



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE CASTANHAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA
AMAZÔNIA – PPGEAA**

LUCIANE DE SENA CAMÕES

“ELAS JOGAM, TOCAM E CANTAM”: PRÁTICAS E DISCURSOS
SOBRE A EXPERIÊNCIA HISTÓRICA DE MULHERES CAPOEIRISTAS
NO PARÁ

CASTANHAL-PARÁ
2019

LUCIANE DE SENA CAMÕES

“ELAS JOGAM, TOCAM E CANTAM”: PRÁTICAS E DISCURSOS
SOBRE A EXPERIÊNCIA HISTÓRICA DE MULHERES CAPOEIRISTAS
NO PARÁ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia, do Campus Universitário de Castanhal-PPGEAA/UFPA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Estudos Antrópicos da Amazônia
Linha de pesquisa: Linguagens, Tecnologias e Saberes Culturais.

Orientador: Prof. Drº Luiz Augusto Pinheiro Leal.

CASTANHAL-PARÁ
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C185e Camões, Luciane de Sena
"Elas jogam, tocam e cantam" : Práticas e discursos sobre a
experiência histórica de mulheres capoeiristas no Pará / Luciane de
Sena Camões. — 2019.
208 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Estudos Antrópicos na Amazônia, Campus Universitário de
Castanhal, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2019.

1. Capoeira. 2. História das mulheres. 3. Gênero. 4.
Feminismo negro. I. Título.

CDD 305.409

LUCIANE DE SENA CAMÕES

**“ELAS JOGAM, TOCAM E CANTAM”: PRÁTICAS E DISCURSOS
SOBRE A EXPERIÊNCIA HISTÓRICA DE MULHERES CAPOEIRISTAS
NO PARÁ**

Data de Avaliação:

Banca examinadora

Orientador (Presidente)
Prof Drº Luiz Augusto Pinheiro Leal
Universidade Federal do Pará/PPGEAA/PPGEDUC

Membro Interno
Professora Drª Gisela Macambira Villacorta
Universidade Federal do Pará/PPGEAA

Membro Externo
Professora Drª Vilma Nonato de Brício
Universidade Federal do Pará/PPGCITI

AGRADECIMENTOS

Ser grata é manifestar com grandeza e sabedoria o respeito a todos os seres de luz que me energizaram e fortaleceram ao longo desses dois anos de estudos.

Agradeço primeiramente ao Deus pelas bênçãos alcançadas e pelo fortalecimento espiritual;

À minha mãe Elza Camões, meu maior amparo nos momentos de angustia, mulher linda, de sorriso doce e abraços aconchegantes. Gratidão pela compreensão e paciência durante esse período;

À meu pai, Mário Camões (*in memoriam*), meu grande incentivador, o qual com certeza estaria muito feliz de me ver crescendo academicamente e pessoalmente;

Ao meu esposo, Celso Xavier, pelo companheirismo, a amizade, a compreensão, a preocupação e as contribuições. Agradeço por ter me acompanhado nas visitas em campo, me incentivado nos treinos de capoeira, me ajudado com as transcrições das entrevistas. Enfim, pelas inúmeras contribuições;

Às minhas irmãs Tatiane, Josiane, Viviane, Cristiane e Lidiane, meu irmão Elito, pessoas maravilhosas e que sempre me incentivaram;

Às sobrinhas e os sobrinhos, que sentem orgulho por minhas conquistas;

À minha sogra Adalgisa e sogro Nonato, assim como as cunhadas e cunhadas, por todo incentivo;

Ao meu orientador Augusto Leal pelas contribuições, vivências e aprendizados. Seus escritos sobre capoeira e gênero foram primordiais para construção desse trabalho;

Ao Malungo Centro de Capoeira Angola pelo apoio, contribuições, vivência, formações, partilhas e pelas travessias cheias de aprendizado;

Ao “Bando da Brava” Lira, Keké, Darcica, Vera, Ana, Thayná, Láine, Dalém, Lucenilda, Ana Paula, Suzy pelo acolhimento e as vivências partilhadas. Nossas conversas partilhadas nas travessias e no grupo de WhatsApp foram primordiais para efetivação desse trabalho, uma amizade que se construiu em campo que se perdurará para o resto da vida;

Ao Malungo Belém pelo acolhimento, compreensão e contribuição com a pesquisa;

Meu agradecimento especial a todas as mulheres capoeiristas que contribuíram para que esse trabalho fosse construído: Antonia Lira, Clecilma Keké, Daélem Dada, Lucenilda, Alessandra Leca, Juliene, Mestre Érica Catita, Contramestra Claudinete Nega, Sabrina, Ilca Batatona, Elen, Socorro, Camila, Aldiene, Jamile Pretta, Andreza Miudinha, Gisele Tsuname

e Walquiria. Minha gratidão também a mestra Di e mestra Ritinha (*in memoriam*) pelos relatos de suas trajetórias na capoeira.

Às minhas amigas Kátia Mendonça, Ivana Dácio e Josivane Gomes pelos incentivos e todas aquelas que não foram citadas, mas que estiveram torcendo por mim;

À amiga Prof^a M.Sc Edileuza Almeida por todo apoio, incentivo e contribuições. És uma grande amiga, mesmo estando longe fisicamente, tua delicadeza e solidariedade contribuíram para que eu persistisse;

Agradeço as Professoras Dr^a Joyce Otânia e Dr^a Vilma Brício pelos aprendizados e contribuições desde a graduação e com o grupo GEPEGE;

Agradeço as amigades que construí em virtude do programa PPGEAA/2017, em especial as amigas Maeli e Joana, pelos diálogos e contribuições. Não posso deixar de citar todo o envolvimento, união e solidariedade construídas entre todos/as os/as discentes do programa;

Agradeço as professoras Dr^a Vilma Brício e Dr^a Gisela Villacorta por aceitarem participar da banca examinadora.

Gratidão às amigas e amigos de trabalho, que vivenciaram comigo essa trajetória acadêmica e profissional, agradeço pelos incentivos, contribuições e compreensão durante esse processo.

Por final agradeço a todos/as que fazem parte do programa PPGEAA, docentes, coordenação, secretaria e a equipe de limpeza e segurança;

Gratidão!

A ESSAS E TANTAS OUTRAS...

Essas que se embrenharam mata adentro e se negaram aos colonizadores
e as que colaboraram e casaram com eles,
Essas que embarcaram ainda crianças
e as que ultrapassaram os limites da chegada,
Essas que levaram chibatadas e marcas de ferro quente
e as que se revoltaram e fundaram quilombos,
Essas que vieram embaladas por sonhos
e as que atravessaram nos porões da escuridão,
Essas que geraram filhas e filhos e as que nunca pariram,
Essas que acenderam todas as espécies de velas
e as que arderam nas fogueiras,
Essas que lutaram com armas
e as que combateram sem elas,
Essas que cantaram, dançaram, pintaram e bordaram
e as que só criaram empecilhos,
Essas que escreveram e traduziram seus sentimentos
e as que nem mesmo assinavam o nome,
Essas que clamaram por conhecimento e escolas
e as que derrubaram os muros com os dedos,
Essas que trabalharam nos escritórios e fábricas
e as que empunharam as enxadas no campo,
Essas que ocuparam ruas e praças
e as que ficaram em casa,
Essas que quiseram se tornar cidadãs
e as que imaginaram todas votando,
Essas que assumiram os lugares até então proibidos
e as que elegeram as outras,
Essas que cuidaram e trataram dos diferentes males
e as que adoeceram por eles,
Essas que alimentaram e aplacaram os vários tipos de fome
e aquelas que arrumaram a mesa,
Essas que atenderam, datilografaram e secretariaram
e aquelas que lavaram e passaram sem conseguir atenção,
Essas que se doutoraram e ensinaram
e as que aprenderam com a vida,
Essas que nadaram, correram e pularam
e as que sustentaram a partida,
Essas que não se comportaram bem e amaram de todas as maneiras
e as que fizeram sem pedir licença,
Essas que desafinaram o coro do destino
e as que com isso abriram as alas e as asas,
Essas que ficaram de fora
e aquelas que ainda virão,
Essas e tantas outras que existiram dentro da gente
e as que viveram por nós

(Érico Vital Brasil e Schuma Schumacher)

RESUMO

Este trabalho busca discutir as experiências históricas de algumas mulheres capoeiristas envolvidas na prática de “vadiagem” em algumas cidades do Pará, suas experiências foram analisadas a partir dos discursos construídos sobre o feminino e as relações de gênero geradas por tais concepções. De modo específico, buscamos traçar perfis das mulheres capoeiristas de algumas cidades do Pará, conhecer e discutir sobre suas experiências na capoeira; analisar o processo de inserção das capoeiristas nos grupos e suas formações; verificar a importância dos coletivos de capoeira; refletir sobre as questões ligadas às especificidades do feminino como gravidez, TPM e outras; e refletir sobre o saber-fazer na capoeira. A partir da análise de dados, pretende-se entender a trajetória das capoeiristas, suas experiências e vivências nos grupos de capoeira, e como estes grupos podem contribuir com o protagonismo destas mulheres. A pesquisa baseia-se em análise qualitativa de dados obtidos a partir de entrevistas semiestruturadas, diário de campo e questionário aberto aplicado a 19 mulheres do Pará (Belém, Abaetetuba, Bragança, Castanhal e Cametá), onde discussões são realizadas a partir de escritos sobre gênero, feminismo negro e capoeira. Na contação de história oral é possível buscar contribuições da etnografia e de teóricos que realizam estas reflexões. A partir das narrativas obtidas durante a pesquisa foi possível perceber que: as mulheres vivenciam frequentemente situações em que há reprodução do machismo, sexismo e violência. Os coletivos feministas de capoeiras estão realizando ações de protagonismo feminino como: rodas feministas; oficinas; rodas de conversa; atos públicos; e cartas de repúdio. É possível perceber que as mulheres estão avançando nas graduações. Entretanto as relações entre homens e mulheres na capoeira continuam muito desiguais, sendo necessário a desconstrução de discursos e práticas. Este processo de pesquisa poderá contribuir para construção de novos diálogos sobre a participação de mulheres na capoeira e sobretudo, contribuir com o protagonismo, a visibilidade e a construção de lugares de fala das mulheres na capoeira, e contribuir com a reflexão sobre a participação das mulheres nos grupos de capoeira e problematizar suas práticas construídas, visto que são aspectos importantes para ocupação da figura feminina nos seus espaços.

Palavras-chave: Capoeira. História das mulheres. Gênero. Feminismo negro.

ABSTRACT

This work aims to discuss the historical experiences of some women *capoeiristas* involving “*vadiagem*” practice in some cities of Pará, their experiences were analyzed from the speeches built about feminine and gender relations derived by these conceptions. Thus, we seek to frame *capoeiristas* women’s profiles of some cities of Pará, to meet and discuss about their capoeira’s experiences; to analyze the *capoeiristas* insertion’s process in groups and their formations; to verify the significance of *capoeira*’s group; to ponder about issues related to the feminine specificities, such as pregnancy, PMS and etc, also to ponder about capoeira expertise. From the data analysis, it intends to comprehend the *capoeiristas* trajectory, their experiences and also their *capoeira*’s groups’ experiences and how these groups can contribute to those women’s protagonism. The research is based on qualitative data analysis from semi-structures interviews, field diary and open questionnaire applied with 19 women from Pará (Belém, Abaetetuba, Bragança, Castanhal and Cametá), which the discussions are carried out from notes about gender, black feminism and *capoeira*. In the oral history, it is possible to search contributions from ethnography and from the theorists who make these reflections. According to the narratives obtained from the research, it was possible to realize that: women often experience situations where there is reproduction of male chauvinism, sexism and violence. The *capoeiras*’ feminist groups are carrying out actions of feminine protagonism such as: feminist groups; workshops; conversation groups; public acts; and repudiation letters. It is possible to notice that women are moving forward in scales. However, the relations between men and women in capoeira stand very unequal, it is necessary to make a deconstruction about these speeches and practices. This research process may contribute for the development of a new dialogue about the women’s participation in capoeira and, above all, a contribution to the protagonism, visibility and establishment of women’s speech in *capoeira*, and contributing to the reflection about the women’s participation in capoeira groups and problematizing the constructed practices, since they are important features to the position for the feminine figure in their places.

Keywords: Capoeira. Women’s history. Gender. Black feminism.

LISTA DE SIGLAS

ADUFPI - Associação dos Docentes da Universidade Federal do Piauí

APAMUC – Associação dos Pescadores e Pescadora do Município de Cametá

APEB - Arquivo Público do Estado da Bahia

CNDM – Conselho Nacional dos Direito da Mulher

FABRAC- Fundação Arte Brasil Capoeira

FICA – Federação Internacional de Capoeira Angola

GCAP – Grupo de Capoeira Angola Pelourinho

INCAB – Instituto Nzinga de estudos da Capoeira Angola e de Tradições Banto no Brasil

IPCN – Instituto de Pesquisa das Culturas Negras

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MCM – Movimento Capoeira Mulher

NUCAAL – Núcleo de Capoeira Angola Arte e Liberdade

RAM – Rede Angoleira de Mulheres

REDOR - Encontro Internacional da Rede Feminista Norte e Nordeste

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFPA – Universidade Federal do Pará

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - sistema oficial de graduação	61
Tabela 2 - sistema oficial de graduação	61
Tabela 3 - capoeiristas por tempo de capoeira	114
Tabela 4 - mestras de capoeira por região	117

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Formatura de mestra de capoeira	51
Figura 2- Roda de capoeira com criança em Ipixuna	54
Figura 3- Cartaz do “Chamada de Mulher”	72
Figura 4- Cartaz do III Chamada de Mulher	75
Figura 5- Ato em Brasília pelo dia Internacional da mulher	78
Figura 6- “Bando da Brava” em visita ao Nzinga	80
Figura 7- Roda feminista Malungo Centro de Capoeira Angola	87
Figura 8- Reunião do MCM no “Bar do Parque”	92
Figura 9- Folder do I Encontro Capoeira Mulher	93
Figura 10- Oficina do mestre Geleia no MCM	94
Figura 11- Silvia Leão no último dia de Encontro do Movimento Capoeira Mulher	95
Figura 12- Folder do II Encontro do Capoeira Mulher	96
Figura 13- Treino de bateria na orla de Icoaraci no ano de 2017	105
Figura 14- Roda de conversa “Patrimônio e gênero: a mulher na capoeira”	107
Figura 15- Treino de capoeira: Antonia (Lira) grávida de quase 9 meses	127
Figura 16- Roda pública Movimento Capoeira Mulher	128
Figura 17- Treino do Coletivo Malungo Cametá	130
Figura 18- O “Bando da Brava” no encontro de formação do Malungo em 2017	143
Figura 19- Oficina de confecção de berimbau, agogô e reco-reco – 2018	151
Figura 20- Oficina de confecção de berimbau, agogô e reco-reco – 2018	151
Figura 21- Oficina de confecção de berimbau, agogô e caxixi e reco-reco – 2018	152
Figura 22- Primeiro berimbau de Daélem	154
Figura 23- Tirando a casca do timbui	156
Figura 24- Timbui	157
Figura 25- Sementes de tento	157
Figura 26- Oficina de caxixi Malungo Belém – 2018	157
Figura 27- I oficina de capoeira do Malungo Belém - Tecitura do caxixi	159
Figura 28- Oficina de berimbau do Malungo Belém – 2019	160
Figura 29- Plantação de cabaça em Abaetetuba	161
Figura 30- Plantação de Cabaça em Castanhal – 2018/19	163
Figura 31- O processo de fecundação	164
Figura 32- Oficina de capoeira angola	169
Figura 33- Grupo Angola dobrada	187

