanha. Ademais, o trabalho da pesquisadora Lauren Griffith (2010) é bastante interessante para compreendermos as relações entre a capoeira e as religiões afro-brasileiras, e os fluxos e refluxos migratórios dos seus praticantes. A autora acompanhou os capoeiristas norte-americanos em peregrinação à Bahia, em que estavam incluídas visitas aos candomblés locais. Uma ida a Salvador, no Estado da Bahia constituiria, assim, algo semelhante a uma peregrinação secular. Há uma peculiaridade que singulariza os trabalhos de Bahia (2018), Brito (2016) e Griffith (2010): o fato dos grupos de capoeira por eles(as) estudados pertencerem ao segmento da capoeira angola e aos candomblés de matriz Ketu. Nessas pesquisas, sugestiona-se a ideia de que há uma ligação natural entre os dois segmentos, baseados na concepção de se tratar de grupos que partilham uma tradicionalidade ancorada na ancestralidade africana e um princípio distintivo de pureza ratificado por praticantes e pesquisadores renomados, seja em uma prática como na outra. Embora essa afirmação não tenha sido feita categoricamente pelos autores (BAHIA, 2018; BRITO, 2016; GRIFFITH, 2010) e não seja o foco deste artigo, não me apressaria em tomar tal conclusão. A visão excessivamente culturalista indicaria que a capoeira, em seus segmentos, seria dotada de elementos essenciais e inatos, que despoletariam predisposições próprias, fazendo com que alianças baseadas na afrodescendência da capoeira angola estivessem endereçadas para ocorrer com o candomblé, cabendo à capoeira regional, como prática impura e híbrida, uma aproximação à umbanda, tal qual o caso tratado neste artigo.

Com efeito, o grupo Capoeiriarte por mim estudado, não se define pela oposição Angola × Regional. Caberia, então, problematizar essa verdade dicotômica estabelecida pelos praticantes na capoeira e tomada prontamente pelos pesquisadores, da existência exclusiva de dois polos que gravitam, tal como no artigo de Alejandro Frigerio (1989), entre o puro e o impuro, o africano e o embranquecido, entre a cultura e o esporte, entre sagrado e o secular que se fixou no olhar respectivo sobre a Capoeira Angola e a Capoeira Regional. Também não sendo o foco do artigo versar sobre a historiografia da capoeira e das religiões afro-brasileiras, que opõem capoeira angola e regional, candomblé e umbanda, é importante ultrapassar os modos de representações fixas, pelo menos entre os pesquisadores, para se atentar à complexidade dos

fenômenos sociais. Deste modo, parece-me adequado afirmar que a aproximação de membros do grupo Capoeirarte à umbanda se fez por uma série de fatores sociais diversos, em que se incluem, sem que seja determinante, o fato de que se trata de um grupo de capoeira inscrito em um dos polos de hibridismo. Também é importante enfatizar que não se trata de uma “capoeira umbandista”, à semelhança do que ocorre com grupos de capoeira gospel que assumem a liturgia confessional evangélica e a pertença à uma igreja como ensejo para construção ritualística e identitária do coletivo. Trata-se de uma pertença religiosa assumida naturalmente pelo dirigente do grupo e alguns dos seus membros, mas que a perpassa em um modo de estar coletivo na forma de perceber e vivenciar a capoeira.

Sanci-Roca (2007) enfatiza que se os processos coloniais que marcaram a África e as Américas foram incisivos na produção de culturas crioulas e híbridas, o mesmo pode se aplicar na Europa, a despeito do trabalho árduo de intelectuais, políticos e acadêmicos ocidentais na marcação de narrativas nacionalistas de pureza identitária. A percepção de um Atlântico negro lusófono, desenvolvida por Sancir-Roca (2007), tenta retomar o ideário do Atlântico problematizado por Paul Gilroy (2001) como uma contracultura da modernidade, desnaturalizando a ideia consistente que indica os espaços coloniais como epicentros de ações e narrativas hegemônicas. Se considerarmos que as culturas do atlântico negro, marcadas pelo colonialismo português, tomaram forma e tamanho, dando às culturas africanas na diáspora uma relevância e centralidade na construção e formação das sociedades da lusofonia atlântica, talvez devêssemos considerar o uso do termo afro-lusofonia como mais um adequado esforço de contracolônização. É relevante referir que a lusofonia, enquanto conceito, padece ainda de um forte lusocentrismo e causa desconforto, em tempos em que o eurocentrismo é objeto de contestação. Segundo António Bispo dos Santos (2016, p. 59), colonização e contracolônização podem ser entendidas como:

Por colonização, compreendemos todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de

uma cultura pela outra, independentemente do território geográfico. E chamamos contracolonização todos os processos de resistência e luta em defesa dos territórios dos povos contracolonizadores, seus símbolos, significações e modos de vida.

