

Artigo

Engolo e capoeira. Jogos de combate étnicos e diaspóricos no Atlântico Sul¹

Matthias Röhrig Assunção [*]

[*] Professor, Departamento de História, Universidade de Essex, Colchester (Essex), Reino Unido. assuncao@essex.ac.uk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0722-3429>

Resumo: Este artigo reexamina a principal narrativa afrocêntrica sobre as origens da capoeira, o engolo ou “dança da zebra”, à luz de fontes primárias históricas e material etnográfico novo, coletado durante pesquisa de campo no Sudoeste de Angola. Examinando as técnicas corporais do engolo, seu contexto sócio-histórico e seus significados culturais, o texto enfatiza sua inserção num modo de vida agropastoril e demonstra o caráter étnico relativamente limitado dessa prática em Angola. Essa análise e a comparação com a capoeira permitem desenvolver algumas hipóteses sobre a formação e migração de jogos de combate do Sudoeste angolano e sua reinvenção diaspórica no litoral brasileiro. De maneira mais abrangente, a trajetória do engolo contribui para entender melhor a disseminação de culturas africanas pelo Atlântico Sul.

Palavras-chaves: Engolo; Capoeira; Angola.

Engolo and Capoeira. From ethnic to diasporic combat games in the Southern Atlantic

Abstract: This article provides a re-examination of the main Afrocentric narrative of capoeira origins, the *engolo* or “zebra dance”, in light of historical primary sources and new ethnographic evidence gathered during fieldwork in south-west Angola. By examining *engolo*'s bodily techniques, its socio-historical context and cultural meanings, this study emphasises its insertion into a pastoral lifestyle and highlights the relatively narrow ethnic character of the practice in Angola. This analysis and the comparison with capoeira helps us to develop certain hypotheses about the formation, migration, and the re-invention of diasporic combat games between southern Angola and coastal Brazil, and more broadly, to increase our understanding of how African cultures spread across the South Atlantic.

Keywords: *Engolo*; *Capoeira*; Angola.

¹ Essa pesquisa foi realizada graças ao apoio do Arts and Humanities Research Council (AHRC), ao qual sou muito grato pela oportunidade que me proporcionou. Gostaria de agradecer a contribuição fundamental de Cinézio Peçanha com a pesquisa deste artigo. Mestre Cobra Mansa (seu nome na capoeira) participou de quatro viagens de pesquisa a Angola (nos anos 2006, 2010, 2011, 2015) e tem sido um interlocutor maravilhoso por quase duas décadas. Muitas das ideias apresentadas neste artigo foram discutidas de uma forma ou de outra com ele, embora eu seja o único responsável por quaisquer erros no texto.

A “dança da zebra” ou o mito fundador da capoeira

A capoeira brasileira é a única arte marcial de matriz africana praticada em escala global. Sua expansão bem-sucedida tem alimentado um corpo de pesquisa crescente sobre essa arte e sua história. Entretanto, a identificação de ancestrais específicos da capoeira continua sendo uma questão bastante polêmica. Este artigo apresenta uma nova análise da principal narrativa afrocêntrica sobre as origens da capoeira — o engolo ou a “dança da zebra”, à luz de novas evidências reunidas no decorrer de pesquisas de campo na região Sudoeste de Angola. Por meio da análise das técnicas corporais do engolo, seu contexto social e seus significados culturais, e comparando-o com a capoeira, buscamos desenvolver novas hipóteses sobre a formação, migração e reinvenção de jogos de combate diaspóricos entre o Sul de Angola e o litoral do Brasil e, de maneira mais ampla, aumentar nossa compreensão de como as culturas africanas se espalharam pelo Atlântico Sul. Isso, por sua vez, nos ajuda a entender a capacidade de disseminação global da capoeira no final do século XX.

A capoeira foi documentada pela primeira vez entre escravizados africanos e crioulos no Rio de Janeiro, no final do período colonial, e — apesar da repressão periódica das forças policiais — passou a ser praticada por homens das classes subalternas livres das cidades portuárias brasileiras, no decorrer do século XIX (Soares, 2001). A partir de 1930, os dois estilos contemporâneos da capoeira — Regional e Angola — se desenvolveram na Bahia e, entre 1950 e 1970, foram disseminados para outras regiões do país, ao mesmo tempo em que passavam por transformações. Hoje, milhões de homens e mulheres praticam a capoeira no mundo todo.

O uso generalizado de símbolos da identidade brasileira (como bandeiras e cordéis nas cores nacionais verde, amarelo e azul) e o emprego do português brasileiro nas letras de suas cantigas sugerem que, hoje em dia, a capoeira é uma expressão “autêntica” de brasilidade, sendo, de fato, frequentemente comercializada desta maneira. Há poucas dúvidas de que a capoeira funciona como forte embaixadora da cultura e da língua do Brasil. A narrativa dominante sobre sua história e origem enfatiza a invenção e o desenvolvimento da capoeira em solo brasileiro, da mesma forma, suas cantigas — as tradicionais e as mais recentes — fazem o elogio de heróis brasileiros e da resistência contra a escravidão no Brasil.

No entanto, também há outra narrativa, mais afrocêntrica. No início do século XX, em Salvador, seus adeptos associaram a capoeira aos “angolas” escravizados, como destacaram

Também gostaria de expressar minha gratidão à equipe do projeto — Christine Dettmann, Richard Pakleppa, Tchilulu Ntchongolola e Mariana Cândido — pela sua contribuição. Sou muito grato aos nossos amigos em Angola — Mauro Fortes, João Van Dunem Reis, Angelina Lombe e às suas famílias, Alberto Wapota (e muitos mais que não posso mencionar aqui devido à falta de espaço) pelo inestimável apoio e amizade, bem como aos praticantes do engolo citados no texto. Finalmente, meu colega Sean Kelley providenciou comentários muito úteis sobre uma versão anterior deste texto.

os folcloristas Manuel Querino e Edison Carneiro. Arthur Ramos (1954, p. 121) foi o primeiro antropólogo a tentar identificar ancestrais africanos específicos para a capoeira.² Contudo, até 1960, essa abordagem teve pouco sucesso, pois nenhuma ligação com práticas africanas parece ter se perpetuado na memória dos praticantes da arte, além da associação genérica com Angola, também evidenciada pelos vínculos estreitos entre a capoeira antiga e as nações “bantus” do candomblé da Bahia (Assunção, 2015).

A ideia do engolo como ancestral da capoeira foi promovida inicialmente pelo pintor luso-angolano Albano Neves e Sousa, durante sua primeira visita ao Brasil no ano de 1965. Filho de um administrador colonial português, Neves e Sousa foi criado em Luanda e estudou na Faculdade de Belas Artes do Porto (1944-1952). Novamente em Angola, em suas próprias palavras, voltou “fascinado pelo que viu” e resolveu ficar.³ Trabalhando como colecionador etnográfico num museu local, ele passou anos viajando por toda a colônia, desenhando suas paisagens, habitantes e costumes, que depois tornaram-se os temas de pinturas a óleo que exibia e vendia como ganha-pão. Em 1965, outra experiência formativa, Neves e Sousa foi convidado a visitar o Brasil, onde se deu conta dos incontáveis vínculos culturais com Angola. A partir desse momento, seu objetivo mais amplo foi mostrar que Angola era a “mãe” do Brasil, não apenas em termos demográficos, mas também culturais, essencialmente prefigurando a noção de um Atlântico Sul Negro (Neves e Sousa, s.d.). Ao ver a capoeira em Salvador, ficou impressionado com as semelhanças com o engolo, jogo de combate que ele tinha visto e desenhado em Mucope, uma aldeia próxima ao rio Cunene, no Sudoeste de Angola. Neste momento, identifica o engolo como o precursor do qual a capoeira teria sido derivada. Naturalmente, compartilhou sua ideia com os mestres das academias de capoeira que visitou, principalmente com Mestre Pastinha. Mestre eminente de capoeira Angola, Pastinha abraçou essa hipótese sobre as origens e começou a falar sobre o engolo para seus alunos.⁴ Outro grande defensor da teoria de que o engolo representaria a origem da capoeira foi o folclorista Luís da Câmara Cascudo, que se tornou amigo de Neves e Sousa durante sua estada em Luanda, no ano de 1963. Cascudo incluiu um capítulo sobre a história do engolo no seu livro clássico sobre o folclore brasileiro (1967), citando Neves e Sousa extensamente. Também acrescentou uma breve descrição do engolo ao verbete intitulado “Capoeira”, em 1972, na nova edição de sua obra seminal, o *Dicionário do folclore brasileiro*. Juntos, Pastinha e Cascudo foram os principais responsáveis pela paulatina chegada da história do engolo aos ouvidos dos capoeiristas, sendo incorporada numa variante do

² Ver também a carta de Edison Carneiro para Arthur Ramos, em Oliveira e Lima, 1987, p. 89. Para mais informações sobre o desenvolvimento de narrativas mestras da capoeira, ver Assunção, 2005, cap. 1.

³ “Voltei fascinado pelo que vi.” Documento manuscrito, acervo de M. Luísa Neves e Sousa.

⁴ Pedro Morais da Trindade (Mestre Moraes), em entrevista (07/04/2011).

discurso êmico ou interno sobre as origens da capoeira. Particularmente, os integrantes do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), uma organização vinculada ao ressurgente Movimento Negro Brasileiro, a adotaram com entusiasmo, uma vez que finalmente permitia a eles enfrentar a narrativa nacionalista brasileira com um exemplo concreto, em vez de apenas se referirem a origens africanas vagas e genéricas.⁵ A história do engolo também se mostrou atraente para os estudiosos afrocêntricos dos Estados Unidos, que enfatizavam a importância da contribuição africana nos jogos de combate do Atlântico Negro (Thompson, 1987, 1991; Dossar, 1992; Dawson, 1994). Sua versão mais elaborada foi produzida por T. J. Desch-Obi (2000, 2008, 2012), que dedicou grande parte de sua tese de doutorado, além de artigos e capítulos de livros, à ideia de provar que a capoeira nada mais seria do que uma forma ligeiramente alterada do engolo, assim como o jiu-jitsu brasileiro é derivado do jiu-jitsu japonês. Desch-Obi foi o primeiro pesquisador a visitar alguns praticantes do engolo na região de Cunene, em 1997. Também pesquisou um número impressionante de fontes primárias e secundárias para comprovar seu argumento. Ele afirma que “a arte marcial denominada engolo pode ser datada do final da colonização das planícies de inundação do rio Cunene algum tempo antes do século XII” e que a prática “evoluiu da compreensão cosmológica de *kalunga* como um mundo ancestral invertido” (2008, p. 37, 38). O problema com esta interpretação é que Desch-Obi mistura fontes de séculos diferentes de forma acrítica, justapondo descrições do engolo do final do século XX com relatos da época do tráfico de escravos que lidavam com outras questões. Ele descreve um “povo Cunene” e seu “pugilismo pastoril” atemporal, como se a cultura e os jogos de combate naquela região não tivessem sido impactados pelas transformações dramáticas dos últimos dois séculos. Além disso, ele não problematiza o fato de que nenhuma das fontes primárias existentes antes do testemunho de Neves e Sousa, dos anos 1950, cita o engolo ou descreve uma modalidade de jogo de combate com chutes. Outrossim, embora praticamente todos os pastores do Sudoeste de Angola e áreas adjacentes pratiquem lutas com paus e jogos de combate com mãos abertas, ao que sabemos, apenas um dentre os vários grupos étnicos de toda a região — os *nkhumbi* — praticava o engolo.⁶ Por que, então, se deve perguntar, uma prática restrita a um grupo étnico muito pequeno se espalharia para todos os outros grupos étnicos africanos escravizados no Brasil e seus descendentes crioulos? A abordagem adotada aqui é diferente. Em vez de misturar informações inconsistentes numa narrativa aparentemente coerente que alimenta uma explicação fundamentalista, popular entre alguns capoeiristas, este arti-

⁵ Atualmente, esta questão está sendo pesquisada por Mestre Cobra Mansa.

