



Ministério da Educação
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM
Minas Gerais – Brasil
Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas
Reg.: 120.2.095 - 2011 – UFVJM
ISSN: 2238-6424
QUALIS/CAPES – LATINDEX
Nº. 04 – Ano II – 10/2013
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

Umbandistas e capoeiras: em busca do Axé em Portugal

Ricardo Nascimento

Licenciado em Geografia (Universidade do Porto - Portugal)

Mestre em Sociologia (Universidade do Minho - Portugal)

Doutorando em Antropologia pela Universidade Nova de Lisboa - Portugal

Pesquisador do CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia)

E-mail: cangaceirocapoeiras@gmail.com

Resumo: A capoeira, assim como a Umbanda, faz parte de um conjunto de práticas consideradas símbolos de afro-brasilidade, que nas últimas décadas têm obtido alcance transnacional, sendo a Umbanda uma religião e a capoeira uma prática marcial, misto de luta e dança. Este artigo tem com objetivo discutir como o envolvimento simultâneo de portugueses na capoeira e na Umbanda, ou seja, esportivo e religioso, complementa a busca por um estilo de vida saudável e holístico que envolve o bem-estar físico e espiritual, e como a participação em uma destas atividades contribui para legitimar o engajamento na outra. Pretende-se investigar ainda até que ponto as formas de pertencimento ligadas à identidade nacional lusa e as suas ligações ao Atlântico Negro lusófono servem de mote para aliar-se às práticas culturais e religiosas afro-brasileiras. Por fim, será interessante questionar como práticas seculares, como a capoeira, se relacionam com práticas religiosas e como uma serve-se da outra numa relação de complementaridade.

Palavras-chave: Capoeira. Umbanda. Estilo de vida. Identidade nacional.

INTRODUÇÃO

Em Portugal, como se verá, os processos de transnacionalização da capoeira e da Umbanda seguiram trâmites muito próximos. É possível afirmar que os mesmos fatores que permitiram a chegada e inserção de uma, de certa forma se aplicariam à outra, salve as suas peculiaridades. Curiosamente a familiaridade de uma e outra prática não se aplicam só ao terreno português, mas também à sua gênese no Brasil, onde passaram por processos de formação e exportação parecidos e que ocorreram quase em concomitante.

Ocorre ainda que as duas práticas servem-se das mesmas matrizes da cultura afro-descendente e de construções semelhantes dos seus rituais e performances, afastando-se no entanto por tratarem-se, por um lado, de uma prática do profano, e do outro, de uma prática do sagrado. No entanto, o paradoxo reside, no que toca à Umbanda e à capoeira, em saber delimitar onde começa e termina o sagrado e inicia e termina o profano. Ambas parecem ser partes da mesma combinação. É interessante ainda pensar que a mesma trama histórica e conjuntural – que parte da relação colonial mantida entre Portugal, o Brasil e África no Passado – foi capaz de forjar, no presente, novas relações entre estes três territórios equidistantes, por onde navegam as águas do Atlântico negro. Cabe ainda refletir se o tempo em que decorrem essas práticas em Portugal e o grau de intimidade e envolvimento dos nacionais foram capazes de criar singularidades que permitem conceituá-las como uma prática luso-afro-brasileira, supondo até que já o eram antes de serem adotadas em território português.

Parto do pressuposto que existe uma mobilidade dos corpos que transitam entre a roda de capoeira como também na gira da Umbanda. Os mesmos corpos buscam equilíbrio, não só alcançáveis através dos invólucros orgânicos que são chamados de corpo físico, mas por algo mais que os transcende, tanto na roda como na gira. Recordo que a roda, local onde se desenrola o jogo da capoeira, e a gira, espaço onde os iniciados recebem as entidades sagradas, são locais de performatizações e ritualidades expressas pela atuação, na qual os corpos supostamente deixam-se possuir por personagens. Essa sensação de transcendência, inicialmente experimentada na capoeira, serviu de apanágio para outras procuras que alguns capoeiristas ousaram realizar. Se a capoeira pode ser

uma porta para um tipo de pertença religiosa de matriz afro-brasileira, diria que é provável, uma vez que a capoeira tem sido apropriada por várias religiões para fins de disseminação de doutrinas das mais diversas. Talvez isso se dê porque sempre houve um apelo latente de uma suposta ligação natural entre a capoeira e as religiões afro-brasileiras. Porém, se no passado, conforme Rego (1968), muitos capoeiristas da velha guarda baiana estivessem envolvidos nas práticas do Axé¹ ou posicionando-se em cargos religiosos das casas de culto baianas, esse envolvimento foi refreado em função de um processo de secularização e esportivização da capoeira. Contudo, num momento posterior, a capoeira voltou a ser apropriada principalmente por cristãos católicos e evangélicos, com os atletas de Cristo e a capoeira Gospel, bem como por setores das religiões de matriz africana e ayahuasqueiros, para fins de engajamento e doutrinação religiosa. Essa apropriação significou a reelaboração dos rituais da capoeira, retirando ou reforçando caracteres da cultura negra. É importante clarificar que, em alguns contextos, essa ligação religiosa efetiva é indesejada e banida, resgatando-se apenas a componente desportiva e marcial do jogo/luta da capoeira.

Em Portugal é impossível quantificar envolvimento dos capoeiristas com as religiões afro-brasileiras. Contudo, é sabido que ele existe e é buscado, em vários graus de engajamento. Não passará despercebido que alguns líderes da capoeira em Portugal estão envolvidos nessas práticas, como também em outras, diametralmente opostas. Seja como for, o que importa, no caso do estudo em questão, não é o número de pessoas que atendem às duas atividades, mas a intensidade e as motivações com que o fazem, gerando explicações de pertença que satisfaçam às suas necessidades humanas e até vitais.

O estudo de caso, que se segue, é o resultado de mais de um ano de acompanhamento de um grupo de capoeiristas que transita da cidade do Porto até o Templo Pai Oxalá em Braga, onde alguns deles atendem regularmente aos serviços religiosos daquela casa. Durante esse período pude, através da condução de entrevistas e anotações no campo, obter os dados necessários para esse breve estudo.

¹ Forma popular com que alguns adeptos referem-se às religiões afro-descendentes no Brasil.

1. A CULTURA, OS SEUS SIGNIFICADOS E TRANSPORTES

O campo da Antropologia, desde a sua gênese, sempre foi muito rico na descrição e busca de entendimento dos rituais, performances, suas apropriações, transportes e múltiplos significados no contexto da cultura. O debate que aqui tenciono travar busca compreender como os indivíduos fazem as suas escolhas baseadas em significados pessoais e coletivos e como “inventam” processos que conferem estabilidade e sustentabilidade às escolhas que realizam. A *invenção da cultura*, como disse Wagner (1975), é parte do trabalho dos antropólogos, mas também do cidadão comum, que a cada dia cria, idealiza e imagina novas formas de existir e explicar-se. A compreensão do porquê dos praticantes de capoeira terem adotado a Umbanda parte do princípio de que há uma relação complementar entre as duas práticas que, no contexto português, começa a ser pensada como parte intrínseca da cultura que ajudou a produzir e produz essas duas formas, a Umbanda e a capoeira. Essa invenção (ou reinvenção) permite idealizar estas duas práticas como parte da cultura lusa. Contudo, é importante alertar que essa explicação só poderá ser compreendida no domínio particular daquele grupo e talvez não seja possível, de todo, generalizar as mesmas razões a outros grupos com ações próximas.