Ao trazer o conceito de contracolonização, reflito sobre o caráter infra-político das religiões afro-brasileiras e da capoeira, pensando em que medida a constituição de terreiros enquanto territórios afro-brasileiros na diáspora não se trata de uma forma de contracolonização. A resposta aqui não deve ser lida como dada, mas pretende ser objeto de apreciação. Compreendemos que essa contracolonização na diáspora não se dá como um esforço de resistência cultural e política de povos subalternizados, tal como ocorre nas comunidades negras no Brasil, mas sim como um ato de adoção de significações e modos de vida associados à cosmopolítica da cultura afro-brasileira, no âmbito religioso e cultural. Trata-se de uma aliança cosmológica que a pertença religiosa implica, a favor da partilha de epistemologias contidas nos saberes dos terreiros e da capoeira, que agora confluem na construção de uma rede global. Nesses termos, possivelmente tratamos de uma forma de contracolonização.

Os terreiros, as rodas de capoeira e templos de culto afro-brasileiro podem constituir, onde quer que estejam, territórios contra-hegemônicos que fazem circular entidades africanas e personagens subalternos. Embora adaptações possam ter ocorrido durante o processo de transnacionalização dessas práticas, suas lógicas constituintes e seu epicentro mantiveram-se, narrativas de gênese e circulação sempre rondam o Brasil e a África, aludindo aos processos de escravidão ou ao colonialismo. Mesmo que os discursos de contracolonização não atendam à elocução direta e politizada de contraposição ao colonialismo e à colonialidade ainda presente, em Portugal, ela não está desprovida de politicidade e de um senso de subversão social. A simples constituição de territórios chamados de terreiros acabam por funcionar como promontórios não hegemônicos de morada de entes subalternos que, segundo suas narrativas de existência terrena, foram prostitutas, cafetões, malandros ou divindades de dupla face como os exus – personagens marginais e que interpelam códigos sociais moralizadores presentes nas narrativas éticas da moral do Ocidente.

Qualquer consulente que procure estas entidades será afetado por suas falas, colocações, modos de agir, vestir e ser e, ademais, por uma cosmologia outra que remete a uma ideia de ancestralidade, mesmo que idealizada e distante. Não obstante a essa perspectiva, é necessário lembrar que as religiões afro-brasileiras na diáspora também se propõem à inserção em um mercado religioso e à busca por uma clientela disposta a consumir elementos de um sagrado exotizado, o que não invalida uma reflexão contracolonial tal como explicamos.

Santos (2016) entende a circularidade como um atributo polissêmico dos contracolonizadores. O intelectual quilombola, neste caso, alude às formas circulares encontradas nas práticas culturais tradicionais africanas na diáspora, mas também à maneira como se dão as dinâmicas de continuidade e descontinuidade culturais dessas mesmas práticas. Aqui refiro-me a essa propriedade como metáfora para problematizar os percursos de práticas formadas no âmbito da história colonial e pós-colonial do Atlântico negro lusófono. A circularidade possui antecedentes históricos no triângulo do Atlântico negro lusófono, como no exemplo dado por Calainho (2008) sobre os amuletos de proteção fabricados por africanos escravizados, a autora explica que existia uma intensa relação de troca de saberes no âmbito do Atlântico negro, como eixo que envolve o continente africano, Brasil e Portugal. Para tal (CALAINHO, 2008), cita o exemplo do africano Joseph Francisco Pereira, condenado pela Inquisição em Portugal. Nascido na Costa de Mina, o eminente mandingueiro foi para a cidade do Recife como cativo, onde aprendeu e desenvolveu a arte de confecção das bolsas de mandinga. De lá, foi, ainda na condição de escravizado, para o Rio de Janeiro, tendo tomado parte no intenso comércio das bolsas, e, por fim, para Lisboa, comprado por um novo dono. Consta que sua fama na capital lisboeta era significativa, uma vez que havia percorrido muitos lugares, agregado muitos saberes e as suas bolsas eram muito estimadas no mercado, protegendo a todos contra qualquer tipo de males. Ou seja, o espaço cultural afro-lusófono sempre foi um território de circularidades, onde se realizam trocas e traficaram saberes não hegemônicos que, na verdade, hoje, ocorrem ainda muito intensamente.

Assim, compreendo os espaços circulares afro-lusófonos como territórios que se instalam através da construção de terreiros ou rodas de capoeira que, nesse caso, possuem uma dimensão transnacional; eles resultam das relações de circulação de saberes tripartidos, oriundos dos processos coloniais e pós-coloniais entre os países lusófonos do continente africano, Brasil e Portugal. São afro-lusófonas porque referem-se à centralidade e vigor da cultura africana na diáspora, em detrimento das narrativas oficiais que põem no centro o papel das metrópoles coloniais.

ENCRUZILHADAS DA UMBANDA E DA CAPOEIRA EM PORTUGAL

Em *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza*, Ismael Pordeus (2000) narra a história de mãe Virgínia e a criação do primeiro terreiro português de umbanda, o Terreiro de Umbanda Ogum Megê. Consta que Mãe Virgínia, uma portuguesa que migrou para o Brasil e fez sua iniciação no Rio de Janeiro, fundou sua casa no ano de 1974 e seus filhos de santo foram parcialmente responsáveis pelo crescimento da religião, a partir da abertura de novas casas.

