



CULTURA, POLÍTICA E SOCIEDADE: ESTUDOS SOBRE A CAPOEIRA NA CONTEMPORANEIDADE

Organizadores:
CELSO DE BRITO & DANIEL GRANADA





UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

José Arimatéia Dantas Lopes

Vice-Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Superintendente de Comunicação Social

Jacqueline Lima Dourado

Editor

Ricardo Alaggio Ribeiro

Conselho editorial da Edupfi

Ricardo Alaggio Ribeiro (Presidente)

Acácio Salvador Veras e Silva

Antonio Fonseca dos Santos Neto

Francisca Maria Soares Mendes

Solimar Oliveira Lima

Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz

Viriato Campelo

Corpo editorial especializado

Heloisa Corrêa Gravina

Jorge Mauricio Herrera Acuña

Letícia Vidor de Sousa Reis

Ricardo Nascimento

Salvio Fernandes de Melo

Sergio González Varela

Capa e projeto gráfico

André Nogueira

Foto da Capa:

Maria Buzanovsky

Revisão

Monique Izoton

Ficha Catalográfica

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Serviço de Processamento Técnico

C967 Cultura, política e sociedade: estudos sobre a Capoeira na contemporaneidade /
organizadores, Celso de Brito, Daniel Granada. - Teresina: EDUFPI, 2020.

180p.

Livro Digital

ISBN 978-65-8671-20-4

1. Antropologia. 2. Capoeira. 3. Política. 4. Sociedade.

I. Brito, Celso de. II. Granada, Daniel.

Angola no Brasil: a formação da identidade angoleira na Bahia¹

Matthias Röhrig Assunção

Introdução

Angola está em toda a parte no Brasil. O impacto das culturas angolanas é muito evidente no português brasileiro, que incorporou milhares de termos das línguas da África Central (MENDONÇA, 1973; CASTRO, 2005; LOPES, 2006). A herança angolana é aparente também nos nomes de animais domésticos, como a “galinha de angola”, ou de estimulantes, como o “fumo de angola”, nome pelo qual a maconha era conhecida durante o período colonial (MOTT, 1986). Essas culturas estão especialmente perceptíveis, ainda, em atividades de lazer como o samba e o jongo, mas também são de fundamental importância para a religião afro-brasileira. Uma vez que Angola e Brasil foram, por mais de três séculos, partes complementares de um sistema econômico, o Atlântico Sul Português (ALENCASTRO, 2000), isso não é surpreendente.

No entanto, Angola teve diversos significados para diferentes pessoas, e esses vários significados tornam difícil delimitar com precisão o que Angola representa no Brasil. Frequentemente, por exemplo, Angola representa um leque de culturas da África Central e tornou-se sinônimo de “bantu”, em oposição à África Ocidental ou a “sudanês”. Além desse amplo, porém relativamente difuso significado,

¹ Este capítulo foi originalmente publicado em inglês com o título “Angola in Brazil: The Formation of Angoleiro identity in Bahia”, no livro *African Heritage and Memories of Slavery in Brazil and the South Atlantic World*, organizado por Ana Lucia Araujo (Amherst, New York: Cambria Press, 2015). O autor agradece Stefania Capone, Malte Hinrichsen e Ana Lucia Araujo pelos comentários sobre versões preliminares desse texto, e à CAPES por providenciar uma bolsa de professor visitante na UFF em 2013. Para a publicação neste livro, o artigo foi traduzido por Jean Michel Valandro, graduado em Letras - português/inglês pela Universidade do Vale do Taquari, de Lajeado/RS, Brasil. O texto da tradução foi revisto pelo autor.

angola tornou-se um grito de guerra e uma identidade coletiva no cenário específico do pós-abolição na Bahia, quando transformou-se em uma nação do candomblé e em um estilo de capoeira. Adeptos desses dois grupos denominam-se angoleiros (em contraste com os angolanos, isto é, os cidadãos de Angola) porque reivindicam uma herança específica de Angola. O aparecimento paralelo desses grupos não se manteve livre de contradições: na capoeira, angola representava pureza de tradição e estilo; no candomblé, a nação angola foi identificada por muitos como o oposto, isto é, assimilação e maleabilidade vergonhosas.

A obsessão com a pureza e seu oposto é comum a, se não todas, muitas culturas. Douglas (1966, p. 3, tradução nossa) mostrou que “rituais de pureza e impureza estão unidos ao longo do tempo”. Além disso, essa mesma obsessão, embora em diferentes formas, era comum para europeus e africanos igualmente. A obsessão dos portugueses do início da era moderna com a “pureza de sangue”, por exemplo, moldou a percepção e o tratamento dos africanos escravizados e seus descendentes, contribuindo significativamente para a construção de expressões idiomáticas ligadas à raça (WELZ, 2013). Então, não é de surpreender que Angola também tenha coalescido em uma referência poderosa na cultura brasileira. Como os trabalhos pioneiros de Beatriz Dantas (1988) e Stefania Capone (2000) mostraram, a polaridade pureza/impureza dentro e fora do candomblé foi construída em conjunto com duas outras oposições: nagô/bantu e Bahia/Rio de Janeiro.

Meu objetivo, aqui, é integrar o aparecimento da capoeira de angola nessa narrativa, bem como os resultados de pesquisas históricas sobre “angolas” de ambos os lados do Atlântico. Acredito que olhar para o aparecimento paralelo da identidade angoleira no candomblé e na capoeira pode ajudar a compreender melhor esses processos, em particular no tocante à interação controversa entre sacerdotes, capoeiras e acadêmicos. Como angola pode vir a ter significados diferentes para os cientistas, para os templos dos sacerdotes afro-brasileiros ou para os trabalhadores que vadiavam no porto, seu conceito é compreensível somente se visto no contexto do tráfico transatlântico de escravos, da escravidão e da pós-emancipação do século XX, quando angola se tornou uma referência central no que diz respeito a lutas de tradições, identidades e direitos. Para entender melhor o processo baiano, irei contrastá-lo com a evolução no Rio de Janeiro.

Africanos escravizados da África centro-ocidental e suas nações no Brasil

Cerca de 70% dos africanos escravizados que foram trazidos à Bahia e ao sudeste brasileiro, de 1561 a 1850 – isto é, mais ou menos 3,8 milhões de pessoas – vieram da macrorregião agora batizada por acadêmicos de África centro-ocidental

(ELTIS; RICHARDSON, 2010)². Esses africanos foram identificados e identificaram a si mesmos de muitas maneiras, mais comumente por “nação”. Angola era apenas uma de muitas das nações dos escravizados, embora ao longo do tempo ela tenha se tornado uma das mais importantes sob a qual todas as outras identidades africanas centro-ocidentais eventualmente foram subsumidas. Em contraste à velha ideia de que as “nações” de escravizados corresponderiam a tribos africanas, muitas nações eram, na verdade, identidades neoafricanas que resultaram do tráfico de escravos para as Américas. Vários registros misturaram-se nas denominações para africanos escravizados.

Às vezes, nações referiam-se a unidades políticas. Durante a maior parte do período do tráfico de escravos, um importante estado, o “Reino” do Congo, controlava vasta extensão de território na África centro-ocidental. Por essa razão, muitos escravos foram identificados como “congos”. As denominações mais comuns para africanos escravizados no Brasil referem-se aos portos de embarque, tais como Cabinda e Benguela. Congo pode também referir-se à embarcação no estuário do rio Congo. Outras designações referem-se à existência de grupos étnicos, por exemplo, monjolo, rebolo ou muxicongo, que aparecem na documentação do Brasil, e foram utilizadas como informação adicional para escravos embarcados em um grande porto negreiro. Consequentemente, as “nações” dos escravizados podem referir-se tanto a diversas populações de uma vasta região pertencente à África centro-ocidental quanto a grupos étnicos ou estados muito específicos. Para dificultar ainda mais, tanto as fronteiras nacionais quanto as étnicas mudaram de forma constante durante os quatro séculos do tráfico de escravos. Assim, qualquer “representação estática de etnia” tende a resultar em distorções do passado (LOVEJOY, 2003, p. 19).

No caso de Angola, o termo combinou vários referentes. Inicialmente, representou o estado de N'dongo, cujo soberano era chamado N'gola na língua nativa (quimbundo). Em um processo bastante típico de alterização europeia, os portugueses deram o nome do soberano ao Estado e ao povo, tal como “incas” tornou-se o termo errôneo empregado pelos espanhóis para referir-se aos súditos do Inca. Como N'dongo foi tomado e, posteriormente, destruído pelos portugueses, Angola passou a denominar a colônia portuguesa estabelecida naquele território, cuja capital e principal porto escravagista era Luanda, de modo que os “angolas” eram, a princípio, africanos escravizados e embarcados em Luanda.

Traficantes de escravos usavam o termo “nação” africana como rótulo para qualificar sua mercadoria humana. A “nação” fornecia a eles e a seus clientes informações verificáveis, não só no que toca aos aspectos culturais e às competências

2 Essa área corresponde ao atual território do Gabão, da República do Congo (Brazzaville), República Democrática do Congo (Kinshasa) e Angola.

linguísticas, mas também à suposta aptidão para tarefas específicas. Esse conhecimento empírico escravista deu origem a ideias estereotipadas de cada “nação” africana que se formava na colônia. Por exemplo, os angolas comumente eram referidos, no Brasil, como “tão robustos que nenhum trabalho os cansa”, da mesma forma que cabindas e congos “são muito apreciados por serem aptos para a lavoura” (SPIX; MARTIUS, 1817 apud RODRIGUES, 1977, p. 125)³. No entanto, esse tipo de classificação nunca foi totalmente consistente ou confiável, mesmo do ponto de vista do dono de escravos preconceituoso. Havia muita confusão entre níveis de identidade: uma atribuição se referia ao pequeno grupo étnico ou ao vasto *hinterland* que abastecia esse porto de embarque? Rebolos ou cassanges, por exemplo, eram também rotulados como angolas, mas muitos angolas não tiveram nenhuma atribuição relacionada a uma identidade étnica menor⁴. E os próprios escravizados forneciam informações contraditórias se elas servissem a seus interesses⁵.

Além disso, as origens étnicas dizem pouco sobre a identidade cultural específica dos escravizados. Como se sabe, o “Manicongo” (soberano) e as elites do Congo adotaram a fé cristã mesmo antes do início do tráfico de escravos transatlântico na área. Luanda e seu interior e, mais tarde, Benguela foram, por séculos, as únicas colônias territoriais europeias na região da África subsaariana envolvidas em tráfico de escravos. Essa situação excepcional resultou no desenvolvimento de um grupo importante chamado de “crioulos do Atlântico” (HEYWOOD; THORNTON, 2007). Os escravos da África centro-ocidental haviam aprendido elementos do português e do Cristianismo de seus mestres africanos mesmo antes de chegarem às Américas e é possível afirmar que o impacto dessas gerações iniciais foi crucial para o desenvolvimento da cultura afro-brasileira.

É por isso que Antonil, por exemplo, escreveu em seu famoso tratado:

[...] os que vem para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vêm nas naus da Índia. Os ardas e os minas são robustos. Os de Cabo Verde e de São Tomé são mais fracos. Os de Angola, criados em Luanda, são mais capazes de aprender ofícios mecânicos que os das outras

3 Para mais qualificações dos centro-africanos, ver *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*, de Juliana B. Farias, Carlos E. L. Soares e Flávio S. Gomes.