Wagner (1975) reflete sobre o ato de inventar como um elemento básico da condição humana e que também é cultura. Dito de outra forma, a invenção de uma cultura é também ela a sua produção. Será importante adicionar que trata-se de uma cultura, no caso afro-brasileira, que se realiza numa dinâmica de transnacionalidade onde os significados são transpostos, interpretados e reinterpretados de outras formas. Poderá não se tratar, como diz Wagner, de uma invenção da cultura, mas seguramente da sua reinvenção. Esse processo transnacional e de reinvenção faz com que seja possível pensar a Umbanda (e talvez a capoeira) como uma prática luso-afro-brasileira e que é tão lusa, quanto afro, quanto brasileira. Obviamente esse ato imaginativo e inventivo não seria possível se não houvesse narrações históricas que no passado e no presente tivessem unido territórios tão equidistantes como regiões da África, Portugal e o Brasil. Nesse sentido de apropriação, a capoeira e a Umbanda, no contexto exterior ao seu país de origem, ganhariam forma, no dizer de Hannerz (1996), de um bem transnacional. Nesta circunstância, esse bem

significaria um recurso disponível à cultura ou ao país para onde poderá ter sido transplantado, passando a pertencer àqueles que dele se apropriaram.

Para além do aspeto da invenção ou da reinvenção da cultura, no caso a sua apropriação no campo transnacional, cabe refletir sobre os significados que os indivíduos e grupos atribuem aos símbolos e aos seus fluxos. No que toca os umbandistas e capoeiristas, o Axé é o símbolo ou conceito que transita entre ambos e que de alguma forma os une. Cabe recordar que o Axé é força da natureza que nas religiões afro-brasileiras se atribui como a energia vital da existência. No contexto da capoeira o Axé é representado por uma energia supostamente positiva, extra sensorial, que pode circular no âmbito da roda de capoeira no momento da sua execução. Se num caso o Axé é uma força sagrada, no outro ele representa apenas um sentimento de bem-estar coletivo e revigorante. O Axé não é um signo concreto e visível e que só é perceptível no campo do imaginário e do sentir extra sensório, daí a sua complexidade e talvez nesta perspetiva resida a força do seu significado. Hannerz (1996) explica que culturas são pacotes de significados e formas significantes. Contudo, a grande questão para o autor é saber como os indivíduos organizam modelos coerentes de culturas e significados à medida que seguem as suas vidas e como administram esses significados. Seguindo esse raciocínio, surge a pergunta: como essa dupla pertença como capoeirista e umbandista gera significados coletivos e individuais?

Por fim, é preciso ter em conta uma dimensão importante, muitas vezes negligenciada no âmbito acadêmico, mas fundamental para o debate em causa: o domínio da emoção. A emoção e o sentir são parâmetros importantes no que toca a experiência do sagrado, mas também do profano, caso particular da capoeira. Em muitos aspetos as experiências de práticas do profano de ordem esportiva e/ou cultural (dentre outras) podem se constituir como experiências espirituais no domínio da espiritualidade do tipo *New Age*. A emoção, a forma como é vivida e as suas interpretações ao nível individual e coletivo podem atribuir esse significado e extrapolar para o divino. Riis e Woodhead (2010) acentuam a relação entre emoção e poder, sobretudo poder simbólico, no campo religioso e enfatizam a sua importância social advinda das várias dimensões da emoção: social, cultural, corporal e material.

2. A CAPOEIRA E A UMBANDA NO BRASIL E EM PORTUGAL

Segundo autores como Capone (2004) e Ortiz (1991) a umbanda, anunciada como religião tipicamente brasileira, teria sido gerada no Rio de Janeiro na década de 20, quando iniciados do Kardecismo de classe média deixaram-se atrair por entidades como os caboclos e pretos velhos da macumba carioca. A suposta brasilidade inerente à umbanda adviria da suas bases sincréticas, que por um lado combinava caracteres das matrizes africanas (a macumba e o candomblé), bem como da matriz ocidental branca (kardecismo, cristianismo católico). As leituras sobre as origens da umbanda são em parte complementares. Roger Bastide (1971), numa análise que privilegia as relações raciais, abordará a umbanda na perspectiva da integração do negro na crescente sociedade de classes brasileira. Renato Ortiz (1991), por sua vez, centrará seu olhar sobre o processo de modernização brasileira, matizado através da urbanização e industrialização nos grandes centros.

A origem da capoeira envolve um debate mais complexo e apaixonado. Rego (1968), Reis (2000) e Assunção (2005) são autores que vão situar a origem da capoeira enfatizando a sua ligação a uma cultura crioula, gerada pelos afro-descendentes no Brasil. Assunção (2005) enumera três grandes narrativas para a origem da capoeira: a perspectiva afrocêntrica, que centra na ideia de um contínuo cultural entre a África e o Brasil, tendo o continente africano como origem; a narrativa nacionalista da capoeira como sendo uma invenção brasileira e como tal com uma ruptura com a cultura africana; e a narrativa afro-brasileira em que se acentuam rupturas e continuidades, embora seja difícil situar cada um dos legados aludidos. Contudo, há um consenso no que toca à importância da década de trinta do século XX durante o Estado Novo, no Brasil, sob o comando do então presidente Getúlio Vargas. Durante este período existia uma política deliberada de valorização do nacional e de uma construção identitária da nação que passou por cooptar práticas populares, como o samba, as religiões afro-brasileiras e a capoeira. Num encontro mítico entre Getúlio Vargas e mestre Bimba, criador de um importante segmento da capoeira, o então presidente teria declarado que a capoeira representaria a verdadeira luta nacional brasileira.

Nesse mesmo período surgem duas propostas de sistematização da capoeira. A primeira liderada por Manuel dos Reis Machado, o mestre Bimba, que

descontente com a forma folclorizada que a capoeira havia assumido, introduziu golpes de outras artes marciais, bem como sequências de ensino e novas normatizações, tendo sido denominada de Capoeira Regional. A segunda proposta foi lançada por Vivente Ferreira Pastinha, o mestre Pastinha, que em confronto com o nascimento e popularidade da Capoeira Regional, resolve resgatar aspectos da velha capoeiragem e, aliando-a a uma suposta matriz mais africana, institui a Capoeira Angola. Vale pontuar que semelhante processo correu junto às religiões de matriz africana no Brasil, com segmentações que surgiram a partir de outras influências sincréticas, ora com o catolicismo, ora com o kardecismo e práticas espirituais indígenas.

