

Diásporas e fluxos da Capoeira Angola entre as décadas de 1980 e 2010

Diaspora and Cultural-Flow of Capoeira Angola since the 1980's until the end of the first decade of this century

Celso de Brito

Doutorando, Antropologia Social-UFRGS
celsodebrito@yahoo.com.br

Resumo: Nesse texto, trato da revisão de análises relativas à disseminação global da Capoeira Angola desde a década de 80 até o final da primeira década do século XXI. Assim, conceitos como “diáspora”, “imigração”, “globalização” e “fluxos” mobilizados em diferentes casos etnográficos apresentam a heterogeneidade do processo de produção, transmissão e acomodação dos símbolos associados à prática da Capoeira Angola pelo mundo, da mesma forma como mostra certa continuidade histórica entre alguns desses contextos. Sob a luz desse histórico, trago o caso do grupo lyonês com o intuito de pensar o alcance analítico de tais conceitos.

Palavras-chave: Capoeira, Diáspora, Fluxo Cultural.

Abstract: In this paper I ought to review some analysis on the global dissemination of Capoeira Angola since the 1980's until the end of the first decade of this century. Thus, concepts such as 'diaspora', 'immigration', 'globalization' and 'flow' are mobilized in different ethnographic cases to evidence the heterogeneity of the production process, transfer and accommodation of the symbols associated with the practice of Capoeira Angola worldwide, just as shown by certain historical continuity among some of these contexts. As the framework for this historical reflection, I discuss the case of the Lyonese group in order to consider the scope of such analytical concepts.

Keywords: Capoeira, Diaspora, Cultural Flow.

Nessa última década, muitos pesquisadores se dedicaram à análise do movimento de transnacionalização da Capoeira Angola. Obviamente, tal fato reflete o aumento na cifra de seus praticantes que se encontram fora das fronteiras nacionais brasileiras. Em alguns desses estudos cogitou-se a ideia de que a Capoeira pôde ter alterado a configuração de poder que marca a relação entre o “velho mundo” e o “novo mundo”, no sentido em que o Brasil teria assumido o papel de “centro” irradiador de cultura.

Porém, mais do que a simples presença da Capoeira Angola em outros países, algumas partes do mundo têm-se afirmado como “centros” irradiadores da tradição da Capoeira

Angola, como é o caso de Manhattan-USA, onde um dos mais importantes mestres de Capoeira Angola vivos, mestre João Grande, desenvolve seu trabalho.

Castro (2007), em seu estudo intitulado “Mestre João Grande: na roda do mundo entre a Bahia e Nova Iorque” pondera sobre o contexto em que se dá a sua pesquisa: “globalização” e “internacionalização” da “tradição” da Capoeira Angola. A grande questão levantada por ele, assim como por muitos outros autores, é a pertinência da utilização desses termos para descrever um fenômeno contemporâneo. Castro (2007) faz coro com Renato Ortiz defendendo a ideia de que, se a noção de globalização for entendida apenas pela sua característica de relações de contatos entre culturas diferentes e distanciadas geograficamente, a globalização não seria, de modo algum, algo original.

Entretanto, Castro (2007) se apoia em Sevcenko (2001) no que ele chamou de “era da globalização” para descrever um fenômeno social que despontou, a partir da década de 1970, quando das crises das indústrias petrolíferas. Nesse período teria havido uma superestimulação dos fluxos econômicos com vista ao aquecimento da economia mundial que teria gerado a rede interligada de computadores que, por sua vez, teria provocado uma revolução na comunicação diminuindo distâncias e esfumando fronteiras antes nítidas.

É nessa perspectiva que Castro (2007) entende a globalização e analisa a consolidação de mestre João Grande nos EUA ocorrida nos anos 1980.