4 Para conhecer as várias designações étnicas de Angola no Rio, veja *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, de Mary C. Karasch; sobre a Bahia, veja as tabelas de Maria Inês Côrtes de Oliveira, reproduzidas em *Transatlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*, de Paul E. Lovejoy e David V. Trotman, mais precisamente o mapa 3 (p. 21) e a tabela 1 (p. 26). Isso, certamente, é muito similar aos *jeje* e *magô* que foram estudados por João José Reis, Luis Nicolau Parés, entre outros.

5 Sobre a confusão acerca das “nações” de escravos, ver Farias, Soares e Gomes (2005).

partes já nomeadas (ANTONIL, 1982, p. 89).

Spix e Martius (1981, p. 158) repercutiram isso no começo do século XIX, quando escreveram: “os [escravos] do Congo e Angola, pela maior docilidade e desembaraço no falar, destinam-se ao serviço doméstico”. No entanto, “angolas” que chegaram mais tarde eram, frequentemente, pessoas trazidas do longínquo interior, como os ganguelas e os habitantes do império Lunda, que eram completamente alheios à cultura crioula da costa. Por isso, houve uma considerável variação com o passar do tempo no contexto sociocultural das pessoas escravizadas rotuladas como “angolas”. Isso levou a apreciações diferenciadas de suas capacidades pelos seus senhores, assim como a uma mudança do tipo de trabalho exigido no Brasil, sendo que a aquisição de novas habilidades poderia alterar outra vez esses julgamentos senhoriais⁶.

Além disso, “nações” de africanos escravizados nas Américas eram muito mais do que rótulos impostos a seres humanos que se tornaram mercadorias. Elas proviam identidades criativamente apropriadas pelos próprios africanos. Separados de suas famílias e entes queridos, os escravizados precisavam reconstituir grupos de solidariedade, para os quais o conceito de nação provou ser de fundamental importância. A esse respeito, muitas atividades, como os batuques (toque de tambores e danças), aconteciam em grupos separados por seu pertencimento a “nações” distintas. A irmandade católica, única associação de que um escravo podia participar legalmente, também estava frequentemente fundada em uma identidade expressa por uma “nação”. Era comum que os angolas, por exemplo, se juntassem ao culto de Nossa Senhora do Rosário, institucionalizado em irmandades dedicadas a essa santa.

Enquanto africanos ocidentais preferiam manter-se à parte, os angolas e crioulos costumavam associar-se às irmandades, uma reflexão da relação particular entre os últimos dois grupos no Brasil (REGINALDO, 2011, p. 163). Em todos os lugares das Américas, pequenas identidades africanas tendiam assim a desaparecer ou a se dissolver em “nações” neoafricanas maiores. Tanto no Rio de Janeiro quanto na Bahia, angola emergiu, de maneira clara, como a identidade mais importante da África centro-ocidental, a ponto de outras identidades importantes, como benguela, cabinda ou mesmo congo, serem frequentemente absorvidas por angola. Essa ampliação de significado de angola dependeu não apenas das vicissitudes do tráfico de escravos de Luanda, mas também de quais identidades de outras áreas africanas de embarque eram importantes ou conseguiam prevalecer.

No Rio de Janeiro, escravos da África centro-ocidental representaram cerca de 85% de todas as importações, sendo que os demais vieram de Moçambique

6 Sobre a confusão acerca das “nações” de escravos, ver Farias, Soares e Gomes (2005).

e apenas uma pequena minoria veio diretamente da África ocidental. Na Bahia, africanos centro-ocidentais representavam somente 45% de todos os escravos embarcados, e sua maior concentração nos períodos iniciais do tráfico conferiu outra diferença importante com o Rio, onde eles sempre foram o grupo dominante até 1850⁷. Mercadores baianos conseguiram estabelecer relações comerciais diretas com os portos ocidentais africanos, trocando tabaco e outros produtos por escravos que estavam sendo oferecidos em massa por causa das guerras que devastavam a região naquele tempo. Como consequência, a importação de africanos ocidentais subiu substancialmente da segunda metade do século XVIII em diante. Como bem se sabe, escravos falantes de ewe/fon e, mais tarde, de iorubá do atual Benim e Nigéria tornaram-se dois grupos centrais na Bahia, onde eram conhecidos como jejes e nagôs. Durante as últimas décadas do tráfico de escravos (1831-1851), africanos da enseada do Benim e Biafra representaram 69% de todos os escravos que desembarcaram em portos baianos, enquanto africanos centro-ocidentais eram somente 23%. Nos últimos dez anos, a proporção de africanos centro-ocidentais caiu para 18%⁸.

Isso teve implicações importantes para o desenvolvimento cultural dos africanos e das comunidades crioulas no Rio e na Bahia. A massiva e tardia chegada de falantes de iorubá na Bahia resultou na transformação do nagô, durante o século XIX, em uma língua franca em Salvador, conhecida até mesmo pelos centro-africanos. Devido ao pouco desembarque de centro-africanos nos últimos anos de comércio de escravos, eles constituíram uma pequena minoria entre os africanos remanescentes no final desse mesmo século na cidade da Bahia, em contraste com o Rio de Janeiro. Além disso, os angolanos ficaram mais distantes de sua terra natal do que africanos ocidentais porque o comércio marítimo com Angola diminuiu drasticamente depois da proibição efetiva do comércio transatlântico de escravos. Logo, os “crioulos atlânticos” da África centro-ocidental moldaram a comunidade dos escravizados no Brasil e as suas culturas, assim como sua chegada, em grande parte anterior aos africanos ocidentais, fortaleceu suas tendências transculturais.

Tudo isso, é claro, impactou nas maneiras como as crenças e práticas nativas da África centro-ocidental foram recriadas no Brasil. Indubitavelmente, o primeiro culto e prática de cura no Brasil colonial veio de uma matriz congo-angolana, mas, em que medida esse *calundú* continuou exclusivamente centro-africano ou tornou-se parte de uma circulação mais ampla de “bruxaria” no Atlântico é assunto controverso. Enquanto James Sweet (2003, p. 145) afirma que “*calundú* não era uma prática

7 Calculado com base nas figuras fornecidas por Eltis e Richardson (2010), na página 267.

8 Em números dos anos 1831 a 1851: Benim e Biafra - 31,429 (69%); africanos centro-ocidentais - 10,396 (23%); total: 45,403. Já de 1846 a 1851: Benim e Biafra - 15,298 (77%); africanos centro-ocidentais - 3,547 (18%); total - 19,782 (SLAVE, 2019).

sincrética no Brasil, ao menos até meados do século XVIII”, Laura Mello e Souza (2011, p. 42) destaca a herança europeia em toda a bruxaria colonial, incluindo o *calundú* e as bolsas de mandinga. Igualmente polêmico é o grau de organização e a continuidade entre *calundú* e práticas religiosas posteriores, sejam elas angolanas ou não (SILVEIRA, 2010).

É inquestionável que a religião escrava na Bahia mudou de modo significativo com a chegada massiva de falantes ewe/fon na segunda metade do século XVIII. Como Nicolau Parés (2007) mostrou, esses grupos, conhecidos no Brasil como jeje, foram responsáveis pela introdução de muitos aspectos do candomblé baiano do século XX, independentemente da “nação”. Da mesma maneira, a chegada de milhares de africanos falantes de iorubá impactou muito a cultura escrava baiana durante o século XIX. Em outras palavras, a formação do candomblé contemporâneo somente pode ser entendida a partir do histórico da chegada, em momentos diferentes, de vários grupos de africanos e suas contribuições em múltiplos segmentos. Consequentemente, em contraste com reivindicações de pureza de tradições que remontariam a uma única matriz étnica, muitos acadêmicos e mesmo muitos sacerdotes agora concordam que é impossível separar com nitidez as várias vertentes das contribuições africanas dentro da prática contemporânea reinventada.

Além disso, os importantes vínculos comerciais entre a África ocidental e a Bahia, que continuaram mesmo depois do fim do tráfico de escravos transatlântico, possibilitaram a continuidade do intercâmbio entre africanos ocidentais e seus descendentes na Bahia, o que não aconteceu em escala comparável entre Angola e Brasil depois de 1850. Logo, os centro-africanos encontraram-se mais afastados, cronológica e geograficamente, de suas terras natais do que os africanos ocidentais, o que contribui para explicar porque suas culturas eram mais crioulizadas no Brasil.

Angola também se tornou uma importante identidade de escravos no Rio e no Sudeste, como corroborado pelas numerosas irmandades que especificavam em suas regras se estavam abertas (ou não) para “angolas”. Outras e menores identidades são também discerníveis (benguelas, cabindas, congos, moçambiques), mas, em geral, nenhuma delas parece ter adquirido o status de “nação” na macumba, a religião afro-brasileira que se desenvolveu no Rio, em paralelo à formação do candomblé na Bahia, talvez porque os angolas, congos e benguelas – maioria absoluta entre os africanos na cidade – não viram necessidade disso. De fato, parece mais que era uma minoria de africanos ocidentais que precisava afirmar sua identidade específica aqui⁹.

A capoeira do século XIX fornece outro bom exemplo de formação de identidade entre comunidades escravizadas. Inicialmente documentada no Rio

9 Sobre os jeje no Rio, leia *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, de Mariza C. Soares.

de Janeiro, ela aparece nos registros da polícia na primeira metade do século como uma prática ilegal de escravos africanos e crioulos. Soares (2001, p. 80) mostrou como “escravos capoeiras” uniram os homens de várias “nações” existentes na época no porto da cidade, em sua maioria africanos centro-ocidentais. Eles combinavam estilos africanos e roupas europeias e exibiam, com frequência, marcas de identidades étnicas como penas, chapéus, boinas e fitas (as cores prediletas – amarelo e vermelho – refletiam crenças africanas centro-ocidentais). Mas a identidade, nesse contexto, desenvolveu-se ao redor de maltas baseadas em territórios urbanos delimitados, geralmente uma igreja e uma praça de paróquia e seus arredores, e não ao redor de “nações” diaspóricas. Essas maltas locais agregaram-se em duas federações rivais, que chamavam a si mesmas de Nagoas e Guaiamus. Soares (1994) demonstrou que os Guaiamus ocuparam o antigo centro da cidade, incluindo a área do porto, enquanto os Nagoas eram mais fortes nas áreas com ocupação urbana mais recente, formando um círculo ao redor do velho centro da cidade.

Correlacionando a geografia de afiliação da malta com os padrões de residência dos escravos africanos e crioulos, Soares (1994, p. 54) sugere que os Nagoas “identificavam-se com uma tradição de capoeiras escravos africanos”, enquanto os Guaiamus “deveriam estar ligados a uma raiz nativa e mestiça” (p. 95). Entretanto, essas eram apenas tendências gerais, uma vez que africanos e crioulos estavam largamente presentes em todas as paróquias e padrões de residências não tinham correlação forte com afiliação às maltas. A maioria das maltas congregava africanos e crioulos, pretos, mestiços e brancos, brasileiros e europeus, embora com significativas variações. Como Soares aponta, se crioulos eram líderes de maltas majoritariamente africanas e africanos mais velhos ensinavam capoeira a jovens brancos de classe baixa, nenhuma dicotomia simples pode explicar as fronteiras entre Nagoas e Guaiamus (SOARES, 1994, p. 126-27). Ainda que culturas africanas centro-ocidentais tenham feito contribuições significativas à capoeira, muitos outros elementos concorreram na formação dessa cultura das ruas, incluindo elementos militares (muitos capoeiras serviram na milícia ou no Exército). A história de confrontos entre maltas poderia também explicar muito do desenvolvimento dessa identidade das duas federações, Nagoas e Guaiamus, no Rio de Janeiro, onde angola ou congo não sobreviveriam como referências culturais centrais.