Os anos de 1970 em Portugal foi um período invulgar que marca o fim do longo processo colonial que se arrastou durante séculos. Portugal sempre ocupou um lugar especial no imaginário dos povos lusófonos. Não era para menos, o colonialismo português deixou marcas indeléveis, tanto nos colonizados como nos colonizadores. “O mundo que o português criou” é um espaço marcado por ambiguidades, triangulações atlânticas, contradições e diálogos com vozes e fatos do passado que reverberam no presente. Na verdade, pensando nas religiões afro-brasileiras e na capoeira no contexto português, não é possível falar da sua expansão no território luso sem pensar em Portugal nas últimas décadas a partir de 25 de abril de 1974, data que marca o fim do império colonial e mudanças profundas na sociedade portuguesa.

Para alguns autores, como Boaventura Sousa Santos (2012) e Ribeiro (2011), a entrada na União Europeia, em 1986, junto com a Espanha, significou

o virar as costas ao Atlântico, à sua História, como se, de alguma forma, isso significasse um meio de construir um Portugal novo, moderno, redimido e refeito das feridas do passado colonial. Nos anos que se seguiram à Revolução dos Cravos, em abril de 1974, com o fim da ditadura salazarista e posterior descolonização, instalou-se, em Portugal, um novo “modo português de estar no mundo”, conceito que, segundo Cláudia Castelo (1999), teria sido cunhado por Adriano Moreira, acadêmico português, nos anos de 1950 e que foi utilizado no Estado Novo português. Esse “modo português”, conforme Castelo (1999, p. 13), refere-se a uma visão social de senso comum de que o povo português possuía peculiaridades na forma de tratar as outras culturas que o diferenciariam dos demais povos: “essa “maneira” é geralmente qualificada com adjetivos que implicam na valorização positiva: ‘tolerante’, ‘plástica’, ‘humana’, ‘fraterna’, ‘cristã’. Apesar das mudanças políticas verificadas no período revolucionário de abril de 1974 e da modernização conseguinte, esse “modo português” que, segundo Cláudia Castelo (1990), é da gênese da doutrina lusotropical de Gilberto Freyre, ainda parece ser a forma dominante de se autorrepresentar na cultura contemporânea portuguesa. Em parte, essa forma de representação da entidade social que chamamos de “povo português” poderia explicar, com facilidade, a adesão deles às práticas culturais afro-brasileiras em Portugal, em que a capoeira se inclui. A visão lusotropical criada por Gilberto Freyre (2001), autor de *Casa Grande e Senzala*, postulava que o Brasil enquanto nação seria o resultado do entrelaçar dos povos europeus, negros e índios, sendo os portugueses responsáveis por esse tipo de colonialismo harmonioso, promotor da miscigenação e de uma pretensa democracia racial. As religiões afro-brasileiras e a capoeira em Portugal aparecem como práticas que, vindas de um Atlântico negro, se acomodam como sendo também lusodescendentes e tropicais. Com o seu “modo de estar no mundo” não seria difícil aos portugueses percebê-las, interpretá-las e interiorizá-las (FREYRE, 2001). Parte dessa interpretação estaria ligada à forma como veem a si mesmos no plano Atlântico do passado colonial que ainda persiste em alguns resíduos no plano pós-colonial.

A ideia/conceito de lusofonia tornou-se muito popular na sociedade portuguesa. Ao pensar nessa perspectiva, por vezes, as culturas afro-brasileiras

vistas de Portugal perdem-se nesse conceito, pois, subjacente a ele, existe a ideia de um triângulo atlântico que une Portugal, Brasil e os países africanos sob julgo colonial português no passado, sendo que Portugal seria a força motriz desse triângulo, o que torna o conceito de lusofonia excessivamente lusocêntrico. Segundo Almeida (2000), a Lusofonia constituiu-se como um princípio estratégico e que foi dado aos demais como uma prenda dos portugueses aos seus ex-colonizados. A própria ideia de miscigenação em Portugal, segundo o autor (ALMEIDA, 2000), é vista como um transporte de material genético dos portugueses aos outros e nunca como o seu contrário. Poder-se-á pensar até que ponto os homens e mulheres praticantes de capoeira, da umbanda ou candomblé em Portugal refletem de forma aprofundada sobre essas questões. Certo é que, se não o fazem, não menos importante será para eles o fato de que se trata de uma prática que muito lhes diz respeito no seu passado colonial.

Contudo, o fim do extenso período colonial, a redemocratização do país, o incremento demográfico decorrente da vinda dos “retornados” e a passagem de um país emissor de migrantes para um espaço receptor, a adesão à União Europeia e à moeda única tornaram Portugal um país aparentemente atraente, moderno, culturalmente diverso e tolerante. Eventos como a Expo 98, a comemoração dos 500 anos dos Descobrimentos, a constituição da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) ajudou, também, a reconstruir, em um contexto pós-colonial, a esfera espacial da língua portuguesa com a marca do que hoje se convencionou chamar de Lusofonia. A década de noventa foi bastante prodigiosa para a expansão da prática da capoeira em Portugal com um aumento significativo de grupos e do número de praticantes.