O estudo de Travassos (2000) é utilizado por Castro (2007) para demonstrar que a Capoeira brasileira foi levada para os EUA por imigrantes brasileiros capoeiras em busca de melhores oportunidades de vida, porém o que diferenciava um imigrante comum de um imigrante capoeira era que o primeiro tinha um projeto de imigração e o segundo, levado por um “espírito aventureiro”, era dotado de um saber mais do que artístico, localizando o seu saber em uma dimensão étnica, que o tornou muito interessante aos olhos dos negros norte-americanos.

Já Granada (2004), em seu estudo: “Brasileiros nos Estados Unidos: Capoeira e identidade transnacionais” analisa as tramas da fundação da sede de um grupo de Capoeira Angola em Washington, capital dos EUA, na década de 1990. Para isso, tentou abordar a questão através do viés da imigração, porém atribuindo um projeto aos seus “nativos”. O trabalho de Castro (2007) tratou de uma geração de capoeiras anterior àquela que Granada (2004) analisou, de forma que os sujeitos analisados por esse último já encontraram uma

“rede” formada que lhes possibilitou um processo de acomodação mais fácil por haver um mercado de trabalho consolidado e receptivo.

Na ótica de Granada (2004), o conceito de “imigração” não respondia as suas questões, pois apresentava um forte apelo às questões financeiras, o que não se aplicava ao caso dos capoeiras que ele analisou.

Desse modo, ele optou por abordar a questão através do conceito de “diáspora”.

Tirado do termo grego, o conceito foi usado para definir a dispersão dos judeus, gregos e armênios que, por conta de fugas forçadas e da hostilidade que sofreram, veiculou, durante muito tempo, certa carga negativa e um tom pejorativo.

Atualmente, transformado em categoria analítica da Antropologia, “diáspora” pode indicar outros fenômenos como imigração, exílio, comunidades culturais, trabalhadores legais e ilegais, refugiados e outros (GRANADA, 2004).

Nessa variada gama de possibilidades, Granada (2004, p. 19) optou por utilizar o conceito de “diáspora” para designar:

... todos aqueles grupos sociais que se autodefinem como tais, sendo o papel da teoria social a análise comparada da gênese de cada uma de suas estruturas sociais e institucionais.

Ainda incomodado com a inadaptabilidade dos conceitos para os sujeitos de sua análise (posto que eles não se autodenominavam como uma diáspora de brasileiros nos EUA), Granada encontrou em Hall (2003) a possibilidade de usar o conceito de “diáspora” por entender que os brasileiros que chegavam nos EUA tentavam se enquadrar no local e em seu sistema étnico polarizado, o que acabou por alocá-los no interior de uma “diáspora africana” mediante a partilha de uma mesma ancestralidade mítica da Capoeira Angola. A Capoeira Angola tornava-se, então, parte da “diáspora afro-americana”.

Aqui, creio ser interessante abrir “parênteses” na discussão de Granada e situar a Capoeira Angola na discussão realizada por Fry em “Feijoada e *soul food*: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais” (1982). Nesse texto, Fry mostra como a feijoada, prato associado aos negros escravizados, é ligado a um discurso nacionalista no Brasil, ao mesmo tempo em que é associado a um discurso étnico vinculado à ancestralidade africana nos EUA; ou seja, de um contexto ao outro houve uma conversão de “símbolos

nacionais” a “símbolos étnicos”. A Capoeira no intercuro Brasil-EUA também exprime essa tensão entre significados nacionais e significados étnicos que possibilita a “transnacionalização” da Capoeira nos dias atuais.

Granada (2004) ainda abordou a questão dos “fluxos culturais” que perpassam a Capoeira Angola do Brasil e dos EUA. Constatou que alguns dos significados produzidos por sujeitos localizados no interior do sistema étnico polarizado norte-americano, que associava um valor de “africanidade” à Capoeira Angola, era também transmitido aos praticantes brasileiros. Nesse sentido, Granada aponta os debates das Ciências Sociais em relação ao “desgaste das velhas estratégias de localização através de velhas noções como bordas, centro, periferias, regiões” (GRANADA, 2004, p. 23).