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	13
I CAPÍTULO: A HISTÓRIA DA CAPOEIRA NO PARÁ	29
1.1- Capoeira no Pará: Belém como cenário de pesquisa histórica	35
1.2- A capoeira baiana	40
1.2.1- A “capoeira baiana” no Pará	48
1.3- (In)visibilidade e silenciamento na história das mulheres capoeiras paraenses	56
II CAPÍTULO: SER MULHER NA CAPOEIRA: DO FEMINISMO ANGOLEIRO AO “MOVIMENTO CAPOEIRA MULHER”	63
2.1- Mulheres capoeiras: O feminismo angoleiro	63
2.1.2- O feminismo angoleiro: Contribuições, diálogos e estratégias de resistência	73
2.2- Mulheres capoeiras: O Movimento Capoeira Mulher	88
2.2.1- As mobilizações feministas no Movimento Capoeira Mulher	97
III CAPÍTULO: “VEM JOGAR MAIS EU”: CONSTRUINDO CAMPOS DE VISIBILIDADE ENTRE AS CAPOEIRAS NO PARÁ DO SÉCULO XXI	110
3.1- Trajetórias de resistência feminina na capoeira no Pará	111
3.1.1- Perfil das mulheres capoeiristas: formação e família	112
3.1.2- Limitações temporárias para o ingresso e permanência em grupos de capoeira	120
3.2- Protagonismo feminino e outras resistência na capoeira no Pará	136
3.2.1- O “Bando da Brava”: a ressignificação do termo “vadia” em um grupo de capoeira angola no Pará	137
3.2.2- O saber fazer na capoeira e as relações de “trocas” com a natureza: notas sobre os estudos antrópicos	148
IV CAPÍTULO: “LEVANTA A SAIA, LÁ VEM A MARÉ”: RECONHECIMENTO E RESISTÊNCIA FEMININA NA CAPOEIRA NO PARÁ	168
4.1- Iê, viva a mestra camará: A experiência histórica de mestra Érica Catita	168
4.2- Iê, que é de valor camará: Contramestra Nega, uma referência feminina na capoeira em Castanhal-PA	174
4-3- Iê, camaradinha camará: Andreza Miudinha e sua trajetória na capoeira	178

4.4- Iê, é angoleira camará: Walquiria Fagundes e sua experiência histórica na capoeira angola	185
IÊ, VAMOS EMBORA CAMARÁ: CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
REFERÊNCIAS	193

INTRODUÇÃO:

Este trabalho de pesquisa acadêmica é fruto de algumas inquietações sobre a participação das mulheres na prática de vadiagem¹. Durante séculos, as mulheres viveram sobre o silêncio nas histórias, suas vozes não eram evidenciadas, seus feitos e lutas foram invisibilizados. Mulheres, que não tinham voz ativa e durante um longo período, foram silenciadas. Almeida (2010) no prefácio do livro “Pode o subalterno falar?”, cita que “segundo Spivak, a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele e ela o faça, possa ser ouvido(a)” (ALMEIDA, 2010, p. 14). No caso das mulheres, conquistar esse lugar de fala é um processo mais doloroso, de luta e resistência. E quando se trata de mulheres negras, as dificuldades em serem ouvidas e percebidas podem ser maiores.

Na atualidade, temos um número significativo de mulheres capoeiristas, inclusive algumas alcançaram a graduação de mestra na capoeira. Mulheres que têm muitas experiências a partilhar. Evidenciar as experiências históricas das capoeiristas é oportunizar espaços de fala e contribuir para que suas vozes, um dia silenciadas, sejam ouvidas. O trabalho de campo contribuiu para que pudéssemos entrar em contato com uma diversidade de sujeitas, com suas peculiaridades e representatividades.

A presença do feminino nas rodas de capoeira tem favorecido a construção dos coletivos feministas de capoeira, os quais vêm contribuindo com o empoderamento e a visibilidade das mesmas. Neste espaço, será discutido sobre as experiências do feminino nos grupos de capoeira no Pará, de modo a compreendermos quem são essas mulheres que jogam, tocam e cantam. Suas trajetórias na capoeira serão discutidas a partir das categorias gênero, feminismo e feminismo negro, as quais são relevantes para compreendermos quem são as capoeiristas² que atuam na contemporaneidade e que ações de resistência estão sendo construídas.

Nesse sentido, o estudo sobre a participação das mulheres atuantes nos grupos de capoeira no Pará, torna-se necessário para compreendermos a partir de suas práticas que discursos estão sendo construídos? é importante conhecer quem são as capoeiristas atuantes nas cidades de Abaetetuba, Belém, Bragança, Cametá e Castanhal? Quais suas experiências com a capoeira? Como elas foram recebidas nos grupos de capoeira e suas maiores

¹ Vadiagem ou Capoeiragem é o nome que a prática da capoeira ficou reconhecido desde o século XIX.

² Capoeirista, assim como capoeira, será utilizado para designar homem ou mulher que joga capoeira.

dificuldades? Como os coletivos de capoeira têm contribuído para o fortalecimento delas? Como os seus grupos lidam com as especificidades do feminino?

Os objetivos deste trabalho são: analisar a participação de mulheres como capoeiristas, em alguns grupos de capoeiras no Pará; Analisar, através das práticas, os discursos construídos sobre o feminino, visto que estão permeados por relações de gênero e poder. Traçar de modo específico, perfis de mulheres capoeiristas que atuam nas seguintes cidades: Abaetetuba, Belém, Bragança, Cametá e Castanhal; Discutir sobre suas experiências dentro dos grupos e nas rodas de capoeira; Evidenciar suas trajetórias de inclusão nos grupos e as dificuldades enfrentadas; Verificar a importância dos coletivos feministas de capoeira para o fortalecimento das mesmas; Contribuir com a reflexão sobre questões ligada as especificidades femininas como gravidez, TPM e outras; e refletir sobre o saber-fazer na capoeira.

Estas questões foram cruciais para o desenvolvimento da pesquisa e para construir considerações sobre a construção de uma história das mulheres capoeiristas no Pará, no início do século XXI. Sendo assim, neste espaço elas terão oportunidade de relatar suas experiências, dialogar sobre as ações de enfrentamento e resistência para continuar treinando, e a luta contra o machismo e a opressão presentes em alguns espaços de treino e roda. Nesse sentido, as capoeiristas da atualidade, serão protagonistas de uma história que por muito tempo foi silenciada.

O discurso feminista e a luta em defesa de uma sociedade mais justa, com igualdade de direitos e oportunidades, tem nos ajudado a pensar em um mundo menos desigual. Adichie (2015) parte de sua própria experiência como mulher negra e feminista, para desconstruir a representação sexista sobre as feministas, destacando a importância desses diálogos para desconstrução de estereótipos de gênero. De acordo com a intelectual, “temos um mundo cheio de mulheres que não conseguem respirar livremente porque estão condicionadas demais a assumir formas que agradem aos outros” (ADICHIE, 2017, p. 49).

Esses diálogos têm contribuído para que tais estigmas sejam percebidos e desconstruídos. No jogo da capoeira, esses estereótipos são evidenciados de forma “naturalizada”. O pensamento feminista vem contribuindo para nos percebermos como mulheres atuantes e protagonistas na história, e para que possamos lutar contra as diferentes formas de opressão. Neste estudo, sobre a história das mulheres capoeiras³, optei por evidenciar as vozes femininas e discutir sobre suas experiências.

³ Capoeira é um termo histórico utilizado até o início do século XX para quem praticava o que hoje conhecemos como capoeira. Aqui, utilizarei o termo capoeira relacionado a quem joga/luta ou prática.

Vozes que foram silenciadas a partir do processo de subordinação realizado desde os séculos passados, o qual tem nos condicionado a perceber a nós mesmas e a outras mulheres como inferiores aos homens, a ponto de justificar, por exemplo, que a “capoeira não é pra mulher”. A reprodução do pensamento patriarcal, problematizado por Hooks (2018) contribuiu para que mulheres se percebessem como oponentes, quando deveriam ser parceiras de lutas. Atualmente, os diálogos feministas vêm contribuindo para que possíveis mudanças sejam realizadas, de modo a nos percebermos como parceiras de luta.

Sobre a solidariedade feminina, essa parece não existir concretamente entre algumas mulheres e isso é reflexo de um processo histórico. Dalcídio Jurandir retrata em um de seus romances o diálogo entre Dona Inácia e Alfredo “[...] Como nunca antes confessara, disse-lhe que um homem deve gostar sempre mais de si mesmo e desprezar o mais possível as mulheres. Estas, acrescentava, nasceram... Ia dizer inconveniências, calou-se” (JURANDIR, 1960, p. 50). Este romance retrata a realidade histórica de Belém na década de 1920. Na passagem, percebemos na linguagem sexista de Dona Inácia, traços do patriarcado, e a falta de solidariedade feminina, uma vez que ela reproduzia a visão machista de homem provedor e sem sentimentos, e da mulher como objeto, sem direito algum, a não ser o cuidado do lar e da família.

Neste mesmo contexto histórico, já se falavam muito das capoeiras, figuras lendárias que ficaram reconhecidas como “destemidas”, “valentes”, “brigonas”, dentre outros. Estes estigmas reproduziam o pensamento machista e sexista sobre suas participações nas práticas de vadiagem, até o início do século XX. Essas mulheres foram estigmatizadas e ganharam destaque nos noticiários, como exemplos a não serem seguidos. Sendo a capoeira considerada uma luta de rua e muito marginalizada, o envolvimento de mulheres era bem mais difícil, naquele contexto, de ser tolerado. As capoeiras eram exemplos de subversão da ordem e dos costumes da época. A predominância de homens contribuiu com a invisibilidade das mulheres nas práticas de capoeiragem.

Durante muito tempo, as mulheres foram silenciadas, suas experiências históricas não foram evidenciadas. Neste contexto, a “igreja exercia forte pressão sobre o adestramento da sexualidade feminina” (ARAÚJO, 2017, p. 45), sempre colocando os homens como seres superiores e que deveriam “governar” suas mulheres. Esse fato demonstra como o outro sexo foi oprimido sobre o olhar e vigilância dos sujeitos de uma dada realidade histórica. Vale citar que as capoeiras não se enquadravam a esses “padrões”, sendo fortemente reprimidas.

No final do século XIX, período em que a capoeira é criminalizada, artigos jornalísticos faziam forte pressão ao que eles consideravam como “maus costumes”, como

analisado por Oliveira e Leal (2009), ressaltando “padrões de feminilidade”. As capoeiras desse período, não se enquadravam a esses discursos estigmatizados sobre o feminino. Essas situações estão ligadas ao processo histórico de transformação da cidade de Belém, proporcionada pelo crescimento da economia gomífera, no final do século XIX.

Com a aquisição de seu novo status de lugar público, a rua passou a ser vista em oposição ao espaço privado – a casa. Visto que a cidade tinha se transformado num lugar de interesse público, em que as antigas formas de uso foram ou banidas ou ajustadas à nova ordem, muitas pessoas tiveram de mudar não só de local de residência, mas também as formas de raízes populares e grupais. (D’INCÃO, 2017, p. 226.)

Essa relação entre público e privado, contribuiu para percebermos o passado “como uma prisão, da qual precisamos nos libertar para podermos enxergar o novo e construir um mundo mais digno” (RAGO, 1996, p. 13), longe de tantas injustiças sociais. Mas essa questão da casa como prisão não fazia parte da realidade de muitas mulheres negras e pobres, as quais no final do século XIX ganhavam as ruas em busca de sustento para suas famílias.

As ruas eram espaços hostis, considerados perigosos, lugar da violência, do crime. Era um espaço privilegiado dos homens, todavia, as mulheres também os ocupavam, com atividades produtivas, como era o caso das ganhadeiras, cuja atividade econômica de venda de seus produtos dependia quase que exclusivamente da sua circulação pelas ruas em busca dos compradores de suas mercadorias. Outras mulheres também circulavam pelas ruas em busca de seus afazeres, outras ainda, para o oferecimento de seus serviços, como era o caso das prostitutas. (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 119)

Apesar dessas considerações sobre as ruas, como um espaço de circulação das mulheres trabalhadoras, estarem ligadas a realidade das ruas de Salvador, no Pará, as ruas também não eram espaços privilegiados de homens, pois as mulheres também exerciam suas atividades de trabalho. O ofício de ganhadeiras⁴ pós-abolição, era uma extensão do trabalho que mulheres escravizadas ou livres já exerciam no período da escravidão no Brasil. Nesse contexto, havia um forte controle e vigilância sobre as vidas das mulheres. Oliveira e Leal (2009) investigaram uma série de fontes históricas que revelam a vigilância às mulheres e outros sujeitos que subvertiam a ordem social. Vale ressaltar que

as mulheres apareciam nos artigos de jornais pelo menos por dois motivos: ora pela exaltação a um modelo de comportamento feminino, ora pela crítica a qualquer atitude feminina que fugisse à ordem ditada por tal modelo (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 149).

A ocupação dos espaços públicos pelos homens é uma das reivindicações realizadas pelas feministas brasileiras desde o final do século XIX. Rago (2001) destaca que as mulheres se juntaram ao movimento feminista para lutar pelos direitos que, até então, estavam ligados

⁴ Sobre as ganhadeiras, ver: SOARES, Cecília Moreira. **As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX**. Disponível em: <<https://rigs.ufba.br/index.php/afroasia/article/download/20856/13456>>. Acesso em 27/11/2018.

aos homens, como a educação, participação política, ao sufrágio e a incorporação ao espaço público. As sufragistas começaram a lutar pelo direito de frequentar os espaços públicos. Além disso, lutavam pelo direito ao voto, educação, autonomia, o direito de ir e vir, igualdade de salários e a participação política. Essas reivindicações se tornaram bandeira de luta das feministas.

O sufragismo passou a ser reconhecido posteriormente, como a ‘primeira onda’ do feminismo. Seus objetivos mais imediatos (eventualmente acrescidos de reivindicações ligadas à organização da família, oportunidades de estudo ou acesso a determinadas profissões) estavam, sem dúvida ligados ao interesse das mulheres brancas de classe média [...] (LOURO, 2014, p. 19).

O feminismo se configurou inicialmente por reivindicações ligadas ao interesse de mulheres brancas e economicamente privilegiadas. Apesar de que Sojourner Truth, uma mulher negra escravizada, é um nome marcante na história do feminismo, por seu pronunciamento, em uma reunião de mulheres de Akron. Segundo Davis (2013), Truth se dirigiu a plateia e conseguiu fazer sua voz ouvir, ao falar sobre sua condição de mulher negra escravizada, que divergia da representação de “fragilidade” da mulher branca.

eu nunca fui ajudada a atravessar as poças de água nem a entrar em carruagens “e não sou eu uma mulher?”. Com uma voz com um trovão ela disse “olhem pra mim! Olhem para meus braços” e enrolou as suas mangas para revelar os tremendos músculos em seus braços (DAVIS, 2013, p. 49).

Assim como Truth, as mulheres negras escravizadas do Brasil, também não se percebiam em algumas das reivindicações manifestadas pelas feministas brancas. As feministas eram vistas de forma preconceituosa e estigmatizada por seus modos de ser e agir. Realidades muito próximas da atualidade. Adichie (2017) cita sobre esse estigma construído sobre as feministas como feias, homossexuais, que não se arrumam, dentre outros.

Hooks (2018) ressalta sobre o desentendimento quanto ao feminismo, o qualificando como um movimento onde mulheres buscam ser iguais aos homens. Ela compreendia o feminismo como “um movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão” (HOOKS, 2018, p. 17). Este termo para a intelectual abrangeria uma totalidade. Nesse sentido, para se entender o feminismo, seria necessário compreender as estratégias construídas para *naturalizar* o sexismo.

Percebendo que as lutas feministas eram restritas as reivindicações de mulheres branca, as mulheres negras começam a se afastar do movimento. Os primeiros diálogos construídos sobre o feminismo, questões importantes como raça não foram evidenciadas, pois “havia uma cegueira estrutural na sociedade brasileira, e a relação ‘raça e gênero’ só começa e se tornar teoricamente relevante a partir das leituras de textos de autoras norte-americanas” (CORREIA, 2001, p. 26), como Angela Davis e Bell Hooks.

Na segunda metade do século XX, período identificado como a “segunda onda” feminista, as discussões são ampliadas, o movimento ficou mais politizado e os olhares se voltam para as questões de gênero. Assim, “o gênero pode ser compreendido como um dos eixos que constituem as relações sociais como um todo, pois permite pensar nas diferenças sem transforma-las em desigualdades” (OLIVEIRA, SILVA, SANTANA, 2011, p. 205). De acordo com Louro (2014) a categoria gênero começa a ser pensada a partir de marcadores sociais de raça, classe, sexualidade, religião, dentre outros.

A categoria gênero tem sido importante para o processo de problematização das experiências do feminino na capoeira, uma vez que têm nos levado a perceber a necessidade de desconstrução dos discursos machistas e sexistas. Uma vez que as mulheres que frequentam os espaços de capoeira são fortemente estigmatizadas. A reflexão e problematização sobre os discursos reproduzidos nos locais de treino e roda são necessários.