Ainda que a capoeira não tenha entrado em território nacional a partir do retorno de portugueses vindos do Brasil, o seu início e rápida difusão se deu pela abertura proporcionada pelas mudanças na sociedade portuguesa ocorridas nas décadas de 1970 e 1980, que proporcionaram, por sua vez, a adesão a outras práticas de origem afro-brasileira, como o caso das religiões supracitadas. Cabe salientar o papel das mídias e da literatura na formação de um imaginário da cultura dos trópicos e nos hábitos sociais dos portugueses, por exemplo a difusão de telenovelas como *Gabriela Cravo e Canela* e *Sinhá*

Moça ou os livros *Capitães de Areia e Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado. Era veiculada uma tropicalidade exótica, despida de preconceitos e uma cultura alegre e etnicamente “bem resolvida”. Por isso, na circunstância de introdução da capoeira, mesmo com o seu desconhecimento, ela foi acolhida com facilidade em uma sociedade sedenta por experimentar outras formas de pertença.

Formalmente, a história da capoeira em Portugal começa com Afrânio Gouveia Silveira, o Mestre Magô (NASCIMENTO, 2015). Sua formação se inicia com o Mestre Ivan em 1975, em Minas Gerais, tendo mais tarde mudado para o Rio de Janeiro, onde fundou a associação de que é líder e: “cheguei em Portugal no dia 19 de setembro de 1987, e logo no mês seguinte (outubro) já ministrava aulas de capoeira em uma sala na rua de Santa Catarina, próximo ao Marquês de Pombal, no Porto” (Depoimento de Mestre Magô, março de 2010).

No ano de 1991, formalizava-se, legalmente, no Registo Comercial de Lisboa, a Associação de Capoeira Negro Nagô de Angola, a primeira instituição vocacionada para a capoeira em Portugal. O Mestre Umoi, também um dos pioneiros na capoeira em território luso, chegou a Portugal em 1990, tendo trabalhado inicialmente em uma rádio. O mestre enfatiza que “a maior dificuldade inicial era que ninguém sabia o que era capoeira, pensavam que era galinha”. Após procurar vários ginásios e ver negado o seu pedido para ensinar a capoeira, o Umoi resolveu pôr no jornal uma notícia “que era capoeira e se tivesse algum outro capoeirista que o procurasse”. Sem opções, acabou por iniciar na rua o ensino da arte e, no dia 11 de setembro de 1990, deu a sua primeira aula de capoeira em Portugal. Nascia ali o grupo União na Capoeira em Portugal. Segundo ele: “a coisa era no peito e na raça, nem berimbau tinha, rudimentar mesmo”. Umoi relata que até 1993 foi um período de grande trabalho, sendo que a partir daí já havia um pequeno grupo que cantava, tocava e fazia apresentações. No ano de 2003, um levantamento realizado por Falcão (2004) contabilizava que existiam cerca de 35 professores brasileiros dando aulas em Portugal, entre mestres, contramestres e instrutores. Segundo o estudo, a maioria destes profissionais é proveniente da região Nordeste do Brasil, em especial das cidades do Recife e de Salvador (FALCÃO, 2004). Por volta de 2010, no levantamento que realizei junto aos grupos, dos seus

líderes e alunos, foram contabilizados cerca de 55 grupos espalhados por todo o território nacional. Destes, 13 grupos foram criados de raiz em Portugal e refletem um crescimento endógeno do fenômeno da capoeira. Quanto ao número de profissionais a ministrar aulas, estimo que durante aquele ano se aproximava dos 100. Entre estes 100, julgo que uma parte significativa seja de portugueses, provavelmente, a maioria, resultado de um trabalho que já dura, desde o seu início, mais de duas décadas em Portugal. Do mesmo modo, segundo Saraiva (2011), as casas de culto afro-brasileiro em Portugal subiram de quarenta, em 2008, para cinquenta em 2010.

ENTRE A RODA E A GIRA

“Berimbau tocou ouvi. O tambor bateu descí. Falaram meu nome, por isso que eu vim. E a minha navalha tá na minha cinta. Se quer saber meu nome eu sou Zé Pilintra” (Música de Mestre Batata e Mestre Chapão)

O trecho da canção foi produzido em 2018 pelos Mestres Batata e Chapão, dois capoeiristas brasileiros residentes em Portugal. Consta que a música foi feita a pedido de seu Zé Pilintra, entidade frequentadora da casa Atupo, ao Mestre Chapão para que a cantasse nas giras e nas rodas de capoeira, menção a quem muitos capoeiristas iniciados nas religiões afro-brasileiras acreditam ser um dos patronos da capoeira. Em diálogo com um dos mestres, fui informado que a canção foi apresentada à comunidade Atupo em ocasião solene, tendo ele cantado na gira com seu berimbau acompanhado pela orquestra musical de atabaques da casa.