Muito menos se sabe sobre a capoeira do século XIX em Salvador, mas Manoel Querino (1955, p. 58) descreveu confrontos entre maltas que apresentam muitas similaridades com a situação do Rio. A territorialidade, em vez de sustentar identidades étnicas específicas, parece ter sido o princípio organizador na cidade da Bahia também: “Levava cada bairro uma bandeira nacional e ao avistarem-se davam vivas à sua parcialidade. Terminada a luta, o vencedor conduzia a bandeira do

vencido”. Ainda assim, na Bahia, a conexão angolana permaneceu, como é evidente no uso comum de termos como “Aloanguê” (derivado de Luanda) ou versos como: “Todo mundo bebê caxaxa, Negro Angola só leva fama” (QUERINO, 1955, p. 58-60).

A maneira como a experiência do tráfico e da posse de escravos alimentaram diretamente o discurso científico sobre os africanos é clara no trabalho de Karl von Martius (1794-1868). Depois de resumir o conhecimento escravista sobre as “nações” de africanos escravizados nos diários de suas viagens com Johann Baptist von Spix (como visto acima), ele sintetizou sua experiência em escritos posteriores. Em um famoso ensaio de 1845, expressou sua confiança no futuro do Brasil escrevendo que “o gênio da história (do Mundo), [...] não poucas vezes lança mão de cruzar as raças para alcançar os mais sublimes fins na ordem do mundo”; conseqüentemente, “o sangue português, em um poderoso rio deverá absorver pequenos confluente das raças índia e etiópica” (MARTIUS, 1956, p. 442-443).

A hegemonia do racismo científico na ciência europeia depois de 1860 faria análises subseqüentes muito mais sombrias. O pessimismo baseado no pressuposto da inferioridade racial tornou-se uma característica principal dos intelectuais brasileiros até a década de 1930. Baseado em suas próprias pesquisas sobre as línguas faladas no Brasil, Martius também notou, por exemplo, que muitas línguas centro-africanas são bastante similares¹⁰. Subseqüentemente, o linguista prussiano Wilhelm H. I. Bleek (1827-1875) desenvolveu uma linguística comparativa africana, justamente na época em que o tráfico transatlântico de escravos chegou a seu fim. Bleek (1862) destacou as similaridades estruturais da maioria das línguas do sul e leste da África.

Por causa do uso muito difundido de muntu/bantu ou palavras muito parecidas para “pessoa” ou “povo”, Bleek escolheu o termo “bantu” para todas aquelas línguas e seus falantes – uma distinção utilizada até hoje. Esse termo foi, mais tarde, reapropriado pelos teóricos raciais europeus em suas tentativas de classificar as populações africanas. Ainda que a afirmação da supremacia branca fosse seu denominador comum, eles estavam divididos sobre um número de questões de vital importância para países ex-coloniais como o Brasil. Em primeiro lugar, surgiu o debate entre Jean Baptiste de Lamarck e Gregor Mendel e seus respectivos seguidores no tocante à herança e ao impacto que o ambiente (do clima à educação) teria na próxima geração.

Relacionada a essa discussão e igualmente controversa era a questão da “mistura de raça”. Poligenistas, ou aqueles que acreditam na existência de origens separadas das várias vertentes da humanidade, eram naturalmente mais inclinados

10 Eles escrevem “línguas africanas”, mas como discutem os moçambiques, benguelas e cabindas no parágrafo anterior, assumo que aqui se referem especificamente a línguas bantu da África Central (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 158).

a avaliar negativamente a miscigenação, uma vez que se acreditava que ela levasse à “degeneração”. Os defensores de uma única origem da humanidade, por outro lado, tendiam a argumentar que a “mistura de raças” levaria a raça “mais forte” a prevalecer e, por conseguinte, previram a possibilidade de, ao longo do tempo, “melhorar a raça” de países com populações miscigenadas. Não surpreende que intelectuais brasileiros estivessem geralmente inclinados a apoiar essa última variante da teoria da raça, que permitia algumas possibilidades de progresso, já que de outra forma o Brasil se encontraria numa situação desesperadora¹¹.

Como mostrou Dain Borges, o medo da “degeneração” racial e social tornou-se uma obsessão geral das elites brasileiras, apesar de que

[...] cientistas sociais brasileiros aceitavam a degeneração psiquiátrica na concepção de Moreau, mas resistiam à degenerescência híbrida nas teorias fatalistas de Gobineau. Eles preferiam afirmar que a mistura de raças poderia ter um efeito edificante ou “branqueador” na raça nacional (BORGES, 1993, p. 237).

Da perspectiva atual, essas teorias raciais da “era do imperialismo” são todas igualmente obsoletas, o que pode levar a subestimar sua variedade e os debates acalorados entre seus defensores. Entretanto, para nossa proposta aqui – o aparecimento de uma dicotomia interafricana entre “bantus” e “sudaneses” – cada variante do racismo científico teve diferentes implicações no Brasil, como veremos no caso do fundador da antropologia no país, Raimundo Nina Rodrigues. Augustus Henry Keane (1833-1912), por exemplo, pensava que os bantus eram populações miscigenadas e, por isso, mais inteligentes que os africanos ocidentais (discutido em RODRIGUES, 2010). Karl Richard Lepsius (1810-1884), em contrapartida, argumentou que os bantus representavam mais propriamente os “negros” (Neger) originais e que havia somente diferenças graduais entre as várias vertentes da “raça negra” (citado em RODRIGUES, 2010).

Vários outros teóricos raciais na Europa afirmaram que os camitas norte-africanos (os descendentes de Noé), trouxeram elementos de civilização a algumas raças antes “inferiores” na África subsaariana, principalmente na África ocidental e na Etiópia/Sudão. Charles Letourneau (1831-1902), outro autor frequentemente referenciado por Nina Rodrigues, distinguiu os africanos ocidentais (*nègres ethiopiens*),

11 Sobre os argumentos acerca da raça como tipo ou subespécie, leia *Racial theories*, de Michel Banton; para as ideologias raciais no Brasil, leia *The hour of eugenics: race, gender and nation in Latin America*, de Nancy Stepan e *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, de Lília Schwarcz.

africanos orientais (*cafres*) e os *negrès inférieurs* do Gabão ao sul (LETOURNEAU, 1898, p. 78-79). Enquanto condenava a “excessiva zoolatria” e sacrifícios humanos no reino do Daomé, ele claramente tinha muito mais desprezo pelos “negros inferiores” da África central, entre os quais “o animismo primitivo floresceu” sem nenhuma regulação (LETOURNEAU, 1898, p. 119)¹². Como Stefania Capone (2000) apontou, a classificação contraditória dos escravos africanos poderia ser apenas uma curiosidade da história colonial, mas ela continuou presente e alimentou o debate sobre características nacionais de muitos países das Américas. Mesmo intelectuais afro-brasileiros, como Manuel Querino ou Edison Carneiro, adotaram essas classificações ou elementos delas.

Formas culturais angolano-brasileiras durante a pós-emancipação na Bahia

A abolição da escravidão, em 1888, libertou os cativos remanescentes no Brasil e sancionou o final de uma instituição que já havia entrado em declínio terminal durante os dois anos anteriores. O abolicionismo tornou-se um movimento social de grande envergadura, talvez o primeiro a operar em escala nacional no Brasil. A filantropia dos abolicionistas poderia induzir a espera por mais empatia pela cultura afro-brasileira depois de 1888, tendo em vista que não havia mais razões para temer rebeliões de escravos e que todos os brasileiros nascidos negros eram agora formalmente cidadãos. Todavia, a discriminação, ou mesmo a dura repressão de manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras, atingiu novos patamares durante a Primeira República. Quando, por exemplo, baianos negros organizaram grupos como o Embaixada Africana ou os Pândegos d’África, celebrando sua herança africana durante os desfiles de carnaval, as elites brancas sentiram-se ameaçadas. Entre 1905 e 1913, esses dois grupos foram banidos das ruas de Salvador (FRY; CARRARA; MARTINS-COSTA, 1988, p. 256).

A polícia também continuava a atacar templos afro-brasileiros por todo o país. Apenas a legitimação dessa repressão é que mudou: agora a polícia ia nesses lugares para, supostamente, impedir o exercício ilegal da medicina, o sequestro de menores, orgias sexuais ou charlatanismo. O novo Código Penal de 1890 proibia o exercício da medicina, vedava o uso de magia com a motivação de ódio ou cura e restringia a atividade dos curandeiros (MAGGIE, 1992, p. 43; DANTAS, 1988, p. 165). Na base desses artigos do Código, muitos praticantes de macumba no Rio de Janeiro eram acusados e condenados à prisão. Os artigos 402 e 403 também proibiam a capoeira, considerada da mesma categoria que a vadiagem. A repressão atingiu seu

12 Nina Rodrigues concorda com seus pontos de vista e cita-os em *Os africanos no Brasil*, nas páginas 267 e 273.

pico no primeiro ano da República, quando centenas de capoeiras foram deportados para Fernando de Noronha, uma ilha distante no Atlântico.

Em Salvador, a imprensa, já ativa durante o Império, continuou a campanha contra o que considerava uma expressão de barbarismo africano e um obstáculo ao progresso. A repressão de terreiros de candomblé atingiu um novo pico na década de 1920, em particular quando o famigerado Pedro Gordilho era delegado auxiliar, em 1922. Além dos crimes acima, os líderes de templos e seus seguidores foram acusados de abduzir, torturar e desvirtuar mulheres e crianças. A polícia apreendeu e destruiu artefatos religiosos e prendeu um grande número de seguidores, que tiveram que passar a noite na delegacia (LÜHNING, 1996; BRAGA, 1995). Sem dúvida, o objetivo era aterrorizar o “povo de santo”, fazendo-o abandonar seus costumes “bárbaros”. Os sacerdotes de terreiros angola e de caboclos, como Jubiabá e Manoel Ciriaco, eram particularmente visados por sua suposta associação com “baixo espiritismo” (BRAGA, 1995). Nessa época, o sub-delegado já citado, conhecido também como “Pedrito”, tomou atitudes severas contra a capoeira, sendo as rodas de rua desmanteladas e os praticantes maltratados.

Ao mesmo tempo, é importante conhecer os limites da repressão policial durante a Primeira República. Marc Hertzman (2013) mostrou as contradições do “paradigma da punição” relativo ao samba no Rio. Em Salvador, os capoeiras continuaram a servir como guarda-costas aos políticos e, conseqüentemente, não foram importunados (COUTINHO, 1993; OLIVEIRA, 2005, p. 89-93)¹³. Os candomblés desenvolveram estratégias para atrair elites que se tornaram ogãs, protetores do templo. Mesmo o infame Gordilho aparentemente era membro de um templo de candomblé e irmão de santo do Pai Procópio, do terreiro Ogunjá (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 153). De fato, a intervenção policial podia aumentar a popularidade desses templos, como aconteceu no caso de Jubiabá.