⁶ Este problema foi completamente ignorado nos relatos de Desch-Obi, onde são usados os termos homogeneizantes “Bangala” e “povo Cunene”. Outrossim, o maior etnógrafo do Sudoeste de Angola, Charles Estermann, não menciona o engolo, nem em seu copioso estudo de três volumes sobre os povos daquela região (1956-1961), nem nos seus numerosos artigos (1983).

go tenta refletir sobre essas contradições, a fim de estabelecer até que ponto as fontes apoiam a ideia de uma origem monogenética para a capoeira, ou sugerir linhas alternativas de interpretação. Portanto, começo com uma análise da história dos nkhumbi, o único grupo étnico em Angola no meio do qual a prática do engolo foi registrada. Isso fornece o contexto para a análise etnográfica, baseada em entrevistas com praticantes idosos e na descrição dos movimentos, músicas e rituais do engolo, destacando algumas de suas características mais marcantes. Na seção final, comparo as semelhanças e as diferenças entre o engolo e a capoeira, apresentando evidências sugestivas de que um número pequeno, porém significativo, de nkhumbi foi levado para o Brasil e proponho duas hipóteses sobre os elos transatlânticos da capoeira. Assim, este artigo combina material e métodos históricos e etnográficos para argumentar que não há necessariamente uma correspondência estreita entre números do tráfico de escravos e o seu grau de influência sobre a cultura escrava nas Américas. A premissa é que as práticas minoritárias podem constituir o núcleo de desdobramentos crioulos, desde que deem respostas adequadas às novas necessidades, possam acomodar outras contribuições e estabelecer significados culturais adaptados ao novo contexto histórico.

Os nkhumbi no Sudoeste de Angola

Estados pré-coloniais nkhumbi

Os territórios do Sudoeste angolano — correspondentes às atuais províncias de Namibe, Huíla e Cunene e algumas áreas de Benguela — foram os últimos a serem conquistados pelos portugueses. A ocupação inicial da área ao redor do porto de Benguela (fundada em 1617), embora não tenha contribuído significativamente para o avanço do controle português sobre o Sudoeste, resultou num lucrativo comércio de escravos e no estabelecimento de fortalezas. Essas atividades garantiram a presença portuguesa ao longo de uma rota comercial que atravessava o planalto central, correspondente às atuais províncias de Huambo e Bié, à época povoado por grupos étnicos hoje identificados como ovimbundo. Foi a fundação de Moçâmedes, mais ao sul, entre 1849 e 1850, por colonos portugueses vindos de Pernambuco, no Brasil, que serviu como base para a subsequente ocupação das terras altas de Huíla.

Nos anos 1950, foram assinados tratados com os soberanos de Mwila e Gambwe, no atual Lubango e seu território adjacente ao sul. Esses acordos foram vistos pelos africanos como seladores de amizade e pelos portugueses como autos de vassalagem (Pelissier, 1997, p. 179 e s.). Entretanto, os territórios localizados mais ao sul, até as margens do rio Cunene, ainda permaneciam completamente fora do controle europeu. Há referências, nas fontes coloniais,

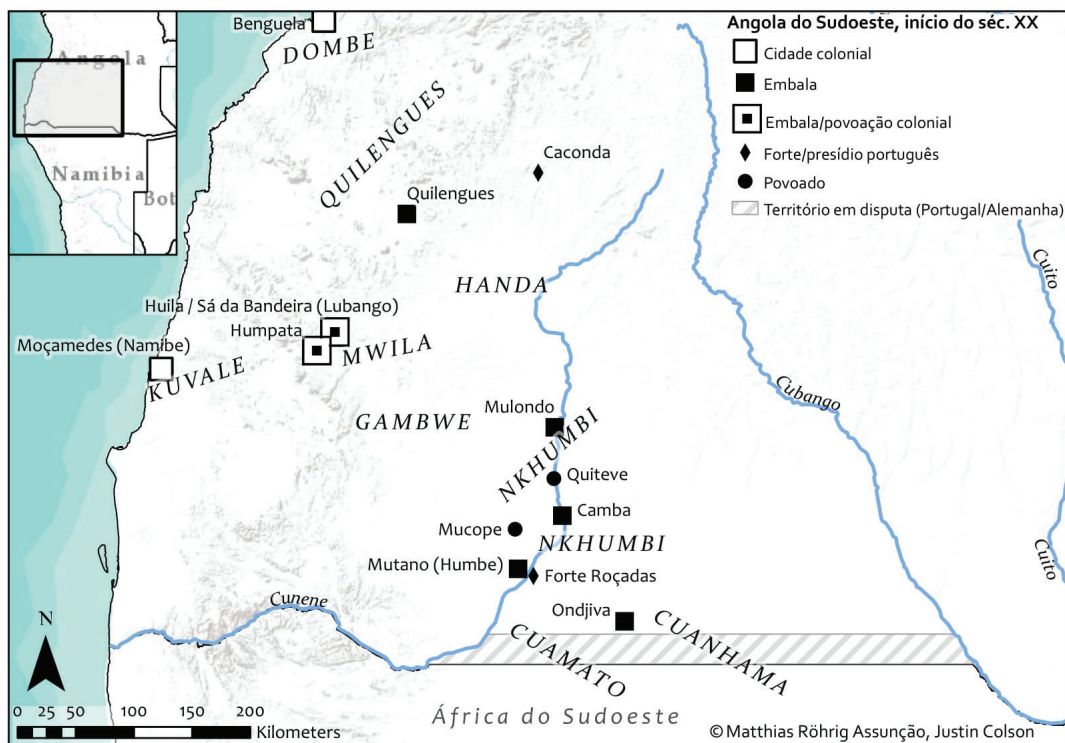


Figura 1: Angola do Sudoeste, início do séc. XX (© Matthias Röhrig Assunção e Justin Colson)

ao reino Humbe, situado nesta área desde pelo menos o século XVII. Conquistadores jaga (também chamados imbangala) teriam fundado Mwila, nas terras altas de Huíla, e Lunkumbi, nas planícies de Cunene (Estermann, 1960, p. 29). Humbe-inene, o nome do lendário fundador deste reino, tornou-se o título dos soberanos dos nkhumbi. A primeira evidência de interação com os europeus data apenas dos anos 1770, quando o rei dos nkhumbi impediu que portugueses e seus aliados africanos (quimbares) entrassem em seu território em busca de marfim e cera.⁷ Ao mesmo tempo, os comerciantes nkhumbi ofereceram presentes ao governador português de Benguela para que pudessem vender escravos nesse porto, o que provavelmente caracteriza algum tipo de tributo pago indiretamente pelo rei dos nkhumbi (Candido, 2013, p. 186). Pelo menos a partir dessa época, o estado Humbe estava envolvido no comércio transatlântico de escravos. Como Joseph Miller mostrou,

⁷ Correspondência escrita pelo capitão-mor José Antônio Nogueira, 22 de junho de 1771. Coleção Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) DL.81, 02.18. Agradeço a Mariana Candido por me fornecer uma transcrição deste documento.

várias rotas comerciais partiram da área de Humbe. Inicialmente, os cativos foram levados pelo rio Cunene até Caconda, um presídio português, e de lá para o porto de Benguela. Uma segunda rota passou pelas terras altas de Huíla em direção a Moçâmedes e, a partir dos anos 1780, uma terceira rota desceu o Cunene em direção ao seu estuário, onde os escravos eram vendidos a comerciantes franceses. Segundo Miller, os comerciantes nkhumbi comercializavam principalmente marfim, apenas fazendo investidas intermitentes nas terras altas para capturar escravos nas populações vizinhas dos mwila e gambwe.⁸ Durante a primeira metade do século XIX, as ditas guerras Nano, no Sudoeste angolano, resultaram num aumento maciço das investidas para capturar cativos e no incremento do tráfico de escravos, assim como na migração e reestruturação dos estados existentes.⁹ Quando o tráfico transatlântico para o Brasil foi abolido definitivamente em 1850, os nkhumbi viviam em três territórios, que as fontes portuguesas contemporâneas chamavam de “reinos” de Humbe, Camba e Mulondo, cada um regido por seu soba.¹⁰ Provavelmente tenha sido apenas nessa época que os europeus entraram nesses territórios e deixaram os primeiros registros escritos sobre seus habitantes. Bernardino Brochado, comerciante português que estabeleceu um posto comercial na área vizinha dos Gambos, estimou que a população de Humbe fosse entre sessenta e setenta mil pessoas, a de Mulondo, entre 16 e 18 mil, e de Camba, entre sete e oito mil.¹¹ Ele também observou que “guerras frequentes” com os povos vizinhos haviam deixado a população bastante reduzida. Isso sugere que, além de comercializar escravos, os nkhumbi também foram escravizados durante a primeira metade do século XIX, como veremos mais adiante. O comércio colonial português com os nkhumbi levou à chegada de alguns europeus funantes (comerciantes do mato) na área de Humbe, na segunda metade do século XIX. Como parte da estratégia de expansão colonial mais ampla do ministro português Sá da Bandeira, um forte foi estabelecido em Humbe em 1859, mas teve que ser abandonado apenas 4 anos depois, porque os portugueses não tinham recursos para garantir sua segurança.¹² Os portugueses só conseguiram retomar o forte em 1880, quando tentaram estabelecer uma presença permanente no rio Cunene — o que fazia parte da estratégia de ter suas ambições territoriais reconhecidas pela Alemanha e outras potências coloniais rivais. No entanto, entre 1885 e 1915, enfrentaram resistência ferrenha dos vários povos que tentavam subjugar. A tarefa mais difícil foi conquistar os povos ovambo, que ainda gozavam de independência política diante dos dois impérios coloniais em expan-

⁸ Miller (1988, p. 221-222, 225-226, 603; 2002, p. 36 - Figura 1.5, p. 52, 57 - Figura 1.6); Candido (2013, p. 260).

⁹ Estermann (1960, p. 31-32); Pelissier (1997, p. 177-201).

¹⁰ Brochado (nov. 1867, p. 187).

¹¹ Brochado (nov. 1855, p. 207-208); Valdez (1861, p. 354-356) fornece números semelhantes.

¹² Douglas Weeler e René Pelissier (2011, p. 89-104) distinguem duas fases da expansão colonial: 1836-1861 e 1877-1891. Sobre o “refluxo” de 1861-1877, ver Pelissier (1997, II, p. 186 e *passim*).

são, Alemanha e Portugal. Os cuamato (ou ombadja) foram dizimados e quase extintos em 1907; os cuanhama, submetidos apenas em 1915. Mesmo contra os nkhumbi, considerados mais “amigáveis” com os brancos, três guerras foram travadas (de 1885 a 1888, em 1891 e de 1897 a 1898) para conseguir sua total sujeição. Nos relatos portugueses, os sobas despóticos eram geralmente responsabilizados pelo início das hostilidades e, de fato, parece que os três sobas nkhumbi formaram uma aliança rara para se unirem na luta contra os portugueses, que dependiam maciçamente dos seus aliados e mercenários africanos nas campanhas. Os portugueses sistematicamente incendiavam propriedades rurais e capturavam todo o gado de que pudessem se apossar, tornando estes conflitos particularmente devastadores para pastores, como eram os nhkumbi. Outrossim, a sujeição ao domínio oficial de Portugal não significava o fim das incursões ou da escravidão. Embora a escravidão tivesse sido abolida oficialmente nas colônias portuguesas em 1879, invasões e ataques em pequena escala continuaram até o século XX em ambas as margens do rio Cunene e, desta forma, os cativos foram mantidos como serviçais em condições semelhantes à escravidão, obrigados por contrato a trabalhar por 5 anos e até vendidos para trabalhar em plantações de cacau em outras colônias, como São Tomé.¹³ Na virada do século, o trabalho forçado semelhante à escravidão estava profundamente arraigado no tecido das várias sociedades indígenas e coloniais do Sudoeste de Angola. Devido às incursões e guerras, e também às doenças de gado que assolavam a área desde 1890, uma grande fome no Sudoeste de Angola dizimou mais uma vez os nkhumbi e os povos vizinhos em 1915 (Clarence-Smith, 1979, p. 76-77).¹⁴ Para fugir da calamidade, muitos migraram para o norte (Estermann, 1960, p. 22, 25, 45).¹⁵ Como resultado, a população nkhumbi na região de Cunene, que totalizava cerca de noventa mil habitantes nos anos 1850 e, pelo menos, 120 mil, em 1888, caiu para apenas dez mil, em 1936, recuperando-se ligeiramente para 12 mil, em 1940.¹⁶

Habilidades militares, armas e jogos de combate no Sudoeste de Angola

Entre os motivos que contribuíram para a notável resiliência demonstrada por vários povos do Sudoeste de Angola diante da conquista portuguesa, certamente estão suas habilidades militares. O que podemos dizer então de suas tradições marciais, como evoluíram e

¹³ Sobre a escravidão em ambas as margens do rio Cunene, ver Clarence-Smith (1979, p. 29-31); Gustafsson (2005); Zollmann (2010).