Luiz Renato Vieira (1995) debateu o papel do autoritarismo do Estado Novo na formação de segmentos da capoeira como a Capoeira Regional. No seu trabalho o sociólogo chamou a atenção para o papel da educação na era Vargas, como veículo de transmissão do ideário nacionalista e autoritário do regime. Viera destacaria a institucionalização da educação física no Brasil e da orientação militarizada do ensino, no sentido do adestramento do corpo e busca da ordem e da disciplina. A difusão de um espírito cívico, bem como de uma concepção ascética do uso do corpo junto às camadas populares era uma preocupação do regime, que tentava aceder a esse controle ao tutelar associações, clubes desportivos e sindicatos ao Ministério do Trabalho. Poderá ser interessante acrescentar que foi precisamente na era Vargas que a umbanda ganhou maior proeminência e procedeu inúmeras mudanças na sua relação com as religiões de matriz africana, como o candomblé. Os templos deviam ser cadastrados e o seu funcionamento legal estava subordinado a um alvará expedido pelas autoridades policiais locais. Viera (1995) sugere que inúmeras mudanças ocorridas no culto teriam influência da ideologia nacionalista do regime de Vargas, tal como é possível ver na perda de importância dos orixás africanos e no peso dos arquétipos brasileiros no panteão, como os pretos velhos e caboclos, dentre outros.

Em Portugal, segundo Pourdeus Junior (2000), os primeiros terreiros surgiram no pós 25 de Abril de 1974, data da Revolução dos Cravos. Consta que Virgínia de Albuquerque, emigrante portuguesa residente no Rio de Janeiro, onde foi iniciada, de retorno a Portugal teve um papel importante na propagação da umbanda. Saraiva (2011) estima que em 2011 eram 48 número de casas de culto em território lusitano.

Segundo a autora, os padrões de circulação de pessoas, ligadas às religiões de matriz africana, entre Portugal e Brasil possibilitam o estabelecimento de três categorias. No primeiro grupo situam-se os portugueses que migraram para o Brasil e lá se iniciaram. No segundo grupo encontram-se os brasileiros que, tendo sido especialistas religiosos no Brasil e vindo para Portugal para trabalharem em outras áreas, resgataram a sua posição na construção e condução de casas de culto. Por fim, no terceiro grupo figuram os brasileiros que participam em migrações pendulares em Portugal, dando consultas ocasionais sem abrirem templos, nem darem suporte a comunidades religiosas numerosas.

Por outro lado, o percurso da capoeira em Portugal começa formalmente com Afrânio Gouveia Silveira, o mestre Magô: “Cheguei em Portugal no dia 19 de setembro de 1987, e logo no mês seguinte (outubro) já ministrava aulas de capoeira numa sala na rua de Santa Catarina, próximo ao Marquês de Pombal no Porto.” (Depoimento do Mestre Magô, Agosto de 2010, Gondomar, Portugal).

No ano de 1991 registava-se legalmente no Registo Comercial de Lisboa a Associação de Capoeira Negro Nagô de Angola, a primeira instituição vocacionada para capoeira em Portugal (NASCIMENTO, 2010).

Chegado em Portugal em 1990, o mestre Umoi de Sousa trabalhou inicialmente numa rádio, mas enfatiza que “[...] a maior dificuldade inicial era que ninguém sabia o que era capoeira, pensava que era galinha.”² Após procurar vários ginásios e ver negado o seu pedido para ensinar a capoeira, o mestre 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 – 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 o mestre “[...] 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.

Os emigrantes brasileiros que chegaram em Portugal, como em outras partes da Europa, nas décadas de oitenta e noventa, fizeram-no âmbito de um movimento mais vasto de retirada estratégica devido às dificuldades económicas e sociais ocorridas durante esse período.

² As falas do mestre Umoi foram colhidas em entrevista em julho de 2010 em Lisboa, Portugal.

Em finais da década de noventa a capoeira já estaria consolidada em Portugal, com um número significativo de praticantes e de grupos instalados nas várias partes do país. Se no início do processo os emigrantes brasileiros tiveram um papel preponderante na reprodução e ensino da capoeira, atualmente os jovens portugueses lideram os seus próprios grupos e o primeiro mestre português já foi formado em junho de 2013.

2.1 Capoeira e religião

Na capoeira existem várias músicas que fazem alusão à religião, particularmente ao candomblé e suas divindades (os orixás), bem como alguns santos católicos. É possível ainda encontrar pontos de umbanda que fazem referências a entidades como caboclos, pretos velhos, entre outros. Assunção (2005) indica que no passado as músicas da capoeira poderiam ser cantadas em línguas africanas e com o tempo é possível que foram sendo criadas versões em português. Existe um conjunto de canções que fala de entidades como Yemanjá, Xangô, Ogun, os marinheiros e caboclos da umbanda e possivelmente até de Exús, divindades bastante controversas no universo das religiões afro-brasileiras. Alguns toques utilizados no berimbau levam também nomes de santos como São Bento e Santa Maria.

Rego (1968) refere-se à ligação entre o candomblé e a capoeira na Bahia e afirma que a capoeira em nada dependia do candomblé ou das suas práticas, tal como refere ele sobre o afoxé³, vertente exterior e popular do candomblé, cuja saída às ruas possui implicações de ordem litúrgicas. Rego, contudo, explana longamente sobre a participação dos capoeiras baianos do início do século no candomblé e explica que alguns deles eram filhos de santos, possuíam cargos ou tinham estreita ligação com a prática. Muitas das contendas entre os capoeiristas eram resolvidas com *ebós*, trabalhos espirituais feitos pelas mães ou pais de santos. Alguns desses diferendos poderiam envolver a ocupação de locais para treinos, performances turísticas, disputas por contatos com órgãos do estado, entre outros. Autores como Reis (2000) e Assunção (2005) sugerem que a relação entre a capoeira e o candomblé é bem mais significativa do que parece. Reis explica que o ato de se

³ Afoxé, vertente popular do candomblé extensiva ao carnaval e folguedos populares de rua.

benzer antes da entrada da roda e do jogo e tocar o solo remete à religiosidade africana, em que o sagrado está no chão. Assunção (2005) refere que a possível ligação entre os berimbaus utilizados na orquestra da capoeira Angola – gunga, médio e viola – teriam uma relação, inversa no caso, com a função musical dos três tambores – rum, rumpi e Lê – utilizados no candomblé. Também cabe atentar para o uso de certos tipos de palmas, como as palmas de terreiro, também utilizadas na liturgia das religiões afro-brasileiras. Com o advento do desenvolvimento da capoeira como esporte de massas, o processo incipiente de secularização e a posterior globalização da atividade, as referências dessa ligação com o sagrado ficaram mais como elementos de construção do ritual do jogo do que como elemento de adoração no âmbito na roda. Contudo, essas referências continuam bem vivas, tal como o debate sobre a sua pertinência, uma vez que a sua ligação com as religiões afro-brasileiras, pelo menos no imaginário de alguns praticantes, reconstróem conexões com as origens da arte, bem como um processo de “reafricanização”.