Trabalhar na perspectiva das relações de gênero significa rejeitar quaisquer explicações essencialistas, que se pretende imutáveis e universais. No entanto, é preciso reconhecer a dificuldade de se romper com essa visão, especialmente quando se trata de discutir aspectos ligados a masculinidade e feminilidade (FELIPE, 1999, p. 169)

A desconstrução dos discursos essencialistas sobre gênero e sexualidade torna-se primordiais para o combate as práticas machistas e sexistas. Ainda é muito comum ouvirmos frases como “lugar de mulher é na cozinha”, “a mulher só alcança a plenitude com a maternidade”, dentre outras que reforçam os estereótipos de gênero. Representações que vão sendo repassadas as novas gerações, e contribuem para que preconceitos e discriminações sejam fortalecidos de forma “naturalizada”.

As representações de gênero são “construções sociais e históricas ligadas às distinções percebidas entre os sexos, ou seja, na medida em que o caráter social e histórico possa ser predominante nas interpretações das diferenças entre homens e mulheres” (LOURO, 1995, p. 126). Nesse sentido, compreender a prática da capoeira a partir dos estudos sobre gênero, torna-se necessário. Sendo assim, as lutas em busca de protagonismo, espaço e lugar de fala necessitam serem constantes. Vale ressaltar que a categoria feminismo negro tem contribuído para compreendermos essas relações nos espaços de capoeira, uma vez que é uma manifestação cultura de ancestralidade negra e africana.

no feminismo negro brasileiro, a perspectiva de gênero é uma variável teórica que não pode ser dissociada de outros eixos de opressão, uma vez que, em sociedades multirraciais, pluriculturais e racista, como o Brasil, o racismo determina a própria hierarquia do gênero (FERNANDES, 2016, p. 705).

As discussões realizadas pelo feminismo negro têm contribuído para compreendermos o gênero a partir de suas interseccionalidades; desconstruir a linguagem racista e opressora; e

dar voz e visibilidade as mulheres negras. Questões que já vinham sendo problematizadas pelo movimento negro, mesmo antes de se falar sobre feminismo negro, o movimento negro já vinha se mobilizando, discutindo sobre racismo e a construção de políticas públicas. “Entende-se como Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados nas lutas contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade” (GOMES, 2017, p. 23).

O movimento negro foi umas das políticas voltadas para lutar pelos direitos políticos das pessoas negras. Questões que não eram problematizadas inicialmente pelo movimento feminista, o qual ignorava as variáveis de raça, classe, religião (CARNEIRO, 2003). Neste sentido as categorias gênero, raça e classe são primordiais para desconstrução de discursos racistas, machistas e sexistas. “O movimento feminista, principalmente o trabalho de ativistas negras visionárias, preparou o caminho para reconsiderarmos raça e racismo, o que teve impacto positivo em nossa sociedade como um todo” (HOOKS, 2018, p. 94).

Como as categorias raça e racismo não eram evidenciadas nas pautas de reivindicações feministas, o feminismo se configurou inicialmente de forma unificada, como se todas as mulheres fossem iguais, rejeitando as suas ligações com as questões da raça. Desde a década de 60, as mulheres negras já se mobilizam em prol das lutas contra o racismo, dentre elas temos a presença de Lélia Gonzalez Lélia, uma intelectual negra, referência nas lutas feminista negra no Brasil.

As mulheres negras estabeleceram seu espaço próprio de luta tanto no movimento feminista quanto no movimento negro, mas logo iriam contestar as ações e discursos desses dois organismos ao atentar para a especificidade da experiência histórica das afrodescendentes, no caso do primeiro, e exigir uma agenda que incluísse a dimensão do gênero no trato da questão racial, no caso do segundo, denunciando ainda as atitudes sexistas no interior do grupo (NEPUMUCENO, 2013, p. 400).

Neste sentido, as mulheres ligadas ao movimento negro desde o seu início se fortalecem construindo suas pautas de resistência. Experiência que tem muito em comum com nossas pautas de reivindicações na capoeira, uma vez que a luta é pela desconstrução de diferenças de gênero; contra a discriminação; pela autonomia de nossos corpos; contra a violência, o sexismo e qualquer forma de opressão.

No feminismo negro as reivindicações estão ligadas as experiências em que o racismo e a discriminação racial são analisadas. Os escritos sobre as questões de gênero no âmbito local servem de parâmetros de pesquisa e discussão sobre uma dada realidade e nesse sentido “o debate sobre o pensamento descolonial e o conhecimento local [*indigenous*], embora raramente deem conta das questões de gênero, são vitais para análise de gênero” (CONNELL, 2016, p. 29).

Quando se trata de mulheres negras, as questões se restringem um pouco mais, uma vez que “as mulheres negras advêm de uma experiência histórica diferenciada, e o discurso clássico sobre a opressão da mulher não dá conta da diferença qualitativa da opressão sofrida pelas mulheres negras e o efeito que ela teve ou tem ainda na identidade das mulheres negras” (CARNEIRO, 1993, p. 12). Nesse sentido, a luta das mulheres negras é por representatividade, para que mulheres brancas não sejam colocadas como a regra.

Mulheres negras, durante séculos, foram alvos de preconceitos, racismo, sendo destinadas as atividades menos favorecidas, travando lutas em torno da visão racista e estigmatizada construída sobre sua “cor”. Fernandes (2016) discute a “dupla alteridade das mulheres negras”, de ordem racial e sexual. Questões ligadas a representação estigmatizada da mulher negra, onde a “cor” é percebida como marcadora de diferenças, nesse contexto, a sexualidade feminina começa a despertar interesse dos cientistas e as mulheres negras eram vistas como dotadas de sexo.

Se pensarmos as mulheres envolvidas com a prática de vadiagem na cidade de Belém de outrora, percebemos que muitas eram negras escravizadas ou não. Mulheres, presentes em lugares que historicamente foram representados como masculinos. Representações construídas pelos discursos do patriarcado. Nesse sentido, tivemos que fazer da capoeira, um espaço de resistência, para desconstruir tais discursos. Os discursos como formas de saber-poder, contribuem com a construção de “verdades”, por isso devem ser problematizados e contestados. Vale ressaltar que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1996, p. 10). Um poder que constrói resistências, pois para Foucault (1988) não há poder sem resistência.

Os diálogos provocados pelo feminismo negro têm contribuído para construção estratégias de resistência, eles têm sido as pautas de reivindicações do movimento negro, na luta por direitos que historicamente foram negados. Nesse processo, os coletivos feministas de capoeira têm sido fundamentais para construção de estratégias de luta e resistência para o protagonismo das mulheres capoeiristas. “Quando reagimos damos a resposta àquilo que o poder quer de nós; mas quando resistimos criamos possibilidades de existência a partir de composições de forças inéditas. Resistir é, neste aspecto, sinônimo de criar” (MARCELO JÚNIOR, 2014, p. 2).

Essa possibilidade de existência tem impulsionado mulheres em diferentes tempos e espaços a se fortalecerem na capoeira. Nesse sentido, as resistências podem ser vistas a partir das inúmeras formas de reivindicações construídas. Sendo assim, o espaço de capoeira

também se torna um lugar de protesto, onde práticas e discursos são contestados. E nesse processo, os diálogos introduzidos pelas ativistas negras têm sido muito importantes para tentar pensar no processo de construção de redes, onde ações feministas são pensadas de formas coletivas. Entretanto é preciso salientar que “tudo aquilo que pensamos sobre nossas ações e tudo que fazemos tem de ser contínua e permanentemente questionado, revisado e criticado” (VEIGA-NETO, 2007, p. 34).

Discutir sobre as experiências de mulheres negras, ou não negras, nos espaços de capoeira, tem um peso significativo, uma vez que mulheres negras construíram ao longa da história suas pautas de resistência para conquistar lugares de fala. A partir das experiências históricas de mulheres na capoeira, é possível perceber como as práticas e discursos são permeados por relações de gênero. Vale ressaltar que “Tanto Thompson como Foucault estabelecem o conceito de *experiência* como espaço onde uma ação desenvolve-se segundo articulações de tempo distintas” (NICOLAZZI, 2004, 122).

Nesse sentido, há uma conexão entre o sujeito da ação, que no caso são as capoeiristas e suas experiências de tempo, ou seja, suas vivências em um determinado espaço de tempo. Essas experiências construídas ao longo de suas trajetórias na capoeira são importantes para compreendermos as relações gênero estabelecidas nesses espaços, assim como as ações de resistência construídas para fortalecer o feminino na capoeira. Vale ressaltar que a ocupação desses espaços pelas mulheres, está ligado a processos de “aceitação” dentro e fora do seu grupo, o qual tem como fatores principais: a família e seu mestre⁵. Questões ligadas aos estereótipos construídos sobre a prática da capoeira.

Neste trabalho são realizadas discussões em torno das experiências históricas de mulheres na capoeira, as quais estão ligadas ao estilo regional ou angola⁶. Elas compartilharam suas experiências nos grupos, rodas e com coletivos de mulheres capoeiristas. Nesse sentido, como mulher negra, angoleira⁷ e feminista, percebo a relevância de fortalecer cada vez mais os diálogos voltados para discussão sobre discriminações de gênero. Na capoeira, essa colaboração é primordial, uma vez que precisamos construir estratégias de resistência para nos manter nesses espaços.

Apesar da ancestralidade negra, os grupos de capoeira não tem demonstrado solidariedade, com as causas do feminino. Dialogar sobre as experiências das mulheres

⁵ Na linhagem da capoeira, o mestre ou mestra aparecem como se fossem pais/Mães dos/as capoeiristas e seus Mestres ou Mestras, são como se fossem avôs ou avós e assim por diante, formando nossa árvore genealógica da capoeira e na construção de nossas identidades como capoeiras.

⁶ Desde a década de 30 que a capoeira passa a ser dividida em dois estilos. A capoeira angola de mestre Pastinha e a capoeira regional de mestre Bimba. (REGO, 1968).

⁷ Praticante de capoeira angola.

capoeiristas, tem contribuído também com minha formação pessoal como feminista e capoeirista. Uma vez que o feminismo sempre esteve presente em minha vida, nas lutas diárias contra o machismo, a opressão. Hoje eu consigo me perceber no feminismo negro de Bell Hooks e Chimamanda Adichie, por exemplo, quando me reconstruo diariamente e realizo reflexões sobre o sexismo.

Vale ressaltar que quando adolescente, ainda não me percebia como feministas, faltava-me um pouco de leitura para compreender essa denominação. Mas de uma coisa eu tinha certeza, não queria ser igual a ninguém e nem gostava de comparações. Lembro-me das representações estigmatizadas sobre as feministas, onde o feminismo era sinônimo de lesbianidade, de aversão a homens, dentre outros, discutidos por Rago (2001). Nesse contexto não era dado a devida importância as lutas e conquistas feministas, como vem ocorrendo atualmente.

A minha aproximação com a categoria gênero, iniciou na Universidade Federal do Pará quando cursava pedagogia e resolvi fazer parte do Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Gênero-GEPEGE, vinculado a Universidade Federal do Pará-UFGPA, Campus Universitário do Baixo Tocantins-CUBT. O grupo era coordenado pela professora Dr^a Joyce Ribeiro, a qual juntamente com a professora Dr^a Vílma Brício contribuíram para que eu voltasse meu olhar para os estudos sobre as relações de gênero. Mas, e a capoeira? Quando estudante do ensino fundamental, eu já assistia algumas rodas de capoeira regional que aconteciam na praça matriz de Abaetetuba-PA, de Nossa Senhora da Conceição. Nessa época eu nem sabia que existia dos estilos de capoeira, mas aquilo sempre chamava minha atenção. Entretanto, via como algo distante, uma roda formada por muitos homens, e apesar de haverem mulheres algumas vezes, nunca as vi jogarem.

Ao longo dos anos e especialmente a partir do meu ingresso no curso de Pós-graduação (lato sensu) com a temática etnicorracial comecei a perceber as manifestações culturais negras de forma diferenciada, ligadas as minhas raízes ancestrais indígenas e negras. No ano de 2016, quando participei de um curso de LIBRAS, em uma escola de Castanhal, um som diferente me chamava atenção, era o berimbau me chamando. Na quadra da escola, aconteciam os treinos de capoeira pelo Projeto Mais Educação, o qual era direcionado para meninos e meninas, mas elas quase não participavam.

Essa situação me chamou atenção e me levou a realizar alguns questionamentos. A partir disso, comecei a observar as rodas de capoeira na Praça do Estrela, em Castanhal,

“segui” grupos de capoeira no Facebook⁸, e comecei a pesquisar sobre a capoeira no YouTube⁹, assisti documentários e o filme do Besouro¹⁰. Nessas minhas inquietações, comecei a leitura do livro de Oliveira e Leal “Capoeira, identidade e gênero”, o qual serviu de referência nos estudos sobre as mulheres capoeiras.

Em 2017, a partir do ingresso no curso de pós-graduação (*stricto sensu*), comecei a frequentar espaços de capoeira. No final, do mesmo ano, fui convidada a participar dos treinos do Coletivo Malungo Belém. O ingresso ao grupo oportunizou conhecer mais sobre os fundamentos da Capoeira Angola. Especialmente com a participação na formação nacional do grupo Malungo Centro de Capoeira Angola, com a presença de mestre Bel Pires. A formação aconteceu nos dias 08, 09 e 10 de dezembro de 2017 e oportunizou muitas vivências com os/as “camaradas” dos coletivos de Belém, Cametá e Abaetetuba.

O ingresso no Malungo me permitiu conhecer as mulheres do grupo que além de angoleiras, são feministas, as quais contribuíram com diálogo sobre as relações de gênero na capoeira. Mulheres que tentam, a partir de suas práticas, desconstruir discursos sexistas dentro e fora da capoeira; a ressignificação do termo “vadia” é uma das lutas realizadas pelas mulheres do grupo, nos diálogos sobre a capoeira. Além disso, construímos dentro do grupo um coletivo de mulheres apelidado de “Bando da Brava”, questões que serão dialogadas ao longo deste trabalho.

A experiência como capoeirista abriu caminhos para que eu tivesse acesso a outras mulheres capoeiristas. Neste sentido, eu não era apenas a acadêmica que discutia sobre capoeira, gênero e feminismo, eu era uma capoeirista como elas. Nas minhas andanças, como pesquisadora, percebi que algumas capoeiristas me viam como parceira de luta e outras me olhavam com desconfianças. Escutei constantemente as frases “você é capoeirista?” “quem é teu mestre?” e “por que você quer pesquisar sobre mulheres capoeiristas?”.

Vale ressaltar que muitas das conversas iniciadas com desconfiança, terminavam com bates papos. Portelli (1997) ao discutir sobre a ética no trabalho de campo levanta o questionamento sobre “quem observa quem na entrevista”, pois na condição de pesquisadora minha tarefa é observar, fazer anotações e principalmente ouvir. Nesse processo, as sujeitas¹¹

⁸ Aplicativo de internet, onde é criado um perfil social de foto, vídeo e textos.

⁹ Aplicativo de vídeos da internet.

¹⁰ Besouro O filme. Disponível: <<https://www.youtube.com/watch?v=NhrSIxqDSEw>>. Acesso: 12/03/2017.

¹¹ O termo “sujeitas” não está ligado a indeterminação, mas a sujeita da pesquisa. Em 2018 quando participei de um encontro de Capoeira, escutei a prof^a Dr^a Rosangela Araújo utilizar o termo “sujeita”, e mesmo sabendo que habitualmente ele não é utilizado, resolvi insistir em seu uso, pois estou tratando de mulheres e não gostaria de citá-las como sujeitos.

pesquisadas também realizam a ação de observar, pois inicialmente elas me entrevistavam para depois eu entrevistá-las.

Durante essas longas caminhadas de idas e vindas, realizei entrevistas com mulheres praticantes da capoeira nas cidades de Abaetetuba, Belém, Bragança, Castanhal e Cametá. Mulheres com diferentes experiências, mas que tem em comum o envolvimento com a capoeira. A pesquisa foi iniciada efetivamente em agosto de 2017, quando visitei o espaço de treino do coletivo Malungo Cametá. Antes desse período já havia realizado visitas em outros espaços, mas como não consegui falar com as capoeiristas, tive que construir novas estratégias para entrar em contato com elas. Sendo assim, resolvi utilizar com estratégia de pesquisa realizar as entrevistas em outros lugares.