José Carlos de Santana Santos, o Mestre Chapão, nasceu em 22 de abril de 1970, em Recife, Pernambuco, migrou para Portugal no final dos anos noventa onde abriu a filial do grupo Capoeirarte. O seu primeiro encontro com as religiões afro-brasileiras se deu na casa de sua avó, com quem residia, e que incorporava Dona Maria Conga, uma entidade da umbanda por ela zelada e que prestava consultas a quem a procurasse. Já em Portugal, anos mais tarde, passou a frequentar o templo Atupo em conjunto com alguns dos seus alunos

que permaneceram no centro e passaram a fazer parte da casa. Esta afiliação do Mestre e sua frequência ao templo custou divergências com alguns membros do seu grupo de capoeira que o acusavam de uma aproximação religiosa imparcial, afetando a forma como ensinava e praticava a capoeira no grupo. A ruptura se deu com a saída de alguns praticantes, o que não o limitou em suas visitas ao centro. à continuidade do grupo e a construção de um *habitus* próprio, conjugando sua identidade de umbandista e capoeira. Embora aqui se mobilize a noção de *habitus*, é importante referir que o fazemos para explicar idiosincrasias que concernem a vivência partilhada de uma dupla pertença. No entanto, não se trata de uma condição estruturante, fixa e duradoura de identidades e comportamentos como imaginava Bourdieu (2006) na construção do conceito. A etnografia continuada do templo Atupo e do grupo Capoeirarte, demonstrou que ao longo do tempo, essa adesão se fez entre tensões e contradições, algumas vezes mais intensas, outras mais oscilantes, compondo afastamentos e reaproximações que produziram efeitos sociais no grupo de capoeira como no templo de Umbanda.

Tal como constatei noutras situações, capoeiristas brasileiros e portugueses, espontaneamente e de forma isolada, aderiram formalmente ou se aproximaram das religiões afro-brasileiras, tendo alguns deles se tornado filhos de santo, ocupando cargos religiosos ou prestando serviços às casas de culto. Até onde pude constatar, essa adesão não segue um padrão linear que associe a pertença de um segmento da capoeira a um determinado tipo de religiosidade afro-brasileira. A especificidade do grupo Capoeirarte se deve ao fato de ter envolvido um número significativo de membros do coletivo e uma adesão efetiva do seu líder, o que não ocasionou a construção de uma “capoeira umbandista”, se assim se pode designar, mas evidenciou relações de partilha e construção simbólica.

A oportunidade de conhecer o templo da Atupo surgiu pelo convite de capoeiristas que frequentavam a instituição desde a sua antiga sede. Era dia de festa dedicada a Ogun¹ e eu e o Mestre Chapão fomos convidados a participar na cerimônia, tendo sido o seu primeiro encontro com o Templo Pai Oxalá.

¹ Orixá relacionado com a guerra e que no sincretismo religioso associa-se a São Jorge.

No seu depoimento, Chapão disse-me que, apesar de não ter feito qualquer iniciação, seria filho de Ogun e tinha muita devoção pelo seu orixá, cuja guia carrega com orgulho em várias ocasiões. Um detalhe curioso do grupo Capoeirarte é o sistema de graduação que representa as cores dos Orixás. Assim sendo, no decurso do seu crescimento, o aluno obtém uma nova graduação que representa, naquela fase evolutiva, um Orixá. Também não escapará o detalhe de que o toque habitual das rodas do grupo é o *São Bento Grande de Angola*, toque tradicional que se executa com as habituais *palmas de terreiro*, que lembram a mesma ambiência musical das giras. A Figura 1 mostra a estampa feita para as camisas utilizadas na gira de Ogun.

Figura 1: Estampa para camisa na gira de Ogun templo Atupo. Montagem de Hugo Caboclo (2012).



A Atupo deu início ao trabalho desenvolvido por Pai Cláudio de Oxalá, na cidade de Braga. Conheceu a sua primeira sede na freguesia de Ferreiros e, em 2008, inaugurou sua própria sede no Lugar de Sete Fontes, também em Braga. Consta que, entre o corpo mediúnico, associados, trabalhadores e jovens, contabilizam-se cerca de 85 pessoas e uma média de 200 visitantes para todos os sábados (dia de atendimento). O trabalho social da Atupo é bastante diversificado e envolve o apoio à famílias carenciadas, bolsas de emprego, a trabalhos de cura e a grupos de jovens; bem como a doutrinação de adultos, jovens e crianças.

Em 2012, um ano depois da nossa primeira ida ao templo em Braga, reencontramo-nos na mesma gira de Ogun e, para meu espanto, havia um pequeno grupo de praticantes do grupo, de diferentes idades, alguns inclusive familiares dos praticantes que, segundo fiquei a saber, formavam todos os sábados uma pequena caravana em direção ao templo. As visitas aos sábados naquele período ganharam alguma regularidade, bem como o comprometimento de alguns alunos trazidos pelo Mestre para os trabalhos do templo desde a sua primeira ida. Alguns passaram a frequentar os cursos de iniciação, musicalidade e doutrina, a utilizar os adereços, como as guias² relativas ao seu orixá, e a consumir os objetos religiosos à venda no templo.

Seu Zé ou Zé Pilintra, como é chamado popularmente, é uma importante figura guardiã do templo Atupo e a sua imagem pode ser encontrada logo à entrada do templo junto a um copo de água, outro de cerveja e uma vela acesa. Segundo pude constatar, Seu Zé costuma aparecer na casa incorporado pelo seu dirigente, em ocasiões especiais. Nos seus primeiros anos como residente em Portugal, Pai Cláudio teria sido capoeirista, tendo treinado com um dos professores do grupo Capoeirarte, que iniciou o grupo em 1990. Esse enredo serve como mote e ensino de alguns dos membros do grupo Capoeirarte para justificar uma possível ligação espiritual entre os seus membros e o templo. Zé Pilintra, o malandro capoeirista, serviria também como uma figura de identificação entre uns e outros e justificativa de discursos interativos umbandistas e capoeiristas. O nobre malandro, conhecedor dos meandros da capoeira, é um importante conselheiro e camarada, ajudando os seus “aliados” capoeiristas nas suas vidas dentro e fora da capoeira.