O sagrado e o profano são duas dimensões complementares, mais que antagônicas. Que o digam as artes marciais, sobretudo as artes marciais orientais, que sempre tiveram na sua base a busca por uma condição de elevação espiritual, regra geral associada à religiosidade budista, ao taoísmo e ao confucionismo. Essa ligação não era efetiva, porém significativa, uma vez que seus praticantes encontravam-se envolvidos com as referidas práticas religiosas e as razões para separação não se faziam presentes. Jennings, Bronw e Sparkes (2010) estudaram o *Kung Fu* na Inglaterra a partir da vivência em uma academia vocacionada para a prática. Em seu artigo, os autores discutem as ligações do *Wing Chun Kung Fu* com as religiões orientais, o que pode constituir, por conexão, uma forma de religiosidade indireta para os praticantes, mas relevam sobretudo a prática do *Kung Fu* como uma religião em si, utilizando o conceito de religião secular.

As artes marciais podem também ser ativadas para fins de divulgação religiosa estreita. Trata-se, por exemplo, do caso dos praticantes da Capoeira Gospel (na região do ABC paulista), que professam, através da capoeira, os seus cultos e formas de devoção ligados ao protestantismo pentecostal. O estudo realizado por Brito (2007) mostra um conjunto de adaptações realizadas aos rituais seculares da capoeira, por parte dos grupos protestantes da região do ABC paulista, para fins de evangelização. Estas adaptações, como será possível perceber,

modificaram uma parte significativa das estruturas da roda e do jogo que poderiam conter menções a sua ligação africana, ao mesmo tempo em que incorporaram um conjunto de rituais e momentos de exaltação e doutrinação. No Brasil, há também a indicação que as religiões hoayasqueiras ter-se-iam apropriado da capoeira, como certo setores do Santo Daime e da Porta do Sol, que realizam rodas em seus rituais.

É importante clarificar, nesse ponto, como é possível compreender as questões de espiritualidade e religiosidade na capoeira. É sabido que a cultura popular em larga escala foi influenciada por festividades, comemorações, formas religiosas e por suas estruturas. Nesse perspectiva, com a capoeira não foi diferente. Ela é herdeira de um conjunto de formas estruturais que serviram de base nos rituais religiosos afro-descendentes e que assentaram como uma luva na sua construção. Contudo, a capoeira, claro está para qualquer praticante, não é uma religião. Seja como for, pode-se olhá-la nesse sentido, talvez não na conceitualização clássica de religião, em que existe um conjunto de elementos, tais como uma explicação da origem do homem, um sentido teleológico de onde ele poderá ir depois da morte e do que deverá fazer para obter salvação, bem como de um deus ou deuses a quem se adora e venera. Por outro lado, a capoeira em si aparece inúmeras vezes como uma entidade de existência própria na fala dos capoeiristas. É comum ouvir frases do tipo: “a capoeira dá mas também tira”; “tudo que eu tenho foi a capoeira quem me deu”; “devo tudo à capoeira”; “respeite a capoeira que ela vai te respeitar”. Como é possível perceber nestas falas, a capoeira aparece como um ser superior com existência própria, amorfa, mas que se for zelada e cuidada retornará aos seus algo de bom. À semelhança da religião, ela também possui uma moral que gera comportamentos e maneiras de estar em sociedade, sem se preocupar em formalizá-los, esquematizá-los como condução orientada de comportamentos sociais desejáveis. Neste sentido, a capoeira assemelha-se as práticas religiosas *New Age*.

Segundo a Enciclopédia das Novas Religiões (2006) as religiões do tipo *New Age* caracterizam-se por uma invulgar forma de organização que não se assemelha às formas tradicionais, não sendo entretanto uma igreja, seita, culto ou comunidade. Os que se envolvem nessas práticas normalmente são anti-institucionais e tentam conceber formas alternativas de relação com o divino que não se prendam com formas religiosas estritas. As religiões *New Age*, entretanto, caracterizam-se por não

terem um avatar de Deus como Jesus, Buda, Maomé, e que todo ritual pode ser um ritual de adoração a algo que se acredita ser divino, como a capoeira. De uma forma subliminar existe um fenômeno religioso interessante, que é o acreditar sem pertencer. Os praticantes sabem que a capoeira possui ligações com as religiões afro-descendentes e, mesmo não tomando-a como uma religião, recorrem à prática como uma forma de adoração indireta. Seria mais adequado chamar esse fenômeno mais corretamente de espiritualidade do que de religiosidade, uma vez que esta última implica uma adesão a uma instituição ou a sua moral religiosa.

3. TEMPOS BIOGRÁFICOS DO GRUPO CAPOEIRARTE E TEMPLO ATUPO, EM PORTUGAL

O grupo Capoeirarte foi criado na cidade do Recife, estado de Pernambuco, no Brasil dos anos noventa, por José Carlos Santana, o mestre Chapão. A oportunidade de vir a Portugal surgiu em finais da década de 90, quando o mestre filiou alguns alunos que viviam na Europa (Portugal e Holanda). O grupo já se encontrava formado em Portugal e abrangia os distritos do Porto e Aveiro. Por ocasião do *Porto Capital da Cultura* (2001) foram feitas várias apresentações de capoeira que possibilitaram a fixação do mestre Chapão em território lusitano.

Depois de ter-se instalado em Portugal, o grupo Capoeirarte conheceu três sedes até chegar à atual. A primeira teve lugar no clube Fluvial Portuense, junto à Foz no Porto. Era um espaço amplo, onde decorriam treinos, eventos e sobretudo a tradicional roda de sexta que agrega todos os alunos. Alguns anos depois o grupo mudou-se para a Associação de Moradores da Pasteleira, no Bairro da Pasteleira no Porto, e aí manteve-se por um longo período. Em 2009, o mestre empreendeu um movimento de obtenção de um espaço próprio que denominou de CTC (Centro de Treinamento do Capoeirarte). Entre os grupos surgidos em Portugal, o Capoeirarte destaca-se por realizar uma síntese bastante aproximada do tipo de capoeira que se faz tradicionalmente na suposta “tradição pernambucana da capoeira”. Atualmente muitos dos seus alunos mantêm os seus próprios locais de treino e roda, embora o grupo concentre na sexta-feira a roda semanal de todos os seus adeptos, sobre o comando do mestre.

Um outro aspeto do grupo é a intervenção musical realizada no mercado da capoeira: o grupo lançou em Portugal alguns CD's cuja produção é totalmente autoral e ensejada pela busca de seus próprios membros. O último lançamento chama-se *Mandinga no Feminino* e foi todo composto e gravado pelas mulheres do grupo, que são numericamente significativas e têm grande intervenção na vida social do coletivo.

Recentemente o grupo sofreu um grande revés com a saída de alguns de seus membros, especialmente ativos nas rodas de capoeira em outros grupos, bem como na produção musical. Semelhante quebra, comum no espaço da capoeira, abalou emocionalmente os demais membros, sem no entanto afetar as suas estruturas.

A ATUPO (Associação de Umbanda Pai Oxalá) começa com o trabalho desenvolvido por Pai Cláudio de Oxalá na cidade de Braga. Conheceu sua primeira sede na freguesia de Ferreiras e em 2008 inaugurou sua sede própria 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, todos os sábados (dia de atendimento). O trabalho social da ATUPO é bastante diversificado e envolve o apoio social a famílias carenciadas, bolsa de emprego, trabalho de cura, grupo de jovens, bem como a doutrinação de adultos, jovens e crianças. É visível que, no universo das religiões afro-brasileiras em Portugal, a ATUPO goza de um grande respeito e legitimidade, a julgar pelo trabalho desenvolvido por Pai Cláudio de Oxalá.