A linhagem do candomblé de angola e do candomblé de caboclo contemporâneos remonta a esse período. Os dados são muito menos consistentes do que para os templos jeje-nagô, mas, de acordo com informações fornecidas principalmente por Martiniano do Bonfim, ao menos meia dúzia de sacerdotes reivindicavam uma linhagem centro-africana na virada do século: africanos como Manuel Nkosi do Congo, Roberto Barros Reis de Cabinda e Mariquinha Lembá de Angola, mas também afro-brasileiros como Silvana, Gregório Maqüende e Naninha (CARNEIRO, 1937, p. 30-31). Não se sabe muito sobre esse período formativo do candomblé de Angola, mas a transição, típica do candomblé baiano, da etnia para a identidade religiosa já estava em curso (LIMA, 1967). De acordo com a interpretação

¹³ Ver *O animismo fetichista dos negros baianos* (p. 70-71), de Raimundo Nina Rodrigues, e *Na gamela do feitio: repressão e resistência nos candomblés da Bahia* (p. 102), de Julio Braga.

angoleira contemporânea, todos os terreiros existentes da nação descendem de cinco desses templos baianos (RAMOS, 2010, p. 50)¹⁴.

No Rio de Janeiro, durante a Primeira República, a religião afro-brasileira é genericamente qualificada como macumba. Não há dúvidas de que suas características básicas foram inspiradas por tradições centro-africanas, porém, de acordo com o testemunho de João do Rio (2006), os orixás da África ocidental já haviam sido incorporados em seu sistema de crenças. As várias origens africanas foram representadas em diferentes “linhas” ou “nações” geridas pelo umbanda (sacerdote de macumba). Arthur Ramos (1971, p. 111) relatou que no templo de Honorato, um “protótipo das macumbas do Rio de Janeiro”, existiam os seguintes:

Há grupos de santos que surgem em falanges. Estas pertencem a várias nações ou linhas. Tanto mais poderoso é o grão-sacerdote quanto maior é o número de linhas em que trabalha. Há a linha da Costa, linha de Umbanda e de Quimbanda, linha de Mina, de Cabinda, do Congo, linha do Mar, linha cruzada (união de duas ou mais linhas), linha de caboclo, linha de Mussurumim etc. (RAMOS, 1971, p. 113).

Isso sugere que todas as nações africanas estavam presentes em todos os templos cariocas, com exceção de dois ou três candomblés ketu fundados no final do século XIX¹⁵. O porquê de nenhum templo de nação específica ter sido fundado dentro da macumba, como no candomblé baiano, ainda não foi verificado. Renato Ortiz (1999, p. 30) sugere que a macumba, em seu processo formativo, “rompeu os laços étnicos e substituiu-os pela solidariedade de cor”.

Apesar de a capoeira no Rio de Janeiro não haver desaparecido de todo depois da repressão de 1890, sua prática e visibilidade na esfera pública estava consideravelmente reduzida. A capoeira sobreviveu muito melhor em Salvador, onde Manuel Querino (1955) e Antonio Vianna (1984; 1979) documentaram sua prática, assim como notícias de jornal sobre brigas de rua envolvendo capoeiras. Ela era jogada em intervalos durante o trabalho na área portuária, aos domingos em bairros populares e em largos durante os festivais católicos dos santos padroeiros¹⁶. A afirmação inicial do capítulo *A capoeira*, de Querino, já identifica os angolas como seus iniciadores na Bahia, enquanto, ao mesmo tempo, reitera velhos preconceitos: “o Angola era, em geral, pernóstico, excessivamente loquaz, de gestos amaneirados, tipo completo e acabado do capadócio e o introdutor da capoeiragem na Bahia” (QUERINO, 1955, p. 73).

14 Veja também o site *Inzo Tumbansi*, que é de uma comunidade de matriz congo-angola (bantu).

15 Sobre os primeiros templos Ketu, leia *As nações Ketu: origens, ritos e crenças - os candomblés antigos do Rio de Janeiro*, de Agenor Miranda Rocha (p. 23-27).

16 Sobre os primórdios da capoeira na Bahia no século XX, leia *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*, de Josivaldo Pires de Oliveira, e *Mandinga, manha & malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia, 1910-1925*, de Adriana Albert Dias.

Os primeiros capoeiras conhecidos, isto é, os professores de Bimba, Pastinha e Besouro eram, de acordo com a história oral, africanos, e o de Pastinha, mais especificamente, angolano. Pastinha (1996, p. 13) refere-se à essa geração em seus manuscritos dizendo que “Em cada freguesia um africano [tinha] a responsabilidade de ensinar, para fazer dela [a capoeira] sua arma contra o seu persiguidor, se comunicavam no[s] cantos, improvisado dançava e cantava inredos inventava truques piculas [...]”. Logo, tanto os pais e mães de santo quanto os professores de capoeira do pós-abolição eram geralmente africanos, ou da primeira geração de crioulos, como Maqüende.

Por essa razão, a estigmatização dos centro-africanos no discurso científico do Brasil, que também ganhou forma durante a Primeira República, era muito mais do que um debate acadêmico em uma torre de marfim. Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), com seu trabalho localizado na interface entre medicina, antropologia e criminologia, é creditado de maneira unânime como pai fundador da “escola baiana”. Originário do Maranhão, Nina Rodrigues estudou medicina na Faculdade Médica de Salvador e começou a ensinar lá em 1889. A medicina forense, dominada na época pelas teorias de Cesare Lombroso (1835-1909), tornou-se um de seus interesses científicos principais. A teoria de Lombroso sobre atavismos afirmava que os indivíduos eram induzidos ao comportamento criminoso por causa de regressões a estágios anteriores da espécie humana e que o potencial criminoso poderia ser deduzido da aparência física.

Nina Rodrigues aplicou a teoria de Lombroso ao Brasil combinada com teorias raciais que atribuíam estágios de desenvolvimento para cada população humana. Ele, então, desenvolveu a ideia de uma “criminalidade étnica”, o que significava que a coexistência de várias raças no país precisava ser levada em conta pela legislação brasileira (RODRIGUES, 1977). Em seu primeiro livro, *Raças humanas e sua responsabilidade penal*, resumiu de maneira extensa todos pontos de vista contrastantes dos teóricos raciais europeus sobre miscigenação, mas terminou adotando a perspectiva mais pessimista. Ele estava convencido de que somente a aproximação com “raças puras” (tanto negra quanto branca) produziria bons resultados, já que os “mestiços superiores” seriam capazes de reverterem-se às qualidades das raças originais. Os “mestiços comuns”, entretanto, nunca seriam capazes de alcançar os feitos da raça branca. Em situação ainda pior, segundo Nina Rodrigues, estavam os “mestiços degenerados”, que ele considerou parcialmente irresponsáveis em termos penais (RODRIGUES, 1938).

Apesar da abordagem extremamente racista, seu trabalho causou uma reviravolta interessante dentro do contexto da repressão policial da cultura afro-baiana, à medida que ele advogava – em contraste às elites baianas que compartilhavam

seus preconceitos racistas – a liberdade religiosa para a população negra. Para Rodrigues, não havia razão em reprimir o candomblé porque ele corresponderia ao estágio mental de seus praticantes. A suposta inferioridade dos africanos e seus descendentes significava que precisavam de seus panteões e fetichismo, uma vez que eram considerados inaptos a adotar uma fé monoteísta.

Nina Rodrigues nunca desistiu de sua avaliação negativa da miscigenação, julgando que os abolicionistas enganaram a si mesmos ao acreditar que os afrodescendentes se diluiriam em meio à população brasileira (RODRIGUES, 1977). No entanto, há uma mudança interessante em seus escritos, a qual eu considero que marca a emergência da dicotomia iorubá/bantu no Brasil. Enquanto seu livro de 1894 ainda discute uma raça negra indiferenciada (“o negro”), seus escritos posteriores estabelecem uma hierarquia racial e cultural entre os africanos. Seu segundo livro, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, olha para a teologia e a liturgia “fetichista” dos africanos e dos afro-baianos, argumentando que as crenças dos “africo-baianos” variaram “desde o fetichismo mais estreito e grosseiro até os limites das generalizações politeístas” (RODRIGUES, 1935, p. 23). Com isso, ele fez distinção entre o “politeísmo” sudanês, que considerou uma verdadeira “religião”, e o “animismo difuso” bantu, considerado “magia”. Essa análise pode ser cheia de preconceitos evolucionistas eurocêntricos, mas também era baseada em exaustivo trabalho de campo, o que fez de Nina Rodrigues o primeiro acadêmico brasileiro a reconhecer e descrever a variedade de tradições religiosas na Bahia.

Para alguém absolutamente convicto da inferioridade inata dos africanos e seus descendentes, Nina Rodrigues gastou muito tempo com eles. Visitou muitos templos, atendeu a cerimônias e fez amizade com seus respectivos líderes na cidade da Bahia e em seus arredores, iniciando assim uma longa tradição de aliança amigável entre antropólogos e pais de santo¹⁷. Ele também providenciou cuidados médicos para muitos negros destituídos (CARNEIRO, 1980, p. 56) e, como pontuou Mariza Corrêa (2006, p. 137), sua dedicação até tornou-se motivo de piadas entre seus colegas maliciosos, que lhe deram o apelido de “negreiro”.

O intento de Nina Rodrigues era “demonstrar que o fetichismo africano domina na Bahia”, e que por detrás da dissimulação induzida pela violência da escravidão e da mestiçagem das práticas e crenças permanecia, em graus variáveis, um sentimento “inteiro e puro” (RODRIGUES, 1935, p. 20-21). De onde vinha sua obsessão com a pureza das tradições religiosas? Sem dúvida nenhuma, esse tema

17 Sobre as visitas de Nina aos templos do interior, leia *O animismo fetichista dos negros baianos* (p. 62), de Nina Rodrigues. Ordep Serra contrastou sua aliança amigável com uma tradição mais desagradável de colaboração dos acadêmicos com a polícia, exemplificada pelo jornalista e informante da polícia João do Rio em seu livro *Águas do Rei* (p. 126).

coincidia com sua obsessão com a pureza racial, uma vez que percebia a raça e a cultura como intimamente ligadas. Entretanto, concomitantemente, a pureza era também uma categoria êmica ao universo religioso baiano.

Beatriz Góis Dantas (1988) desconstruiu as afirmações de pureza da tradição africana no candomblé em seu estudo iconoclasta. Ela também afirma que os antropólogos baianos, começando com Nina Rodrigues, incorporaram a ideia da “pureza nagô” em seu discurso científico, transformando, assim, uma categoria “nativa”, que refletia rivalidades entre terreiros, em um conceito mais analítico¹⁸. A segunda parte do argumento da autora sustenta que os sacerdotes do candomblé teriam adotado, em contrapartida, a dicotomia sudanês/bantu dos acadêmicos para seus próprios propósitos de legitimação. Embora ela tenha destacado uma relação crucialmente importante, a transposição de conceitos não foi tão simples e o impacto dos antropólogos talvez não tenha sido tão determinante, como Ordep Serra destacou em sua crítica incisiva a Dantas. Pureza não tinha o mesmo significado para as “pessoas de santo” nagô e para os antropólogos da escola baiana (SERRA, 1995). Sem dúvida, alguns sacerdotes, especialmente dos velhos templos nagô e jeje, estavam inclinados a se diferenciar dos terreiros mais “misturados” da “nação” caboclo. É muito provável que, assim como muitos pais ou mães de santo dos terreiros nagô, consideraram sua tradição superior (como quase todos os sacerdotes pensam sobre sua própria religião).