Afirmado que o Brasil desempenha um papel de “centro” para muitas capoeiras, Granada (2004) afirma também que para o grupo de capoeiras que acompanhou (FICA-Fundação Internacional de Capoeira Angola), o “centro” pode ser também expandido aos EUA, já que a sede institucional da organização se localiza em Washington DC.

FICA (Fundação Internacional de Capoeira Angola) é um dos maiores responsáveis pela disseminação da Capoeira Angola pelo mundo, já no início dos anos 2000 já havia ao menos um núcleo desse grupo em todos os continentes.

Ao analisar a prática da Capoeira no Reino Unido, Delamont e Stephens (2008) a chamaram de “Capoeira diaspórica” no Reino Unido em um sentido diferente desse atribuído por Granada (2004).

Segundo esses autores, a Capoeira é brasileira e já considerada um fruto da globalização surgida logo após a diáspora africana para o continente americano. Através da perspectiva de Assunção (2005), esses autores pensam o tráfico de escravos como um processo de globalização que possibilitou, na década de 1930, um “híbrido cultural” de português com africano caracterizando um fenômeno de “glocalização” (ROBERTSON, 2000).

Para Delamont e Stephens (2008), o termo “diáspora” seria mais apropriado para a sua análise por conta, sobretudo, da difusão de brasileiros expatriados, autoexilados que se espalharam pelo mundo afora e que sonham em um dia retornar a sua terra natal e que, por conta desse sonho, reproduziriam essa terra em suas aulas no estrangeiro através dos valores disseminados em método de ensino e de ações que expressariam a “saudade”.

Há um conflito entre o uso das expressões “Capoeira glocalizada” e “Capoeira diaspórica” presente na discussão desses autores. Essa distinção é construída através da comparação de dois estudos: o de Bennet (1999) sobre o hip-hop, o de Savigliano (1995, 1998) e Viladrich (2005, 2006) sobre o tango.

Bennet (1999) analisou os hip-hops de cidades da Inglaterra, da Alemanha e do Japão, que tinham sido estudados anteriormente e considerados “não-autênticos”, posto que estavam sendo praticados em contextos diferentes, cuja realidade sócioeconômica não guardava nenhuma relação com seu contexto de origem.

Usando o conceito de “glocalização”, Bennet (1999) teria constatado que todas as diferentes formas do hip hop analisadas nos diferentes contextos guardavam o aspecto considerado essencial ao hip-hop, apesar de sua adequação à cultura local: a contestação e a tensão de problemas de jovens locais.

Delamont e Stephens (2008) dizem que o fenômeno visto na Capoeira do Reino Unido difere desse processo mostrado por Bennet (1999) a respeito do hip-hop por três motivos: 1) os professores de Capoeira são brasileiros, 2) a língua usada é o português e 3) o *habitus* encontrado nesses praticantes é brasileiro, de forma que o hip-hop é “glocal” e a Capoeira não é apenas “glocal”.

Segundo Delamont e Stephens (2008), uma semelhança maior com o processo de disseminação da Capoeira seria a forma com que o tango se espalhou pelo mundo.

Os pesquisadores da disseminação do tango (SAVIGLIANO, 1995, 1998 e VILADRICH, 2005, 2006) analisaram a prática do tango na Argentina (país de origem), Japão e EUA. Em todas as localizações eram argentinos quem ministravam os cursos em autênticas “milongas” (salões de dança aos moldes argentinos), os sons eram em língua espanhola e expressavam o equivalente à “saudade” brasileira. Ambos, a Capoeira e o tango, seriam então expressões da “alma negra”¹⁴ e alvo do exotismo latino.

Todas essas características da brasilidade da Capoeira e da argentinidade do tango estariam cruzando o mundo no corpo de professores brasileiros e argentinos.