3.1 Entre a roda e a gira

A oportunidade de conhecer o templo da ATUPO surgiu pelo convite de capoeiristas que frequentavam a instituição desde a sua antiga sede. Era gira de Ogun e eu o Mestre Chapão fomos convidados a participar da cerimônia, tendo sido o seu primeiro encontro com o Templo Pai Oxalá. Em seu depoimento o mestre disse-me que em Recife muitos dos seus familiares estavam ligados ao Xangô, segmento religioso afro-brasileiro típico do estado de Pernambuco, onde também se destaca a Jurema, outro segmento mais próximo das crenças indígenas e que faz uso de uma bebida do mesmo nome, a Jurema. Disse-me ainda 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, em 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.

O seu primeiro momento no Templo, segundo seu depoimento, foi especial, por perceber que ali se tratava de um espaço de resgate das ligações com a religião da qual eram parte os seus familiares em Pernambuco e com a qual sentia conectar o seu passado ao seu presente. A ligação com o templo, surgida com o desenrolar da sua participação, efetivou-se também pela necessidade de guiar o seu comando no grupo, tendo como base as indicações das entidades que confirmavam ou não como e de que forma seguir a difícil realidade do universo da capoeira e do grupo.

Um ano depois da nossa primeira ida ao templo em Braga, nos reencontramos na mesma gira de Ogun no ano seguinte 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 guias relativas ao seu orixá, e a consumir os objetos religiosos a venda no templo.

O templo da ATUPO fica no cimo de uma elevação escarpada, nos arredores de Braga. O local é afastado, porém bem inserido numa paisagem que enseja calma e contemplação. Regra geral o espaço, que só é acessível por carro, fica repleto de viaturas cujas marcas indicam um tipo de público classe média, dos arredores e outras cercanias. Com a frequência às giras, pude perceber a familiaridade do ambiente, cujos membros são bastante assíduos, tendo um público flutuante razoável de novos e antigos frequentadores. Uma das suas características é um certo ambiente familiar, até porque os aderentes partem em grupos, com esposas,

mulheres e filhos e o espaço está mais ou menos adaptado às necessidades desse público. O grupo de capoeiristas do Porto passou a adotar a parte detrás da assistência, próximo ao assentamento da casa que fica no extremo oposto ao local onde os médiuns realizam os seus trabalhos. Tudo indica que o crescimento do grupo naquela parte da casa tem dado nas vistas, por começar a ser significativo, por ocupar o mesmo lugar com frequência, por sempre deixar expor-se como praticantes de capoeira com camisas e outros adereços, mas principalmente pela forma efusiva e despojada como performatizam a sua participação no âmbito da cerimônia. Cabe lembrar que o ambiente da liturgia religiosa das giras é muito familiar aos capoeiristas, principalmente do grupo Capoeirarte, uma vez que o ambiente da roda reproduz a mesma sintonia emocional, se não o mesmo tipo de paisagem sonora na qual é possível performatizar gestualizações com o corpo, teatralizar transe e sentimentos de elevação e estados de consciência inteligíveis aos iniciados da capoeira.

A ocasião era especial, o grupo mais numeroso, comprometido, e alguns do seus membros, do sexo masculino, eram filhos de Ogun, orixá homenageado da casa naquele dia. Assim sendo, foram confeccionadas camisas que combinavam o símbolo do grupo com a imagem de Ogun. Como era mês de abril e coincidia com o evento anual do grupo Capoeirarte no Porto, alguns visitantes especialmente vindos para o evento haviam sido trazidos ao templo. Ocorre que fazia um ano que o mestre havia frequentado o templo pela primeira vez, justamente no dia de Ogun, de quem era filho de santo. Quando a gira começou, foi possível sentir um forte entusiasmo dos capoeiristas e a forma efusiva com que se deixaram tocar pelos cantos e palmas. Não tardou que alguns deles necessitassem de apoio e atenção por apresentarem os comportamentos típicos de quem estaria por deixar-se atuar. Por algum tempo foi perceptível uma tensão entre o grupo, uma vez que uns atrás dos outros, os capoeiristas foram levados por momentos emocionais catárticos de choro, suor intenso e transe, sendo acompanhados, ao longe, pelos membros da casa encarregados de zelar pela assistência. O momento do passe foi particularmente emotivo, pois uns e outros viram confirmadas as suas ligações a Ogun, bem como aos guardiões da casa. No momento final da gira, Zé Pilintra, entidade do panteão da umbanda e representante arquetípico do malandro, incorpora no centro e executa, para deleite de alguns, gingas e trejeitos de um velho

capoeira. A entidade chega ao fim da sala e para espanto de todos dirige-se ao mestre, dizendo-o: “preciso falar com você, temos encontro marcado”. A que tudo parece o encontro ocorreu um tempo mais tarde e o mestre diz se ter esclarecido em muitos aspectos da sua ligação religiosa que entrelaçam-se, no seu entendimento, à sua liderança e missão na capoeira.

Na semana que seguiu, ocorreu no Porto as rodas e cursos de capoeira com os convidados para o evento, que culminaria com um cerimônia de batismo dos iniciados e de troca de graduação dos alunos mais velhos. O grupo estava fragmentado e corria a boca pequena que alguns dos seus membros poderiam deixá-lo antes ou a seguir ao evento. Fazia pouco tempo, parte dos praticantes mais antigos haviam deixado a escola Capoeirarte e teriam aderido a outro grupo e havia uma tensão em saber como decorreria o evento, importante para unificação e restabelecimento do coletivo. Apesar de situações de conflituosidade e tensão, o evento acabou por sedimentar a aproximação entre os integrantes, corroborando com possíveis indicações que as entidades da casa de culto ATUPO poderiam ter dado ao mestre. Não passou despercebido uma situação particular em que uma das ex-integrantes já retirada do grupo, tendo se arrependido e sentido distúrbios na sua vida social que a atrelava ao grupo, tentou uma reaproximação, sem sucesso. Entretanto, como era amiga de parte dos integrantes que frequentava o templo e tendo estado transtornada com os laços quebrados com o mestre, começou a frequentar as giras, onde por força da reaproximação realizada no espaço espiritual sagrado, foi novamente aceita no coletivo.

3.2 Do sagrado ao profano e vice-versa

Seu Zé ou Zé Pilintra, como é chamado popularmente, é um importante figura guardião 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. Ele é conhecido por sua elegância, o uso do chapéu panamá, terno de linho branco e os trejeitos de cavalheiro. Engraçado, astucioso, malandro, falante do francês, apreciador de bebidas como o absinto, morador das ruas, conhecedor dos meandros da prostituição e da malandragem urbana, a nobre entidade preferiu sempre viver de negociatas e expedientes, a ter que trabalhar. José Pilintra, o Exú boêmio, poderá

ter existido conforme as crônicas policiais do Recife na década de trinta (CAPONE, 2004). Seu Zé terá migrado para o Rio de Janeiro, sendo frequentador da noite carioca no bairro da Lapa, onde tinha grande intimidade com o Samba e estaria familiarizado com as cabeças e rabos de arraias, movimentos típicos da capoeira que usaria nas suas contendas. Com a internacionalização das religiões afro-brasileiras, Seu Zé começou a rodar o mundo, aparecendo em terreiros na Europa ou nos Estados Unidos. Na linguagem da psicologia junguiana Seu Zé seria um *trickster*, um subversivo, embusteiro e trapaciador que, longe de querer realizar uma mudança social, apenas queria tirar partido das suas contradições. Apesar da negatividade dessa visão, Zé Pilintra apresenta-se nos templos de umbanda como um camarada, um compadre, amigo e zeloso de quem dele zela.