Além disso, sacerdotes das nações ketu, ijexá ou jeje apreciavam a tradição estabelecida nos terreiros angola, com as quais mantinham relações amigáveis e estabeleciam alianças. É válido também lembrar que africanos como Martiniano rejeitavam *todos* os candomblés crioulos como não autênticos e misturados – incluindo aqueles considerados por Nina Rodrigues como tradicionais e puramente nagô¹⁹. Por conseguinte, o discurso de pureza dentro do universo do candomblé era muito mais complexo e diverso do que a simples hierarquia que Nina Rodrigues estabeleceu em seus últimos textos.

Mais do que uma transposição, um número de razões, acredito eu, estava em jogo para fazer Nina Rodrigues enfatizar de maneira crescente a oposição entre os puros sudaneses e os impuros bantus. Seu trabalho de campo fez com que ele se desse conta de que o sincretismo interafricano na Bahia resultou na adoração de deuses iorubá mesmo em templos “bantu” (angola, congo, cabinda e caboclo). Em segundo lugar, a ideologia evolucionista europeia induziu-o a considerar o culto aos deuses (como os

18 “Ao transformar esta categoria nativa em categoria analítica, prática que se teria iniciado com Nina Rodrigues [...], os antropólogos teriam contribuído [...] para a cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade” (DANTAS, 1988, p. 148).

19 Veja, por exemplo, a opinião de Martiniano sobre Tia Massí, do Engenho Velho, como citado por Ruth Landes em seu livro *A Cidade das Mulheres* (2002, p. 69).

orixás nagô) superior ao culto dos ancestrais que, supostamente, caracterizava apenas os templos bantu. Por último, mas não menos importante, a demografia do tráfico de escravos na Bahia revelava que dos aproximadamente 500 africanos vivendo em Salvador na virada do século a imensa maioria eram “sudaneses”. De acordo com suas próprias informações, Nina Rodrigues conheceu apenas três congos e alguns angolas na Bahia.

Isso, mais tarde, contribuiu para que ele confiasse quase exclusivamente em informantes nagô, em particular o sacerdote Martiniano do Bonfim (1859-1943), que foi educado na Nigéria (MATORY, 2005, p. 46). Seus informantes podem ter compartilhado seus preconceitos etnocêntricos com Nina Rodrigues, mas ele ressignificou suas informações de acordo com sua própria perspectiva e métodos científicos e terminou construindo uma dicotomia que era alheia ao universo do candomblé. Quando destacou o empréstimo que os bantus fizeram dos deuses iorubás, Nina Rodrigues convenientemente ignorou que os templos jeje e nagô também adoravam caboclos que derivavam da tradição bantu. Na verdade, como Stefania Capone afirma: “todos os cultos de origens africanas tendem a recriar a adoração aos ancestrais, sejam eles bantu ou iorubá” (CAPONE, 2000, p. 69)²⁰. Quando enaltecia a complexidade dos rituais dos sudaneses e lamentava a mitologia e a debilidade dos rituais dos bantus, o que supostamente explicaria a grande propensão para a assimilação e o sincretismo, Nina desconsiderava a cronologia diferenciada da chegada dos africanos ocidentais e dos angolanos na Bahia.

Apesar de o conhecimento e a percepção empíricos de Nina Rodrigues estarem claramente estruturados pela ciência europeia de seu tempo, precisamos estar atentos ao fato de que essa ciência nunca foi monolítica, e ele estava dolorosamente consciente disso. É por essa razão que em seu último livro, *Os africanos no Brasil*, por exemplo, ele discute longamente o valor dos vários subgrupos de africanos, referindo-se às perspectivas opostas de Keane, Lepsius e outros (RODRIGUES, 1977). Não é novidade que Nina Rodrigues adotou as teorias que estavam, em sua maioria, em concordância com seu trabalho de campo, mas o que me parece particularmente interessante é a surpreendente confissão de sua razão para ter escolhido um lado nesses debates: “Naturalmente preferiremos relatar aqui a experiência dos observadores mais favoráveis à raça negra” (RODRIGUES, 1977, p. 265).

Por que alguém tão convencido da inferioridade da “raça negra” escolheria dar preferência àqueles observadores “mais favoráveis” a ela? Na minha opinião, a essa altura Nina Rodrigues já estava tão envolvido com os terreiros nagô – tornando-se ogã de um deles – que poderia favorecer Letourneau em vez de Keane. A analogia entre

20 A contribuição das culturas de candomblé Congo-Angola para as Jeje-Nagô é também destacada por Vivaldo da Costa Lima, em seu artigo “O conceito de nação no candomblé da Bahia”, na página 72.

a dicotomia sudaneses/bantus e a oposição pureza/impureza permitiu-lhe redimir a porção da população afro-baiana, emocionalmente mais próxima dele, do nível mais baixo de humanidade dentro dos esquemas evolutivos raciais de seu tempo. Por esse motivo, ele também desafiou o ponto de vista dominante de seu tempo de que o Brasil tinha recebido sobretudo escravos bantu de Angola. Seu livro objetivou mostrar que a cultura sudanesa era eminentemente superior à dos bantus, e também que a primeira tinha sido mais importante na Bahia do que a segunda (RODRIGUES, 1977). Inspirado por autores como Ellis, que escreveu sobre os ashantis, ele categoricamente afirmou a superioridade dos africanos ocidentais ou “sudaneses” sobre os bantus (RODRIGUES, 1977, p. 269-71; CAPONE, 2000, p. 59-60).

Ao mesmo tempo, a dicotomia sudaneses/bantus serviu para Nina Rodrigues advogar a liberdade religiosa. De acordo com ele, as crenças da população negra na Bahia poderiam ser divididas em três categorias: a adaptação fetichista do catolicismo, a religiosidade africana sobrevivente e as atividades criminosas dos feiticeiros (RODRIGUES, 1977, p. 253). Em outras palavras, ele defendia uma clara separação entre as crenças superiores dos “africanos puros”, isto é, do candomblé jeje-nagô, e as de “baixo espiritismo” dos angolas, congos e caboclos. Sem dúvida, a severa repressão da magia que ele testemunhou na Bahia explica a necessidade de construir o candomblé como uma religião, o que, em contraste com a magia, era protegido pela Constituição. Mas essa estratégia resultou na estigmatização duradoura dos bantus em geral, e dos angolas em particular, como inferiores²¹.

Em suma, as diferenças entre “bantus” e “sudaneses” eram o resultado de um complexo processo histórico dos dois lados do Atlântico. O desenvolvimento precoce de uma sociedade crioula na costa angolana, a cronologia diferenciada do tráfico de escravos da África ocidental e central, assim como várias outras razões contribuíram para a percepção das diferenças entre angolas e minas no Brasil. Entretanto, Nina Rodrigues, influenciado pelas teorias raciais do século XIX, naturalizou o resultado desses processos históricos e reduziu-o a qualidades intrínsecas e hereditárias. Sem dúvida, Nina Rodrigues não foi o único intelectual de seu tempo a utilizar essa dicotomia sudanês/bantu. Como Stefania Capone destacou, o mesmo preconceito contra os cabindas, por exemplo, pode ser visto nos textos de João do Rio, influenciado por seu guia nagô (CAPONE, 1996, p. 262). Todavia, diferentemente de João do Rio, Nina Rodrigues colocou sua oposição no centro de seus textos e tornou-se o

21 Nina Rodrigues também estabeleceu o uso de “angola” como um sinônimo de bantu em seu livro *Os africanos*: “Neste documento, a denominação genérica de Angolas designa todos os bantus” (1977, p. 42). Para examinar melhor a lógica do discurso científico de Nina Rodrigues, ver Dantas, *Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil* (p. 165-70); Capone, *Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines* (p. 59-62); e Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil* (2000).

fundador de uma escola influente, contribuindo assim mais do que qualquer outro para o estabelecimento dessa dicotomia essencializada que permaneceu tão poderosa ao longo de todo século XX.

A luta por reconhecimento: a emergência de Angola na década de 1930

A Revolução de 1930 não trouxe muitas mudanças com respeito à atitude oficial do Estado em relação à cultura afro-brasileira. O Código Penal de 1932 manteve a repressão ao curandeirismo e à magia, bem como a proibição formal de “correrias armadas” dos capoeiras (DANTAS, 1988, p. 171; BRASIL, 1932). Além disso, vários desenvolvimentos, já em gestão sob a Primeira República, começaram a mudar fundamentalmente a maneira como a religião afro-brasileira e a capoeira eram percebidas pela sociedade brasileira. Em primeiro lugar, a nova geração de sacerdotes, todos nascidos no Brasil, desenvolveu ainda mais as políticas de clientelismo para proteger seus templos de repressões. Na Bahia, Juracy Magalhães, o “interventor” nomeado pelo governo Vargas, tornou-se ogã do Bate Folha, um templo angola, e a formidável Mãe Aninha até mesmo conseguiu abrir um canal direto com Getúlio Vargas (TALENTO; COUCEIRO, 2009, p. 63-77).

No Rio de Janeiro, a umbanda emergiu como nova síntese das religiões afro-brasileiras, oficializada pela fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939) e do Primeiro Congresso Brasileiro de “Espiritismo Umbandista” (1941), o qual deu aos templos de umbanda uma voz política e codificou suas práticas religiosas (OLIVEIRA, 2007, p. 12-13). Mesmo que os pretos velhos de Angola continuassem proeminentes no culto, a umbanda claramente almejou disseminar uma mensagem mais universal para um público mais amplo e de classe média²². Na área das artes marciais, tentativas de tornar a capoeira um esporte – e, consequentemente, desafricanizá-la – receberam um importante impulso com o trabalho e os ensinamentos dos professores Burlamaqui e Sinhozinho (BURLAMAQUI, 1928).

Na cidade da Bahia, a modernização da cultura afro-brasileira, em oposição, desenvolveu ainda mais as identidades angoleiras. Embora angola já estivesse estabelecida como uma nação de candomblé, pelo menos desde o final do século XIX, foi somente durante a década de 1930 que a identidade passou a ser de domínio público, ao mesmo tempo em que angola tornou-se a marca do estilo tradicionalista na capoeira.

Durante a década de 1930, os preconceitos antiafricanos das elites baianas eram abertamente desafiados pela aliança forjada entre um grupo de intelectuais

²² Ortiz argumenta que a Umbanda “branqueou” a macumba em seu livro muito influente *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*.

vanguardistas da esquerda, como Jorge Amado, Artur Ramos e Edison Carneiro, e alguns dos mais proeminentes líderes da religião afro-baiana, como Martiniano Bomfim, Eugênia dos Santos (mais conhecida como “Aninha”, cabeça do templo Opô Afonjá), Bernardinho da Paixão (cabeça do Bate Folha, o mais famoso terreiro bantu da nação congo) e João da Pedra Preta (mais tarde conhecido como Joãozinho da Goméia, da nação angola).

Os organizadores Edison Carneiro, Aydano de Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, apoiados por Artur Ramos, decidiram fazer do Segundo Congresso não apenas um mero evento acadêmico, mas uma vasta celebração da cultura afro-baiana²³. Os sacerdotes do candomblé não só tomaram parte nos preparativos e discussões, mas também abriram as portas de seus terreiros aos participantes do Congresso. Os jornais cobriram o evento, em particular o *Estado da Bahia*, para o qual Carneiro escrevia regularmente. Um dos objetivos declarados do Congresso era terminar com a perseguição da polícia ao candomblé e com a vasta repressão à cultura afro-baiana. Carneiro também promoveu a fundação da “União das seitas afro-brasileiras”. Ele conseguiu apoio e informações de 67 terreiros, dos estimados 100 que existiam na cidade. Na época, angola e caboclo eram as duas “nações” mais importantes (com 15 templos cada reivindicando essa ancestralidade), seguidas por ketu (10) e jeje (8) (CARNEIRO, 1986). Carneiro estimou que cada uma dessas “nações” tinha, em média, 300 seguidores, o que significa que, em 1937, pode ter havido cerca de 4.500 angoleiros do candomblé no seu sentido mais estrito, só em Salvador, e outra vez esse número reivindicando uma identidade religiosa bantu mais ampla.