¹⁴ Na época, isto representava apenas 7% do total do grupo nhaneca-humbe.

¹⁵ Há um subgrupo nhaneca chamado quilengues-humbis, que provavelmente resultou das migrações dos nkhumbi para essa área.

¹⁶ As estimativas populacionais são retiradas de Brochado (nov. 1855); Wunenberger (1888, p. 224) e Estermann (1960, p. 24-25). A estimativa de Wunenberger é apenas para os nkhumbi do Humbe, sem os mulondo e camba.

qual o papel dos jogos de combate nesse contexto? Como Desch-Obi (2008, p. 31) corretamente sublinhou, os homens das planícies de Cunene aprenderam a usar armas desde a tenra idade para pastorear e proteger o gado, se afirmar entre seus pares e — até a conquista — se prepararem para lutar nas guerras e montar incursões.

As armas tradicionais da região incluíam paus, porrinhos (cacetes com uma ponta mais grossa e redonda), lanças ou zagaias, arcos e flechas, um conjunto variado que os homens levavam consigo para qualquer eventualidade.¹⁷ Os europeus em Angola geralmente julgavam que quanto mais se deslocavam para o sul, mais “bárbaro” e beligerante o povo se mostrava (exceto, é claro, as populações san ou bochimanes, sempre considerados inferiores aos povos bantu). Por isso, os cuanhama e outros grupos ovambo eram frequentemente representados como se vivessem num estado de primitivismo absoluto (Brochado, nov. 1855, p. 191; Dulley, 2008, p. 53). No entanto, quando os cuanhama, estrategicamente localizados na fronteira entre dois impérios coloniais, conseguiram obter quantidades significativas de rifles, se mostraram a ameaça mais formidável ao controle colonial alemão e português na região. Os nkhumbe também adotaram armas de fogo décadas antes de sua subjugação pelos portugueses e isso aumentou seu poder militar. Entre os nhaneca-nkhumbi, os gambwe são geralmente caracterizados como os mais beligerantes, enquanto os nkhumbe são vistos como um pouco mais “civilizados” que seus vizinhos. Referindo-se às suas habilidades marciais, Brochado, um dos primeiros europeus a familiarizar-se com a área, insistiu que os nkhumbe usavam zagaias (lanças), mas “são pouco dextros n’esta arma” (nov. 1855, p. 191). Eles também possuíam armas de fogo, mas seriam “relaxados” demais para levar munição suficiente: “É contudo o gentio que se conhece com mais certeza para o jogo do porrinho, pelo que alguma coisa são respeitados dos mais; negro há tão experiente, que querendo dar com a cabeça do porrinho ou com a extremidade do cabo, o faz mesmo em um pequeno alvo, a distância de sessenta a oitenta passos!!” (nov. 1855, p. 190).

Esta extraordinária habilidade dos nkhumbe também foi destacada mais de meio século depois por Diniz Ferreira (1918, p. 440). No entanto, a historiografia nos diz muito menos sobre jogos de combate. Sobre uma forma desses jogos, uma luta de mão aberta (como um boxe de tapa) sabemos que foi praticada amplamente no passado e pode ser encontrada ainda hoje na região inteira dos ovimbundo, nas terras altas, aos cuanhama, na Namíbia. Conhecida por vários nomes — *khandeka*, *mbangula*, *kambangula* — é praticada por dois adversários dentro de uma roda formada por jogadores ou espectadores, que os animam batendo palmas, cantando e gritando. Segundo informantes dos tempos atuais, é e sempre foi praticada principalmente por rapazes, adolescentes e jovens adultos, dado confirmado por

¹⁷ Referente aos cuanhama, ver Loeb (1962, p. 85); Tönnies (1996, p. 56-59); sobre os cuvale, Valdez (1861, II, p. 323); ver também Brochado (nov. 1855).

fontes históricas do início do século XX.¹⁸ O jogo de pau foi outra prática generalizada na área. Segundo Nogueira, que passou doze anos vivendo com os gambwe e nkhumbi, este jogo de combate também era utilizado para resolver disputas entre dois adultos (Nogueira, 1881, p. 269).¹⁹ Uma das melhores descrições do “treinamento para a guerra” de jovens pastores é fornecida por Edwin Loeb, que realizou um trabalho de campo com os cuanhama entre 1947 e 1948. Ele cita vários jogos de combate: luta com porrinhos (*onhandeka*), arremesso, tiro ao alvo e uma brincadeira simulando roubo de gado. Loeb (1962, p. 81-82) também destaca como esses jogos já haviam mudado: “Os homens cuanhama não têm mais ocasião para sua dança de guerra e os meninos hoje ‘lutam boxe’ com as palmas das mãos abertas e ninguém é ferido.” Em outras palavras, a prática de jogos de combate mudou de acordo com as novas necessidades e é provável que muitos deles tenham desaparecido, pois não serviam mais ao seu propósito original. As fontes europeias são razoavelmente atentas às habilidades marciais dos vários grupos étnicos do Sudoeste de Angola até sua conquista e subjugação, ainda que suas observações obviamente se caracterizem como impressões e nunca sejam sistemáticas. Mesmo que esses relatos europeus estejam viciados pelo preconceito colonialista e pela hierarquização racial, ainda podem nos fornecer algumas luzes. Eles nos permitem concluir, por exemplo, que os agropastores do Sudoeste de Angola ou do norte da Namíbia compartilhavam várias tradições de combate militar (tipos de armas e habilidades correspondentes), e também que havia uma divergência considerável entre um grupo étnico e outro. Nem todas as armas tradicionais (arcos, zagaias, punhais, porrinhos etc.) foram utilizadas por todos os grupos e alguns se destacaram pelo uso particularmente hábil de uma arma específica — por exemplo, o porrinho, como vimos no caso dos nkhumbi. As diferenças entre as habilidades de combate e o poder militar dos povos das planícies de Cunene e as terras altas de Huíla foram ainda mais acentuadas pelo acesso desigual às modernas armas ocidentais, uma característica frequentemente destacada pelos etnógrafos contemporâneos. Por exemplo, os cuanhama são sempre apontados como os mais fortemente armados com rifles e munições europeias, uma das razões pelas quais eles foram capazes de montar a resistência mais feroz e bem-sucedida aos colonizadores portugueses e alemães.²⁰

¹⁸ Estermann (1960, II, fig. 98) não o descreve, mas reproduz uma fotografia mostrando dois meninos nhaneca praticando kambangula.

¹⁹ Desch-Obi (2008, p. 34) cita esse texto, mas não diferencia entre o pau improvisado usado aqui e o porrinho mais elaborado.

²⁰ Para um estudo detalhado de como os cuanhama resistiram ao colonialismo português, alemão e britânico, deslocando-se para o sul ou para o norte da fronteira colonial e remodelando seu ambiente natural, ver Kreike (2004). Sobre a história política e cultural do impacto das armas de fogo na África Central, ver Macola (2016).

Colonização, assimilação e evolução das identidades étnicas

O novo regime republicano estabelecido em 1910 em Portugal tentou erradicar o trabalho compulsório, semelhante à escravidão, nas colônias, mas sem maior sucesso. A incorporação do Sudoeste angolano na sociedade colonial não foi seguida por grandes transformações econômicas e as décadas de 1920 a 1940 foram uma época de estagnação econômica (Clarence-Smith, 1979, p. 97-98). A colonização branca foi mais intensa na área em torno de Huíla, onde os indígenas mwila perderam suas melhores terras. Mais ao sul, os nhkumbi conseguiram manter a maior parte de suas terras por um tempo. A pressão para pagar impostos, no entanto, obrigou muitos a se alistarem no novo sistema colonial de trabalho. Como contratados, tornaram-se trabalhadores migrantes, pelo menos no início de sua idade adulta (Clarence-Smith, 1979, p.97-98; Medeiros, 1976).

Presentes na região desde meados do século XIX, os missionários espíritanos ampliaram suas missões e sua presença entre os nhaneca e nhkumbi, após a “pacificação”. A postura dos missionários era contraditória. Segundo Clarence-Smith (1979, p. 85), “eram particularmente antipáticos à cultura e às aspirações africanas nessa região” e não conseguiram fazer uma mediação entre os colonos europeus e os nhaneca. Os próprios espíritanos julgavam difícil a conversão dos povos do Sudoeste de Angola (Lang e Tastevin, 1937, p. VIII). No entanto, alguns deles, particularmente Alphonse Lang e Charles Estermann, nutriram uma grande simpatia pela população indígena e realizaram estudos aprofundados e sem igual sobre suas culturas.²¹ Como Iracema Dulley (2008, p. 72-73) sugeriu, talvez seja útil distinguir três tipos de missionários bastante diferentes: burocratas, etnólogos e amantes da selva.

Todos os autores do século XIX e início do século XX faziam uma nítida distinção entre os nhaneca, de um lado, e os nkumbi, do outro. Tanto Henri Chatelain como Diniz Ferreira, os dois autores das primeiras classificações etnográficas, trabalhando independentemente um do outro, os listaram como dois dos principais grupos entre os que se costumava chamar então de “tribos do interior de Moçâmedes”.²² Alguns autores sugeriram que, pela cultura e idioma, os nkumbi seriam mais próximos dos cuanhama. No entanto, o quase genocídio de vários grupos no Sudoeste de Angola, a perda significativa da antiga importância demográfica para muitos outros e a migração além-fronteira (Kreike, 2004) levaram

²¹ Ver Estermann (1956-1961, 1983) e Lang e Tastevin (1937). Devido à Guerra de Libertação e as guerras civis subsequentes, quase nenhuma pesquisa mais aprofundada tem sido realizada na região desde então. A principal exceção é o trabalho de Carvalho (1999), sobre os kuvale.

²² Lang e Tastevin, *La tribu des Va-Nyaneka* (1937, p.10). Lang e Tastevin afirmam que os nkumbi não eram contados entre os nhaneca. Para uma visão histórica de conjunto das classificações étnicas em Angola, ver Virgílio Coelho (2015), “A classificação etnográfica dos povos de Angola (1ª parte)”.

a uma reconfiguração das fronteiras étnicas, pelo menos de cima para baixo. O padre e pesquisador espiritualista Carlos Estermann, autor do monumental estudo em três volumes dos povos do Sudoeste de Angola acima mencionado, decidiu juntar os vários subgrupos nhaneca e nkhumbi numa única categoria, os nhaneca-humbe. Estermann justificou esta amalgamação com critérios raciais, étnicos e linguísticos. Embora esses critérios estivessem, segundo sua própria avaliação, “sem rigor matemático”, sua classificação foi adotada por José Redinha em seu influente estudo e veio a se tornar norma oficial na década de 1960, valendo até hoje.²³ Isso faz sentido por vários motivos, inclusive pelo fato de que, mesmo consolidando todos os grupos menores em um só — os nhaneca-humbe — eles ainda assim representam apenas 4% da população total de Angola. Até hoje, a maioria dos integrantes dos vários grupos étnicos incluídos no grupo nhaneca-humbe ainda se identifica principalmente por identidades menores, como handa ou mwila, e rejeita a classificação oficial. Rosa Melo (2005), por exemplo, destaca a divergência entre esse rótulo e as identidades dos atores sociais *in situ*. Como veremos com mais detalhes em seguida, isso é importante, na medida em que o engolo é uma das características definidoras dos nkhumbi, e que nenhum dos outros subgrupos dos nhaneca-humbe o pratica.