Segundo pude constatar, Seu Zé costuma aparecer na casa incorporado pelo seu dirigente em ocasiões especiais. Foi curioso saber que, em tempos idos nos seus primeiros anos a residir em Portugal, Pai Cláudio teria sido capoeirista, tendo treinado com um dos professores do grupo Capoeirarte, que iniciou o grupo nos anos noventa. Este enredo tem servido como mote e ensejo 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. Lembro que o nobre malandro, também conhecedor dos meandros da capoeira, é também um importante conselheiro e camarada, ajudando os seus “aliados” capoeiristas nas suas vidas dentro e fora da capoeira.

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

Em conversas com Pai Cláudio ele me confessou que, ao chegar a Portugal, procurava por uma arte marcial que de uma certa forma o aproximasse da sua condição religiosa. Foi aí que teve seu primeiro encontro com a capoeira, precisamente ao treinar com um dos alunos do grupo Capoeirarte, logo quando

estes se instalaram em Portugal. Pai Cláudio confessou que apesar de nunca ter tido um contato próximo com o mestre do grupo, teria por ele grande admiração como capoeirista. Entretanto acabou por não ficar no grupo, por desavenças com seu professor. O dirigente do Templo ATUPO acabou por ir praticar a capoeira noutra coletivo onde continuou por cerca de cinco anos. Na conversa que tivemos ele mostrou grande apreço pela capoeira e disse-me que na inauguração do templo que hoje se encontra em atividade foram feitas 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 me 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 concebe 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. (Trecho da entrevista concedida por Pai Cláudio, em Agosto de 2013, Braga, Portugal).

A ritualidade é uma das características da capoeira possivelmente herdadas das religiões de matriz afro. Esta ritualidade perspectivada através da música, do canto, das palmas, cria um estado mental de contrição e envolvimento, porém de uma certa imprevisibilidade do que pode ocorrer na roda, tornando-a nalguns casos contenciosa, beligerante ou não. Perguntei ainda ao Pai Cláudio que características da umbanda, no entendimento dele, possuem semelhança na capoeira e ele identificou vários pontos de interseção:

Desde o respeito pelos mais velhos que estão na roda, e dentro da Umbanda há o respeito pelos mais velhos de religião. Os próprios instrumentos, no caso na capoeira o berimbau manda, na Umbanda o atabaque manda. Na própria roda que há. Nós ali não conseguimos criar exatamente um círculo. Mas existe uma corrente de energia dentro da roda de capoeira e existe essa mesma corrente de energia na gira. Você escuta na roda de capoeira “o berimbau estourou, a energia tava mau”. Na Umbanda não estoura o berimbau mas estoura a guia⁴, o fio da guia quando a energia pode estar mais pesada. Tanto estourando através de uma energia muito boa ou através de uma energia mais negativa quebrando

⁴ Entre o capoeiristas há a crença de que quando o arame do berimbau se quebra durante a roda, diz-se que há má energia circulando. As guias são colares utilizadas nas religiões afro-brasileiras, com as cores que representam os orixás a que cada praticante está ligado.

alguma coisa. É conforme o que você está sentindo no momento. (Trecho da entrevista concedida por Pai Cláudio, em Agosto de 2013, Braga, Portugal).

Para os praticantes, 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, possa tornar-se um campo de batalha entre seus membros. Para os que buscam maior compreensão, as energias normalmente contraditórias da capoeira podem ser melhor entendidas no ambiente da frequência da gira. Sobre esse aspecto o contra mestre Papagaio, capoeirista brasileiro residente em Leiria e Ogã num dos terreiros portugueses, diz o seguinte:

Tem muita gente que pensa que mandinga tem diretamente haver com o espiritual com o axé, também. Há quem chame os trabalhos espirituais de mandinga. Também é. Pra gente ser capoeirista não precisa ter essa religião, a capoeira é aberta pra tudo mas eu penso que pra a gente sentir a capoeira, tem que ter um pouquinho de axé, tem que ter a energia. Não vou dizer que a gente tem que ser espírita, mas a gente tem que sentir uma energia, por que a capoeira é feita de energia. Como o espiritual mexe diretamente com essa energia pra mim facilita tudo. (Trecho da entrevista concedida pelo Contra Mestre Papagaio em Maio de 2013, Lisboa, Portugal).

Saraiva (2011), por sua vez, explica a importância da cura no âmbito das religiões afro-brasileiras e como o restabelecimento físico e espiritual constitui um dos motes de aproximação dos portugueses a essas religiões. É possível que, num nível individual, a cura para alguns capoeiristas que fazem parte das sessões de sábado, seja um possível motivo. Contudo julgo que o sentimento coletivo de bem-estar, ou o Axé, é um elemento central aos que recorrem ao templo, em particular os capoeiristas, cuja relação de pertença parece ter sido gerada na roda e na gira. Sobre a busca por boas energias ou o Axé nas giras de Umbanda, Saraiva (2011, p.61) enuncia que:

A noção de Axé é central, já que o Axé é definido como uma força, uma energia vital e sagrada presente em todos seres naturais. Esta 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 potenciam a descida dos deuses e entidades.

Seu Zé Pilintra, o malandro, o Exú boémio, bebedor de cerveja e fumante de charuto que na gira de esquerda aparece com as tranca-ruas e pombas giras⁵, 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 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 aspeto 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. (Trecho da entrevista concedida por Pai Cláudio, em Agosto de 2013, Braga, Portugal).

Como é possível observar, existe por parte dos umbandistas e dos capoeiristas um largo discurso de semelhanças que ajudam a explicar a relação entre essas duas práticas, como se uma de certa forma derivasse da outra. Contudo, me parece correto concluir que o mais valioso na compreensão de ambos é que existe uma energia que circula tanto na gira, quando na roda. É essa suposta energia que faz aproximar num campo imaginário e simbólico a capoeira e a umbanda, pelo menos nas interpretações dos praticantes. Pai Cláudio explica essa energia com o conceito de egrégora que segundo ele é: “A egrégora é uma palavra que designa a corrente tanto material como uma corrente energética, como espiritual que está no ambiente daquilo que tá se formando.” (Trecho da entrevista concedida por Pai Cláudio, em Agosto de 2013, Braga, Portugal).

Essa corrente, formada pelo somatório de disposições mentais, físicas e emocionais dos indivíduos que se reúnem em grupo para uma determinada finalidade, segundo o Pai Cláudio, seria um legado partilhado entre a roda de capoeira e a gira de Umbanda.