Dessa forma, tanto o hip-hop, quanto o tango e a Capoeira seriam todas práticas globalizadas, porém a Capoeira e o tango seriam, além disso, “práticas diaspóricas”, o hip-hop não.

Para Delamont e Stephens (2008), a Capoeira apresenta uma hierarquia clara na qual os discípulos são aprendizes e os mestres exigem fidelidade e lealdade a si e a seus grupos.

Considerando esses conceitos mobilizados por tantos pesquisadores da Capoeira contemporânea, percebo que a ideia de “diáspora”, conforme Granada (2004) a entende, não me serviria, porque em nenhum dos casos os angoleiros se veem como “parte de uma diáspora”, tampouco não se veem como “inseridos em algum grupo que se autointitule como diaspórico”. A ideia de “Capoeira diaspórica” de Delamont e Stephens (2008) também não se enquadraria em meu campo de pesquisa, visto que não há um sentimento de “saudade” e, em muitos casos, como já disse acima sobre a utilização do conceito de “diáspora” por Granada (2004), os grupos analisados não são liderados por brasileiros. Entretanto, Delamont e Stephens (2008) apontam para a transmissão e reprodução do “*habitus* institucional da Capoeira brasileira” que marcaria o pertencimento e lealdade dos alunos ao seu mestre e a um determinado “estilo de Capoeira” de seu grupo o que me parece ser interessante como mostrarei na segunda metade do texto.

Aceti (2010, p. 7) busca analisar a forma com que a Capoeira se dissemina pelo mundo a partir de “fluxos culturais” que contribuíram para a formação dos “mundos transnacionais imaginados” (APPADURAI, 2005). Essa autora constrói sua análise segundo a ideia de que o significado da prática da Capoeira é determinado por três fontes culturais, processo explicitado por ela como “triângulo de hidridização”:

Trois sources culturelles alimentent ces ethnoscapes. La perpétuation du savoir-faire de la Capoeira s’ancre dans un rapport d’hybridation triangulaire entre les effets du GLOBAL, c’est-à-dire de la culture du réseau mondialisé de la Capoeira, les empreintes de la culture d’ORIGINE afro-brésilienne et l’impact des ressources culturelles LOCALES. Chaque savoir-faire incorporé s’inscrit en un point de ce que nous avons appelé le « triangle d’hybridation G.O.L. ».

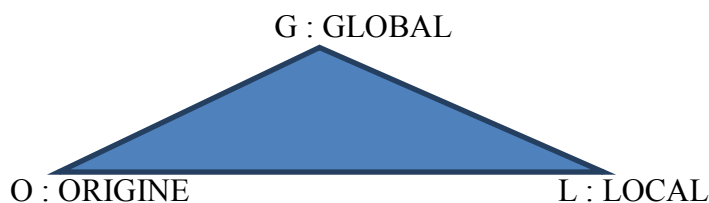


Schéma G.O.L. des sources d’hybridation

Utilizando o “esquema G.O.L”, Aceti (2010) critica a análise de Stephens e Delamont que entenderam o processo de transmissão entre mestre brasileiro e aluno europeu a partir de uma perspectiva de “acculturation” (STEPHENS e DELAMONT, 2010):

Dans l’une des contributions (Campos Rosario, Stephens, Delamont, 2010), les buts et les stratégies d’un maître "à succès" sont décrits, mettant à jour un processus de transmission par l’acculturation des élèves aux valeurs jugées fondamentales pour le maître: loyauté, cohésion sociale, goût pour la culture brésilienne et beau jeu. Ces modes d’enseignement systématisant et hiérarchisant, qui visent à la reproduction, sont répandus. De notre côté, nous avons également recherché des terrains « décalés », qui offrent des cas d’« interculturalisation » - à la différence de l’« acculturation » - afin d’analyser les formes d’hybridations créatrices et novatrices de l’influence des nouveaux contextes sur la Capoeira (ACETI, 2010, p. 8).