Aprendendo os movimentos do engolo

Embora o engolo pareça estar intimamente associado aos nkhumbi desde tempos imemoriais (pelo menos na memória oral), os registros históricos são, como observado, silenciosos em relação a essa prática. A primeira e, até recentemente, única fonte conhecida sobre esse jogo de combate em que os participantes utilizam chutes contra seus adversários é a breve descrição fornecida por Neves e Sousa, junto a seus desenhos, já mencionados. Essa escassez de registros torna muito difícil situar o engolo entre outras tradições marciais do Sudoeste de Angola, assim como sua disseminação na região, na época do comércio transatlântico de escravos.

Desta forma, nossa descrição e análise do engolo se baseará principalmente em testemunhos orais de um grupo de cerca de quinze homens e algumas mulheres, na casa dos sessenta, setenta e oitenta anos, que foram entrevistados em 2006, 2010 e 2011.²⁴ Todos os homens haviam praticado o jogo de combate antes da eclosão da guerra civil em 1975, mas a grande

²³ Ver Estermann (1956-1957, p. 13-14) e Redinha (1971, p. 25), sobre o “grupo nhaneca-humbe”. Sobre a influência de Estermann sobre Redinha e as classificações subsequentes, ver Coelho (2015, p. 6).

²⁴ O trabalho de campo inicial foi patrocinado em 2006 pelo Fundo de Promoção de Pesquisa da Universidade de Essex e, em 2010-2013, o Conselho de Pesquisa em Artes e Humanidades (AHRC) britânico financiou nosso projeto “As raízes angolanas da capoeira”. Ver também <<https://www.capoeirahistory.com/angolan-roots/>>.

maioria deles não o havia jogado desde aquela época — a exceção importante cabendo a um grupo localizado em Humbe, a antiga capital do mais importante reino dos nkhumbi, conhecida na época como Mutano. Em todos os outros momentos e locais (Mucope, Quiteve), nossa própria chegada para fins de pesquisa foi o motivo de um pequeno ressurgimento do engolo. No ano de 2010, três grupos se formaram em Mucope e reiniciaram uma prática mais sistemática, recrutando alguns homens mais jovens, que vimos praticando o jogo de combate em 2011. Todos os nossos interlocutores concordaram que o engolo era praticado principalmente por homens adultos, integrado ao seu trabalho como pastores. Os mais jovens praticavam-no sozinhos ou sob a instrução de “mais velhos” no curral próximo ao *quimbo* (conjunto cercado de casas que constitui o domicílio de uma família), nos momentos de lazer. Durante a estação seca, o gado era levado a pastar nos *sambos* (pastagens mais distantes), onde era realizado o treinamento. Nessa época seca, os pastores também podiam praticar o engolo na areia das praias fluviais.

O engolo não era para crianças, cabendo apenas excepcionalmente para adolescentes. Enquanto a luta de tapa chamada *khandeka* era praticada desde a infância, a maioria dos praticantes com quem conversamos aprendeu engolo apenas entre os dezoito e os vinte e cinco anos: “*Khandeka* é iniciada mesmo quando criança. Depois, com a idade daqueles meninos que estão aí no carro, pode iniciar o engolo... 18, 19 anos” (Utomba Chindonga, entrevista, 29/08/2011).²⁵ Entretanto, se um adolescente tinha muito interesse em aprender engolo, ele poderia espiar quando os mais velhos o praticavam no curral, mesmo correndo o risco de ser repreendido: “Quando tínhamos essa idade, nós só ficamos a ver. Até eles (os mais velhos) vão dizer ‘vão já recolher os bois!’” (Jerusalem Mbambi, entrevista, 05/08/2010).²⁶ O que aparece nitidamente em todos os relatos é que não havia pressão para aprender, nem da família, nem do clã. Antes, cada indivíduo precisava encontrar sua própria motivação e procurar uma pessoa mais velha para ensiná-lo:

Te ensina já, te ensina já, assim nos vossos passeios também [vão treinando]. Não vão te chamar. Você próprio que vai lá, se tens isso no coração. Vais andar a esquivar só até quando aprender. Passam o dia como jovens, aprendendo. Quando vão no cercado (*motchivila*), já aprenderam (Muhalambadji Moendangola, entrevista, 06/08/2010).

O caráter facultativo desse aprendizado, num estágio relativamente avançado da vida, provavelmente tenha contribuído para o declínio da tradição após os anos 1970, pelo menos

²⁵ Lumbolene Kihapela (entrevista, 09/08/2010), só começou a aprender o engolo quando estava com 25 anos. A seguir, todas as datas junto aos nomes se referem apenas à data das entrevistas formais e gravadas.

²⁶ Kahani Waupeta (entrevista, 03/08/2010) disse que o aprendeu enquanto ainda era um *pouna*, ou seja, um garoto entre dez e quatorze anos.

segundo seus antigos praticantes. Eles citam três locais principais para o aprendizado: o curral perto do *quimbo* onde moravam, as margens dos rios e os *sambos* ou pastagens de verão distantes, onde os pastores passavam vários meses longe de casa:

Lá nos *sambos*, quando brincávamos, os mais velhos sentavam e nos traziam um *cholo* [recipiente aberto tipo baú para ordenhar as vacas] de leite azedo. Esse leite bebíamos e continuávamos a se pontapear. Assim os mais velhos [ficavam] sentados a nos olhar lá no *sambo* (Patrício Vilawaliwa, entrevista, 17/08/2011).

Parece não haver tido nenhum reconhecimento formal para os professores do engolo.²⁷ A maioria dos interlocutores observou que vários dos “mais velhos” instruíam aqueles que tinham muito interesse em aprender com eles:

Primeiro, são só os jovens aprendendo sozinho. Depois, vão para o mais velho, onde eles dançam engolo, e recebem instrução, ‘não pode ser assim, ou assim’. Basta fazer algo que não está certo no engolo, e o mais velho vai te corrigir: ‘não assim, mas assim’. Então os jovens vão treinar, e numa festa, eles vão esperar para entrar. Porque vai ter um mais velho que sabe e que vai te ajudar a aprender (Maurício Mumbalo, entrevista, 03/08/2010).

Alguns informantes usam *munongo* para designar os jogadores mais experientes, que é o termo para uma pessoa que se destaca em alguma coisa ou é especialista. Uma qualidade destacada pelos jogadores mais experientes que entrevistamos é que o engolo é melhor aprendido por pessoas de “coração leve”, o que significa que não ficam irritados facilmente quando levam um chute do adversário:

Se a pessoa tem o coração pesado, ela não vai na brincadeira dos outros. Quem tem coração pesado, só brincando com ele um pouco, já fica furioso. É preciso coração leve [para jogar bem] (Kahani Waupeta, entrevista, 03/08/2010).

Assim como a capoeira é baseada na ginga, o engolo contemporâneo se baseia em alguns passos básicos, que fornecem a base para movimentos ofensivos e defensivos. Contudo, ao contrário da ginga, os praticantes do engolo se movimentam em pequenos saltos, muitas vezes permanecendo numa posição lateral. Eles pulam para trás, para frente e para o lado, às vezes com uma perna estendida. As mãos podem ajudar a esquivar um chute, mas são mantidas relativamente próximas à parte superior do corpo.

²⁷ Desch-Obi (2008, p. 41) afirma que existia um título formal de mestre, mas nenhum de nossos interlocutores confirmou essa observação.



Figura 2: Pulo do engolo, Kahani Waupeta – Mucope, 2010
(© Cobra Mansa e o autor)

Nossos interlocutores usaram termos gerais como *mussana* (o chute), *ngatussana* (chutar) e *koyola* (arrastar ou puxar), mas não empregaram um sistema formalizado de nomes de golpes, como existe nas artes marciais codificadas. Observamos três tipos principais de ataque: chutes frontais, chutes circulares e rasteiras ou vingativas.



Figura 3: Angelino Tchimbundo demonstra rasteira em M. Cobra Mansa – Santa Terezinha, 2011
(© Cobra Mansa e o autor)



Figura 4: Golpe de engolo e defesa alta, Muhalambadji Moendangola e Utomba Chindonga – Mucope, 2011 (© Cobra Mansa e o autor)



Figura 5: Golpe de engolo e defesa baixa, Kahani Waupeta e Maurício Mumbalo – Mucope, 2010 (© Cobra Mansa e o autor)

O ataque frontal mais comum no engolo consiste num chute que fica entre uma meia-lua de frente e uma chapa da capoeira. Os ataques circulares que vimos são (no vocabulário da

capoeira) uma meia-lua de frente, seguida de uma queixada, e uma espécie de armada.²⁸ O último é executado com a parte superior do corpo mais dobrada (embora muito menos quando o jogador está bem perto do adversário). A perna que chuta pode estar reta ou quase dobrada (em comparação, na capoeira contemporânea o último é um indício de péssimo estilo). Além disso, os praticantes do engolo usam um chute muito semelhante ao rabo de arraia da capoeira (um golpe giratório com a perna mais ou menos reta), e uma espécie de pontapé de trás (semelhante ao gancho de costas da capoeira). Esse golpe é usado quando a parte superior do corpo do oponente está muito próxima do jogador. Como nós mesmos experimentamos durante as sessões com praticantes do engolo, isso pode ser um chute muito perigoso (veja a demonstração de Muhalambadje no filme *Jogo de corpo*).²⁹ Finalmente, os jogadores executam um giro com uma espécie de chapa de costas, com ou sem pulo. Alguns jogadores (p. ex., Patrício) davam a chapa pelo lado, sem virar. Jogadores mais experientes davam um martelo (golpe alto com o dorso do pé) enquanto pulavam no ar (p. ex., Kahani). Observamos quatro tipos de rasteira: primeiro, uma rasteira lateral semelhante à banda da capoeira, na qual o pé do adversário sobe e ele cai no chão; segundo, uma rasteira onde se posiciona o pé atrás do calcanhar do pé do adversário e puxa/arrasta para a frente para desequilibrá-lo; terceiro, defendendo-se da rasteira do adversário (só vimos isso nas aulas do engolo, nunca num jogo); e, finalmente, uma rasteira aplicada no joelho do adversário.³⁰ Cinco defesas básicas são usadas no engolo contemporâneo: defender-se com uma mão enquanto executa-se um pequeno pulo para colocar o corpo fora do alcance do pontapé; uma esquiva com o corpo reto (p. ex., Kahani); uma esquiva sob o golpe do adversário, abaixando a cabeça e protegendo o rosto com um braço; avançar no adversário com o braço protegendo o rosto; e fugir do chute com um pulo, com um ou ambos os braços erguidos ou também chutando.

Vários movimentos adicionais foram documentados por Neves e Sousa, particularmente aqueles que usam as mãos no chão como base para golpes (uma técnica muito comum na capoeira). Não vimos jogador algum usar esse recurso. Quando questionados sobre golpes que usam as mãos no chão, ou apresentados à imagem correspondente de Neves e Sousa, nossos interlocutores reagiram de maneira muito diferente. Em Humbe, o jogador do engolo Lumbolene negou categoricamente que o engolo fosse ou já tivesse sido praticado com as mãos no chão e julgou que a imagem produzida por Neves e Sousa não representava o engolo. No entanto, o engolista Muhalambadje nos mostrou um movimento muito semelhante a uma forma mais antiga de rabo de arraia, como ilustrado por Burlamaqui (1928).