Durante a minha visitação no templo, encontrei muitos outros capoeiristas, brasileiros e portugueses, que, ocasionalmente o frequentavam. Para além do próprio dirigente da casa de culto, outros membros do corpo mediúnico teriam praticado capoeira durante longos anos. Segundo me foi dito, circulam pelo templo capoeiristas do grupo Muzenza, Abada, Capoeirarte e Nação Capoeira, todos eles residentes da região norte de Portugal ou mesmo vindos da Galiza, Espanha.

² Tipo de colar ou adereço que se utiliza para representar o orixá de quem se é filho.

Em conversas com Pai Cláudio, ele me confessou que, ao chegar a Portugal, procurava por uma arte marcial que, de certa forma, o aproximasse da sua condição religiosa. Foi aí que teve o seu primeiro encontro com a capoeira, precisamente ao treinar com um dos alunos do grupo Capoeirarte, no momento em que estes se instalaram em Portugal. Pai Cláudio confessou que, apesar de nunca ter tido um contato próximo com o mestre do grupo, Mestre Chapão, teria por ele uma grande admiração como capoeirista. Entretanto, acabou por não ficar em função de desavenças com o seu professor. Na conversa que tivemos, ele mostrou grande apreço pela capoeira e disse que, na inauguração do templo atualmente em atividade, fizeram-se apresentações de capoeira, maculelê e puxada de rede, todas danças que fazem parte do repertório de apresentações e performances da capoeira. Quando lhe perguntei sobre o que atrairia os capoeiristas para a umbanda, ele respondeu:

Eu sempre gostei dessa energia da capoeira. Quando nós fizemos a nossa inauguração, houve todo o ritual religioso e depois, dentro do terreiro, houve o maculelê, a puxada de rede, o jogo da capoeira. Eu sempre gostei dessa ligação que a capoeira tem com a religião e a religião tem com a capoeira. Os alunos portugueses quando sabem dessa ligação através da corimba, do atabaque, da música, que consegue lembrar a capoeira, lembra né? Dá pra lembrar. Quem tá chegando na Umbanda, quem tá chegando na capoeira não sente tanta diferença. O que atrai muito o capoeirista é aquilo que vem da raiz que há do orixá em si, do seu filho, o guerreiro. (Depoimento de Pai Cláudio, agosto, 2013)

Para os praticantes de capoeira, o Axé, atributo espiritual das religiões de matriz afro, pode ou não estar presente na roda e influenciar o seu decorrer, fazendo com que em algumas ocasiões a roda possa estar envolta em grande prazer ou, pelo contrário, tornar-se um campo de batalha entre os seus membros. Saraiva (2011), por sua vez, explica a importância da cura, no âmbito das religiões afro-brasileiras, e como o restabelecimento físico e espiritual, através da conexão enérgica com o Axé, constitui um dos motes de aproximação dos portugueses a essas religiões. Com efeito, as formas de representação do Axé na capoeira, como nas religiões afro-brasileiras, não são exatamente

as mesmas. Contudo, a noção de Axé é central, já que é definido como uma força, uma energia vital e sagrada presente em todos os seres naturais. Essa energia precisa ser dinamizada; é através dos rituais que esse processo é assegurado, iniciando-se com o tocar dos tambores e a entoação de pontos cantados que potencializam a descida dos deuses e entidades (SARAIVA, 2011, p. 61). Nas falas dos capoeiristas, o Axé surge como uma energia circular e complementar entre capoeira e umbanda, uma forma de reestabelecimento vital que se faz no âmbito de uma corrente, que pode ser representada territorialmente por uma gira ou uma roda de capoeira.

Seu Zé Pilintra, o malandro, o Exú boêmio, bebedor de cerveja e fumante de charuto, que na gira de esquerda aparece com as tranca-ruas e pombas giras³, é o arquétipo de identificação dos capoeiristas que o respeitam e admiram, considerando-se também, em parte, um deles. É ele quem traz o Axé para o terreiro, com a sua graça, simpatia e jeito maneiroso no agir. Esse mesmo Axé também se busca na roda com a animação, envolvimento e construção do ritual que envolve os berimbaus, as palmas, os cantos e atabaques. Na conversa que tivemos, Pai Cláudio enumerou um aspecto importante do comportamento das entidades, que também se conecta aos comportamentos e trejeitos dos capoeiristas:

Há o conceito de algumas entidades, a ginga, a maneira delas agirem, quererem mostrar alguma coisa e agirem de outra. Tá com a mão escondida e a outra esticada que nem o angoleiro. Há isso na linha dos baianos, nos pretos velhos, caboclos, mas mais nos baianos. Eu conheci um baiano [entidade] chamado Zé da Capoeira e Mestre Besouro que é mestre juremeiro (Depoimento de Pai Cláudio, agosto, 2013).