É difícil analisar todos os aspectos do impacto do Congresso e do estabelecimento de uma Federação do candomblé sobre os terreiros, a asserção de nações específicas e seus relacionamentos mútuos. Houve, sem dúvida, um aspecto ecumênico geral relacionado ao Congresso e que também ajudou a propagar as ideias de superioridade e pureza nagô para uma plateia maior. Além disso, a Federação reconheceu a supremacia nagô elegendo Martiniano Bomfim como seu primeiro presidente. Em contrapartida, também foi dado aos sacerdotes angoleiros proeminentes um palco secular pela primeira vez e permitida uma demonstração impressionante de sua força. Acredito que o Congresso também contribuiu para codificar a subdivisão do candomblé em nações, aumentando a pressão por coerência interna e externa nas denominações. Por exemplo, quem até então se considerava congo ou cabinda era agora mais definitivamente integrado sob a bandeira de angola.

Ao lado do candomblé, a capoeira também figurou proeminentemente

23 O primeiro Congresso foi organizado por Gilberto Freyre em Recife, em 1934, tendo já conseguido atrair a atenção da mídia, mas foi mais um evento acadêmico tradicional, conforme a crítica de Carneiro em sua polémica com Freyre.

na programação do Congresso como um marcador da cultura afro-baiana que os organizadores queriam ver reabilitada. Eles alugaram a quadra de tênis do Clube Itapagipe para uma “exibição de capoeira de angola”. Carneiro não estava interessado no emergente estilo regional do Mestre Bimba, pelo qual mostrou somente desprezo. Convidou alguns dos mais famosos angoleiros para performar sua arte: seu amigo e informante Samuel Querido de Deus, Aberrê, Onça Preta, Barbosa e Juvenal (OLIVEIRA, LIMA, 1987, p. 93; PIRES, 2001, p. 195).

Dessa forma, o Congresso ofereceu, junto com as lutas premiadas no ringue que também começaram a acontecer de 1936 em diante, outro contexto público totalmente novo para a performance de capoeira, de modo que a arte estava definitivamente superando o ostracismo que havia controlado sua prática por tanto tempo. Edison Carneiro ainda buscou fundar a “União de Capoeiras da Bahia”, similar à “União de Seitas Afro-brasileiras” (OLIVEIRA; LIMA, 1987). No entanto, no caso da união da capoeira, seu plano não passou de uma mera declaração de intenções.

Os organizadores do Congresso valorizaram o que consideravam ser a forma tradicional da capoeira baiana. Ao conferir uma grande visibilidade à capoeira, o Congresso reforçou a mudança em andamento na opinião pública: a capoeira passou a ser percebida, de maneira crescente, como um passatempo popular em vez de uma atividade criminosa. A antiga “vadiagem” agora começou a ser reconhecida como uma forma de arte e uma expressão da identidade afro-baiana.

O engajamento excepcional por parte de Carneiro e seus amigos para o fim da repressão contra a cultura afro-baiana andou de mãos dadas com seu trabalho como etnógrafo. Embora ele e Ramos se considerassem seguidores de Nina Rodrigues, alegavam afastar-se das perspectivas de seu mestre quando necessário. Carneiro (1937, p. 19), em particular, pensava que Rodrigues “não deu a importância merecida à contribuição do negro bantu” e, portanto, seu estudo “somente procura conseguir um lugar ao sol para o negro bantu da Bahia” (1937, p. 12). Enquanto se preparava para o Congresso, ele também trabalhava em seu primeiro livro sobre a etnografia dos bantus no Brasil, o qual foi publicado mais tarde em 1937. Carneiro queria enfatizar a maciça contribuição bantu para a religião e para o folclore brasileiro. A primeira e mais substancial parte de seu livro olhou para as “sobrevivências religiosas”, as quais incluíram não apenas os candomblés da nação angola, mas também os candomblés de caboclo de *todos* os terreiros bantu na Bahia²⁴.

Alguém poderia esperar que seu foco nos bantu levaria Carneiro a ver sua religião com mais empatia do que Nina Rodrigues. Entretanto, Carneiro, assim como

24 Essa amalgamação nunca foi aceita por seus praticantes. Sobre a discussão acerca do conceito e as origens do candomblé de caboclo, leia *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia* (p. 81-90), de Jocélio Teles dos Santos.

seu mestre, afirmou que a “pobreza mitológica” dos bantu os induziu à “imitação servil” dos orixás dos jeje-nagô:

Nós podemos dizer que, na Bahia, os negros bantus esqueceram seus próprios orixás. [...] Hoje há somente, como eu provarei, vagas e imprecisas memórias de Zambi, Zambi-ampungo, Canjira-Mungongo e, talvez, alguns outros espíritos similares vindos do Congo e de Angola, e o termo Calunga, usado em seu vasto significado de mar [...] Por esse motivo, os bantus adotaram os orixás Jeje-Nagô, [e] a família de espíritos das florestas brasileiras. Fragmentando os orixás de várias maneiras, criavam santos católicos ou divinizavam espíritos inferiores (CARNEIRO, 1937, p. 28-29).

Em outras palavras, os candomblés de caboclo eram apontados por sua supostamente irrestrita assimilação de influências alheias – africanas ocidentais, católicas, ameríndias, espíritas (kardecistas). Além disso, Carneiro afirmou que a simulação de transe era comum em candomblés de caboclo e, ainda pior, que eles favoreciam o “charlatanismo”. De acordo com o autor, essas práticas religiosas entravam em “clara decomposição”, um termo que ecoa as teses de degeneração dos primeiros estudos acadêmicos europeus (CARNEIRO, 1937, p. 32-33, 117)²⁵.

Por que Carneiro, que desfrutava da amizade com muitos candomblés de caboclo e sacerdotes angola, além de defender tão fortemente sua liberdade religiosa, defenderia tais perspectivas? Eu não acredito que haja uma maneira fácil de responder a essa questão. Não resta dúvida de que os candomblés de caboclo incorporavam entidades e rituais de outras tradições, mas eles dificilmente eram os únicos, então seria mais apropriado falar em gruas de sincretismo. O que fez Carneiro (assim como seu amigo Artur Ramos) associar bantu e angola não só à impureza, à falta de tradição e ao sincretismo excessivo, mas também à simulação, falta de autenticidade e charlatanismo? Sem dúvida, ambos ainda estavam sob influência de seu *maitre à penser* Nina Rodrigues e sua antropologia profundamente moldada pelos modelos evolutivos que discutimos anteriormente. Além disso, as “pessoas de santo” nagô introduziram Carneiro no candomblé. Ele teve todos os motivos para confiar no ponto de vista da formidável liderança nagô, de quem teve o privilégio de ser amigo.

25 Esses julgamentos negativos foram expandidos posteriormente em seu texto *Candomblés da Bahia* (p. 44-46), em que ele afirmou que os candomblés bantu adotaram ou imitaram os orixás nagô e nem mesmo possuíam deuses genuínos.

Alguns sacerdotes tinham sua própria perspectiva de tradição, seja sobre a linha ketu ou sobre a tradição de outras “nações”.

Como Ana Carolina Nascimento (2011) destaca, os templos nagô tornaram-se seu modelo para comparação, uma base a partir da qual se olhava para os terreiros bantu. Dessa forma, “onde não encontra essas semelhanças, ele vê caracterizada a perda” (NASCIMENTO, 2011, p. 27-28). Por esse motivo, Carneiro viu a adoção dos orixás iorubanos pelos templos angola e caboclo como evidência da ausência de um panteão próprio, significando inferioridade. Porém, não pareceu incomodado com o fato de que muitos templos jeje e nagô também adoravam caboclos²⁶. Pelas mesmas razões, ele rejeitou a religião bantu por associá-la à magia (“baixo espiritismo”), mesmo sabendo que Martiniano, o mais respeitado líder nagô, ganhasse a vida com “bruxaria”.

O trabalho de campo, argumenta Nascimento (2011), embora não tenha tido importância no estágio inicial da carreira de Carneiro, acabou prevalecendo sobre os postulados teóricos. Sem dúvida, essa tensão em seu texto explica algumas das contradições que também refletem as alianças e rivalidades dentro do universo do candomblé, como já sugerido por Dantas e Capone. Considero que outras razões estavam em jogo também, pois como sublinharam Oliveira e Lima (1987), a liderança nagô e a elite branca da Bahia dividiam perspectivas conservadoras no tocante à moral e à sexualidade. O pai de santo bantu mais proeminente na época de sua pesquisa era considerado “desviado” tanto por sacerdotes nagô quanto por cientistas da classe média. Carneiro, assim como as elites ou os sacerdotes nagô, desaprovava homens entrando em transe e incorporando entidades femininas: “Mas nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder sua virilidade” (LANDES, 2002, p. 77). Logo, ele contou a Ruth Landes (2002, p. 78) sobre Bernardino, o líder do terreiro Bate Folha: “Os fiéis o respeitam porque o seu trabalho é bom. É um homem grande e forte, que dança maravilhosamente, mas em estilo feminino”²⁷. Joãozinho da Goméia, outro líder-chave com quem Carneiro lidou, era um personagem ainda mais colorido:

Há um simpático e jovem pai Congo, chamado João, que quase nada sabe e que ninguém leva a sério, nem mesmo as suas “filhas de santo” - que se chamam em geral as sacerdotisas; mas é um

26 Carneiro relata que viu pessoalmente os espíritos caboclos sendo adorados e “incorporados” nos templos do Engenho Velho e do Gantois, considerados os mais tradicionais da Bahia, “onde a tradição Ketu exercia a real tirania” (*Candomblés da Bahia*, p. 46).

27 Ou também: “O seu espírito deve estar sempre sóbrio, e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus” (CARNEIRO apud LANDES, 2012, p. 77).

excelente dançarino e tem um certo encanto. Todos sabem que é homossexual pois espicha os cabelos compridos e duros, e isso é blasfemo (LANDES, 2002, p. 78).

Com somente 23 anos de idade na época do Congresso, Joãozinho da Goméia seguiu uma carreira meteórica, mesmo que controversa, até sua morte em 1971²⁸. Assim como um número de sacerdotes do candomblé baiano, ele se mudou para o Rio de Janeiro em 1946, onde seu terreiro atraiu milhares de seguidores (ZIEGLER, 1975, p. 69)²⁹. O problema com Joãozinho não era apenas o fato de ele desconsiderar as etapas tradicionais da iniciação e ser homossexual, mas também de assumir abertamente sua orientação. Ele lutou militantemente por sua liberdade sexual e combinou isso com espetaculares aparições em público, de paradas de carnaval a performances de danças sagradas em teatros e casas noturnas. Seu orgulho gay correspondia à ideia recorrente de degeneração, na qual Carneiro – como quase todo mundo naquela época – acreditava. Os candomblés bantu pareciam, de fato, terem sido mais tolerantes que os templos nagô, para não mencionar a conservadora Igreja Católica ou a homofobia virulenta da sociedade baiana da época. Mott (2007) sugeriu que, entre os quimbandas em Angola, a homossexualidade teria sido a regra. Isso poderia indicar que uma maior tolerância era parte da herança bantu, o que não é mais uma razão de vergonha numa perspectiva pós-moderna³⁰.