Um dos grupos que Aceti (2010) investigou é o Nahari de mestre Beißola que se instalou na Califórnia mesclando Capoeira com a religião indiana:



Com isso, Aceti (2010) se esforça em mostrar as negociações e ressignificações locais do que chamou de “interculturalização” em oposição à “aculturação” e a reprodução dos valores brasileiros em terras estrangeiras conforme parece ter sido o caso Delamont e Stephens ao cunhar o termo “Capoeira diaspórica”.

No ano de 2010 eu realizei uma etnografia junto ao GCAC (Grupo de Capoeira Angola Cabula) da região Rhône-Alpes francesa. O processo de construção de significados desse grupo em torno da Capoeira pode ser entendido como uma consequência de todo o fenômeno da disseminação da Capoeira Angola pelo globo descrito aqui, a começar com a ida de mestre João Grande para Manhattan, EUA, na década de 1980.

A história do GCAC começa com Bendongué, um coreógrafo franco-senegalês que recebe o prêmio *Bessy Awards* de melhor coreografia do ano de 1996 e viaja para Manhattan, nos EUA para recebê-lo. Suas coreografias eram baseadas em temas étnicos e o local onde a festa de premiação ocorreu foi a um quarteirão do local onde mestre João Grande tem seu *Center of Capoeira Angola* que, como já foi dito, tomou um caráter étnico nos EUA inserindo os capoeiras brasileiros em uma diáspora afroamericana. No mesmo ano, Bendongué resolve viajar até o Brasil para aprender a Capoeira Angola e, depois de poucos meses, retorna à Lyon onde começa a dar aulas de Capoeira Angola em meio ao seu trabalho coreográfico de conotação etnopolítica.

Em 2000, Um brasileiro muda-se para Lyon e conhece o grupo de Bendongué, lhes transmite a ideia de que a Capoeira Angola é algo mais que uma coreografia e que seus praticantes devem estar vinculados a um grupo e a um mestre tradicionais brasileiros, de preferência de Salvador, Bahia. Ou seja, há uma certa força que impele os capoeiras estrangeiros a adotar valores e formas rituais que estejam conectadas aos valores e formas rituais praticadas no Brasil conforme Stephens e Delamont afirmaram.

Tal transmissão ocorria por meio de acusações de ilegitimidade e inautenticidade do *savoir-faire* de Bendongué como mestre de Capoeira Angola.

Após alguns anos, os alunos de Bendongué passam a desconsiderar o seu conhecimento relativo à Capoeira Angola e decidem viajar ao Brasil e filiar-se ao mestre Barba Branca do Grupo GCAC. Depois de alguns anos conseguem o aval de mestre Barba Branca para representar o GCAC em Lyon. A filiação ao GCAC, contudo, não contempla todos os ex-alunos de Bendongué. Alguns desses que não aderiram ao GCAC mudam-se para Montelimar onde começaram um grupo de Capoeira independente chamado RODA, seguindo o modelo do grupo que Bendongué havia formado em Lyon.

A partir desse momento, os integrantes de Lyon já filiados ao GCAC iniciaram o processo de expiação ao grupo RODA acusando-os de ilegitimidade e inautenticidade, tal qual havia ocorrido com eles antes de sua filiação ao mestre brasileiro.

O grupo RODA de Montelimar, então, em 2006 inicia sua busca de um mestre e um grupo tradicional para filiar-se. No ano de 2010, quando os conheci, estavam tentando inserir-se ao GCAZ (Grupo de Capoeira Angola Zimba) organizado por mestre Boca do Rio. O processo de filiação consiste em convidar o mestre quatro vezes ao ano para realizar cursos intensivos para que os princípios do ritual da Capoeira Angola do grupo em questão

(chamados de *fundamentos*) sejam apreendidos para serem reproduzidos para assim poderem ser considerados parte do grupo.