Nesse sentido, foi realizada a pesquisa de campo, a qual é “utilizada com o objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema, para o qual se procura uma resposta, ou de uma hipótese, que se queira comprovar” (LAKATOS; MARCONI, 2003, p. 185). As informações coletadas, foram proporcionada a partir de conversas via WhatsApp¹², onde foi possível inicialmente falar sobre os objetivos da pesquisa e marcar um horário oportuno para que conseguíssemos conversar. O objetivo era deixar as mulheres à vontade para falar de suas experiências, sem a possibilidade de sermos interrompidas, claro que algumas vezes isso não foi possível.

A pesquisa foi norteadada pela abordagem Qualitativa, pois segundo Chizzotti (2003) há um convívio denso com o objeto da pesquisa, facilitando as análises e conhecimentos verificados em campo. A interpretação das fontes de pesquisa e as observações contribuíram para análise das informações, considerando as mulheres envolvidas na pesquisa e suas experiências nos grupos de capoeira. Nesse sentido busco contribuições da antropologia interpretativa de Geertz (2008) o qual considera a etnografia como uma interpretação densa.

Fazer etnografia é como ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008, p. 7).

As contribuições da etnografia serão relevantes para a análise e interpretação dos dados levantados a partir do trabalho realizado em campo. Para realizar a descrição densa dos fatos e sujeitas, fizemos uso de diários de campo, com o objetivo de registrar as peculiaridades do ambiente, fazer as anotações. Além disso, o diário de campo nos permite escrever impressões sobre as observações. Para as entrevistas, foi utilizado o gravador de voz

¹² O WhatsApp, é um aplicativo de conversas onde é possível enviar e receber mensagens de texto, áudio e vídeo. Além disso, é possível receber chamadas de vídeo e áudio.

do celular, com o intuito de nos possibilitar a escuta, repetidas vezes, de trechos para melhor serem analisados em conjunto com as anotações.

As fontes orais são primordiais para conhecermos a fundo as histórias que não foram contadas e as vozes silenciadas. As “fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez” (PORTELLI, 1997a, p. 31). No caso de nossas interlocutoras, as fontes orais foram importantes para a percepção de suas experiências nos espaços de capoeira. Vale citar que a capoeira ao longo da história se fortaleceu como uma prática masculina.

Geertz (2008) cita as brigas de galos balinesa como um “jogo absorvente”, onde o galo é a representação metafórica de seus donos. Esses “galos” no jogo da capoeira podem ser a representação simbólica de capoeiristas que fazem da roda um espaço de reprodução de violência e a opressão. “Ao identificar-se com seu galo, o homem balinês se está identificando não apenas com o seu eu ideal, ou mesmo o seu pênis, mas também, e ao mesmo tempo, com aquilo que ele mais teme, odeia e, sendo a ambivalência o que é” (ibidem, p. 190). Nesse sentido, este identificar-se pode ser visto como os inúmeros atos envolvendo experiências misóginas como mulheres sendo violentadas nas rodas, e homens se apoiando e justificando tais atos. Situações que precisam ser percebidas e analisadas.

No Brasil, na segunda metade do século XX, alguns historiadores e historiadoras, começam a dar visibilidade e importância às histórias vistas de outros ângulos, grupos vistos como “minoritários” começam a serem percebidos na história.

Essa expectativa atraiu de imediato aqueles historiadores ansiosos por ampliar os limites de sua disciplina, abrir novas áreas de pesquisa e, acima de tudo, explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja a existência é tão frequentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história (SHARPE, 1992, p. 41).

As experiências vivenciadas por mulheres na capoeira podem ser considerada uma dessas histórias vistas de baixo. Visto que, nos primeiros estudos sobre a capoeira, não foi dado muita atenção a participação das mulheres, elas foram citadas por Rego (1968) e Soares (1994), em Pires (2001) elas são tratadas de forma exótica. Essas mulheres capoeiras de outrora, foram evidenciadas por Oliveira e Leal (2009), os quais dedicaram dois capítulos do livro para falar sobre as mulheres capoeiras, assim como Barbosa (2005), se tornando as referências no estudo sobre capoeira e gênero.

Nesse sentido, as histórias foram contadas a partir de outros olhares, outros aspectos e outras fontes historiográficas. As narrativas orais foram importantíssimas nesse processo. Realizar uma descrição densa exige muitos cuidados, pois ela “emerge como parte

fundamental da antropologia interpretativa ao valorizar o discurso nativo em suas pluralidades e ambivalências sem, para isso, silenciar o lugar do pesquisador” (O’DONNELL; PEREIRA, 2016, p. 138). A descrição densa te faz ir além do perceptivo, é um campo amplo de observações onde tudo possui uma simbologia.

De acordo com Portelli (1997) o/a historiador/a precisa ter compromisso e respeito com seus/suas interlocutores/as, de modo que não as prejudiquem. É preciso compreender que suas hipóteses podem não serem respondidas, mas outras questões podem surgir, pois a “história oral alia o esforço de desconstruir padrões e modelos à atenção às variações e transcrições individuais e concretas” (PORTELLI, 1997, p. 16), sendo assim a história oral trará contribuições para se compreender a história das mulheres capoeiras, visto que contribuindo para a desconstrução de uma história única sobre a capoeira.

A respeito dos locais de entrevista, a maioria das entrevistas foram realizadas na casa das capoeiristas, a pedido delas; uma foi realizada dentro de um carro, em frente ao espaço de treino, para que o barulho de sons e vozes não atrapalhassem a gravação; uma entrevista concedida no *Shopping* Grão Pará; duas entrevistas foram realizadas em minha casa; uma na sede do PSTU Belém; e duas no encontro feminista “Gingando por autonomia”.

Nesse aspecto foi possível perceber a preocupação das capoeiristas participantes da pesquisa em conseguir um local que não ficasse tão ruim para eu chegar até elas, uma vez que eu teria que me deslocar de Castanhal, apesar de que eu as deixava muito livres quanto a isso. Além das entrevistas, visitei alguns grupos, participei de eventos, formação e rodas, os quais foram primordiais para eu compreender as relações de gênero existente no universo da capoeira.

As capoeiristas que aceitaram participar da pesquisa atuam nos municípios de Belém, Castanhal, Cametá, Abaetetuba e Bragança. São elas: Érica C. M. Cabral (mestra Catita - Centro Cultural Nação Capoeira - Belém); Gisele da S. Figueira (Gisele Tsunami - Fundação Arte Brasil Capoeira- Belém); Jamile C. A. Conceição (Jamili Pretta - Grupo Berimbau Brasil); Andreza B. da Siva (Andreza Miudinha - Menino é Bom- Belém), Sabrina de N. A. da Silva (Associação de Capoeira Senzala), Ilca Solange C. Goldinho (Batatona – ABADÁ Capoeira – Belém); Maria Clecilma M. Fiel (Clecilma Keké – Malungo Centro de Capoeira Angola); Ingrid Santos Japinha (Mbutu), Juliene R. Abreu (Eu Sou Angoleiro- mestre Bira Marajó), Walquiria Fagundes, Alessandra Ferreira Marinho (Alessandra Leca - Eu Sou Angoleiro – Treinel Edmar).

Nas outras cidades são: Claudinete S. Melo (contramestra Nega), Aldiene P. Fernandes (Paqueta) e Camila S. Pereira (Fundação Arte Brasil Capoeira- Castanhal); Maria

do Socorro Feitosa dos Santos e Ellen do S. B. Galúcio (Lilás ABADA Capoeira - Castanhal); Daélem M. R. Pinheiro (Daélem Dadá – Malungo Centro de Capoeira Angola - Cametá), Lucenilda dos S. Passos (Malungo Centro de Capoeira Angola- Abaetetuba) e Antonia R. M. de Andrade (Antonia Lira- Malungo Centro de Capoeira Angola- Bragança). Em Valença foram Adriana Luz do Nascimento (Mestra Di); Rita de Cássia S. de Jesus (Mestra Ritinha *in memoriam*).

O Trabalho está dividido em quatro capítulos: O primeiro capítulo “A história da Capoeira no Pará” é realizado um breve levantamento histórico da capoeira até o século XIX no Rio de Janeiro; no início do XX na Bahia e até o início do XX no Pará. Ressaltando as práticas de capangagem e as manifestações culturais no Pará; também é ressaltado o aparecimento da capoeira baiana no século XX, e a “capoeira baiana” no Pará. No final desse capítulo será discutido sobre o silenciamento e invisibilidade de mulheres na capoeira, onde será ressaltado a trajetórias de mestra Cigana, tendo como fonte a “Revista Praticando Capoeira” e a “Revista UFCB”.

O segundo capítulo “Ser mulher na capoeira: Feminismo Angoleiro e Movimento Capoeira Mulher”, onde será ressaltada a relevância dos coletivos feministas de capoeira e como os mesmos estão contribuindo para fortalecer das capoeiristas. Além disso, são realizados diálogos sobre o Feminismo Angoleiro e as ações de resistência que vem sendo pensadas e efetivadas para contribuir com o empoderamento e a visibilidade das mulheres nos espaços de capoeira, e as mobilizações ocorridas pelas angoleiras no Pará. Também são realizadas discussões sobre o Movimento Capoeira Mulher desde o seu surgiu no Pará, e suas ações de resistência na luta pela visibilidade e contra a opressão.

No terceiro capítulo “‘Vem jogar mais eu’: construindo campus de visibilidades entre as capoeiristas no Pará do século XXI”. O título faz referência a um corrido de capoeira, o qual faz um convite para vim jogar. Neste capítulo será realizada a análise de algumas entrevistas concedidas por capoeiristas ligadas a diferentes estilos de capoeira, as quais contribuíram para construir perfis das capoeiristas; a construção de diálogos sobre a especificidade do feminino. Este capítulo tem uma seção destinada aos diálogos realizados pelo coletivo de mulheres do Malungo Centro de Capoeira Angola, “Bando da Brava” e a ressignificação do termo “vadia”. Este termo já vinha sendo utilizado na capoeira pelos homens, no caso das mulheres sua ressignificação tem sido símbolo de luta e resistência.

Para finalizar o terceiro capítulo ressalto sobre o saber-fazer na capoeira, onde incluo uma série de experiências vivenciadas no grupo Malungo sobre os saberes ancestrais ligados a confecção dos instrumentos de capoeira. Neste espaço também falo sobre minha participação

nas oficinas e sobre a plantação de sementes de cabaças. “A combinação entre pesquisa etnográfica e ativismo se tornou a situação básica do trabalho de campo para muitos antropólogos” (ALBERT, 2014, 132).

E no quarto e último capítulo “‘Levanta a saia, lá vem a maré’: Reconhecimento e resistência feminina na capoeira”, será ressaltado as trajetórias de resistência de mulheres na capoeira. As histórias relatadas serão de mestra Catita e suas experiências na capoeira; da contramestra Nega de Castanhal e como vem desempenhando seu trabalho de resistência, sendo a única mulher de Castanhal com a formação de contramestra; a história da Instrutora Andreza Miudinha, e suas resistências na capoeira, e por final será abordada história de Walquiria que não participa no momento de nenhum grupo de capoeira, mas tem uma trajetória de resistência na capoeira do Pará.

Neste trabalho irei ressaltar a experiência de algumas mulheres na capoeira no Pará, são mulheres que praticam estilos diferentes, mas que tem em comum a luta e resistência na capoeira. Os relatos evidenciam situações de violência, assédio, enfrentamento, solidariedade e resistência, é possível perceber como as mulheres continuam enfrentando situações de violência e a necessidade de denunciar tais situações. Além disso, as mulheres estão conseguindo conquistar visibilidade e lugares de fala na capoeira, algumas sendo reconhecidas como mestras, mas o preconceito e discriminações ligados aos estereótipos de gênero necessitam serem desconstruídos.

Diante das situações problematizadas e analisadas, espero que este trabalho contribua para que novas pesquisas sobre as mulheres capoeiristas sejam desenvolvidas. É necessário dar voz e visibilidade as mulheres na capoeira, para que o passado não seja esquecido, e para que as mulheres tenham representatividade neste espaço, pois em um passado remoto, os capoeiristas homens eram vistos como referências de jogos, os quais eram evidenciados também nas cantigas. Atualmente temos várias referências de mulheres que jogam, tocam e canta, as quais devem ser evidenciadas e reconhecidas.

I CAPÍTULO: A HISTÓRIA DA CAPOEIRA NO PARÁ

A capoeira é uma das manifestações culturais afro, presentes no Brasil. Quando negros/as africanas chegam ao país, para suprir a necessidade de mão de obra escrava, trazem na memória suas bagagens culturais. De acordo com Souza (2006), a população negra carregava consigo a memória de suas culturas e experiências históricas. Essas experiências foram se fortalecendo ao longo de suas vivências históricas e ganharam significações. Heywood (2015) ao falar sobre o tráfico no Atlântico ressalta que no século XVIII, os negros africanos que eram vendidos como escravos levavam elementos de suas culturas.

Esses elementos culturais estão ligados as suas memórias, “[...] uma memória e um saber coletivo que caracterizavam a ancestralidade de milhões de homens e mulheres que vindos de África, traziam e cultivavam um pedaço dela no Brasil” (ABIB, 2017, p. 135). A memória individual e também coletiva, que esses/as sujeitos/as trouxeram, contribuiu com a efetivação e fortalecimento de algumas manifestações culturais negras. Visto que, segundo Rego (1968), os primeiros negros chegados aqui, na condição de escravos, foram escoados dos portos de São Paulo de Luanda e Benguela.

Até o final do tráfico negreiro, na primeira metade do século XIX, a maior parte da população negra ainda era constituída por africanos/as. Esses/as sujeitos/as, já manifestavam em suas práticas cotidianas, suas culturas, inclusive a prática de capoeiragem. Por volta de “1810 e 1821, dos escravos capoeiras detidos, 77% eram africanos, 10,6% crioulos e 11,7% de origem indeterminada” (REIS, 2010, p. 20). Esses dados fazem parte do contexto de vadiagem no Rio de Janeiro, onde sujeitos negros tinham maior envolvimento com a prática. Os dados citados não fazem referência as mulheres, pois era comum realizar citações de dados no masculino, sem evidenciar os gêneros. Entretanto, não era intenção, naquele contexto do século XIX, evidenciar mulheres a frente de situações de conflitos e lutas.

Apesar de não haver referência as mulheres nos dados acima, temos indício de algumas mulheres, especialmente as negras, que se envolveram em lutas. Dentre os casos, cito Mariana Crioula, mulher negra, escravizada e quilombola. Mulher que fugia ao estigma de mulher frágil participou de uma das maiores fugas de escravos da história Fluminense, ocorridas em 1838, liderada pelo ferreiro Manuel Congo. Mariana se junta aos revoltosos e acaba assumindo a liderança do grupo, sendo conhecida como a “rainha” do quilombo, junto

ao “rei” Manuel Congo¹³. Vale ressaltar que “em torno da década de 1810, os escravos africanos já eram capoeiras aficionados” (REIS, 2010 p. 20) e também perseguidos/as. Mariana Crioula não aparece como uma capoeira, mas sua trajetória de luta nos leva a percebê-la como tal. Existe registro de prisões por lesões envolvendo capoeiras, e de lutas, como a que Mariana assumiu a liderança.

Segundo Soares (1994), no Rio de Janeiro, a Capoeira sofreu grande repressão desde o início do século XIX, pelo código criminal do império de 1830, artigo 201 sobre crimes de ofensa física, ou seja, crime cometido por ofensa ou lesão. Nesse período é construída a primeira casa de correção, a qual era destinada aos presos que cumpriam penas por pequenos crimes. De acordo com o código penal de 1830, Maria crioula pode ser considerada como capoeira, pelos crimes cometidos por lesão.

Em suas investigações sobre a capoeira no Rio de Janeiro, Pires (2001) análise cerca 240 processos crimes referente ao artigo 402 do código penal, entre o período de 1890 a 1930. Entre os processados por capoeira “tivemos 76% de absolvição, 22% de condenação e 2% de processos que não apresentam resultado” (PIRES, 2001, p. 86). Vale ressaltar que em alguns casos, quando eram detidos/as, iam atrás de algum senhor para lhe apadrinhar ou comprovar que era trabalhador/a. Nesse sentido, a condição de trabalho servia de referência para a absolvição, como no caso de Mariana crioula.