Capoeira de angola

O estilo angola de capoeira desenvolveu uma idiossincrasia um pouco diferente. Embora estilo na capoeira certamente não é o equivalente à “nação” no candomblé, há importantes paralelos. Os toques de capoeira têm o nome das nações (angola, angolinha, benguela) ou dos santos (São Bento, Santa Maria), precisamente as identidades que foram reinventadas pelos africanos escravizados e seus descendentes no Brasil em sua vida religiosa. A identidade angola na capoeira foi (re)construída da década de 1930 em diante, não contra uma reivindicação nagô de pureza, mas contra o estilo inovador desenvolvido na mesma época por um respeitado mestre de capoeira, Manoel dos Reis Machado, o Bimba. Como é conhecido, Bimba desenvolveu didáticas

28 Sobre a biografia de Joãozinho da Goméia, ver Raul Lody e Vagner Gonçalves da Silva: *Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé* (p. 153-182) e Elizabeth Castelano Gama: *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)*.

29 Ele reivindicou ter iniciado 4.777 pessoas.

30 Sobre homossexualidade e candomblé, leia *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*, de Patricia Birman, e *Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras*, de Lorand Matory.

para ensinar sua arte e incorporar algumas novas técnicas dentro da capoeira. Isso tornaria seu estilo mais efetivo contra a ameaça dos lutadores de jiu-jitsu, que estavam circulando pelo Brasil desde 1910³¹.

As inovações de Bimba também aumentaram as preocupações entre a comunidade de capoeira. Quando convidou os outros mestres a juntarem-se a ele, muitos rejeitaram suas inovações. Um número de mestres conceituados adotou, então, o termo “capoeira de angola” para destacar sua disposição de permanecer com a velha “vadiagem” que eles tinham, como se pode ver, sempre associada aos angolas. Alguns deles enfrentaram Bimba no ringue em 1935 e 1936 – já sob a bandeira de angola – o que acabou em uma disputa com relação às regras da competição, por isso muitos pensaram que o ringue não seria o lugar adequado para se manter tradições culturais³². Todo um grupo da geração dos “bambas da era de 22” (porque testemunharam as brigas épicas de 1922), liderados por Amorzinho, Livino, Totonho de Maré e Noronha, criaram um centro para a capoeira angola (COUTINHO, 1993, p. 64-72)³³. As informações sobre o papel do centro na década de 1930 são escassas, porém parece ter sido frequentado por outros capoeiras baianos proeminentes, dentre os quais Juvenal, Aberrê, Onça Preta, Bigode de Seda (PIRES, 2011, p. 277). A liderança do centro foi assumida por Pastinha em 1940-1941³⁴. Em vez de continuar a administrar um ponto de encontro informal para angoleiros, ele decidiu transformá-lo em uma escola mais estruturada ou “academia”. Assim, sob a supervisão de Pastinha, a capoeira de angola³⁵ foi codificada num estilo moderno que, desde então, constituiu um importante contraponto tradicionalista ao estilo regional. Não é surpreendente que angola tornou-se o grito de guerra pela preservação da “vadiagem” baiana tradicional ao mesmo tempo em que as nações do candomblé neoafricano emergiram na esfera pública. De fato, os organizadores do Congresso Afro-Brasileiro de 1937 contribuíram grandemente para o reconhecimento de ambos, e acredito que o paralelismo estava

31 Sobre as origens do regional leia, entre outros, *Mestre Bimba*, de Raimundo Alves de Almeida; *O jogo da capoeira: corpo e cultura popular no Brasil*, de Luiz Renato Vieira, e *Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950*, de Antonio Liberac Cardoso Simões Pires.

32 Sobre o preço das partidas de luta, leia “*Bimba é bamba*”: *A capoeira no ringue*, de Frede Abreu.

33 Nenhuma data de fundação foi registrada no tocante ao centro.

34 Os detalhes de como Pastinha assumiu a liderança são um pouco controversos entre as várias linhagens de capoeiras de angola contemporâneas. De acordo com seu próprio relato, depois de ter se distanciado da capoeira entre 1920 e 1940, ele foi introduzido no centro por seu pupilo Aberrê. Nessa ocasião, seu líder, o policial civil Amorzinho, e outros insistiram para que Pastinha assumisse. Isso pode não ser surpresa, porém seu longo afastamento da capoeira significa que ele não era facilmente reconhecido por praticantes mais jovens. M. Noronha, um dos articuladores do primeiro centro, afirma que a liderança só foi entregue a Pastinha depois da morte de Amorzinho. Sobre isso, leia *Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950* (p. 275-277), de Antonio L. C. S. Pires; *Capoeira: the History of an Afro-Brazilian Martial Art* (p. 154-155), de Matthias R. Assunção e *Jogo de Discursos: A disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*, de Paulo A. Magalhães Filho.

35 O “de” da capoeira de Angola eventualmente desapareceu.

claro para todos os envolvidos.

O livro *Negros bantus*, de Edison Carneiro, também contém o que pode ser considerada a primeira etnografia da capoeira. Nesse trabalho, ele deu uma razão inesperada para se concentrar no estilo angola: “Parece-me que a capoeira de Angola é a forma mais pura de capoeira e pode servir como um exemplo para análise” (CARNEIRO, 1937, p. 149). Se o uso que ele faz da categoria “pureza” dificilmente surpreende, é interessante que angola, até para Carneiro, possa ser um símbolo dela. Ainda mais porque ele mostra que a capoeira de angola está intimamente associada com o “impuro” candomblé de caboclo. Carneiro viu o ritual da capoeira de agacharse ao pé do berimbau como conferir “à luta outro elemento fetichista” (CARNEIRO, 1937, p. 150)³⁶. O que pode parecer contraditório reflete de fato sua convicção, de acordo com o paradigma dominante na época, de que os bantus infantis mantiveram seus jogos e brincadeiras enquanto os sérios sudaneses retiveram sua religião.

A sugestão de Carneiro sobre a proximidade entre a capoeira e o candomblé de caboclo não foi muito explorada desde então, provavelmente porque esse vínculo foi perdido durante a subsequente modernização da capoeira. Se, tradicionalmente, o candomblé de caboclo tem sido visto como a forma mais “assimilada” do candomblé, uma interpretação pós-moderna preferiria vê-lo como uma forma de religião crioula, e a capoeira como uma arte marcial crioula. De modo mais específico, um “crioulo” que tem muito mais influência “bantu” do que o nome capoeira, provavelmente de origem ameríndia, sugere. Carneiro, assim como todo mundo de seu tempo até Roger Bastide, fez uma leitura no sentido literal dos mitos sobre as origens do caboclo no candomblé (CARNEIRO, 1986)³⁷.

Na verdade, como Jocélio Telles mostrou, o caboclo no candomblé não resultou de algum tipo de sincretismo com as crenças indígenas, mas mais da maneira como a sociedade brasileira, e em particular os africanos e seus descendentes, viam os “índios” ou os povos originários do Brasil (SANTOS, 1995). Logo, essa má interpretação reforçou ainda mais a imagem do fácil sincretismo bantu quando era, mais propriamente, uma maneira muito centro-africana de lidar com o trauma da diáspora forçada. Os caboclos, eu diria, representam a maneira particular de reterritorializar as crenças centro-africanas e sua ancestralidade em um ambiente brasileiro – ou mesmo americano –, uma maneira de lidar espiritualmente com a nova realidade.

36 Para mais exemplos, veja *Negros Bantus* (p. 154-156).

37 Embora ele tenha reconhecido também que os caboclos são idealizações romantizadas em seus últimos livros como em *Candomblés da Bahia* (p. 18).

Conclusões

Surgindo como uma “nação” de escravos entre tantas outras, angola absorveu, de maneira gradual, outras identidades centro-africanas, o que significa que progressivamente representou um guarda-chuva para uma identidade e cultura bantu mais ampla no Brasil, sobretudo na Bahia. Assim como com outras nações escravas, um número de características foi atribuído aos angolas, algumas resultantes de particularidades da história e colonização da África centro-ocidental e das vicissitudes do tráfico de escravos com o Brasil. Os traficantes e donos de escravos etnocêntricos essencializaram esses desenvolvimentos históricos como características intrínsecas aos angolas. As teorias raciais que dominavam a ciência europeia durante a segunda metade do século XIX acrescentaram uma camada adicional a esses clichês, em particular quando reapropriados pelos cientistas brasileiros como Nina Rodrigues e combinados com julgamentos que refletem as rivalidades entre as nações de escravizados agora transformadas em identidades religiosas. Ausência de tradição, imitação servil, propensão à assimilação, desvio sexual e bruxaria foram algumas das características essencializadas que alterizaram os angolas como racial e culturalmente inferiores em comparação com outros africanos ou crioulos negros.

Embora essa “interação entre o erudito e o essencialismo nativo”, na expressão de Stephan Palmié (2002, p. 161) para oposições similares entre tradições afro-cubanas, tenha sido discutida desde a década de 1980, um número irresolvido de questões permanece. Qual era a visão das “pessoas de santo” angola e caboclo sobre essas questões? Como eles reagiram ao seu rebaixamento pelos acadêmicos? Infelizmente, nós dispomos de pouquíssimas evidências, como algumas declarações dos sacerdotes do candomblé antes de 1940 que parecem ser exclusivamente de terreiros jeje-nagô (AYOH’OMIDIRE, AMOS, 2012; SANTOS, 2007). A iniciação tardia de Joãozinho da Goméia no templo nagô de Mãe Menininha sugere que ele não estava imune aos discursos de supremacia nagô. Por isso, os problemas epistemológicos criados pela “estranha simbiose” entre magia, ciência e religião estão aguardando outro inquérito³⁸. Enquanto isso, o estabelecimento dos nagô, ou melhor, da supremacia ketu produziu resultados bastante concretos. Em 1988, 282 templos na Bahia (ou 57% do total), se autoidentificaram como ketu, contra 137 (ou 28%) que disseram ser de linhagem angola e outros 14 (ou 2,5%) de caboclo³⁹. O sucesso de ketu tem, por sua vez, levado

38 Sobre a dicotomia similar entre “*regla de ocho*” e “*regla de congo*”, leia *Wizards and Scientists* (PALMIÉ, 2002, p.159-200) e sobre a discussão da interação entre bruxos e cientistas brasileiros, leia *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*”, de Beatriz G. Dantas; *La quête de l’Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, de Stefania Capone; e *O antropólogo e sua magia*, de Vagner G. da Silva.

39 Os números foram tirados de *As religiões afro-brasileiras na luta contra a Aids* (p. 13), de Luiz Mott e

a uma reorientação de muitos terreiros angola. Assim como os tradicionalistas ketu fizeram com o catolicismo, os pais de santo angola iniciaram um processo de dessincretização na década de 1990 que eliminou os deuses nagô em nome da pureza. Conflitos dentro do universo capoeira impactaram igualmente os caminhos pelos quais esse estilo se desenvolveu desde 1980.