⁵ São também conhecidas como o povo da rua. São entidades supostamente menos desenvolvidas e que estão num plano astral mais próximo da terra.

3.3 Triangulações de pertença no atlântico negro lusófono

Uma das marcas da modernidade tardia, como lhe batizou Giddens (1992), é justamente a reflexividade. Aqui há o princípio de que os indivíduos possuem uma capacidade bastante alargada de pensar sobre as suas próprias sociedades e compreender muito aprofundadamente o que nelas se passa e como construí-las. Esta mesma informação disponível faz com que o que se produz no âmbito do conhecimento científico, bem como seus conceitos e métodos estejam ao alcance de uma cada vez mais larga maioria.

Os avanços das pesquisas nas Ciências Sociais permitiram conhecer melhor a construção de práticas como a capoeira e as religiões de origem afro-descendentes no Brasil. Hoje é aceito com maior clareza que essas práticas são produtos híbridos resultantes de um processo de crioulização que envolve principalmente os negros, mas também outras contribuições culturais. É sabido, por exemplo, que a presença dos portugueses, chamados de fadistas, nas maltas de capoeira do Rio de Janeiro no século XIX foi importante para desvendar que a contribuição para a construção da capoeira não era só negra. É sabido ainda que durante alguns séculos os negros mandingos, fabricantes das bolsas de mandinga, residiram, fabricaram e praticaram as suas crenças em Portugal. Textos históricos referem também à presença em Portugal dos cultos da quimbanda, entre outros, bem antes da formação dos cultos afro-brasileiros no Brasil (CALAINHO, 2008). Todo este aparato informativo começa a ser conhecido e retido sobretudo pelos mais comprometidos com as práticas e estudos das religiões afro-brasileiras, bem como da capoeira, e tem servido como argumentação para justificar a legitimidade e o envolvimento dos portugueses junto a essas atividades no passado e presente.

Lewis (1992) chama a atenção para a contribuição lusa na capoeira e destaca um importante aspeto: o uso da língua portuguesa. O autor entretanto ressalta que, em sua consciência, ninguém teria coragem de aventar a possibilidade da origem da capoeira ser lusa. Apesar da traumática relação histórica entre colonizadores e colonizados, hoje admite-se com maior despojamento e sem tabus que a contribuição lusa foi e continua sendo relevante na construção de práticas que hoje ganharam a designação de lusófonas, embora o termo seja sujeito a críticas. Adicionar o prefixo luso a atividades como a capoeira e a umbanda, em Portugal,

não seria pretensioso e descabido, no meu ponto de vista. Na umbanda e na capoeira crescem cada vez mais o número de iniciados, pais e mães de santo, bem como mestres, contra-mestres e professores de capoeira portugueses. No que toca à capoeira, até onde pude apurar, esse crescimento gera algum desconforto e um certo nível de tensão, tendo sido ultrapassado nos últimos anos com a constatação de que esse crescimento é parte do processo de transnacionalização e, portanto, é inevitável. Se a sociedade portuguesa tornou-se mais tolerante e menos racista por conta do crescimento de práticas como a umbanda e a capoeira entre os seus, não é possível dar como certo. Justificar o fato dos portugueses estarem abertos a essas atividades com uma possível característica cultural e histórica intrínseca da cultura lusa seria, entretanto, fazer coro com princípios luso-tropicalistas. Na base desse pensamento estaria a concepção de que existe na cultura lusa, em seu processo histórico, uma certa afabilidade para acolher e se imiscuir entre outras culturas, como se fossem suas, ideia que foi sobejamente debatida e desmontada.

Ate onde pude apurar, a preocupação de saber se a umbanda é ou não uma prática religiosa luso-afro-brasileira não tira o sono aos praticantes dessa religião, uma vez que as suas preocupações mais prementes não se prendem a esse assunto. Na verdade, essa preocupação surge com maior intensidade entre os pesquisadores e cientistas sociais, alguns até com um certo nível de engajamento religioso, mesmo que sendo informal, e que se preocupam em conceituar o que é umbanda. Contudo, não deixa de ser visível na sociedade portuguesa, num espectro mais alargado, a tentativa de abarcar a cultura dos países falantes da língua portuguesa no mundo, sob a designação guarda-chuva de cultura lusófona, cujo teor lusocêntrico é significativo.

CONCLUSÃO

É preciso dizer que a adesão à umbanda – como às outras religiões afro descendentes com origem no Brasil –, por parte dos capoeiristas, não é um dado efetivo e natural. Seria ainda incorreto afirmar que uma possível adesão se efetivaria com maior facilidade no contexto transnacional. Embora seja necessário reconhecer a ligação histórica entre essas práticas, os seus aderentes e o processo de construção que deu-se no Brasil, sobretudo na primeira parte do século XX, essa

ligação, se existe, é uma construção. Não é possível negar, contudo, que essa construção é facilitada num contexto transnacional como o da sociedade e cultura portuguesa atual, em que Portugal, Brasil e África lusófona, bem como a história que os une, é apanágio de ligações políticas, culturais, econômicas e (por que não incluir?) espirituais.

Não se poderá negar também que existe, no âmbito da capoeira e do seu ritual, o apelo à espiritualidade de matriz afro-brasileira e que esse apelo, sendo vivido de forma secular, pode constituir uma busca por maior aproximação ao universo religioso afro-brasileiro. Griffith (2010), num estudo realizado no Brasil com praticantes norte-americanos de Capoeira Angola, observou que existe um largo mercado de peregrinação em direção à Bahia, por parte dos capoeiristas não brasileiros, em busca de legitimidade. Segundo a autora, essa busca pode passar por atender às classes de capoeira nos grupos da capital baiana, bem como aos cultos de candomblé, considerados pelos praticantes como um suplemento à experiência de afro-brasilidade que obtém na capoeira. No estudo por ela realizado, a autora diz ainda que os grupos americanos tendem a valorizar mais o candomblé como vivência adicional à capoeira, do que os grupos brasileiros (GRIFFITH, 2010). Seja como for, parece-me que essa adesão ou simpatia poderá ser bastante valiosa para a expansão do mercado religioso de matriz afro descendente.

Contudo, nem sempre esse apelo da capoeira para com a religiosidade e espiritualidade de matriz africana é sentido positivamente por parte de alguns grupos sociais, em países onde a capoeira se espalhou. Na Polônia por exemplo, país de maioria católica onde se encontra uma das maiores comunidades de praticantes de capoeira da Europa, a revista *Egzorcysta* (O exorcista), publicação conservadora católica com edição mensal de 30.000 exemplares e um largo público de leitores, dedicou, no mês de Julho de 2013, uma edição especial sobre o Brasil, na qual falava precisamente da ligação entre a capoeira e as religiões afro-brasileiras. Os artigos enfatizavam o apelo da capoeira para a com a espiritualidade afro-descendente e alertava os seus fiéis para que se mantivessem longe dela, por considerá-la uma prática demoníaca. Num dos artigos da capa, intitulado *Czy capoeira tylko sport?* (A capoeira é só um esporte?), Dominik Palka, o autor, diz ter sido praticante de capoeira e que foi, por via indireta, levado a envolver-se com as religiões de matriz afro-brasileira sem que se desse conta, razão pela qual padecia

de enfermidades. Para que fosse possível “curá-lo”, segundo o próprio autor do texto, foram necessárias 300 horas de exorcismo.