Mariana Crioula foi poupada da morte a pedido de sua proprietária Francisca Elisa Xavier, mas seu companheiro Manoel Congo não teve a mesma sorte, machucado em combate, aos 49 anos com coragem e determinação fui [sic] julgado em praça pública, condenado e enforcado em Vassouras em 6 de setembro de 1839 (REIS, 2015¹⁴).

Mariana é mais uma das inúmeras mulheres que não foram citadas como capoeiras, talvez por ser considerada uma ameaça aos “bons costumes” daquela sociedade. O caso ocorreu no início do século XIX, período em que a capoeira era visualizada como uma luta de resistência ao sistema escravocrata. Seu grito de resistência ressaltava a frase “Morrer, sim, entregar não!”, o que contribui para representá-la como “destemida”, sem medo de lutar e morrer. Representações ligadas a imagem estereotipada de valentia de homens e mulheres capoeiras, os/as quais faziam de seu corpo, instrumento de defesa. No Brasil “O negro escravo organizou seu próprio sistema de defesa. E começou usando o próprio corpo” (SALLES, 2015, 121). O corpo era a arma de defesa dos/as negros/as.

¹³ Informações retiradas do dicionário das mulheres Brasileiras e no site <http://hajahistoria.blogspot.com/2015/11/20-de-novembro-luta-de-tantas-marias_22.html>, texto de Professor Adriano L L Reis data de acesso: 03/04/2018.

¹⁴ Disponível em: REIS, Adriano L L <http://hajahistoria.blogspot.com/2015/11/20-de-novembro-luta-de-tantas-marias_22.html>, Data de acesso: 03/04/2018.

Na segunda metade do século XIX, com o fim do tráfico no Atlântico Africano, houve a diminuição dos índices de negros/as na condição de escravos/as, pois, muitos/as conseguiram comprar sua alforria; foi sancionada a lei do ventre livre, sexagenário e mais tarde a abolição da escravatura, que contribuíram com a diminuição de pessoas na condição de escravizados/as. Esse período “coincidiu com a entrada maciça de não escravos na capoeiragem, também espelhou a presença frequente de capoeiras nas corporações militares, principalmente Guarda Nacional” (SOARES, 1994, p. 77).

em 1881, 40% dos capoeiras presos eram escravos e 60% eram livres. Por estes dados, os escravos ainda tinham uma presença numérica e proporcional bastante acentuada nas maltas pelo início dos anos de 1880. A tradição Capoeira ainda era fortemente escrava (SOARES, 1994, p. 117).

Esses dados revelam que a configuração inicial da capoeira é negra. O número de negros/as detidos/as por capoeira, talvez seja maior que os indicados devido o grande contingente de negros/as envolvidos/as em revoltas e fugas para os quilombos¹⁵. Na segunda metade do século XIX, com um público bem diversificado, a capoeira continua a sofrer repressão. Nesse período, homens e mulheres são citadas, de forma depreciativa, pelo envolvimento com a capoeira. As notícias envolvendo capoeiras eram carregadas de preconceito. Em um trecho do “Jornal do commercio” de 19 de janeiro de 1878, Soares (1994), cita a repressão que ocorria constantemente aos capoeiras no Rio de Janeiro, “mesmo, mulheres, fato inusitado nos anais da capoeira carioca, eram detidas por esse mesmo motivo” (SOARES, 1994, p. 271). O fato de mulheres serem detidas como capoeiras, era visto como algo incomum, algo exótico, que fugia ao “padrão de feminilidade”.

Até o belo sexo. Na rua do Riachuelo, anteontem à noite, Isabel Maria da Conceição, vulgo Nené, Ana, Clara Maria de Andrade e Deolinda, escrava de Bandeira de Gouveia, foram presas por estarem em renhida luta, e tanto haviam brigado que pareciam estar sem forças. Isabel e Ana passam a vida a brigar; e para isso desafiam quem lhes dirige qualquer palavra desagradável, e quando empenham qualquer luta mostram ser peritas na capoeiragem. Os urbanos do 10º distrito conhecem-nas e são os primeiros a dizer que elas merecem o título de destemidas. Era só o que faltava¹⁶ (SOARES, 1994, p. 271, grifos do autor).

As mulheres citadas aparecem como “peritas na capoeiragem” e “destemidas”, algo visto como incomum para uma mulher do século XIX, especialmente por fugir ao estereótipo da “mulher branca, burguesa”. Mas, as mulheres citadas como capoeiras, são negras, que viveram em realidades distantes das mulheres brancas. “A mulher negra foi explorada como uma trabalhadora dos campos, uma trabalhadora das tarefas domésticas, uma criadora de

¹⁵ Salles (1971) descreve o quilombo como uma organização social constituída por negros/as, um local de reafirmação de valores da cultura africana.

¹⁶ jornal do commercio, 29 de jan. 1878.

animais e como um objeto dos assaltos sexuais dos homens brancos” (HOOKS, 2014, p. 18). Hooks (2014) afirma que as mulheres negras foram forçadas a assumir “papeis masculinos” na sociedade, não se identificando com a representação de “feminino”, como as capoeiras.

Na passagem do *jornal do commercio*, há a erotização da imagem da mulher e valorização do discurso sexista, o “belo sexo”; também há um descontentamento com notícia “era só o que faltava”. Discursos que valorizam o corpo sexualizado e desvalorizam o corpo livre, como os das mulheres capoeiras. Vale ressaltar que, a prática da capoeira ainda não era proibida por lei, mas já sofria forte repressão. Os jornais atuavam como local de denúncias aos capoeiras, inclusive pela ligação de capoeiras com a capangagem política. No Rio de Janeiro, Sampaio Ferraz, um Republicano, ganhou destaque nas crônicas policiais.

por suas ações contra os capoeiras, quando exerceu o antigo cargo de chefe de polícia da antiga capital. Republicano ativo, participou das diversas contendas sobre a monarquia, inclusive a guarda negra, da qual grupos de capoeira faziam parte (PIRES, 2001, p. 41)

Nesse contexto de forte repressão a capoeira, algumas mulheres são vistas envolvidas com a prática de vadiagem, também no Pará e Bahia. No final do século XIX é iniciada uma campanha fortíssima para eliminação da capoeira, a qual começa a ser percebida e disseminada pela elite branca como “uma doença moral”, (REIS, 2010). Assim, capoeiras, bêbados e as prostitutas, como sujeitos/as subversivos/as a ordem social, e vistos/as como perigosos/as, ao que era considerado como “bons costumes” da sociedade. A elite branca não via “com bons olhos a capoeiragem e nem qualquer prática cultural que fugisse ao controle da ordem pública” (LEAL, 2008, p. 15), como os folguedos de ruas. Nesse sentido, o poder público, tenta encontrar alternativas para eliminar a capoeira da sociedade, principalmente porque vinha ganhando novos adeptos, inclusive membros da elite branca na “vadiagem¹⁷”.

Essa visão estigmatizada da capoeira contribuiu para o processo de repressão a prática, de modo que seus “maus costumes” não fossem disseminados na sociedade. A capoeira, de luta de negros/as Africanos/as e crioulos/as, começa a ser praticada também por brancos e estrangeiros. Alguns pertencentes a famílias abastadas e que chegaram a ser presos envolvidos nas práticas de capoeiragem.

Entre os presos, estavam Juca Reis, José Elísio dos Reis, filho do conde de Matosinhos e Alfredo More, filho do Barão de Penedo, sendo este último reconhecido como o líder de uma malta de capoeira, (SOARES, 1994). De acordo com a Revista do arquivo municipal (1949) “em 1880, Juca Reis seria preso tentando fraudar pela força as eleições na freguesia do

¹⁷Vadiagem e desordem eram sinônimos de prática de capoeira, e delas derivaram os termos vadio e desordeiro. “Aqueles que subvertiam a ordem, assumem-se como então como ‘desordeiros’ e ‘valentões’, que passam a ser, portanto, termos que denotam valor e respeito nesse universo” (ABIB, 2017, p. 168).

Espirito Santo, em benefício do candidato do Partido Conservador” (SOARES, 1994, p. 218). Juca Reis fazia parte do partido capoeira, a malta Flor da Gente, do partido conservador, e envolvido no processo de capangagem política. Manduca de Praia foi outro capoeira famoso.

Conhecido por toda a população fluminense, considerado como homem de negócio, temido como capoeira celebre, eleitor crônico da freguesia de São José, apenas respondeu a 27 processos por ferimentos leves ou graves, saindo absolvido em tôdos êles pela sua influência pessoal e dos seus amigos. (REGO, 1968, p. 162)

Manduca de Praia, assim como outros navalhistas¹⁸ ficaram reconhecidos como exímios capoeiras. A partir das novas configurações de sujeitos envolvidos em práticas de capoeiragem, que “alguns objetos, como facas, navalhas e cacetes, passariam a ser associados aos capoeiras” (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 50), especialmente com a entrada dos fadistas¹⁹. Muitos capoeiras realizavam trabalhos de capangagem, principalmente nos processos eleitorais, atuando como “força paramilitares no período das eleições” (VIDOR; REIS, 2010, p. 37). Esse foi um dos motivos que contribuíram para a criminalização da capoeira em código penal.

Sendo assim, em outubro de 1890 com o advento da República, a prática da capoeira passou a ser considerada crime com base no código penal vigente, que trata do decreto 487 (capítulo III e artigos 402, 403 e 404, que tratam dos “vadios e capoeiras”). Essa lei criminalizava a Capoeira, contribuindo com o processo de repressão as práticas de vadiagem. Dessa forma, a capoeira é marginalizada, e todos/as aqueles/as que se encontravam sobre suspeita eram presos.

Art. 402- Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e de destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem: andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta ou incutindo temor ou algum mal:
Pena: De prisão celular de dois a seis meses.

Parágrafo único – É considerada circunstância agravante pertencer o capoeira a algum bando ou malta. Aos chefes ou cabeças se imporá a pena em dobro.

Art. 403- No caso de reincidência será aplicada ao capoeira, no grau máximo a pena do art. 400. [Pena de um a três anos em colônia penais que se fundarem em ilhas marítimas, ou nas fronteiras do território nacional, podendo para esse fim serem aproveitados os presídios militares existentes. Nota do autor.]

Parágrafo único- Se for estrangeiro será deportado depois de cumprir pena.

Art. 404 – Se nesses exercícios de capoeiragem perpetrar homicídios, praticar lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, e perturbar a ordem, a tranquilidade e a segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes.

Esses três artigos do código penal fazem referência à capoeira. O artigo 402 é muito citado nos processos. De acordo com este artigo, é proibido fazer exercício de agilidade e

¹⁸ Forma como alguns capoeiras eram descritos, por introduzirem as lutas golpes de navalhadas.

¹⁹ “o fadista era o personagem inevitável da crônica policial lisboeta e se destacava [...] pela forma singular de luta, caracterizada pelo uso da navalha e pelos golpes de agilidade [...]” (SOARES, 1994, p. 155).

destreza corporal, o que conhecemos como capoeiragem. Andar armado também é citado, devido a ligação da capoeira com objetos cortantes. O artigo 404 enfatiza os casos ligados ao submundo e perturbação da ordem pública. Este artigo tem um texto muito parecido com o do artigo 402, os dois citam lesões “provocar tumulto e desordem” com “perturbar a ordem e a tranquilidade”.

Pires (2001) cita alguns casos em que mulheres foram presas pelo artigo 402. O processo crime de Joao Pinto de Oliveira de 1906. Este processo é de um caso envolvendo uma família: João Pinto de Oliveira, Maria Francisca de Oliveira, Ana Antonieta de Oliveira, Antonia de Oliveira e Marcos Martins de Souza. “Disse: que os dois acusados provocando distúrbios e que as três acusadas também presentes, estando as mesmas alarmando a vizinhança e sobressaltando com as suas ameaças e trejeitos que **salteavam com braços e pernas** [grifos meu]”²⁰ (PIRES, 2001, p. 81).

Apesar de Pires (2001) destacar esse relato como um caso raro, pelo fato de estar ligado a três mulheres da mesma família. Trata-se de mulheres capoeiras, que faziam exercícios em casa, pelo fato de que a prática da vadiagem, era proibida por lei, mas pelo fato de morarem em lugares periféricos, onde a moradia é muito próxima da outra, acabaram sendo delatadas. Porém, essas mulheres foram presas junto aos irmãos, pelo fato de mesmo estando em casa, estavam causando desordem. Esse fato deu abertura para que novos processos fossem observados. Nota-se que havia forte vigilância sobre as pessoas que jogavam capoeira, até no reduto de seus lares, como relatado. Na virada do século XIX para o XX, a elite se voltava para os modos de vida europeus, e viam estratégias para eliminar os costumes da população negra e pobre, os quais consideravam negativo, (LEAL, 2008).

Pires (2001) cita também o processo crime de Anna Maria da Conceição²¹, que foi presa quando fazia exercícios de agilidade, “ela apresentou atestado de que trabalhava como cozinheira para o negociante Joaquim Tomaz Ribeiro e disse que tinha saído a rua para chamar seu marido que estava no “bicheiro” (PIRES, 2001, p. 82). Anna foi absolvida quando comprovada que trabalhava como cozinheira e que tinha saído para chamar seu marido. Os dois casos citados envolvendo mulheres há algo em comum. O caso das três irmãs e o de Anna, trata-se de mulheres que estavam fazendo exercícios de agilidade com alguém de sua família. Casos de mulheres que aprendiam técnicas de defesa para se defender nas ruas, já que na época, a camada da população mais pobre ia para ruas para conseguir o sustento para suas famílias.

²⁰ Processo crime de João Pinto de Oliveira e outros (réu) MW. 586. Ano 1906 NA.

²¹ Processo crime de Anna Maria da Conceição (réu) RW. 812. Ano 1906 AN.

Experiências históricas envolvendo mulheres, capoeiras ficaram silenciadas durante um longo período. No século XX, eram poucos os escritos sobre mulheres, os quais apenas citavam suas façanhas, quando citadas. Waldolair Rego (1968) cita a presença de mulheres nas cantigas de capoeira e nos espaços de capoeira na Bahia; Soares (1994) enfatiza algumas ocorrências no Rio de Janeiro, onde elas aparecem como capoeiristas, sendo que os autores tratam de forma muito superficial; Oliveira e Leal (2009) citam o envolvimento de algumas mulheres como capoeiras no Pará e na Bahia, a partir do século XIX. Questões que serão discutidas a seguir.

Nas seções deste capítulo, será feita uma pequena análise sobre a capoeira no Pará. Na seção 1.1 discutiremos sobre a capoeira no Pará, onde Belém aparece como cenário de pesquisas históricas envolvendo capoeiras; na segunda seção falaremos como a capoeira baiana e o aparecimento de dois estilos de capoeira, angola e regional; na sequência, falaremos sobre o aparecimento da “capoeira baiana no Pará” e a formação de grupos de capoeira angola e regional; por fim, falaremos sobre a invisibilidade e silenciamento de mulheres na capoeira.

1.1- CAPOEIRA NO PARÁ: BELÉM COMO CENÁRIO DE PESQUISA HISTÓRICA

No Pará, Salles (2015) e Leal (2008), em períodos distintos, realizam um levantamento histórico sobre a capoeira no Pará, utilizando notícias de jornais e a literatura paraense. Sendo, que o segundo utilizou além das fontes citadas, ocorrências policiais, das quais percebeu também a presença de mulheres detidas como capoeiras. Esses teóricos são as principais referências sobre a Capoeira no Pará, realizaram estudos sobre a capoeira e demonstram que, assim como Rio de Janeiro e a Bahia, lugares que ganharam visibilidade no cenário da capoeiragem, o Pará também possui registros de perseguições aos “valentões/valentonas” desde o século XIX. Questões que fortalecem a afirmativa de que a capoeira é uma das manifestações culturais negras presentes no Pará.

A capoeira começa a ser visibilizada no Pará no século XIX. Mas, desde o século XVIII, já havia um estigma negativo construído sobre a prática da capoeira, devido o número de ocorrências e perseguições, envolvendo negros/as capoeiras, especialmente no Rio de Janeiro. Leal (2008) cita em nota um trecho da obra “A Amazônia na era pombalina”, de

Marcos Carneiro de Mendonça. A qual também é citada por Salles (2015), onde o governador do estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, escreve a seu irmão, o Marquês de Pombal, solicitando que o mesmo não enviasse ao Pará, uma capoeira de

ladrões de profissão, assassinos e outros malfeitores semelhantes, que principiaram a por a terra em uma perturbação grande, contendo toda a qualidade de crimes, obrigando-me a proceder contra eles com castigos rigorosíssimos, sem nunca os poder fazer conter dos seus excessos” (SALLES, 2015, p. 123).