Logo, a briga dos angoleiros por reconhecimento continua no presente, mesmo sob formas diferentes, e os significados de angola ainda estão ligados a conflitos sobre identidade no Brasil, apesar de ligações transnacionais (como o retorno para Angola) terem ganhado nova importância recentemente⁴⁰. Ao mesmo tempo, acredito que os estereótipos negativos historicamente associados aos angolas podem ser relidos hoje como algo positivo, e mesmo um jeito de ser muito brasileiro. Angola fez a mais importante contribuição demográfica para a população brasileira, e as maneiras angolanas tornaram-se tão onipresentes na cultura brasileira que é impossível identificar todo o poder e alcance dessa herança ubíqua. Como um “filho de santo” disse a Carneiro (1937, p. 31) acerca da força do caboclo: “O gêge chega e arranca o talo. Vem o angola, tira a fôia. O cabôclo, mais forte, leva logo a raís”.

Referências

- ABREU, F. **‘Bimba é bamba’**: a capoeira no ringue. Salvador: Instituto Jair Moura, 1999.
- ALMEIDA, R. C. A. de (Mestre Itapoan). **Mestre Bimba**. Salvador: Edição do autor, 1995.
- ANTONIL, A. J. **Cultura e Opulência do Brasil [...]**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, EdUSP, 1982.
- ALENCASTRO, L. F. de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil o Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ASSUNÇÃO, M. R. **Capoeira**: The History of an Afro-Brazilian Martial Art. London: Routledge, 2005.
- AYOH’OMIDIRE, F.; AMOS, A. M. O Babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bonfim. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 46, p. 229-261, 2012.
- BANTON, M. **Racial Theories**. 2. ed. Cambridge: CUP, 1998.
- BLEEK, W. **A Comparative Grammar of South African Languages**. London: Trübner & Co, 1862.

Marcelo Cerqueira, da tabela “Etnografia dos Candomblés de Salvador”.

40 Sobre o candomblé de angola contemporâneo, leia *Tradição e traduções*, de Ivete Miranda Previtali, e sobre capoeira de angola contemporânea, veja *Incorporating Capoeira: Phenomenology of a Movement Discipline*, de Greg Downey, e *Capoeira: the History of an Afro-Brazilian Martial Art* (p. 162-167 e 185-188), de Matthias Röhrig Assunção.

BIRMAN, P. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**, v. 13, n. 2 p. 403-414, maio/ago. 2005.

BORGES, D. Puffy, Ugly, Slothful and Inert: Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940. **Journal of Latin American Studies**, v. 25, n. 2, p. 235-256, maio 1993.

BRAGA, J. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EdUFBA, 1995.

BRASIL. Decreto nº 22.213, de 14 de dezembro de 1932. Aprova a Consolidação das Leis Penais, da autoria do Sr. Desembargador Vicente Piragibe. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/D22213.htm. Acesso em: 07 ago. 2019.

BURLAMAQUI, A. **Ginástica nacional**: capoeiragem metodizada e regrada. Rio de Janeiro: Ed. do autor, 1928.

CAPONE, S. Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. **Cahiers d'Études Africaines**, v. 40, n. 157, p. 55-77, 2000. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4393014>. Acesso em: 07 ago. 2019.

CAPONE, S. Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 82, p. 259-292, 1996.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

CARNEIRO, E. **Negros bantus**: notas de ethnographia religiosa e de folk-lore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, E. **Ursa Maior**. Salvador: UFBA/CEA, 1980.

CASTRO, Y. P. de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CORRÊA, M. **As Ilusões da Liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2000.

CORRÊA, M. Raimundo Nina Rodrigues e a "garantia da ordem social". **Revista USP**, n. 68, p. 130-39, dez./fev. 2006.

COUTINHO, D. **O ABC da capoeira angola**: os manuscritos do Mestre Noronha. Brasília: DEFER/GDF, 1993.

DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIAS, A. A. **Mandinga, manha & malícia**: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia, 1910-1925. Salvador: EDUFBA, 2006.

DOUGLAS, M. **Purity and Danger**. London: Routledge, 1966. Disponível em: <http://books.google.co.uk/books?id=mZHBu2LqrQwC&printsec=frontcover&dq=purity+and+danger+mary+douglas&hl=en&sa=X&ei=-NTNUcTNiCkz4ASCi4HQBA&ved=0CDsQ6AEwAA>. Acesso em: 07 ago. 2019.

DOWNEY, G. **Incorporating Capoeira: Phenomenology of a Movement Discipline**. 1056f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - University of Chicago, Chicago, 1998.

ELTIS, D.; RICHARDSON, D. **Atlas of the Transatlantic Slave Trade**. New Haven: Yale University Press, 2010.

FARIAS, J. B.; SOARES C. E. L.; GOMES, F. dos S. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FRY, P.; CARRARA, S., MARTINS-COSTA, A. L. Negros e brancos no Carnaval da Velha República. In: REIS, J. J. (org.). **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 232-263.

GAMA, E. C. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)**. 213f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1563.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2019.

HERTZMAN, M. **Making Samba: A new History of Race and Music in Brazil**. Durham: Duke University Press, 2013.

HEYWOOD, L. M.; THORNTON, J. K. **Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas - 1585-1660**. Cambridge: CUP, 2007.

INZO Tumbansi. 2019. Disponível em: <http://inzotumbansi.org>. Acesso em: 07 ago. 2019.

KARASCH, M. **Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850**. Princeton: Princeton University Press, 1987.

LANDES, R. **A cidade das Mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LETOURNEAU, C. **L'évolution religieuse dans les diverses races humaines**. 2. ed. Paris: Vigot Frères, 1898. Disponível em: <http://www.gallica.bnf.fr>. Acesso em: 7 ago. 2019.

LIMA, V. da C. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, v. 12, p. 65-90, 1967.

LODY, R; SILVA, V. G. da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, V. G. da (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2002.

LOPES, N. **Novo dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LOVEJOY, P. E. Ethnic Designations of the slave trade and the reconstruction of the history of trans-atlantic slavery. In: LOVEJOY, P. E.; TROTMAN, D. V. **Transatlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora**. London: Continuum, 2003. p. 9-42.

LÜHNING, A. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”: mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, v. 28, p. 194-220, 1996.

MAGALHÃES FILHO, P. A. **Jogo de discursos: A disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: <https://ennufba.files.wordpress.com/2012/12/jogo->

de-discursos_-_a-disputa-por-hegemonia-natradic3a7ao-da-capoeira-angola-baiana-paulo-magalhc3a3es.pdf. Acesso em: 07 ago. 2019.

MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARTIUS, K. F. Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista de História de América**, n. 42, p. 441-458, dez. 1956. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20137096>. Acesso: 26 ago. 2019.

MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion**: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATORY, J. L. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, J. J. **Escravidão e invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MENDONÇA, R. **A influência africana no Português do Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

MOTT, L. A maconha na história do Brasil. In: HENMAN, A; PESSOA JUNIOR, O. (orgs.). **Diamba sarabamba**: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha. São Paulo: Ground, 1986. p. 117-135.

MOTT, L. Historical Roots of Homosexuality in the Lusophone Atlantic. In: NARO, N. Priscilla; SANSE-ROCA, R.; TREECE, D. (eds.). **Cultures of the Lusophone Black Atlantic**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

MOTT, L.; CERQUEIRA, M. (orgs.). **As religiões afro-brasileiras na luta contra a Aids**. Salvador: Centro Baiano Anti-AIDS, 1998.

NASCIMENTO, A. C. C. de A. O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, v. 8, n. 1, Rio de Janeiro, p. 21-35, maio 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/view/10447/8206>. Acesso em: 07 ago. 2019.

OLIVEIRA, J. H. M. de. **Entre a Macumba e o Espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. 165f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.institutocaminhosoriental.com/Livros/entre%20espiritismo%20e%20macumbas.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2019.

OLIVEIRA, J. P. **No tempo dos valentes**: os capoeiras na cidade da Bahia. Salvador: Quarteto, 2005.

OLIVEIRA, W. F.; LIMA, V. da C. **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PALMIÉ, S. **Wizards & Scientists**: Explorations in Afro-Cuban Modernity & Tradition. Durham: Duke University Press, 2002.

PARÉS, N. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

PASTINHA, Mestre (Vicente Ferreira Pastinha). **Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha**. Com o Estatuto do C. E. de Capoeira Angola. Organizado por A. Decânio Filho. Salvador: Ed. do organizador, 1996.

PIRES, A. L. C. S. **Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950**. 453f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280977/1/Pires_AntonioLiberacCardosoSimoes_D.pdf. Acesso em: 07 ago. 2019.

PREVITALLI, I. M. **Tradição e traduções**. 231f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/3392/1/Ivete%20Miranda%20Previtalli.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2019.

QUERINO, M. **A Bahia de outrora**. Salvador: Livraria Econômica, 1955.

RAMOS, A. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971.

RAMOS, C. A casa que vela por uma nação. In: ALVES, A. (org.). **Casa dos olhos do tempo que fala da nação Angolão Paquetan**. Salvador: Asa Fotos, 2010. p. 50.

REGINALDO, L. **Os rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011.

RIO, J. do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

ROCHA, A. M. **As nações Kêtu: origens, ritos e crenças - os candomblés antigos do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RODRIGUES, R. N. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

RODRIGUES, R. N. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2019.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Slavery and Freedom in Colonial Brazil**. Oxford: Oneworld, 2002.

SANTOS, J. B. dos. Tobiobá: 21 cartas e um telegrama de Mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filinha, 1935-37. **Afro-Ásia**, v. 36, p. 265-310, 2007.

SANTOS, J. T. dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SCHWARCZ, L. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**,

1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
SERRA, O. **Águas do Rei**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SILVA, V. G. da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EDUSP, 2006.

SILVEIRA, R. de. O candomblé-de-Angola na era colonial. In: ALVES, A. (org.). **Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão Paquetan**. Salvador: Asa Fotos, 2010. p. 39-42.

SLAVE Voyages. **Explore the dispersal of enslaved africans across the atlantic world**. 2019. Disponível em: <https://slavevoyages.org/>. Acesso em: 07 ago. 2019.

SOARES, C. E. L. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SOARES, C. L. **A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1994.

SOARES, M. de C. **Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, L. de M. Sorcery in Brazil: history and historiography. In: PARÉS, L. N.; SANSI, R. (eds.). **Sorcery in the Black Atlantic**. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. p. 41-54.

SPIX, J. B.; MARTIUS, K. **Viagem pelo Brasil - 1817-1820**. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

STEPAN, N. **The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

SWEET, J. H. **Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World - 1441-1770**. Chapel Hill: University of North Carolina Hill, 2003.

TALENTO, B.; COUCEIRO, L. A. **Edison Carneiro, o mestre antigo: um estudo sobre a trajetória de um intelectual**. Salvador: Assembléia Legislativa, 2009.

VIANNA, A. **Casos e coisas da Bahia**. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1984.

VIANNA, A. **Quintal de Nagô e outras crônicas**. Salvador: UFBA, Centro de Estudos Baianos, 1979.

VIEIRA, L. R. **O jogo da capoeira: corpo e cultura popular no Brasil**. Rio de Janeiro: Sprint, 1995.

WELZ, F. **Idioms of Racism: Discourses on Race and Black Slavery in the Lusophone Atlantic 15th – 19th Centuries**. 594f. Tese (Pós-Doutorado) - Pós-graduação em Sociologia e História Moderna, Universidade de Essex, Colchester, 2013.

ZIEGLER, J. **Les vivants et la mort**. Paris: Le Seuil, 1975.