Nesse processo, creio ser interessante descrever como a relação de reprodução dos *fundamentos* (princípios traicionais) da Capoeira Angola brasileira realizada pelos Lyonêses se dá:

Estávamos iniciando a roda de Capoeira Angola segundo os *fundamentos* do GCAC. Irme, aluno Lyonês mais velho e responsável pela roda nesse dia, me disse que durante o primeiro canto da roda apenas os berimbaus e o pandeiro deveriam ser tocados, deixando de fora os outros instrumentos (agogô, reco-reco e atabaque). Eu lhe perguntei por que razão e ele me respondeu que isso era uma questão de *fundamento tradicional* do GCAC e de seu mestre Barba Branca, que sempre exigia que o ritual fosse realizado dessa maneira. Nesse dia, Irme aproveitou para dar reforçar a lição aos alunos mais novos e explicou o funcionamento do ritual e da exigência de se lavar a sério os *fundamentos tradicionais* de seu mestre Barba Branca enfatizando: “quando se inicia a roda e se canta a primeira ladainha apenas o berimbau e o pandeiro devem ser tocados”. Isso foi dito quase como um dogma. Dias depois, mestre Barba Branca viajou para Lyon e na primeira roda de Capoeira Angola realizada na academia Lyonêsa exigiu que apenas os berimbaus fossem tocados e os outros instrumentos fossem deixados de lado, inclusive o pandeiro. O fato causou certo desconcerto entre os Lyonêses, principalmente em Irme. Conversei com Irme, depois da roda, quando me disse: “... mas ele havia me dito antes, muitas vezes, que sempre a roda do GCAC deveria ser iniciada com o berimbau e o pandeiro, não sei o que aconteceu! Agora fica difícil explicar para os meus alunos a ênfase que deve ser dada na obediência aos *fundamentos tradicionais* e mantê-los respeitando isso!” (DIÁRIO DE CAMPO Lyon, novembro de 2009).

Conclusão

Nas últimas três décadas do fenômeno de disseminação da Capoeira Angola formou-se uma rede global de capoeiras na qual as múltiplas localidades se interinfluenciam seja disseminando valores etnopolíticos relacionado ao sistema étnico polarizado dos EUA, seja através do jogo de expiação onde a ilegitimidade se torna uma categoria de acusação. Essas múltiplas influências ocasionam mais do que deslocamento de mestres e seus conhecimentos, mas ampliação de vínculos de pertencimento a uma rede de grupos europeus e mestres brasileiros. Nesse sentido, há um sistema de linhagem que se dissemina por mecanismos como expiação provocando um movimento centrífugo de tal sistema englobando praticantes de Capoeira Angola independentes para o seu interior. Visto desse último ponto de vista o que

ocorre é um movimento centrípeto de praticantes de Capoeira Angola que se engajam em um tipo de prática considerada legítima e autêntica pautado em rígidos princípios.

O fenômeno de disseminação da Capoeira Angola apreendido pelo caso Lyonês em questão não se aproxima das ideias de “imigração”, já que não há brasileiros buscando implantar a Capoeira na cidade; tampouco se trata de “diáspora” – nem no sentido de Granada (já que não se trata de nenhuma autoidentificação com algum movimento diaspórico) e nem no sentido de Delamont e Stephens (2008) (já que não se trata de brasileiros expatriados sustentando um desejo de retornar ao Brasil); da mesma forma que também não se trata de uma hibridização explícita aos moldes do esquema GOL de Acetti (2010), já que o motor do fenômeno é justamente o desejo de legitimidade e autenticidade pautado exclusivamente no O (cultura de ORIGEM) desse esquema GOL.

Diferentemente do uso que Acetti (2010) faz de seu modelo para enfatizar uma hibridização cultural promovida pelos “fluxos culturais” na transnacionalização da Capoeira, o exemplo lyonês mostra que o esquema GOL pode explicar outra faceta do processo, uma tentativa explícita de “indigenização do moderno” (SAHLINS, 1997) empreendida pelos próprios representantes de tal modernidade: a cultura “Local” dos angoleiros lyonêses seria então manifestada por um ímpeto de engessar os símbolos culturais da “Origem” baiana da Capoeira Angola e assim disseminar esse engessamento “globalmente”, reproduzindo símbolos que muitas vezes já não correspondem com a realidade do contexto de “origem”. Os angoleiros lyonêses surgem como mais tradicionalistas que o tradicional.