Esse pedido contribuiu para que os/as capoeiras não fossem enviados/as ao Pará naquele momento. Mas essa informação não elimina a possibilidade de já existirem capoeiras no Pará. Nesse momento histórico, já havia indícios de capoeiras no Rio de Janeiro, os quais ganhavam fama e reconhecimento pelos feitos da época.

A literatura Paraense “comprova que a capoeira existiu e se justificou no passado, ao longo da escravidão; que se manteve depois da abolição da escravatura por interesse dos políticos de um lado, e dos brincantes do boi-bumbá, de outro” (SALLES, 2015, p. 121). Isso demonstra a ligação da capoeira com a política e com as manifestações culturais de rua, como o boi-bumbá. A literatura paraense, narra histórias em que seus personagens, marcam a trajetória histórica de negros/as como capoeiras no Pará.

No final do século XIX, Belém passa por um processo de transformação, em virtude do auge da economia gomífera, o qual ficou conhecido como a “*Belle Époque* paraense”. Período de grande opulência para elite paraense, onde as “práticas culturais da elite urbana belenense estavam voltadas quase que obsessivamente para os valores do comportamento europeu” (LEAL, 2008, p. 31)

Esse período também é marcado pela repressão as práticas de culturais ligadas a população negra e pobre. A exemplo do Rio de Janeiro, que realizava um processo de higienização, no sentido de reprimir os costumes e qualquer prática de origem africana; e as moradias consideradas insalubres, que poderiam contribuir com a proliferação de doenças (REIS, 2010). Belém, seguindo esse modelo de “civilização” começou a passar por um processo de transformação urbana, baseando-se nos modelos arquitetônicos de países europeus, como Paris conhecida como “Cidade Luz”, nesse processo,

ao mesmo tempo em que construções consideradas como modernas eram elevadas, os casebres populares, na maioria das vezes feito de barro e palha, eram removidos em nome da civilização e do progresso. Os moradores destes espaços, apontados como insalubres, tinham que ir morar cada vez mais longe do centro da cidade. Passaram a ocupar áreas alagadas que até então não eram valorizadas como morada burguesa (LEAL, 2008, p. 31)

Nesse processo de urbanização da cidade de Belém, negros/as e a população mais pobre foram deslocados para lugares periféricos, como os bairros do Ladrão, Umarizal e

Jurunas (LEAL, 2008). A intenção era afastar a população mais pobre, dos centros urbanos da cidade, e eliminar seus costumes. Nesse sentido, “batuques, crenças, folguedos de rua e outras heranças culturais negras e indígenas eram vistas como símbolo de atraso e barbárie” (LEAL, 2008, p. 32).

Nesse processo, apesar de afastado dos centros urbanos, os/as moradores/as dos lugares áreas mais humildes, eram constantemente vigiados/as. As mulheres negras e pobres, também sofreram muito preconceito por estarem nas ruas, sendo representadas como “prostitutas” e “vagabundas”.

estavam ali não apenas meretrizes pobres e os cáftens e cafetinas – que se amontoavam pelas ruas, bordéis, botequins, ou nos pequenos cubículos que utilizavam para a prática do amor venal – como também uma gama de trabalhadores, homens e mulheres pobres, que frequentavam as festas, os freges e os cafés que existiam por aquelas imediações” (TRINDADE, 1997, p. 87).

Essa é uma passagem que retrata algumas ruas do bairro da Campina- Belém/PA, no final do século XIX, quando algumas famílias pobres foram remanejadas das ruas em uma campanha higienista. Na passagem, percebemos um universo de sujeitos/as inseridos nos cotidianos das ruas; de um lado estavam as “meretrizes” e de outro, “trabalhadores”. Essa era a representação das ruas de Belém, lugares frequentados por homens e mulheres e lugar da “marginalidade” e de conflito de capoeiras. Nesse contexto, o termo Capoeira foi se configurando como sinônimo de “vadiagem” e “pobreza cultural”. Membros da “elite” na época viam as manifestações culturais afro brasileiras, como algo prejudicial a “civilização”.

O capoeira esteve intimamente ligado ao boi-bumbá paraense até pouco tempo e suas armas tradicionais – paus, navalha e faca – deixaram saldo mortais. Foi precisamente esta ligação que tornou a crônica do bumbá particularmente famosa, determinou a proibição e a repressão policial, a fim de evitar encontros sangrentos dos grupos adversários que se insultavam mutuamente (SALLES, 2015, p. 127).

Os capoeiras no Pará tinham ligações com os folguedos de rua, e envolvimento como capangas políticos, sendo alvo da repressão. Assim como os/as capoeiras, bêbados e prostitutas também eram alvo de denúncias, “capoeiras, vagabundos, desordeiros, meretrizes eram termos que se misturavam, como sinônimos dos indivíduos marginais e perigosos que deveriam ser combatidos em prol da civilização” (LEAL, 2008, p. 82). Essas representações estigmatizadas sobre os/as sujeitos/as envolvidos/as com a prática da capoeira eram reforçadas nos artigos de revistas e jornais. Nesse sentido, a capoeira era confundida com outros ofícios, que habitualmente estão ligados às ruas.

Diante das inúmeras denúncias sobre capoeiras, o desejo pela República, se fortalecia entre alguns políticos. Essa questão pode ser evidenciada a partir do processo violento de eleições, onde havia “sumiço de urnas, violência contra os eleitores, adulteração da lista de

votação, entre outras coisas, eram os elementos que compunham o ‘ritual’ que sempre prevalecia em cada eleição” (LEAL, 2008, p. 90), além das perseguições políticas que, muitas vezes eram provocadas pelos capoeiras. Neste sentido, os capoeiras eram simultaneamente sinônimos de “ordem e desordem”, pois muitos exerciam atividades de capangagem política. Cabralzinho, Mão-de-Seda, Pé-de-Bola e Zé Roberto, exerciam a função de capangas políticos.

os negros estavam a serviço de senhores abastados, geralmente oriundos de meios rurais, e que, na cidade, exerciam mando e traficavam cargos políticos. Necessitavam, portanto, em determinadas demandas, de cobertura física dos escravos. Sem os capangas eram extremamente frágeis, vulneráveis e desprotegidos. (SALLES, 2015, p, 126).

Entre os capoeiras que realizavam o ofício de capangas políticos, no regime republicano, temos a figura memorável de Cabralzinho, um capoeira que ganhou *status* de “herói nacional”. Este fato está ligado a participação de Cabralzinho no conflito de expansão das fronteiras, nos limites do Amapá e Guiana Francesa. Quando tropas francesas chegam ao Amapá para efetuar o pedido de prisão de Veiga Cabral, o Cabralzinho. No episódio, o capitão Lunier saca um revolve, mas acaba sendo morto por Cabralzinho com sua própria arma; Um tenente e um sargento são mortos ao tentarem vingar a morte do capitão Lunier; Com a chegada de ajuda, de outros combatentes, para Cabralzinho, a tropa francesa teve que fugir (MEIRA, 1977). Nesse sentido, Cabral passa de capanga político perseguido, a figura de “herói”. A exemplo dos capoeiras célebres que chegaram a ser deportados, mulheres também foram alvo da repressão e de deportações

Em Belém-PA desde “o mês de agosto de 1890, já vinham ocorrendo prisões arbitrárias por toda a cidade” (LEAL, 2008, p. 105). Capoeiras, meretrizes e bêbados, tornavam-se alvos da fúria das autoridades. Negros/as e pobres viviam sobre a desconfiança e olhar de vigilância da imprensa e das pessoas consideradas de “boas famílias”. No início da década de 1890, assim que o governador Justo Chermont assumiu, foi realizado um plano de prisão e deportação dos/as capoeiras. “Para o Amapá seguiram cerca de 40 pessoas, entre homens e mulheres, acusados de serem capoeiras e vagabundos [...]” (LEAL, 2008, p. 69).

Fator que demonstra a participação das mulheres como capoeiras desde o Século XIX. Algumas das mulheres que trafegavam pelas ruas de Belém dos bairros periféricos de Belém, eram constantemente confundidas com prostitutas. Visando acabar com as práticas de meretrício, “fundamentado no código de posturas de então, estabeleceu normas, não para sua extinção, mas para o controle das mulheres de ‘vida livre’” (LEAL, 2008).

Nesse sentido, foi iniciada uma caçada também as mulheres que exerciam “profissões duvidosas”. No contexto histórico do final do século XIX, as mulheres, especialmente as de famílias abastadas, ainda não tinham acesso livre aos espaços públicos. As mulheres pobres, que dependiam do espaço das ruas, para realizar seus ofícios, foram vistas de forma marginalizada, por subverterem as “regras” estabelecidas sobre a representação do feminino.

Diante da grande pressão da elite branca às autoridades, para que a capoeira fosse “banida” das ruas, uma vez que a prática de capoeiragem não representava “progresso” à sociedade. O “progresso” era representado a partir de modelos de “civildade” ligados à Europa. Neste sentido, a capoeira é criminalizada pelo código penal de 1890, estando marginalizada, contribuiu para repressão e efetuação de muitas prisões.

Leal (2008), analisando os processos criminais de 1892-4, observou que o principal motivo de prisão era a prática da desordem, seguido de “embriaguez e desordem”. O termo capoeiragem não é citado nem entre os crimes menos recorrentes. Questões que contribuíram para invisibilizar a prática da capoeira no Pará. Os jornais “A Constituição, Diário de notícias, A república e A semana”, com seus artigos sobre o período histórico de repressão à capoeira, de certa forma contribuíram para visibilizar os e as capoeiras daquele contexto.

As obras literárias também contribuíram para a construção de um retrato da Belém de outrora. Em um trecho da obra “Belém do Grão Pará”, envolvendo o personagem Alfredo, filho de D. Amélia, e duas mulheres.

E avançando pelo beco, deu com aquela mulher escura, magra, descabelada que gesticulava e distratava. Logo aparecia outra, meio velhusca, que tentava acalmar a magra, nas boas palavras, nos bons modos. Qual! A descabelada passou a saltar na frente da outra como jogador de capoeira. E não é que de repente levanta o vestido sujo e roto, que era a sua única roupa? Tropeçou, caiu, se ergueu, ligeira, para fazer o mesmo cinema, repetidamente, já perto do menino que tinha os olhos assombrados [...] (JURANDIR, 1960, p. 36).

Esta passagem da obra se passa no contexto histórico de Belém, no início do século XX, quando as práticas de capoeiragem ainda eram criminalizadas. É possível perceber duas mulheres, a primeira descrita como “escura, magra e descabelada” e a segunda “velhusca”. A primeira possivelmente saltava como “jogador de capoeira”, palavra escrita no masculino de modo habitual, ou por se tratar de exercício representado como masculino; A segunda, que acalma, é a representação estigmatizada da “mulher de idade”, a de cuidado.

A mulher “descabelada” aparece no trecho seguinte da obra, levantando o vestido e gritando “o mal ganhado, o diabo leva” e a senhora que a ajudou, faz a seguinte indagação “te dão cachaça mal madrugada?”. Tratava-se de uma mulher bêbada, capoeira e prostituta, termos que utilizados como sinônimos, mas isso não quer dizer que toda capoeira era prostituta ou

bêbada, mas elas eram colocadas nesta posição, a de “vagabundas²²”. Estas eram alvo de denúncias constantes.

As capoeiras, assim como outras mulheres que circulavam nas ruas para exercerem o seu ofício de trabalhadoras, foram fortemente reprimidas. Talvez de forma mais violenta que os homens, pois eram mulheres que transgrediam a representação de feminino do início do século XX; elas já desconstruíam a partir de suas práticas, discursos sexistas ligados a força e fragilidade, aparecendo em alguns artigos como “sexo forte”. Mulheres que tinham suas imagens expostas em artigos jornalísticos e ganhavam a alcunha de “endiabradas”, “vagabundas”, “destemidas”, “mulherzinhas”, dentre outros que contribuíram para construir a representação do e da capoeira, desde o século XIX.

Nesta seção, falamos sobre a capoeira no Pará entre o final do século XIX e início do XX estava muito ligada as ruas de Belém, especialmente as dos bairros periféricos, onde bêbados e prostitutas eram constantemente confundidos com a figura do e da capoeira. Além disso, as práticas de capoeiragem estavam ligadas as capangagem política e os folguedos de rua. Desde a década de 1890 a capoeira foi fortemente reprimida ficando por 50 anos, proibida por lei. A próxima seção os olhares se voltam para Bahia desde o início do século XX, período de repressão aos capoeiras; o envolvimento de mulheres com a capoeira; e a divisão da capoeira em dois estilos: angola e regional.

1.2- A CAPOEIRA BAIANA

A história da capoeira, assim como outras tradições culturais, foi ganhando novos elementos, ao longo dos séculos, os quais foram incorporados as suas tradições. Tendo como cenário histórico significativo para pesquisas em capoeira, o espaço político e cultura da cidade de Salvador. O estado da Bahia, pela ancestralidade africana, presente nas manifestações religiosas e culturais, foi representado como um “celeiro de bambas”. Mas a Bahia, assim como Rio de Janeiro e Pará, foi alvo de repressão as práticas de vadiagem pelo código penal de 1890.

²² O termo vagabundo, difundindo através de jornais, possuía um significado negativo que servia para adjetiva todos os indivíduos os indivíduos que não exerciam atividades convenientes para os interesses dos grupos dominantes (LEAL, 2008, p. 57).

Neste cenário histórico homens e mulheres foram alvo dos sistemas de repressão a prática da capoeira. Pires (2001) realizou uma série de investigação de registros de prisões na casa de detenção de Salvador, a qual também possuía um código de Posturas da cidade que proibia os “batuques, danças e ajuntamentos em qualquer hora e lugar, sob pena de oito dias de prisão” (PIRES, 2001, p. 37). Nesse sentido, a exemplo das festas do boi-bumbá no Pará e os folguedos de rua, a prática de repressão realizada na Bahia, estavam ligadas a outras manifestações culturais.

Nas três primeiras década do século XX, a prática de repressão aos capoeiras era intensa. Nesse contexto “os capoeiras eram rotulados como capadócios e valentões” (MAGALHÃES FILHO, 2012, p. 23), termos ligados ao universo da boemia. Oliveira e Leal (2009) citam a presença de algumas mulheres em lugares frequentados por capoeiras. Mulheres que sobreviviam de ofícios que estavam diretamente ligados à rua, como as ganhadeiras, cozinheiras, dentre outras ligadas ao meretrício ou não.

Antigamente havia capoeira, onde havia uma quitanda ou uma venda de cachaça, com um largo bem em frente, propício ao jogo. Aí, aos domingos, feriados e dias santos, ou após o trabalho se reuniam os capoeiras mais famosos, a tagarelarem, beberem e jogarem capoeira (REGO, 1968, p. 21).

A “quitanda” e a “venda de cachaça”, lugares da boemia, são significativos na historiografia da capoeira. Esses eram lugares “estratégicos”, no ensinamento do joga da capoeira, muitas vezes em troca de um copo de cachaça. Mestre Bimba em diálogo com Waldelouir Rego, conta que “a cachaça era a animação e os capoeiras, em pleno jogo, pediam-na aos donos das vendas, através de toque especial de berimbau, que eles já conheciam” (REGO, 1968, p. 21). Esse período faz referência ao tempo em que a capoeira era aprendida nas ruas, e seu aprendizado se dava por oitiva²³. Ainda não existiam academias ou espaços reservados para o ensinamento da capoeira. O que havia mesmo era “mestre e discípulo, porém a sede do aprendizado era o terreiro em frente ao boteco de cachaça, quita ou da casa de *sopapo*, onde moravam” (REGO, 1968, p. 175).

Desde o início do século XX, homens e mulheres são percebidos envolvidos com a prática de vadiagem. A estratégia utilizada pelos/as capoeiras, para não serem presos, era a atenção e vigilância constante. O receio de serem pegos contribuiu com a construção de toques de alerta como o “cavalaria”, que quando tocados, as rodas de capoeira eram rapidamente desfeitas e transformada numa batucada, (REGO, 1968).