²⁸ Um movimento duplo parecido foi chamado de “duas de frente” por mestres de capoeira como Bimba.

²⁹ Documentário *Jogo de corpo: capoeira e ancestralidade* (Reino Unido/África do Sul, On Land e Manganga Produções, 2014).

³⁰ Este último golpe não existe na capoeira.

Outros engolistas também observaram que movimentos com as mãos no chão foram usados por jogadores bastante experientes no passado, mas não são mais utilizados.

Jogos e músicas do engolo

Os homens que querem jogar começam a bater palmas e a produzir um zumbido, o que todos reconhecem como a maneira de estimular os outros a participar (Mulavela Kahangule, entrevista, 02/08/2010). Quando um número suficiente de pessoas se junta, um jogador entende que é o momento certo para começar e entoa uma música — pelo menos, este foi o procedimento padrão nas apresentações que vimos. Os jogadores costumam entrar na roda de engolo lançando desafios a todos (como no *khandeka*, a luta de tapa). Nesse caso, alguém pula para dentro da roda e se movimenta, soltando pequenos gritos, até que outro se junte a ele na roda para jogar. Eles também podem convidar um jogador específico, chutando ou fingindo chutá-lo. Mas, curiosamente (para um capoeirista), o resultado pode ser que a pessoa não jogue com o desafiante, mas com outra pessoa. Por exemplo, pode acontecer de A, jogando com B, sair do jogo e provocar C com um chute, fazendo com que C entre no jogo com B. Quando um jogador quer terminar o jogo, ele pode simplesmente dar as costas ao adversário e sair da roda. Ele também pode apenas levantar os braços acima da cabeça e sair.

Jogos de engolo

Os jogos de engolo geralmente são de pouca duração, ao ponto que, às vezes, parece que nem aconteceram. É comum dois jogadores se enfrentarem, esboçarem golpes e darem pulos por alguns instantes e simplesmente saírem da roda. Não há cabeçadas, nem movimentos ofensivos do braço, nem técnicas de agarramento; os engolistas frequentemente permanecem muito próximos ao adversário, aparentemente colados um ao torso do outro. Seus braços também podem entrar em contato, mas nunca são usados como um recurso de ataque. Quedas são raras, com a exceção de uma forma de ataque parecida com a vingativa, na qual o jogador entra com uma perna por trás da(s) perna(s) do adversário e o derruba com o tórax e um braço (Ver Figura 3).

Geralmente, os movimentos circulares são predominantes, sendo o objetivo principal acertar o rosto ou a parte superior do corpo do adversário com um pontapé. Quando enfrentam uma situação difícil, os jogadores geralmente chegam muito perto do adversário e protegem o rosto com um braço, o que não seria possível na capoeira, pois existem vários ataques para impedi-lo, como cabeçadas ou, em alguns estilos, agarramentos. No engolo, as vingativas são usadas principalmente como defesas.

Ao todo, o engolo parece ser um jogo relativamente espontâneo com um mínimo de ritualização formal, pelo menos na memória recente. Como vimos — e diferente da capoeira –, não há um longo ritual preliminar numa roda de engolo, nem para iniciar um jogo. Não obstante, existem alguns recursos sem uma função primordialmente marcial, mas que fornecem ao jogo enfeites e drama muito ao agrado do público. Eles consistem, por exemplo, em levantar os “panos” usados ao redor da cintura com uma mão e mostrar as nádegas ao oponente e ao público. Os jogadores comentam esse gesto como sendo “bom” ou “bonito” (*otchiwapele*) ou como expressão de felicidade (Muhalambadji Moendangola, entrevista, 06/08/2010; Utomba Chindonga, entrevista, 29.08.2011). Outro floreio comum no jogo consiste em virar e dar um chute com uma perna no ar. Esse e outros movimentos podem ser acompanhados por breves interjeições (“Eh!”, “Ih!”). Outro gesto que observamos em alguns jogos, acontece quando, depois que um jogador consegue derrubar seu adversário, coloca os pés nas costas do homem que está no chão (Ver Figura 6)



Figura 6: Engolo, pisando o adversário derrubado – Mucope, 2010
(© Cobra Mansa e o autor)

Uma explicação ouvida foi que, dessa maneira, quem cai não pode se mexer e deve proteger o rosto. Interpretamos isso como um sinal de autoafirmação, ou mesmo de humilhação do adversário, mas essa é a nossa interpretação, como forasteiros. Novamente, a explicação dada por jogadores experientes é de que se trata de uma expressão de felicidade (*oassuno*) (Mulavela Kanhenguele, entrevista, 02/08/2010). Cientes da dificuldade dos capoeiristas para chegar a um consenso sobre se sua arte deve ser classificada como esporte, jogo ou luta, perguntamos aos engolistas o que o engolo significava para eles (às vezes, até perguntando se cabia especificamente dentro de alguma dessas categorias). A resposta mais comum e consensual foi “engolo *otchimamo*” (por exemplo, Kahani Waupeta, entrevista, 03/10/2010).

Esse termo seria melhor traduzido como “jogo” (segundo o nosso tradutor Tchilulu), mas, como descobrimos mais tarde, também pode significar dança, cultura, costume. Isso faz sentido na cultura nhkumbi, onde o engolo ou as danças são vistos como todas essas coisas ao mesmo tempo. Em outras palavras, nossa pergunta inicial não fez muito sentido para os praticantes. Muito revelador a esse respeito é que tanto o termo *okumama* (“dançar”) como o termo *okussana* (“chutar”) são usados pelos jogadores do engolo. Essa polissemia do “engolo” nos leva a acreditar que o termo “jogo” seja, portanto, tão adequado para o engolo quanto para a capoeira.

Músicas e letras

O jogo de engolo é acompanhado por batidas de palmas, zumbidos e cantigas. Não ouvimos mencionar o uso de qualquer instrumento musical, nem no engolo contemporâneo, nem no passado.³¹ Os jogadores e a plateia batem palmas e começam a zonzonear “*ehem*”. Depois, um jogador toma a frente e entoia um verso, ao qual a plateia responde com zumbidos e continua batendo palmas. Não há refrão. Quando um cantor fica cansado, pode sinalizá-lo cantando “Socorro, estou cansado”, e outro toma seu lugar (Mulavela Kahenguele, 02/08/2010). Segundo alguns informantes, “tem cantigas para o início e também para encerrar o engolo” (Munekavelo Katumbela, entrevista, 06/08/2010).

As letras das cantigas consistem em versos curtos, por exemplo:

Foi maldade! Ele já sangrou alguém,
 No engolo ninguém é chorado.
 (Munekavelo Katumbela, entrevista, 06/08/2010).

Munekavelo Katumbela,
 in "Body Games: Capoeira and Ancestry" (2014), Time Code: 01:07:34-01:07:39h

Figura 7: Cantiga de engolo transcrita por Christine Dettmann
 (Documentário *Jogo de corpo: capoeira e ancestralidade*, 2014)

³¹ De fato, os jogadores mais velhos insistiram que sempre foi assim.

Esta última frase (*Wassanwa engolo kalilwa*) é uma afirmação central do engolo, que todo jogador conhece. Refere-se ao contexto cultural da prática: se um jogador é ferido e morre, ele é enterrado no local e não recebe um enterro adequado. Seu adversário e sua família não serão responsabilizados por sua morte e não há choro. Isso indica que o engolo ocupava um lugar especial e liminar na cultura nkhumbi. Também pode explicar por que nem todos os homens tinham interesse em praticá-lo.

As letras do engolo podem variar bastante, mas geralmente se referem à vida cotidiana de um pastor:

Passamos o dia com o mesmo [engolo]. Vão ajudar no curral
Esperar no curral dos viteiros [os novilhos] é engolo!
(Munekavelo Katumbela, entrevista, 06/08/2010).

Além da rotina dos pastores, outros animais e plantas são evocados frequentemente em versos semelhantes a provérbios que transmitem mensagens refletindo as experiências de vida dos nkhumbi:

Da zebra não se pode tirar leite [como de uma vaca] com *natchongwa*,
A zebra não é pastada [vai aonde quer ir, e pontapeia!]
(Utomba Chindenga, entrevista, 29/08/2011).³²

Os engolistas também fazem uso frequente de metáforas da caça:

Eles andaram por aí a comer [ou matar] as pessoas
Os caçadores ficaram a chorar
(Muhambadji Moendangolo, entrevista, 26/08/2011).

Apenas o contexto cultural mais amplo pode explicar os versos muitas vezes de difícil compreensão do engolo. No último verso citado, por exemplo, “eles” se refere aos pés no engolo, que são capazes de matar.

As letras do engolo parecem consistir numa base de versos estabelecidos, aos quais um cantor experiente adiciona versos novos, improvisando na hora. Nossa presença, por exemplo, às vezes fornecia o material para versos improvisados. Uma mulher, esposa e mãe de engolistas, cantou alguns versos também usados em outro jogo de combate (*khandeka*) ou dança (*ovipeluka*, uma dança feminina) (Nihova Yambalanda, entrevista, 17/08/2011). Isto sugere um certo grau de circularidade entre várias manifestações culturais dos nkhumbi. Assim, as letras — desde que se possa decifrar seu significado — podem fornecer luzes essenciais sobre a cultura dos nkhumbi e o significado do engolo.

³² *Natchongwa* é uma garça (*Bubulcus ibis*) que vive em simbiose com o gado.

Contextos sociais e culturais

Comemorações com engolo

As comemorações festivas proporcionam uma oportunidade de mostrar as habilidades do engolista num ambiente mais aberto, na presença de homens e mulheres. Identificamos cinco grandes comemorações entre os nkhumbe, em que o engolo poderia acontecer: o retorno dos pastores das pastagens da estação seca (*mahata*); o festival de frutas *ongongo*; enterros; o ritual de puberdade das meninas (*efiko*) e a comemoração de um grupo etário masculino que foi iniciado em conjunto, no passado (*omakula*) (Tchitula Pahula, entrevista, 17/09/2011; Jerusalem Mbambi, entrevista, 05/08/2010; Domingo Alfredo, entrevista, 04/08/2010).³³ Devido a quase total falta de chuva na região do Cunene entre abril e setembro, os pastores nkhumbe levavam seus rebanhos para longe de suas aldeias, buscando pastos distantes e ainda verdes, localizados perto de lagos e na vasta savana desabitada, fronteira às suas terras, onde os animais poderiam sobreviver das folhas de alguns tipos de arbustos (Estermann, 1960, p. 182-183). O retorno dos pastos da estação seca (*sambos*) era uma daquelas ocasiões anuais em que muita cerveja (*macau*) feita de sorgo (*massambala*) e alimentos eram (e ainda são) consumidos.



Figura 8: Engolo, bebendo *macau* – Lombolene Kihapela, Humbe, 2010 (© Cobra Mansa e o autor)

³³ A comemoração da faixa etária masculina reúne os homens que passaram juntos pelo ritual da circuncisão realizado no início da puberdade (*ekwendji*).

Engolo é também dançado quando os bois voltam da mata. Alguém manda fazer *macau*, mata o seu boi, convida os outros, e apita como os pastores fazem: *popya, popya*. Quando os bois saem do *sambo*, vêm aqui, eu posso matar o meu boi, e dizer ‘epa, os outros, vocês podem vir aqui! Tem uma festa dos bois que vieram.’ Porque eu vou chamar os outros para vir aqui, eu vou matar um boi porque os meus bois já vieram, as minhas mulheres fizeram *macau* (Jerusalem Mbambi, entrevista, 05/08/2010).