A configuração da Capoeira Angola contemporânea na França é o resultado de mais de três décadas de circulação transnacional de símbolos, pessoas e produtos associados à prática da Capoeira que abrangeu contextos tão diversificados quanto foram às maneiras com que tal prática se configurou em cada um desses contextos. Como consequência desse processo, as análises antropológicas também foram adaptando conceitos como “diáspora”, “imigração” e “fluxos” em busca de uma melhor compreensão do fenômeno.

Com base na bibliografia apresentada e no trabalho de campo junto ao grupo lyonês, parece interessante atentar para o fato de que conceitos como imigração, fluxos culturais e diásporas continuam sendo importantes na análise da capoeira angola contemporânea, contanto que sejam identificadas e priorizadas as formas com que os símbolos provenientes de dimensões reconhecidas como “de Origem” e “Local” participam na conformação de comunidades transnacionais imaginadas da Capoeira, a sua dimensão “Global”. Inclusive,

como foi demonstrado com o exemplo do “pandeiro no primeiro canto do ritual da roda de Capoeira”, os elementos que formam essas dimensões não podem ser pré-estabelecidos mediante o discurso nativo sob o risco de uma essencialização, a cultura de Origem, assim como a cultura Local e a cultura Global, devem ser o resultado mesmo da análise etnográfica.

Referências

ACETI, Mônica. Ethnographie multi-située de la capoeira : de la diffusion d’une pratique "sportive" afrobrésilienne à un rituel d’énergie interculturel, ethnographiques.org, Numéro 20 - septembre 2010 Aux frontières du sport [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/./2010/Aceti> (consulté le 20/10/2010).

APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payots e Rivages, 2005.

ASSUMPCÃO, M. R. *Capoeira: The history of an afro-brasilian martial art*. London: Routledge, 2005.

BENNET, A. Rapping on the tyne: white hip-hop culture in Northeast England – an Ethnography Study, *Sociological Review*, 1999a

_____. Hip hop am main: the localization of rap music and hip hop culture, *media, Culture and Society*, 1999b.

CASTRO, Mauricio Barros de. *Na roda do Mundo: Mestre João Grande entre Bahia e Nova York*. Tese apresentada como conclusão de doutorado –USP, Departamento de História Social, 2007.

DELAMONT, Sara; STEPHENS, Neil. *Up on the roof: the embodiment habitus of diasporic Capoeira*. London: BSA Publications Ltd, 2008.

FRY, Peter. *Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais*, In: *Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GRANADA, Daniel S. Ferreira. *Brasileiros nos Estados Unidos: Capoeira e identidades transnacionais. Aspectos da interação social entre brasileiros e estadunidenses nos grupos da Fundação Internacional de Capoeira Angola*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte. UFMG, 2003.

ROBERTSON, Roland. Globalização: teoria social e cultura global. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de Extinção (parte I), In: Mana v.3 n.1 Rio de Janeiro, Abr. de 1997.http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002. (consultado em 05 de novembro de 2010).

SAVIGLIANO, M. E. Tango and political economic of passion. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

_____. From wallflowers to femmes fatales, in WASHABAUGH, W. (ed.) The passion of music and dance, Oxford: Berg, 1998.

TRAVASSOS, Sônia Duarte. Capoeira: difusão e metamorfose culturais entre Brasil e EUA. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

VILADRICH, A. “You just belong to us”: Tales of identity and difference with populations to which the ethnographer belongs, Cultural Study’s, Critical Methodologies, 2005.

_____. Tango immigrants in New York City, Journal of contemporary ethnography, 2006.