A presença das mulheres nas práticas de capoeira ficou marcada nas letras das cantigas

²³ É o ensinamento repassado pelos mais velhos através da escuta. “como se dá a transmissão da escuta através da oralidade na capoeira, baseado na experiência e na observação” (ABIB, 2017, p. 178).

de capoeira²⁴ como Maria Camboatá, Salomé, Idalina e outras “mulheres da pá virada” que ficaram reconhecidas pela valentia nas brigas de ruas. Oliveira e Leal (2009) citam a presença marcante de Salomé nas rodas de capoeira. Essas e outras mulheres capoeiristas foram invisibilizadas na história da capoeira.

A pequena presença de mulheres entre os processados (3%), demonstra que a capoeira era uma prática fundamentalmente masculina em Salvador. Já entre as vítimas, a presença feminina é maior (10%) demonstrando assim uma certa incidência de crimes de violência contra mulher (PIRES, 2001, p. 203).

Os dados apontados por Pires (2001) são baseados na análise de 92 processos crimes no Arquivo Público do Estado da Bahia, APEB de Salvador, no período de 1990 a 1930, nas primeiras décadas do século XX. Segundo o autor, somente 3% dos processos analisados são de mulheres e 10% das vítimas foram mulheres, esses percentuais justificam a capoeira como prática masculina. Essa afirmativa pode ter sido equivocada, pois algumas mulheres, já tinham acesso às ruas da cidade e exerciam o ofício de quitandeiras. Segundo Rego (1968) as quitandas era um dos lugares frequentados por capoeiras, então o que nos garante que essas quitandeiras não eram capoeira.

Não podemos deixar de perceber que Pires (2001) ao citar as ocorrências sobre o envolvimento das mulheres com a capoeira, deixa sempre uma dúvida, indagando se os casos se tratavam realmente de capoeiras. Muitos casos envolvendo mulheres eram citados como casos raros ou exóticos por ele. Além disso, Pires (2001) cita a dificuldade na análise dos processos, visto que não conseguiu encontrar a expressão “capoeira” nos processos analisados. Oliveira e Leal (2009) utilizaram portarias de recolhimento e notícias de jornais, que demonstram o envolvimento de mulheres com a capoeira em Salvador, foram elas: Salomé, Adelaide Presepeira, Anna Angélica (vulgo Angélica Endiabrada)²⁵, Maria Isabel e Zeferina de Tal, Antonia de tal (Cattú)²⁶, Francisca Albino dos Santos (Chicão), dentre outras,

As notícias de jornais reforçavam os estigmas sobre as mulheres capoeira, as quais eram descritas como “desordeiras”, “endiabradas”, “valentonas”, “arruaceiras”, “prostitutas”, dentre outros. Oliveira e Leal (2009) citam que algumas mulheres atuavam em grupos, como as maltas de capoeiras do Rio de Janeiro, como o caso envolvendo Almerinda, Menininha e Chica, publicado pelo Jornal de notícias de 24 de abril de 1920. As três mulheres, citadas

²⁴ Rego (1968) ressalta que as cantigas de capoeira possuem um simbolismo, podendo ser usada para o enaltecimento de um capoeirista, recontar a história, narrar fatos e costumes. Louva-se também os mestres.

²⁵ Endiabrada era o adjetivo utilizado para as capoeiras que demonstravam muita valentia na luta (OLIVEIRA; LEAL, 2009).

²⁶ Em uma matéria do Jornal de Notícias de Salvador, Cattú aparece como reincidente na delegacia. Na matéria é citado que Cattú estava em desavença com outra mulher, e que um guarda chegou para contê-la, mas acabou sendo agredido por ela, o guarda pediu socorro e chegara um músico, 2 praças e 1 sargento, todos apanharam dela. Na matéria, Cattú parece como “mulher perigosa”. (OLIVEIRA; LEAL, 2009).

como de “pá virada” e “atrevidas raparigas”, foram denunciadas por baterem em um homem, o qual teve o seu nome suprimido.

Assim como no caso citado, as mulheres tinham suas identidades expostas, para que elas fossem reconhecidas e reprimidas pelos “maus costumes”, sendo alvos de muitas críticas, “trabalhadora ou ociosa, doente, manifestante, a mulher é observada e descrita pelo homem” (PERROT, 2017, p.198). Esta descrição da mulher é carregada de discursos simbólicos de poder, ligados ao patriarcado. É interessante notar que enquanto mulheres são expostas, homens são preservados. Questões que demonstram a contradição existente sobre as relações estabelecidas entre público e privado, pois se o objetivo era “proteger” as mulheres dos “perigos” das ruas, porque foi realizado o contrário. Mas cabe verificar quem são as mulheres que apareciam praticando a capoeira e quais mulheres deveriam ser “protegidas”.

A Revista Textos Brasil, edição nº 14²⁷ cita algumas referências femininas que se destacaram e ficaram famosas na década de 1940, eram elas:

as famosas “Maria 12 Homens”, “Calça Rala”, “Satanás”, “Nega Didi” e “Maria Pára o Bonde”, **mulheres que se fizeram passar por homens para poderem conviver no meio da malandragem das rodas da capoeira**. Personagens lendárias como Rosa Palmeirão, a capoeirista que serviu de inspiração para Jorge Amado no romance *Mar Morto* (MENEZES, 2008, p. 86).

Como podemos perceber, haviam muitas mulheres capoeiristas, mas suas histórias não foram contadas a fundo, de modo que pudéssemos perceber quem eram elas? onde moravam? se tinham filhos, dentre outras questões. Além disso, depreendemos a partir do trecho destacado, que as mulheres eram alvos de discriminações e preconceitos, ligados não somente as suas personalidades como sujeitas ativas, mas as suas vestimentas. Nessa época a maioria das mulheres ainda usavam saias e vestidos, a calça ainda era vista como algo exclusivo do vestuário masculino. Além disso, o uso de calças deixaria à mostra as curvas dos corpos das mulheres, o qual era muito reprimido. Sobre as calças, Rago (2001) destaca que as calças como parte do vestuário feminista eram constantemente discriminadas e estigmatizadas como assexuadas. As capoeiras, assim como as feministas também foram alvos de preconceito, o qual estava presente nas notícias de jornais.

No final do século XIX e início do século XX, a capoeira esteve associada ao mundo da criminalidade. Durante quase 50 anos de repressão e caçada aos capoeiras, a capoeira foi descriminalizada. O processo de descriminalização da capoeira se deu no contexto histórico da década de 30. A capoeira foi se modificando ao longo dos séculos, em um processo onde práticas antigas são retomadas e ganham novos valores e significações (HOBSBAWM;

²⁷ MENEZES, Lilia Bevenuti de. Revista textos Brasil, ed. 14 – Capoeira. Edição digital do Portal Capoeira. In: <<http://www.potalcapoeira.com>>. Acessado em 10/02/2018.

RANGER, 1984). Questões que demonstram como as tradições vão sendo inventadas e ressignificadas com o passar dos tempos, ganhando valores e simbolismo, e estabelecendo um elo com o passado. Nesse sentido entende-se por “tradições inventadas”.

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza real ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM; RANGER, 1984, p. 9).

A prática da capoeira pode ser entendida como uma “tradição inventada”, devido ao período de divisão da capoeira em dois estilos diferentes. Nesse contexto, a capoeira passa de “jogo proibido por lei a luta nacional”, perdendo muitos aspectos ligados aos seus fundamentos de ancestralidade e a espiritualidade. A capoeira é reconfigurada com base nas propostas higienistas e transformadas no esporte nacional brasileiro. Assim, a capoeira “sai” do universo estigmatizado das ruas, para funcionar em academias e centros desportivos.

Nesse sentido, na “década de 30 foi criada a capoeira Regional como uma forma de aperfeiçoamento técnico da capoeira tradicional, que por sua vez passava a ser denominada de capoeira Angola” (LEAL, 2008, p. 18), questões que demonstram a alteração que a história da capoeira sofreu, sendo fruto de preconceito e “marginalizada” por sua associação aos negros/as africanos escravizados/as no Brasil. Hoje, a capoeira se tornou símbolos de resistência negra e de reafirmação das identidades.

Braga (2010) realiza um diálogo sobre as identidades culturais, ressaltando sobre o processo de identificação, um sentimento de pertença a determinado grupo e essas “identificações podem ser amplas ou se restringir a um aspecto apenas, podendo variar no tempo e no espaço, modificando-se constantemente” (BRAGA, 2010, p. 44). No caso da capoeira os sujeitos e sujeitas se utilizam da memória cultural e da história para reforçar os laços de pertencimento a um ou outro grupo.

A capoeira regional de mestre Bimba tinha um aspecto de luta e também folclórico. Praticada em ginásios e com a inclusão de movimentos ligados às artes marciais. Este estilo de jogar capoeira foi muito criticado entre os antigos capoeiristas, pela retirada de alguns elementos ancestrais. A capoeira regional vinha se fortalecendo como luta.

O centro de Cultura Física Regional foi a primeira academia registrada de capoeira em 1937, com um título de Director de Curso de Educação Physica expedido pela Secretaria de Educação, Saúde e Assistência Pública do Estado da Bahia. Bimba foi um dos capoeiristas de sua época que mais fez apresentações para grandes autoridades, tendo se apresentado no início da década de 1930 [...] Em 1953 voltou ao Palácio da Aclamação, em Salvador, onde se apresentou para o presidente Getúlio Vargas (MAGALHÃES FILHO, 2012, p. 25).

Nesse contexto da década de 30 até a de 50, quando mestre Bimba realizou uma

apresentação para Getúlio Vargas, a capoeira já vinha sendo praticada em apresentações folclores e culturais. “Bimba foi assumindo o papel de liderança no universo dos praticantes da capoeira, fazendo contatos políticos, abrindo espaços para seus alunos expandirem sua capoeira Regional e ganhando espaço entre os grupos de classe média e alta da sociedade” (PIRES, 2001, p. 264). Essa foi uma das críticas realizadas ao mestre Bimba, pois a capoeira jogo ancestral vinha se afastando dos seus ideais, saindo da “subalternidade”, mas sendo “embranquecida”, praticadas por brancos nas universidades.

Em um diálogo de Waldeloir Rego com mestre Bimba sobre a “invenção” da capoeira Regional, o mesmo respondeu que “achava a capoeira Angola muito fraca, como divertimento, educação física e ataque e defesa pessoal” (REGO, 1968, p. 19). Apesar de o nome capoeira angola, só ter sido fortalecido após o surgimento da capoeira regional, na fala de mestre Bimba, permite perceber que a capoeira angola já existia muito antes da regional e que seus movimentos só teriam sido adaptados.

Em 1941 surge o Centro Esportivo de Capoeira Angola, a academia de capoeira do mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha), que apesar de funcionar em lugar fechado foge aos princípios pregados pela capoeira regional.

A capoeira Angola é, sem dúvida, uma das mais profundas narrativas da Bahia. A sua ancestralidade, a sua ritualidade, as suas formas de expressão e de organização são, nada mais nada menos, que o retrato do espírito do povo baiano. Não se pode compreender a capoeira angola, sem compreender o espírito popular que habita a Bahia. E vice-versa (ABIB, 2017, p. 145).

A Capoeira Angola, descrita por Pastinha (1988) como “capoeira mãe”, de ancestralidade negra, ganha destaque nas lutas pelo fortalecimento e valorização das identidades negras, conta o racismo e a marginalização da representação da capoeira. Mestre Pastinha tenta legitimar a capoeira angola como a “verdadeira capoeira”, uma “capoeira pura”.

É lógico que nos referimos à Capoeira Angola, a legítima capoeira trazida do pelos africanos e não à mistura de capoeira com box, luta livre americana, judô, jiu-jitsu etc. que lhe tiram suas características, não passando de uma modalidade mista de luta ou defesa pessoal, onde se encontram golpes e contra golpes de todos os métodos de luta conhecidos (PASTINHA, 1988, p. 35).

Essas críticas estavam ligadas a visibilidade que estava sendo dada a capoeira regional como esporte, retirando dela o seu histórico de luta resistência negra e de “mandinga de escravo em ânsia de liberdade” (PASTINHA, 1988). Vários capoeiristas que seguiam a

linhagem de mestre Pastinha²⁸, como João Grande e João Pequeno, os quais contribuíram para que sua filosofia fosse transmitida aos mais novos.

A exemplo do mestre Bimba, Pastinha também buscou construir uma imagem da capoeira angola, que pudesse ser melhor aceita socialmente, mas ao contrário do criador da capoeira regional, mestre Pastinha buscava nas origens africanas, na religiosidade, no lúdico, na teatralidade e num discurso que enfatizava o lado “amoroso” e épico da capoeira, os pilares nos quais sustentava essa mudança (ABIB, 2017, p. 157).

Nesse sentido, a capoeira Angola, assim como a regional tentaram desconstruir a visão estigmatizada sobre capoeira, quando o/a capoeira era confundido com “ladrão”, “brigões de rua”, dentre outras. Na capoeira angola além de elementos ancestrais, ganha um aspecto mais lúdico e teatral como registrado acima. A capoeira regional foi se configurando como um jogo de lutas desportivas, mas tornando-se bem violento. Rego (1964) cita que com a divisão da capoeira nos estilos Angola e Regional, surgem na Bahia algumas academias de capoeira que aceitavam a presença de mulheres. É citado o Centro de Representação de Capoeira Regional, do Mestre Augusto de São Pedro, onde é admitindo o sexo feminino no aprendizado da Capoeira Regional; e a Academia Baiana de Capoeira Angola do Mestre Gato (José Gabriel Góes), fundada em 1962.

Dispõe de excelentes discípulos e tocadores de berimbau, além de apresentar uma característica diferente das outras, que é o ensino da capoeira ao sexo feminino e ser a preferida pelos alunos da Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia (REGO, 1968, p. 179).

Sendo assim, na segunda metade do século XX, as mulheres começam a serem visualizadas nas academias de capoeira. Nesse contexto, as estudiosas feministas já vinham reivindicando e denunciando a “ausência feminina nas ciências, nas letras, nas artes” (LOURO, 2014, p. 21). Adentrar lugares “reconhecidos” como masculinos tinha um peso muito grande para as mulheres, e elas sofreram na pele a discriminação e a violência de gênero. No documentário “capoeira em cena²⁹”, o depoimento da professora de dança da UFBA Dulce Aquino, reflete o contexto de discriminação, preconceito e violência em que elas estavam inseridas.

nós fazíamos dança e fomos estudar com Gato no alto do Calabá, era difícil chegar lá e duas mocinha né isso é incrível [...] e Gato tinha muito cuidado porque nós éramos as duas primeiras mulheres que estavam jogando capoeira e a rua ficava toda, e vinha pra janela e ficavam gritando e tal, então ele fechava as janelas e as portas a gente jogava lá só com os tocadores e com os colegas (DULCE AQUINO, 1980, 34:47)

²⁸ Linhagens na capoeira são as famílias, no caso a ligação com um mestre. A linhagem de mestre Pastinha, são as pessoas que seguiram seu estilos, sendo seus discípulos, a exemplo de mestre João grande e João pequeno.

²⁹ Documentário “Capoeira em Cena”. Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=YyMqW7x31e4>> Acesso em: 14/01/2018.

Parece insólito pensar na cena descrita, eram duas mulheres, no contexto da década de 1962-64 realizando treinos de capoeira. Mulheres que sofreram violência de gênero, simplesmente por serem mulheres e estarem adentrando lugares que historicamente foram relacionados ao masculino. Esse cenário de violência e opressão contra as mulheres, e contribuiu para que intelectuais negras começassem a pensar em “estratégias de resistência” (GONZALEZ, 1982).

Helena Sena e Luísa Sampaio, duas mulheres negras que treinaram com mestre Pastinha, no contexto histórico da década de 1960. Estas mulheres faziam apresentações de capoeira pelo Grupo de Estudos e Experimentação musical Viva Bahia. O grupo foi criado por Emília Biancardi³⁰ realizava espetáculos de capoeira e maculelê. Com o tempo, as duas mulheres foram cortadas dos espetáculos, pois Emília acreditava que

os espetáculos deveriam satisfazer ao imaginário social da época que associava a capoeira a homens. Apesar disso, ela manteve Luísa no elenco do maculelê, outra prática tida como masculina. Ela era a única mulher e relata ter sofrido muitas pauladas propositais nas mãos durante os ensaios e apresentações [...] Luísa continuou visitando, no Pelourinho, o Mestre Pastinha [...] conta já ter sido atacada por pedras quando se aproximara da academia. Assim, aos poucos deixou de visitá-lo, algo que relata com ar de arrependimento. (FOLTRAN, 2017, p. 99).