Por outro lado, é necessário clarificar que a ritualística da capoeira, composta pela sua estrutura em círculo, os cânticos, as palmas e a alusão a divindades, é antes um apelo a um certo tipo de espiritualidade e não à religiosidade do tipo institucional. Essa espiritualidade pode conter muitas inspirações de matrizes diversas, seja qual for a afiliação religiosa de cada praticante. Seja como for, a ritualística da capoeira pode ser apropriada por outras religiões de forma a recorrer à doutrinação, afinal é preciso lembrar que a cultura é uma invenção, como afirmou Wagner (1975).

Brito (2007) estudou o que ele designou de Capoeira Gospel, um estilo de capoeira recriado pelos grupos evangélicos de matriz pentecostal na região do ABC paulista. Segundo sua pesquisa, toda a estrutura ritual da capoeira foi adaptada para fins de pregação e doutrinação religiosa. Na capoeira Gospel a roda começa com uma oração; os instrumentos são consagrados antes de serem utilizados, uma vez que servirão como forma de louvação a Deus; existe o controle da indumentária de forma a não exibir demasiado o corpo; a cada graduação que o aluno obtêm há uma oração específica para aquela fase de crescimento; a música na capoeira evangélica é um oração que é cantada para proteção; algumas músicas tradicionais foram mudadas para incluir uma compreensão cristã evangélica⁶; o uso do atabaque e o seu simbolismo foi reinterpretado⁷, dentre outras mudanças e novas interpretações.

Como é possível constatar, a capoeira possui um apelo a um certo tipo de espiritualidade que, a meu ver, é do tipo *New Age*. Uma espiritualidade mais espontânea e descomprometida, que serve aos propósitos de quem não a cultua no âmbito religioso institucional e a quem, nas sociedades contemporâneas, dispensa idas a igrejas e templos. Sobre esse aspeto, Schoot (2013,62) diz que :

Ela [a capoeira] não tem ética estabelecida, não tem domínio sagrado determinado e está acostumada a incorporar outras entidades. Assim há dentro dela uma abertura e possibilidade de outras crenças e religiões sem perder seu próprio fundamento.

⁶ O exemplo da música “Zum Zum Zum, capoeira mata um”, que na capoeira evangélica se canta: “Zum Zum Zum, Jesus Cristo salva um”.

⁷ Segundo os evangélicos o atabaque não é um instrumento de origem africana, mais sim um instrumento de origem árabe-persa utilizado pelos Judeus antigos para louvor a Deus.

Penso que se a experiência religiosa, em parte, a partir de uma instituição religiosa formal e de sua doutrina tem sido rejeitada na contemporaneidade, o mesmo não se pode ser dito da importância individual de uma experiência espiritual, que pode realizar-se de várias formas e com várias combinações. O exemplo dos capoeiristas na umbanda, que aqui foi debatido, tem mostrado que ela faria pouco sentido sem uma dupla ligação, capoeira e umbanda, em que também na capoeira se experimenta um nível de espiritualidade, que se completa na umbanda. Contudo, essa ligação religiosa à instituição umbandista faz-se especificamente na casa ATUPO, cujo dirigente e criador curiosamente também foi praticante de capoeira. Ademais há a procura pelo Axé, por uma forma de transcendência que só completa-se com a somatória da vivência corporal (capoeira) e espiritual (umbanda).

Em qualquer circunstância, seja católico, evangélico, unbandista ou até agnóstico, é sempre mais prudente e seguro para cada capoeirista, tendo em conta as agruras e imprevisibilidades da roda da vida, repetir ao fim da ladainha o coro que diz: *lê viva meu Deus camará*.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. **The history of na afro-brazilian marital art**. London and New York: Routledge, 2005.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1971.

BRITO, Diolino Pereira. **A capoeira de braços para o ar: Um estudo da capoeira Gospel no ABC paulista**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2007.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**. Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Rio de Janeiro: Garamond universitária, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. Oeiras: Celta editora, 1992.

GRIFFITH, Lauren Miller (2010). **Capoeira pilgrims: negotiation, legitimacy in foreigner field.** Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Indiana, Indiana, Estados Unidos, 2010.

HANNERZ, Ulf. **Transnational connections: culture, people and place.** London: Routledge, 1996.

JENNINGS, George; BROWN, David; SPARKERS, Andrew. **It can be a religion if you want: Win Chun Kung Fu as a secular religion.** Ethnografy. 11(4). p.533-557, Sage, 2010.

NASCIMENTO, Ricardo. **Das maltas às tribos: percursos e estratégias identitárias dos grupos de capoeira em Portugal.** Dissertação (Mestrado em 2010), Universidade do Minho, Braga, 2010

LEWIS, Lowell. **Ring of Liberation. Deceptive discourse in Brazilian capoeira.** Chicago: University of Chicago press, 1992.

PALKA, Domink. Czy cappoeira tylko sport? Revista **O Egzorcysta**, n.7, Polônia, 2013.

PORDEUS JR., Ismael. **Portugal em transe.** Transnacionalização das religiões afrobrasileiras: conversão e performances. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

_____. **Uma casa Luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal.** São Paulo: Editora Terceira Margem, 2000.

PARTRIDGE, Christopher. **Enciclopédia das novas religiões: movimentos religiosos, seitas e espiritualidades alternativas.** Lisboa: Editora verbo, 2006.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura.** São Paulo: Editora brasiliense, 1994.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas pró ar: a capoeira no Brasil.** São Paulo: Publisher Brasil, 2000

REGO, Waldeloir. **Ensaio etnográfico da capoeira Angola.** Salvador: Editora Itapuã, 1968.

RIIS, Ole; WOODHEAD, Linda. **A Sociology of religious emotions.** Oxford: University Press, 2010.

SARAIVA, Clara. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. **Etnográfica**, n.14, v.2, p. 256-287, Lisboa, 2010

_____. Energias e curas: a Umbanda em Portugal. **Revista Pós Ciências Sociais.** v. 8, n.16., Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2011.

SHOOT, Dolf Van. **Capoeira e religiosidade (espiritualidade).** Portugal: 2013.

VIEIRA, Luís Renato. **O jogo da capoeira** – cultura popular no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Sprint, 1995.

WAGER, Roy. **The invention of culture**. Chicago and London: The University of Chicago press, 1975.

Texto acadêmico recebido em: 02/09/2013

Processo de Avaliação por Pares: (Blind Review - Análise do Texto Anônimo)

Publicado na Revista Vozes dos Vales - www.ufvjm.edu.br/vozes em: 01/10/2013

Revista Multidisciplinar Vozes dos Vales - UFVJM - Minas Gerais - Brasil

www.ufvjm.edu.br/vozes

UFVJM: 120.2.095-2011 - QUALIS/CAPES - LATINDEX: 22524 - ISSN: 2238-6424