De vizinhos, amigos e familiares convidados, espera-se que contribuam com alimentos ou bebidas e tragam suas cabaças como vasilhas. Embora o engolo fizesse parte da comemoração, os homens ainda se reuniam do lado de fora da casa para jogar:

No meu tempo, quando há uma festa, ou quando os bois regressam do *sambo*, depois de provar um bocado de *macau*, o engolo se inicia. Eles vão já para o curral. (Patrício Vilawaliwa, entrevista, 17/08/2011).

Embora a iniciação de meninos pubescentes (*ekwendji*) tenha sido uma ocasião de suma importância para os rapazes adolescentes e suas famílias, o engolo não tinha um papel relevante nessa iniciação masculina. Isso se deve ao fato de a circuncisão ser um dos procedimentos centrais do *ekwendji*, devido a qual os jovens precisavam de semanas de recuperação, e também porque poucos meninos já tivessem aprendido engolo nessa idade.

Mais importante, portanto, para o engolo, foi o *efiko*. Essa iniciação de meninas pubescentes costumava consistir em seis meses de reclusão e terminava em vários dias de festividades durante as quais a mulher recém-feita era apresentada aos vizinhos, amigos e familiares mais distantes. Havia jogos de engolo e outras formas tradicionais de comemoração (danças, *khankula*). Todos os nossos interlocutores pareciam concordar que sempre foi uma ocasião importante para a prática do engolo:

O engolo só é dançado no *macau* da festa dos bois. E no *efiko* das nossa filhas. (Munekavelo Katumbela, entrevista, 06/08/2010).

Adotando a distinção clássica de Audrey Richards (1982, p. 52-54), pode-se afirmar que o *efiko* também tinha alguns aspectos de um ritual de nubilidade, na medida em que muitas vezes proporcionava uma ocasião para as meninas iniciadas se encontrarem com seus futuros maridos e ficarem noivas. Uma de nossas interlocutoras, por exemplo, conheceu seu falecido marido durante seu *efiko* (Nihova Yambalanda, 17/08/2011). Sem dúvida, jogar engolo durante o *efiko* forneceu uma possibilidade para os homens se exibirem.

Finalmente, o enterro de um praticante era outra ocasião importante para que acontecesse o engolo:

Nos tempos antigos, quando morre um mais velho, que também dança engolo, pode-se dançar engolo nesse óbito; depois se vai ao *tchoto* (lareira) a sentar. E ali no *tchoto*, começa-se aplaudir para dançar *khankula*. E ao dançar engolo, uns dançam com o espírito dos mais velhos que já dançaram. E o espírito vai recair pra eles (Mulavela Kahangule, entrevista, 02/08/2010).

O jogo de engolo na ocasião de um funeral era destinado não apenas a homenagear os mortos, mas também permitia ao jogador falecido se manifestar através da incorporação espiritual num jogador mais novo de sua família. Esta conexão ancestral fornece evidências de que o engolo já esteve no cerne da identidade dos nhkumbi. Também explica porque os praticantes mais velhos estão tão preocupados com a perda dessa tradição.

O espírito dos ancestrais

A.F. Nogueira (1881, p. 293), que pode ser considerado o primeiro etnógrafo dos nhaneca e dos nkhumbi, observou que esses povos “são dados aos êxtases e creem nos vaticínios dos adivinhos, mediante a intercessão dos espíritos”. Os missionários Lang e Tastevin (1937, p. 145) também falaram da possessão por espíritos entre os nhaneca num capítulo sobre crenças indígenas: “São sobretudo os espíritos de falecidos caçadores, curandeiros, mágicos, dançarinos ou ferreiros que, assim, vêm ajudar seus descendentes e comunicar o conhecimento que adquiriram”. Incorporar um espírito ancestral era geralmente visto por nossos interlocutores como uma necessidade para curar doenças:

Se você está doente, vai procurando saber para encontrar a solução. O próprio espírito vai se demonstrar já. Alguém vai aparecer: “Eu estou dentro de ti” (Kahani Waupeta, entrevista, 03/08/2010).

Muitas vezes, apenas o adivinho pode revelar a identidade do espírito. Paradigmático é o caso de Kahani Waupeta (entrevista, 03/08/2010), que nos disse:

Eu me iniciei [ao espírito] quando estive doente. Dizem que era do nosso avô Mukwya. Eu já não lhe vi [o avô]. Eu já fui encontrado [pelo espírito] como dançarino [de engolo].

A possessão pelo espírito do ancestral deve ser seguida de uma iniciação ritual (*ok-tonkheka*). O mais velho que ensinou engolo para Kahani também foi quem o iniciou no ritual

da possessão espiritual.³⁴ Todos os engolistas concordaram que o vínculo geralmente é com um parente que também jogou engolo e que nutriu um carinho especial pelo descendente que está sendo possuído. Como Muhalambadji Moendangola (06/08/2010) explica: “O espírito só vai em uma pessoa, que ele gostava mais. Ou no sobrinho dele, ou no filho dele. Vai só mesmo aí.”

Qual é o impacto do espírito ancestral no jogo de engolo? Munekavelo, por exemplo, não somente deu o nome do espírito que nele se manifesta, como também se refere a ele nas suas cantigas do engolo: “*Nahango* [filho de] *Yawabondo*”.

Quando os jogadores incorporam um espírito, isso pode não ser percebido imediatamente, pois continuam jogando, talvez até com melhor desempenho do que o normal. Mas o público notará mudanças em seu comportamento, principalmente influenciando sua comunicação com os demais:

Colega (*mutchihala*), assim mesmo se você me vê dançar, vais dizer que como é que esse mais velho está? Você sempre vai prestar atenção porque já sabe a minha maneira [normal] de dançar. Só vai assustar-se (*okulihauka*) quando eu estiver chorando. Você sente o calor. As pessoas podem me perguntar, eu não falo nada. Só vou falar mais tarde. Assim só vou saber que é o espírito (*omphepo*). É o espírito dos falecidos (*yo vaya kalunga*). É só quando vou descobrir que meu corpo não está nada bem. Se você vê mesmo que estou dançando agora, vai dizer: Oh! Esse mais velho afinal está assim? Fez como assim? (Munekavela Katumbela, entrevista, 06/08/2010).

A possessão espiritual acrescenta outro significado, mais profundo, ao engolo. Como veremos mais adiante, só algumas práticas culturais na região permitem a incorporação de espíritos ancestrais.

Dada a centralidade do engolo na cultura nkhumbi, como poderia ter sido tão consistentemente ignorado pelos primeiros etnógrafos? Ferreira (1918, p. 401) não tinha conhecimento muito profundo da cultura nkhumbi, mas contava com informações de administradores locais. Lang e Tastevin (1937), os autores da etnografia mais antiga dos nhanecas, explicitamente excluíram os nhkumbi e grupos relacionados. O motivo exato pelo qual Estermann deixou de mencionar o engolo é mais difícil de estabelecer, pois ele manteve contato mais prolongado com os nhkumbi. Porém, radicado na região desde 1926 e escrevendo numa época em que todos os povos do Cunene já haviam sido subjugados, é compreensível que ele estivesse muito menos interessado nos aspectos marciais de suas culturas. Assim, ele também não menciona a *kambangula*, embora tenha incluído uma foto de dois

³⁴ “Essa nossa coisa iniciei como adolescente e vim aprendendo do mais velho chamado Chico Tchibalamdende, já falecido” (Kahani Waupeta, entrevista, 03/08/2010).

meninos lutando com tapas. Além disso, como ele defendia o amalgamento dos nhaneca e dos nkhumbi em um único grupo étnico, ele poderia ter preferido subestimar aspectos de suas culturas que pudessem colocar seu procedimento em dúvida.

As dinâmicas da cultura e da etnicidade

Vista a centralidade do engolo na cultura e sociedade nkhumbi — pelo menos durante o século XX até a década de 1970 –, isso nos leva a pensar no que une e no que divide os vários grupos étnicos que vivem na região. Quais foram seus marcadores de identidade e como as mudanças sociais os afetaram? Avaliar essas questões nos ajudará a verificar até que ponto o engolo, ou algum antecessor seu, poderia ter migrado para o Brasil.

Obviamente, os povos do Sudoeste de Angola compartilham não apenas muitos aspectos linguísticos, mas também muitos aspectos culturais que fornecem uma base comum sólida, facilitando a interação, o casamento e até o redesenho das fronteiras étnicas. Muitas características culturais são, de fato, características dos povos bantus de maneira mais ampla, como os rituais de puberdade feminina, por exemplo. Outras parecem ser bastante específicas dos povos do Sudoeste de Angola. Assim, o ritual da puberdade feminina *efiko* é comum a todos os nhaneca e nkhumbi, mas compartilha características importantes com as práticas dos grupos vizinhos — por exemplo, o *efundula* dos povos ovambo, como os cuanhama (Estermann, 1956-1961; Hayes, 2006). Ao mesmo tempo, porém, a cerimônia da puberdade feminina de cada um desses grupos étnicos tem características específicas, que são reconhecidas como importantes marcadoras da identidade étnica.

A circuncisão masculina durante a puberdade e os rituais que a acompanham constituíam outra característica cultural central das sociedades angolanas do Sudoeste. Como Brochado observou (nov. 1855, p. 190): “Os homens de todas as terras, aquém do Cunene, são circuncidados, folia que usam fazer de anos a anos, tendo unicamente lugar, quando o Soba tem filhos entre dez e quinze anos, que são os donos da festa: o tal bárbaro baptismo custa a vida a muitos, únicos que são enterrados, sem serem adivinhados, imputados a feiticeiro, nem tão pouco chorados.” Isto mostra que “não ser chorado” não era uma característica exclusiva do engolo, mas também se aplicava a outro costume central que envolvia um risco de morte não intencional.

Embora a circuncisão ainda seja uma prática comum no Sudoeste de Angola nos dias de hoje, os governantes cuanhama aboliram a prática já em meados do século XIX, durante o seu processo de emancipação do reino Humbe, provavelmente para aumentar seu poderio

militar (ambos — a guerra e a circuncisão — ocorriam durante a estação seca).³⁵ Em outras palavras, guerras frequentes, incursões constantes e escravização, colonização, doenças, secas e fomes tiveram um impacto enorme nas sociedades locais do Sudoeste de Angola, uma região que passou por grandes transformações antes e depois do fim do tráfico transatlântico de escravos. As guerras subjugarão ou mesmo aniquilaram grupos inteiros. Com a subjugação da *embala*, a residência dos reis e símbolo de seu poder, os colonizadores destruíram ou rebaixaram o nível mais alto de poder político ou de realeza que os nkhumbi chamavam de *hamba*. Os portugueses apenas permitiram que os governantes locais permanecessem e se adaptassem ao *status* de chefes subordinados (*sovas* e *seculos*). Naturalmente, isso afetou toda a sociedade profundamente. Por exemplo, os rituais de iniciação não eram mais coordenados centralmente pelo rei ou pela *hamba* e perderam a pompa, tornando-se assuntos familiares mais particulares. Os relatos de Estermann (1956-1957, p. 13-17; 1983, p. 30) já refletem essas mudanças, embora ele ainda mantivesse seu objetivo de classificar tribos “objetivamente” de acordo com critérios raciais (bantu/não bantu), linguísticos e étnicos. Os critérios linguísticos, sem dúvida, desempenharam um papel importante para os próprios nhaneca e nkhumbi, considerando que a sobreposição do vocabulário entre os vários subgrupos poderia ser relativamente limitada.³⁶ Aparentemente, as formas culturais desempenham, e ainda desempenham, um papel central na diferenciação étnica entre os povos agora amalgamados no metaetnônimo colonial de nhaneca-khumbi. Nogueira (1881, p. 262-263), que conviveu com esses dois grupos entre os anos 1851 e 1862, destacou como “diferença notável” entre eles que os nhaneca celebravam anualmente o gado sagrado, enquanto os nkhumbi não o faziam. Estermann (1960, p. 190, 185) descreveu seis categorias diferentes de gado sagrado entre os vários grupos nhaneca — mas sem nunca mencionar os nkhumbi —, reconhecendo implicitamente a distância cultural entre os dois grupos. Ele também comparou a poesia pastoral dos nhaneca com sua quase inexistência entre os nkhumbi, mas acrescentou que, de outro lado, os nkhumbi têm o *khankula*, no qual os pastores “dançam” ou mostram numa *performance* a beleza do gado que possuem. O *khankula* continua sendo, até hoje, outra forma cultural que funciona como um marcador central da identidade nkhumbi. Os ancestrais podem dançar no *khankula* através da incorporação dos espíritos, como no engolo, ou tocando o arco musical chamado *mbulumbumba*. Portanto, a possessão espiritual parece oferecer acesso direto aos princípios básicos da cultura nkhumbi, enquanto outros tipos de incorporação fazem parte de uma cultura regional mais ampla

³⁵ Loeb (1962, p. 236) e Hayes (2006, p. 7) sugerem que sua abolição pode ter sido associada a reformas militares, como no reino Zulu, sob Shaka.