Como é possível observar, existe por parte dos umbandistas e capoeiristas um largo discurso de semelhanças que ajudam a explicar a relação entre ambas as duas práticas, como se uma, de certa forma, derivasse da outra. Contudo, parece-me correto concluir que o mais valioso na compreensão de ambas é que existe uma energia que circula tanto na gira quanto na roda. É essa suposta energia que

³ São também conhecidos como o povo da rua. São entidades supostamente menos desenvolvidas e que estão num plano astral mais próximo da Terra.

se faz aproximar, em um campo imaginário e simbólico, a capoeira à umbanda, pelo menos nas interpretações dos praticantes. Pai Cláudio explica essa energia com o conceito de *egrégora* que, segundo ele, é “a palavra que designa a corrente tanto material, como uma corrente energética, como espiritual que está no ambiente daquilo que tá se formando” (Depoimento de Pai Cláudio, agosto, 2013). Com efeito, as referências teológicas do conceito de *egrégora* não são de usufruto regular do corolário litúrgico da umbanda, tão pouco inteiramente associáveis à ideia de Axé. De todo modo, penso que ao trazer o conceito, Pai Cláudio queria explicar como a circulação de energias ocorrem, no caso nas giras e rodas de capoeira, o que explicaria o sentimento de familiaridade que os capoeiristas experimentam, tanto em um território como no outro.

O estudo da relação entre a capoeira, espiritualidade e as religiões de matriz africana, no contexto transnacional, ainda é incipiente. No entanto, alguns autores têm se debruçado sobre o assunto, é o caso de Gonzáles Varela (2013), que estudou a expansão global da capoeira Angola, em Londres e na Cidade do México; no caso mexicano, o autor afirma que houve uma identificação natural dos praticantes mexicanos com o *candomblé*, cujo ritual, segundo o autor, tem sido combinado com a capoeira e a *Santería cubana* – também em Cuba, as tradições religiosas afro-brasileiras encontram terreno fértil para aliar-se à capoeira, combinando a *Santería cubana* ao *Palo Monte* (Gibson 2014).

No caso português, os capoeiristas brasileiros têm sido muito assediados para integrar os cargos de *Ogãs alabês*⁴ nas casas de culto afro-brasileiro. Essa preferência deve-se a uma dupla razão: ao fato de os capoeiristas estarem familiarizados com o tipo de percussão e toque dos tambores, como também ao fato de serem de nacionalidade brasileira, o que confere capital simbólico, legitimando a casa.

CONCLUSÃO

A relação das religiões afro-brasileiras e a capoeira foi registrada no passado por muitos pesquisadores, tais como Ruth Landes (2002), Edson Carneiro (1975)

⁴ Cargo religioso destinado à condução do ritual através do canto e do toque dos instrumentos musicais.

e Waldeloir Rego (1968). Coincidência ou não, a mesma relação tem também sido objeto de constatação de pesquisadores, que, ao estudar os fenômenos transnacionais das religiões afro-brasileiras, se dão conta da intimidade dessas práticas nas trocas mútuas e na busca por legitimidade e espaço nos mercados religioso e cultural. Não obstante, não se trata de um fenômeno de massa que conflua quantidades significativas de capoeiristas aos templos religiosos ou adeptos da religião aos grupos de capoeira, mas é reveladora de nuances e particularidades merecedoras de atenção. Uma delas é a circularidade dessas relações reeditadas no campo transnacional e o fato de que ambas, em diferentes períodos e locais, foram capazes de se reencontrar e concertar estratégias comuns de entreajuda. Tal como no caso alemão, relatado por Celso Brito (2016) e Joana Bahia (2018), também em Portugal, líderes importantes da comunidade capoeirística local, como o Mestre Chapão, foram capazes de dialogar com as lideranças religiosas, caso do Pai Cláudio de Oxalá, e elaborar discursos simbólicos de proximidade e estratégias de cooperação.

As circularidades afro-lusófonas de que falamos no início podem ser verificadas de várias formas. A primeira delas, nos processos migratórios globais do Atlântico negro que cria abertura de caminhos de migrantes das antigas colônias às suas ex-metrópoles em tempos pós-coloniais, como lugares míticos que, historicamente, sempre funcionam como plataformas de circulação. Contudo, o fluxo destes indivíduos se faz na condição de migrantes portadores de saberes que não são abandonados nos locais de destino e que são reconstruídos, constituindo elaborações explicativas das existências desses sujeitos, em especial no campo transnacional. Uma dimensão micro destas circularidades pode ser verificada nas narrativas individuais, tal como referimos com a figura do Mestre Chapão que, tido o contato com a religião no seu meio familiar, no Brasil, foi capaz de resgatá-la adiante, criando narrativas pessoais de sentido próprio de sua existência, como mestre de capoeira em um país distante. Ademais, é preciso considerar que estes processos globais têm também os seus refluxos, como na pesquisa realizada por Lauren Griffith (2010), que narra a peregrinação de capoeiristas da América do Norte em

direção à Bahia, a procura das raízes da cultura afro-brasileira, o que inclui incursões e aprendizagens nos terreiros.