³⁶ Segundo Anita Pfouts (2003, p. 26-27, 30), os nhaneca e os nkhumbi tinham em comum somente 57% de seu vocabulário.

do Sudoeste angolano e mais além. Por exemplo, incorporar um ancestral tocando o *mbulum-bumba* é um recurso mais amplo, comum a outros grupos nhaneca. Os mwila, por exemplo, fazem uso do arco musical; mas também do tambor de fricção (*phuita*) para cultuar os antepassados, uma prática da qual não vimos nenhum sinal no meio dos nkhumbi. Assim, o uso de instrumentos musicais, danças ou jogos de combate e uma combinação desses nas comemorações festivas nos proporcionam uma fascinante amostra da dialética de identidade e diferença no Sudoeste de Angola, uma realidade complexa que não combina com essa ideia do engolo sendo uma característica generalizada de um povo genérico chamado “Cunene”. De outro lado, todas as fontes parecem indicar que apenas as lutas de tapa e com paus eram práticas generalizadas na área, e isso só foi possível porque elas não estavam associadas — pelo que sabemos até agora — a significados espirituais mais profundos, e não faziam parte de rituais étnicos específicos. Já que as lutas de tapa e com paus eram tão amplamente praticadas por meninos e jovens no Sudoeste de Angola, uma questão que também precisa ser abordada é se essas práticas foram levadas para o Brasil. Há algumas indicações de que a luta de tapa foi praticada em Salvador e no Rio e que algumas de suas técnicas entraram na capoeira.³⁷ O combate com paus também integrou as técnicas de combate dos escravizados e das classes mais baixas e até da capoeira do século XIX, embora se deva reconhecer que sua prática foi bastante difundida tanto na África quanto na Europa. É claro que isso levanta uma questão importante no que diz respeito à disseminação do engolo ou de seu antecessor histórico. Será que apenas um grupo étnico — os nkhumbi — praticava o “proto-engolo” na época do tráfico de escravos? Ou seria possível que a prática tivesse cognatos na região, que podem ter desaparecido posteriormente, sem deixar vestígios nos arquivos ou na tradição oral? Antes de abordar essa questão, no entanto, é necessário descrever as principais semelhanças e diferenças entre o engolo e a capoeira. Apesar de algumas semelhanças marcantes, a capoeira, como gostaria de argumentar, é muito mais que o engolo.

O engolo e a capoeira

Uma comparação

A analogia entre engolo e capoeira, evocada desde o trabalho de Neves e Sousa, baseia-se no uso preferencial dos pés para ataques em ambas as artes, particularmente um golpe

³⁷ O cônsul britânico Wetherell (1860, p. 119-120) fornece uma descrição do boxe de tapa na zona portuária de Salvador nos anos 1850. No Rio de Janeiro, é lembrado como técnica de luta de rua por mestres de capoeira como Mestre Celso (entrevista, 02/04/2010).

efetuado em rotação, conhecido na capoeira (dependendo do estilo) como meia-lua de compasso ou rabo de arraia, dificilmente encontrado em outras artes marciais. De fato, os praticantes do engolo que entrevistamos frequentemente pareciam concordar com a correlação, devido às semelhanças formais. Assim como a movimentação da capoeira está baseada na ginga, o engolo contemporâneo depende de certos passos básicos, que fornecem a estrutura para os movimentos ofensivos e defensivos do jogo. Para nós, no entanto, esses pulos pareciam divergir muito da ginga oscilante da capoeira. Além disso, diferente da capoeira, não há cabeçadas no engolo, nem agarramento (este último presente em apenas alguns estilos de capoeira). Também não há jogo baixo, com jogadores se movimentando perto do chão, num jogo rasteiro, uma técnica essencial, particularmente na capoeira Angola. Portanto, o jogo de engolo difere bastante do jogo da capoeira, na medida em que os engolistas geralmente chegam a se manter muito perto do adversário, com a parte superior do corpo quase colada a ele. Seus braços também podem se tocar, mas não são um recurso para ataques — não existem movimentos ofensivos semelhantes àqueles utilizados na capoeira. De fato, seria impossível se movimentar dessa maneira na capoeira, pois o praticante estaria exposto a ataques como cabeçadas ou (em alguns estilos) agarramentos. Essas são apenas algumas das diferenças fundamentais entre os movimentos do engolo e da capoeira. O ritual do engolo também é muito diferente, apesar dos dois jogos serem realizados dentro de uma roda. Por exemplo, no engolo, é possível deixar o jogo sem muito protocolo, simplesmente dando as costas ao outro jogador. Na capoeira, por outro lado, é preciso tomar todas as precauções possíveis ao sair e nunca dar as costas para o adversário ou para o centro da roda.

Durante nossas pesquisas em Angola, ficamos impressionados, deve-se dizer, por uma semelhança geral entre as técnicas corporais dos dois jogos, melhor expressa pelo termo “jogo de corpo” usado na capoeira. Como Mestre Cobra Mansa explica:

O que eu vi do jogo de corpo do engolo e da kambangula é que as pessoas desfrutavam aquele momento. Não é o movimento por si só, mas esse sorriso, essa coisa de esperar uma oportunidade, e vupe! E isso é o mesmo espírito que a gente vê também na capoeira. Muito interessante foi a forma como Kahani descreveu o engolo: como o vento batendo numa árvore, ela tem que se dobrar. Então, isso aí a gente vem falando na capoeira há muito tempo!³⁸

Entretanto, apesar dessa percebida semelhança, outros aspectos do engolo são marcadamente diferentes. A música que acompanha o engolo (zonzoneando, cantando, batendo palmas) compartilha com a música da capoeira sua função de inspirar e moderar o jogo, mas

³⁸ Citação do documentário *Jogo de corpo: capoeira e ancestralidade* (2014, 01:21-01:22).

é muito diferente da orquestra desta última, a qual é composta por vários instrumentos, além dos padrões rítmicos codificados usados para conduzir a *performance*, a estrutura dos versos ou o conteúdo das letras da capoeira. Sem dúvida, contextos muito diferentes — escravidão nas Américas e pós-emancipação — e experiências individuais ao longo desse percurso histórico (refletidas em muitas cantigas) moldaram os rituais da capoeira.

Neste caso, comparações mais amplas podem também ser úteis. A sobreposição de significados entre jogo, dança e tradição na cultura nkhumbi, expressa no termo *otchimamo* (ver acima), tem reverberações no folclore afro-brasileiro, onde muitas dessas formas de expressão são chamadas de “brincadeiras”. Isso foi visto pelos estudiosos como uma forma de disfarçar a resistência cultural como algo mais inócuo. O material que colhemos em Angola sugere que poderia ser mais do que isso: a ambivalência entre jogo, luta e dança parece mais uma espécie de gramática ancestral compartilhada pelo engolo e a capoeira.³⁹ Apesar de suas semelhanças marcantes, no entanto, na ausência de descrições históricas, é difícil postular vínculos ancestrais diretos entre as duas práticas — unicamente baseado na comparação de duas práticas contemporâneas que existem nos dois lados do Atlântico — a menos que mais evidências possam ser obtidas com respeito à presença histórica dos nkhumbi no Brasil.

Os nkhumbi no Brasil?

Quantos nkhumbi teriam vindo como escravos para o Brasil (e para a América em geral)? Conforme vimos, os historiadores observaram que várias rotas do comércio de escravos corriam da região de Cunene para a América, mas parece quase impossível estabelecer com precisão quantos nhaneca, nkhumbi ou cuanhama caíram numa dessas redes. A grande maioria dos africanos escravizados vindos da região inteira foi embarcada em Benguela e, por esse motivo, costuma ser chamada genericamente de “benguela”. Como Mariana Candido demonstrou (2013, p. 16, 18), a maioria dos benguela pertencia a diversos grupos do litoral e do planalto, muitos dos quais foram identificados mais tarde como “ovimbundu”. Na época do comércio de escravos, as afinidades linguísticas e culturais entre esses grupos facilitaram o surgimento de uma forte identidade benguela no Sudeste do Brasil, a região das Américas que, de longe, absorveu o maior contingente desse grupo (Brügger e Oliveira 2009, p. 177-204). Mas, o que podemos dizer das identidades angolanas menores, particularmente da região de Cunene? Em seu trabalho sobre as denominações étnicas de africanos escravizados libertados pela Comissão Mista Anglo-brasileira de 1834-1839, Mar-

³⁹ Uma exploração mais aprofundada disso exigiria uma discussão teórica para a qual não há espaço neste artigo. Veja, por exemplo, a análise de Kubik (1979, p. 46-50) dos “traços angolanos” na música brasileira, ou a literatura mais ampla sobre “retenções” africanas e creolização.

cos Almeida (2012, p. 124, mapa 2) localiza uma pequena porcentagem como proveniente da região de Cunene. Utilizando uma amostra mais ampla dessas listas, Daniel Domingues da Silva as combina com registros angolanos de cativos para os anos de 1854 a 1856. Isso permitiu a ele extrapolar os números para as origens dos escravos que faziam parte de cada grupo étnico. Suas estimativas são: 5.718 para os nhaneca e 11.880 para os nkhumbe, a grande maioria dos quais teria ido para o Brasil (2017, Anexo A, p. 174). Visando o outro lado do Atlântico, Flávio Gomes encontrou mais de uma dúzia de escravizados classificados como “muhumbe” em relações de fugitivos no Rio de Janeiro de 1810 a 1830 (Farias, Soares e Gomes, 2005, p. 37, tabela 3); e como esse é o nome com o qual os nkhumbe se identificam até hoje, há poucas dúvidas de que alguns de seus ancestrais de fato trabalharam como escravos nessa cidade nas primeiras décadas do século XIX — exatamente o período em que surgiram os primeiros registros da capoeira.⁴⁰ Os números podem ser parcos, mas não há dúvidas de que o elo existe. Além disso, há registros de que um pequeno número de africanos escravizados vindos da região de Cunene foi levado para as Antilhas Francesas, onde outros jogos de combate com chutes foram estabelecidos.⁴¹ A chegada tardia dos nkhumbe ao Brasil (somente no final do século XVIII) também pode ajudar a desvendar outro enigma: por que a capoeira só aparece no registro histórico no início do século XIX, sua primeira menção remontando apenas ao ano de 1789? (Cavalcanti, 2004, p. 201-202).