Aqui tratamos ainda de uma dimensão última desta circularidade que é a contracolônização. O conceito formulado pelo quilombola, Antônio Bispo dos Santos (2016), expressa uma força contra-hegemônica de combate à colonialidade ainda presente no Brasil, que aqui aplicamos ao campo transnacional para evidenciar o efeito cosmopolítico de afetação de vidas, nos espaços ocidentais, por práticas produzidas em tempos anteriores pelo colonização, com a travessia de escravizados e a reconstrução dos seus conhecimentos na diáspora. A fixação desses artefatos culturais e religiosos afro-atlânticos em locais como Portugal ou outras partes da Europa se reverte em uma interpelação, ainda que em microescala, que faz retornar memórias e traumas de um tempo colonial que são atualizadas pela presença física e simbólica destas práticas. A busca por aprofundar estas temáticas pode passar pela tentativa de compreender, ao longo do processo de transnacionalização, de que forma esses fenômenos vindos do Sul global foram afetados e capazes de afetar as sociedades do Norte, interpelando normatividades sociais estabelecidas nestes locais. Ademais, ao verificar os efeitos sociais, culturais e políticos destas práticas nas sociedades de destino onde foram acolhidas, é preciso atender às escalas em que ocorrem e como o fazem.

Por fim, creio ser pertinente enfatizar que a compreensão partilhada de processos transnacionais como a capoeira e as religiões afro-brasileiras podem ser úteis para elucidar questões que, de um lado e de outro, estão postas à mesma medida e que concernem processos de decisão que os líderes religiosos e capoeiristas têm de tomar afim de melhor se inserirem nas sociedades de destino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALMEIDA, Miguel Vale. *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta, 2000.

2. ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **Capoeira**: the history of afro-brazilian martial art. New York: Routledge, 2005.
3. BAHIA, Joana; DANTAS, Caroline Moreira Vieira. Música, corporalidade e recreação diaspórica no candomblé da Alemanha. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 20, n. 28, p. 82-98, 2018.
4. BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2006.
5. BRITO, Celso. A regulação da instanciamento religiosa na capoeira angola globalizada: a relação entre o grupo Irmãos Guerreiros e o Ilê Obá Silekê de Berlim, Alemanha. *In*: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016, João Pessoa. **Anais [...]**. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2016, p. 1-20.
6. CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas**: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
7. CARNEIRO, Edison. **Capoeira**. Rio de Janeiro: Funarte, 1975. (Coleção Cadernos de Folclore)
8. CASTELO, Cláudia. **O modo português de estar no mundo**: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Edições Afrontamento, 1999.
9. ESTEPHENS, Neil; DELAMANT, Sara; DUARTE, Tiago Ribeiro. Mora Iemanjá? Axé na capoeira regional diaspórica. *In*: ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel (org.). **A diáspora das religiões brasileiras**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016. p. 299-320.
10. FALCÃO, José Luiz Cirqueira. **O jogo da capoeira em jogo e a construção da práxis capoeirana**. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.
11. FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
12. FRIGERIO, Alejandro. De arte negra a esporte branco. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 4, n. 10, 1989, p. 1-20.
13. GILROY, Paul. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo, Editora 34, 2001.
14. GIBSON, Annie. Rediscovering lo cubano through capoeira in Cuba. **The Postcolonialist**, [S.l.], v. 2, n. 1, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2HMR3GG>. Acesso em: 3 abr. 2013.
15. GONZÁLES VARELA, Sergio. La expansión global de la capoeira: trazando conexiones en movimiento. *In*: CASAS MENDOZA, Carlos Alberto *et al.* (ed.),

- Sujetos emergentes:** nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina. México: Ediciones Eón: UASLP, 2013. p. 111-130.
16. GRIFFITH, Lauren Miller. **Capoeira pilgrims:** negotiation, legitimacy in foreigner field. 2010. Tese (Doutorado em Philosophy) – Indiana University, Bloomington, 2010.
 17. LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
 18. NASCIMENTO, Ricardo César Carvalho. **Mandinga for export:** a globalização da capoeira na Europa. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015.
 19. PORDEUS JR., Ismael. **Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza:** emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
 20. REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola:** ensaio socioetnográfico. Salvador: Itapoã, 1968.
 21. RIBEIRO, Rita. **A Europa na identidade nacional.** Porto: Edições Afrontamento, 2012.
 22. ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel. O Brasil na nova cartografia global da religião. *In:* ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel (org.). **A diáspora das religiões brasileiras.** São Paulo: ideias e letras, 2016. p. 7-38.
 23. SANCI-ROCA, Roger. The fetish in the lusophone Atlantic. *In:* NARO, Nancy Priscilla; SANCI-ROCA, Roger; TREECE, David (org.). **Cultures of the Lusophone Black Atlantic.** Palgrave Macmillan, 2007. p. 19-38
 24. SANTOS, Antônio Bispo. Modos quilombolas. **Piseagrama,** Belo Horizonte, n. 9, p. 58-65, 2016.
 25. SARAIVA, Clara. Energias e curas: a umbanda em Portugal. **Pós Ciências Sociais,** São Luís, v. 8, n. 6, p. 55-76, 2011.
 26. SOUSA SANTOS, Boaventura. **Portugal:** ensaio contra a autoflagelação. Coimbra: Almedina, 2012.