Considerações finais

Com relação aos supostos vínculos entre o engolo ou qualquer outro jogo de combate africano e a capoeira brasileira, o material apresentado neste trabalho é reconhecidamente fragmentário. No entanto, nos permite formular duas hipóteses divergentes quanto ao desenvolvimento da capoeira. Uma possibilidade é que vários jogos de combate angolanos inter-relacionados, semelhantes ao engolo, tenham sido de fato trazidos para cidades portuárias brasileiras e, dada sua semelhança, se fundiram numa capoeira genérica que ainda estava próxima de suas origens angolanas — daí, portanto, sua caracterização como da linhagem ou “nação” Angola no início do século XX. O problema é que não há evidências etnográficas da existência de cognatos do engolo no meio de outros

⁴⁰ Tanto Gomes como Brügger e Oliveira encontraram registros de pessoas classificadas como “mofumbe”, um termo que parece ter originado na África Central. Se “mofumbe” pode ser equiparado a “mohumbe”, isso aumentaria o número de cativos nkhumbe no Brasil, mesmo que não em grande quantidade.

⁴¹ Para os números, ver os mapas em Eltis e Richardson (2010); referente às artes marciais no Caribe francófono, ver Desch-Obi (2008, p. 122-150).

grupos étnicos em Angola (contrariamente à afirmação de alguns estudiosos como Desch-Obi). A hipótese alternativa é de que um número muito pequeno de pastores nkhumbi forneceu a matriz a partir da qual a capoeira se desenvolveu, acomodando no decorrer do tempo outros aportes de outros africanos escravizados, sejam ataques (como cabeçadas) ou instrumentos musicais (como o oricongo, que se tornou o berimbau).⁴² Será que uma minoria tão pequena de africanos teria introduzido uma prática cultural que foi adotada por uma comunidade muito mais ampla de pessoas escravizadas? Esse tipo de processo pode não ser tão excepcional. Por exemplo, a base da religião afro-maranhense Tambor de Mina foi constituída por “jejes” (povos ewe e fon) do Daomé, que representavam apenas 3,5% de todos os africanos trazidos para o Maranhão, e, no entanto, “Mina” se tornou a religião afro-brasileira dominante nessa área.⁴³ Em outras palavras, o novo contexto da escravidão americana tornou possível a disseminação de formas anteriormente étnicas entre os africanos em geral.⁴⁴ Uma vez que a capoeira conseguiu se tornar uma prática africana multiétnica, isso possibilitou o próximo passo — a sua disseminação para as classes inferiores livres, principalmente as não brancas. Assim, através de seus vários estágios de creolização, a capoeira desenvolveu sua incrível capacidade de divulgação, sendo hoje praticada por pessoas do mundo inteiro. Embora em cada estágio, sem dúvida, parte do material original tenha sido perdida, o fato de que ainda hoje os praticantes das artes aqui analisadas continuem a perceber de imediato os vínculos entre si é um testemunho de que compartilham uma gramática comum, não apenas das técnicas corporais, mas também dos significados culturais mais amplos. No entanto, se quisermos expressar o relacionamento em termos de parentesco, como os capoeiristas gostam de fazer, não devemos pensar no engolo como o ancestral da capoeira, o que seria anacrônico. Devemos pensar nas duas práticas como sendo localizadas na mesma geração — como sendo irmãos ou primos. A diferença depende do que é enfatizado: continuidade ou ruptura — ambas certamente estão em evidência. Minha preferência seria a relação de “primos”, refletindo um grau crucial de diferença entre as duas práticas em termos de seu significado cultural.

⁴² A respeito da possível fusão de vários jogos de combate africanos baseados nas regiões de origem dos escravizados no Rio de Janeiro, ver Soares (2001, p. 124-145).

⁴³ Ver Silva (2008) para a proporção dos jejes. Existem muitos outros casos na América: por exemplo, a importância desproporcional da cultura akan ou “coromantee” na Jamaica.

⁴⁴ Morgan (1997) avançou a ideia de uma primeira “geração *charter*” para explicar a preeminência de características culturais de um grupo étnico africano nas Américas. No nosso caso, no entanto, a chegada do grupo em questão foi bastante tardia.

Referências

- ALMEIDA, Marcos Abreu de Leitão. *Ladinos e boçais: o regime de línguas do contrabando africano (1831-c.1850)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2012.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *Capoeira: the history of an Afro-Brazilian martial art*. Londres: Routledge, 2005.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Angola in Brazil: the formation of Angoleiro identity in Bahia. In: ARAUJO, Ana Lucia (Org.). *African heritage and memory of slavery in Brazil and the South Atlantic World*. Amherst: Cambria Press, 2015, p. 109-148.
- BROCHADO, José Bernardino. Descrição das terras do Humbe, Camba, Mulondo, Quanhama, e outras, contendo uma ideia da sua população, seus costumes, vestuários etc. *Anais do Conselho Ultramarino* (Lisboa). Parte não oficial, série I, p. 187-197, nov. 1855.
- BROCHADO, José Bernardino. Notícia de alguns territórios, e dos povos que os habitam, situados na parte meridional da província de Angola. *Anais do Conselho Ultramarino* (Lisboa). Parte não oficial, série I, p. 203-208, dez. 1855. [Reimpressão. Lisboa: Imprensa Nacional, 1867]
- BRÜGGER, Sílvia; OLIVERIA, Anderson de. Os Benguelas de São João del Rei: tráfico atlântico, religiosidade e identidades étnicas (séculos XVIII e XIX). *Tempo* (Niterói). v. 13, n. 26, p. 177-204, 2009.
- BURLAMAQUI, Anibal. *Ginástica nacional: capoeira-gem metodizada e regrada*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 1928.
- CANDIDO, Mariana. *An Atlantic slaving port and the Atlantic World: Benguela and its hinterland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- CARVALHO, Ruy Duarte. *Vou lá visitar pastore: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvala (1992-1997)*. Lisboa: Cotovia, 1999.
- CAVALCANTI, Nireu Oliveira. *Crônicas históricas do Rio colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Folclore do Brasil: pesquisas e notas*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.
- CLARENCE-SMITH, *Slaves, peasants and capitalists in Southern Angola, 1840-1926*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- COELHO, Virgílio. A classificação etnográfica dos povos de Angola (1ª parte). *Mulemba* (Luanda). v. 5, n. 9, p. 1-14, 2015.
- DAWSON, Daniel. *Capoeira: an exercise of the soul*. In: SEVASTIADES, Patra McSharry; CERAR, K. Melissa; ROSEN, Roger (Ed.). *Celebration: vision and voices of the African diaspora*. New York: Rosen, 1994, p. 13-28.
- DESCH-OBI, Thomas J. *Engolo: combat traditions in African and African diasporic history*. Tese (Doutorado em História), Universidade da Califórnia. Los Angeles, 2000.
- DESCH-OBI, Thomas J. *Fighting for honor: the history of African martial art traditions in the Atlantic World*. Columbia: South Carolina Press, 2008.
- DESCH-OBI, Thomas J. The jogo de capoeira and the fallacy of “creole” cultural forms. *African and Black Diaspora: An International Journal*. v. 5, n. 2, p. 211-228, 2012.
- DOSSAR, Kenneth. Capoeira Angola: dancing between two worlds. *Afro-Hispanic Review* (Nashville). v. 11, n. 1-3, p. 5-11, 1992.
- DULLEY, Iracema. *Do culto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres da prática de comunicação nas missões espíritanas do planalto central angolano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2008.
- ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the transatlantic slave trade*. New Heaven: Yale University Press, 2010.
- ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. 3 v. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1956-1961. v. 1: Os povos não-bantos e o grupo étnico

- dos Ambós, 1956-1957; v. 2: Grupo étnico Nhaneca-Humbe, 1960; v. 3: O grupo étnico Herero, 1961. [Versão em inglês: New York, Africana, 1976-1979].
- ESTERMANN, Carlos. *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro): coletânea de artigos dispersos*. 2 v. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.
- FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 2005.
- FERREIRA, Diniz. *Populações indígenas de Angola*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.
- GUSTAFSSON, Kalle. The trade in slaves in Ovamboland, ca.1850-1910. *African Economic History* (Madison). v. 33, p. 31-68, 2005.
- HAYES, Patricia. Efundula and history: female initiation in Precolonial and Colonial Northern Namibia. In: CHIZUKO, Tominaga; NAGAHARA, Yoko (Orgs.). *Towards new perspectives of African history: women, gender and feminisms*. Osaka: National Museum of Ethnology, 2006, p. 1-27.
- KREIKE, Emmanuel. *Recreating Eden: land use, environment and society in Southern Angola and Northern Namibia*. Portsmouth: Heinemann, 2004.
- KUBIK, Gerhard. *Angolan traits in black music, games and dances of Brazil: a study of African cultural extension overseas*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979.
- LANG, André; TASTEVIN, Charles. *La tribu des Vanyaneka*. Corbeil: Imprimerie Crété, 1937.
- LOEB, Edwin M. *In Feudal Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1962.
- MACOLA, Giacomo. *The gun in Central Africa: a history of technology and politics*. Athens: Ohio University Press, 2016.
- MEDEIROS, Carlos Alberto. *A colonização das terras altas da Huíla: estudo de geografia humana*. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de Lisboa. Lisboa, 1976.
- MELO, Rosa. “Nhaneca-Nkhumbi”: uma carapuça que não serve aos Handas, nem aos Nhaneca, nem aos Nkhumbi. *Cadernos de Estudos Africanos* (Lisboa). v. 7, n. 8, p. 157-178, 2005.
- MILLER, Joseph. *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
- MILLER, Joseph. Central Africa during the Era of the Slave Trade. In: HEYWOOD, Linda (Org.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 21-69.
- MORGAN, Philip D. The cultural implications of the Atlantic slave trade: African regional origins, American destinations and New World developments. *Slavery and Abolition*, v. 18, n. 1, p. 122-145, 1997.
- NEVES E SOUSA, Albano. “... Da minha África e do Brasil que eu vi”. Lisboa: [s.n.], [1972] [s.d.].
- NOGUEIRA, Antonio F. *A raça negra sob o ponto de vista da civilização da África e as colônias portuguesas*. Lisboa: Tipografia Nova Minerva, 1881.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Orgs.). *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- PELLISSIER, René. *História das campanhas de Angola: resistência e revoltas, 1845-1941*. 2 v., 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1997.
- PFOUTS, Anita Marie. *Economy and society in Northern Namibia, 500 BCE to 1800 CE: a linguistic approach*. Tese (Doutorado em História), University of California. Los Angeles, 2003.
- RAMOS, Arthur. *O folclore negro no Brasil: demopsicologia e psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1954.
- REDINHA, José. *Distribuição étnica de Angola*. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola, 1971.
- RICHARDS, Audrey. *Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*. London: Tavistock, 1982.
- SILVA, Daniel B. Domingues da. The Atlantic slave trade to Maranhão, 1680-1846. *Slavery and Abolition*, v. 29, n. 4, p. 477-501, 2008.
- SILVA, Daniel B. Domingues da. *The Atlantic slave trade from West Central Africa, 1780-1867*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e*

outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

THOMPSON, Robert Farris. Black martial arts of the Caribbean. *Latin American Literature and Arts*, n. 37, p. 44-47, jan.-jun. 1987.

THOMPSON, Robert Farris. Dancing between two worlds: Kongo-Angola culture and the Americas. Nova York: Franklin H. Williams Caribbean Cultural Center, 1991.

TÖNNIES, Hermann. *Ovamboland: country, people, mission*. Windhoek: Namibia Scientific Society, 1996 [1911].

VALDEZ, Francisco Travassos. *Six years of a traveller's*

life in Western Africa. 2 v. Londres: Hurst and Blackett, 1861.

WEELER, Douglas; PELISSIER. *História de Angola*. Lisboa: Tinta de China, 2011.

WETHERELL, James. *Brazil: stray notes from Bahia*. Liverpool: Webb and Hunt, 1860.

WUNENBERGER, Charles. La mission et le Royaume de Cunène sur les bords du Cunène. *Les Missions Catholiques*. v. 20, n. 988, p. 224-272, 1888.

ZOLLMANN, Jakob. Slavery and the Colonial State in German South-West Africa, 1880s to 1914. *Journal of Namibian Studies: History, Politics, Culture*. v. 7, p. 85-118, 2010.