A retirada das meninas do elenco contribuiu para reforçar a representação da capoeira como uma prática masculina. Nesse sentido, é possível perceber a reprodução do discurso sexista na fala de Emília. Segundo Hooks (2018), o pensamento sexista apoia a dominação masculina e sua consequente violência. Naquele momento, faltou solidariedade por parte de Emília, pois as meninas já construía suas formas de resistência. É possível depreender a partir da passagem que Luísa continuou resistindo quando foi escalada para o maculelê, sendo alvo de violência patriarcal, marcando o seu lugar na história como uma mulher e lutando por espaço.

A experiência de Luíza, talvez seja o retrato das experiências vivenciadas por outras mulheres na época. Algo que nos faz perceber a necessidade de questionar esses discursos do patriarcado. Emília reproduzia em sua ação de retirar as meninas, o machismo existente na prática de capoeira, contribuindo com o afastamento das mulheres. Vale ressaltar, que nesse contexto, a capoeira estava muito voltada para o folclore.

Vale ressaltar que a partir da década de 70, período em que estudiosos/as do movimento negro intensificam as lutas contra o racismo. Mestre Pastinha começa a repensar a configuração da capoeira angola, desvinculando seus aspectos folclóricos. No Pará, neste

³⁰ “Emília Biancardio criou um grupo de estudos e experimentação musical voltado à cultura popular baiana, o Viva Bahia” (FOLTRAN, 2017, P. 96). Biancardio é uma etnomusicóloga, pesquisadora da música folclórica brasileira. Ver: <<http://colecacaoemiliabiancardi.blogspot.com/>>. Acesso em 03/10/2018

mesmo período histórico, a capoeira ganha uma nova configuração, ela já não é aquela capoeira realizada no início do século XX. A capoeira aparece no cenário paraense da “Praça da República” e do “Ver o Peso”.

Contudo esta seção abordou o período de repressão aos capoeiras em Salvador, destacando envolvimento de mulheres com a capoeira, antes e depois da criação dos dois estilos de capoeira, angola e regional. A próxima seção será abordada a “capoeira baiana” no Pará. A questão da “capoeira baiana” no Pará está ligada a uma nova configuração da capoeira, visto que a capoeira já não é apenas um jogo, realizado nas ruas de Belém, a “nova capoeira” é composta de jogadores/as, bateria e musicalidade.

1.2.1- A “capoeira baiana” no Pará

Até o início do século XX, a capoeira no Pará estava intimamente ligada ao universo das ruas, representadas como lugares perigosos. Nesse contexto a capoeira era única, sem variações de estilos. Com o código penal de 1890, a capoeira sofre um duro processo de repressão as suas práticas e outras manifestações culturais ligadas a ela (SALLES, 2015). A repressão as práticas de capoeiragem, contribuiu para que essa e outras manifestações culturais fossem silenciadas.

Nesse sentido, a prática da capoeira ficou silenciada durante um longo período, não havendo pesquisas históricas que revelem a atuação de capoeiras antes da década de 70 em Belém. A capoeira é visualizada nas ruas e praças de Belém, a partir da década de 1970. Em entrevista a Baccino, mestre Silvério relata um pouco da história da capoeira em Belém.

Digamos assim, a capoeira ficou muito tempo esquecida e já veio renascer já na década de 70, ela já veio aparecer. Apareceu Mestre Bezerra, ele um praticante de capoeira que veio do Maranhão, veio se estabelecer aqui em Belém e começou a dar aula de capoeira no Paysandu, no Quem São Eles e em alguns outros locais que eu não me lembro. E logo depois dele veio também o Mestre Romão que já é falecido e que começou a divulgar a capoeira, começou a praticar a capoeira, dando aula de capoeira no Norte Brasileiro que era um local lá na Cremação. [Mestre Bezerra dava aula de] capoeira Regional, a dele era só a Regional.

O Mestre Romão também.

Depois que o Mestre Bezerra andou pela Bahia, que ele fez um curso de capoeira Angola na escola do Mestre Pastinha, ele também passou a ensinar capoeira Angola, inclusive ele tem até um certificado assinado pelo Mestre Pastinha, de capoeira Angola (BACCINO, 2013, p. 60).

De acordo com o depoimento de mestre Silvério, a capoeira chega ao Pará na década de 70 com a presença dos mestres Bezerra e Romão. Salles (2015), Leal (2008) e Oliveira e

Leal (2009) comprovam, a partir de fontes históricas, que as práticas de capoeiragem eram percebidas muito antes disso.

Mestre Romão, vindo do Rio de Janeiro; Mestre Bezerra, procedente do Maranhão com passagem pela Bahia, onde iniciou o seu aprendizado sobre capoeira. Do Rio de Janeiro vieram também o capoeirista Piedade, os irmãos gêmeos Palma Azevedo e China. Destes, somente Piedade não se dedicou a ensinar capoeira. Os demais construíram as suas linhagens e ensinaram capoeira; mantinham as suas atividades profissionais, mas de alguma forma se envolviam na prática da capoeira (SILVA, 2017a, p. 75).

Silva (2017a) cita além dos mestres Romão e Bezerra, o capoeirista piedade e os irmãos Palma Azevedo e China. A capoeira ensinada por esses mestres seguia a nova configuração da capoeira realizada na Bahia. Como vimos, desde a década de 30 que a “capoeira baiana” começa a ser dividida em dois estilos. No contexto da década de 70, a “capoeira baiana” é ensinada em Belém. Além dos mestres citados, mestre Mundico também é um dos mestres de capoeira mais antigos do Pará.

Mestre Silveiro cita em depoimentos concedidos a Baccino (2013), que mestre Mundico é o mestre de capoeira mais antigos de sua linhagem. Vale ressaltar que mestre Silvério iniciou a jogar capoeira em 1977 e sua “linhagem discipular” na capoeira é a seguinte: mestre Mundico, mestre João pula-pula, mestre Naldo e mestre Silvério. O que coloca mestre Mundico na figura ancestral da capoeira do Pará. A capoeirista Sabrina Silva do grupo Senzala também cita a sua linhagem “mestre Mundico, mestre pula-pula, mestre Naldo, mestre Walcir e professora Sabrina”.

Eduardo Rocha, em matéria publicada pelo jornal impresso “O liberal” de 2003, na coluna de esporte, sob o título “Capoeira, arte e luta de ginga paraense”, ressalta a chegada da capoeira no Pará e posteriormente a criação da Confederação Paraense de Capoeira, que funciona desde 1995 em Belém.

com a chegada ao Pará de mestre Bezerra, em 1970, a capoeira ganhou outros ares no estado. Também impulsionou esta prática em território paraense, o mestre Romão. Como teve sua origem em rituais dançantes acompanhados de músicas, palmas e tambores, a capoeira ganhou, também a visão de dança. Com o tempo e a mudança de valores nos seres humanos, ela passou a ser encarada como uma filosofia de vida (O LIBERAL, 2003).

Na fala de Eduardo Rocha, a capoeira a capoeira é colocada como originária de “rituais dançantes”, talvez em referência a dança do N’golo³¹. Além disso, ele cita que esses

³¹ N’golo ou “dança da zebra”, onde um jogador tenta atingir o rosto do outro com o pé. Uma notícia da Gazeta de Notícias de 06 de fev. de 1878, onde é citado o n’Golo, “o viajante português Neves de Souza, no início dos anos de 1960, registrou em Angola uma dança cerimonial de iniciação, praticada entre grupos da região de Mocupe e Mulondo, atual sul de Angola. Realizada durante as festas de *mufico*, rito de puberdade das moças do grupo, é executada dentro de um grande círculo de pessoas da tribo, que batendo palmas marcam a cadência.

rituais eram acompanhados de músicas, palmas e tambores, aspectos ligados à nova configuração de capoeira na Bahia. Até o início do século XX no Pará, a capoeira se configura como “luta”. Nesse contexto, não existiam rodas de capoeira e não eram utilizados instrumentos musicais. Essas modificações, no modo de jogar capoeira, com uniforme, bateria, musicalidade e coro, são bem novos e estão ligados ao contexto da capoeira baiana.

A capoeira passou por um processo de transformação ao longo do século XX, “os quais deixaram de ser considerados malandros desordeiros, ‘capadócios de rua’, para serem reconhecidos como mestres e agentes culturais, legitimando suas práticas” (MAGALHÃES FILHO, 2012, p. 23). Essas transformações realizadas na “capoeira baiana” foram percebidas, posteriormente, na capoeira do Pará. Inicialmente com a capoeira regional e depois com a capoeira angola. Nesse contexto, são criados vários grupos de capoeira começam a ser criados em Belém.

Nesse sentido, capoeira no Pará, sofreu muitas transformações ao longo da história, até chegar ao que conhecemos hoje como capoeira, pois “em dado momento ela é tida como uma prática de africanos, depois passa a ser predominantemente de crioulos; se é de escravo, incorpora livres; se é de negros, inclui brancos e mestiços; se é de marginalizados, recruta membros da elite” (LEAL, 2008, p. 20), se é uma luta masculina, incorpora também mulheres em sua história.

Vale ressaltar, que no contexto da década de 70, o Pará teve uma referência feminina na capoeira, era Fátima Colombiano, a primeira mulher do Brasil a ser formada mestra de capoeira. Em entrevista à Revista *Praticando capoeira*³², é contado um pouco da sua trajetória na capoeira.

Fátima Colombiana (43) nasceu no Rio de Janeiro e desde criança ficava apreciando as rodas de capoeira, mas não praticava pois sua mãe achava que capoeira não era coisa pra mulher. Na adolescência foi para Belém do Pará e em 1970 iniciou-se na capoeira com o Mestre Bezerra, o único da cidade. Em 1971, foi batizada e em 1973 mudou-se de Belém (REVISTA PRATICANDO CAPOEIRA, Ano 1, p. 28).

A trajetória de mestra Cigana na capoeira reflete as realidades de outras mulheres que ao decidirem jogar capoeira, não contaram com o apoio de suas famílias. Com a afirmação de que a “capoeira não era coisa de mulher”, mulheres tiveram de construir formas de resistência para continuar jogando. Como dizia mestre Pastinha “capoeira é pra homem, menino e mulher”. Mas a reprodução do discurso sexista, ainda é muito forte na atualidade. Em diálogo

Dentro das rodas, dois jovens realizam a dança da zebra, ou n’Golo, na qual, imitando movimentos de animais, tentam atingir o rosto do oponente com o pé”. (SOARES, 1994, p. 24).

³² Entrevista como Fátima Colombiano (Mestra Cigana). REVISTA PRATICANDO CAPOEIRA. Mestra Cigana: a primeira mestra de capoeira do Brasil. Ano 1- nº 4, p. 28-30.

com uma das capoeiristas participantes da pesquisa, sobre as dificuldades encontradas na capoeira, ela citou “[...] só algumas pessoas tem de relacionar a capoeira com macumba, que até hoje ainda tem gente que fala que eu sou macumbeira devido eu treinar capoeira” (SOCORRO, entrevista realizada em 2018).

Vale ressaltar que Socorro pratica capoeira a quatro anos, na cidade de Castanhal, o que demonstra que o dado é recente. Assim como a Socorro e a mestra Cigana, um universo de mulheres capoeiras, algum dia já passaram ou passarão por situações onde o preconceito, o racismo e a discriminação de gênero são frequentes. A associação da capoeira com práticas ligadas às religiões afro, apesar de comum, demonstram o desconhecimento. Essa é uma das realidades encontradas no Pará por homens e mulheres, desde que resolveram treinar capoeira.

Assim como a mestra Cigana, tivemos outras capoeiristas, no Pará, que conquistaram a graduação de mestras de capoeira. Mestra Silvia Leão (mestra Pé de anjo *in memoriam*)³³, Mestra Lene e Erica catita (mestra Catita)³⁴. Silvia Leão, mestra Pé de anjo, uma das criadoras do Movimento Capoeira Mulher (MCM) recebeu o título de mestra de capoeira *in memoriam* por sua trajetória de luta e enfrentamentos como mulher capoeirista.

No ano seguinte, as mestras Érica Catita e Lene, ambas da Associação de Capoeira Senzala. A associação de Capoeira Senzala foi fundada em 29 de Novembro de 1978, no Bairro da Sacramenta. O mestre Francinaldo Ferreira de Castro foi o seu primeiro coordenador, com o apoio do Nilton Teixeira que cedeu o espaço de funcionamento e uniforme para os integrantes do grupo. Hoje o coordenador geral é o mestre Walcir Lopes Silva (BREVE HISTÓRICO DA ASSOCASE - Anexo 01).

As mestras Lene e Érica Catita alcançaram a graduação de mestras de capoeira no ano de 2017 (Figura 1). Na imagem, no fundo está a bateria, formada eminentemente por homens e no centro está o mestre Walcir segurando duas cordas brancas, a sua direita mestra Lene e a esquerda dele, mestra Catita. As duas vestem becas de formatura acadêmica na ocasião.

FIGURA 1 – Formatura de mestra de capoeira.

³³ A aclamação de Silvia Leão como mestra *in memoriam* será destacada no II capítulo deste trabalho como uma das ações realizadas pelo Movimento Capoeira Mulher.

³⁴ Foi formada Mestra de Capoeira em Agosto de 2017, junto a M. Lene que também foi capoeirista no Pará, mas agora reside na Bahia.



Da esquerda para a direita Mestra Lene, Mestre Walcir e Mestra Erica Catita.
Fonte: Associação de Capoeira Senzala.

É interessante refletir sobre a representatividade dessa imagem para as mulheres capoeiristas e como os “papeis de gênero” vem sendo fortalecidos no interior dos grupos de capoeira. A foto da certificação dessas mestras ficará para história com a imagem, marcante de fundo, de uma bateria de homens, reforça o estigma de que “mulheres não sabem tocar”.

A respeito das mestras formadas, mestra Lene reside no interior da Bahia, e quando recebeu o título de mestra na capoeira regional, já era mestra de capoeira angola. Atualmente, mestra Lene, “faz parte do Grupo de capoeira Angola da Associação de Capoeira Angola Mestre Pelé da Bomba [...] Atualmente é vice-presidenta da Associação Brasileira de Capoeira Angola” (LENE, 2017, p. 25). Em uma conversa informal com mestre Walcir no ano de 2017, ele cita que “o título foi de reconhecimento na capoeira”.

Mestra Catita começou a treinar capoeira em 1987, aos 14 anos de idade seu professor nessa época era “[...] o professor Osvaldo, o Vavá, que é discípulo do mestre Walcir e do mestre Tabosa [...] meu mestre mesmo é o mestre Walcir, eu sou raiz da Senzala” (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018). A graduação de Érica Catita como mestra de capoeira, foi criticada por homens e mulheres capoeiristas. Vale ressaltar, que o título de mestre/a dentro das práticas de capoeira, produz uma relação de poder, visto que o mestre ou a mestra estão no último degrau da hierarquia da capoeira. Um dos fatores que podem motivado o questionamento de sua “titulação” está ligado ao fato dela ser uma mulher, e ter chegado nessa posição na capoeira. A formação das mestras de capoeira é bem recente, porém relevantes para o contexto da capoeira no Pará.

Como falamos anteriormente, a capoeira regional e angolas são dois estilos da “capoeira baiana” realizados no Pará, no final do século XX. A capoeira angola começa a ser

praticada no Pará na década de 1990 com os grupos “Angola dobrada” e o NUCAAL (Núcleo de Capoeira Angola Arte e Liberdade). O NUCAAL funcionou entre 95 e 2000, no prédio do vadião da UFPA, tendo como principais introdutores, mestre Romão, mestre Bezerra e mestre Caboclo (TEIXEIRA, 2009).

Nesse período, assim como na regional havia homens e mulheres participando. Walquiria, uma das capoeiristas da década de 1990 começou a treinar capoeira na UFPA com mestre Romão.

Quando eu conheci ele [mestre Romão], ele já estava se apresentando como fizesse já um trabalho de capoeira angola, entendestes. Então foi aquela coisa, levamos ele para Federal, a universidade, e ele começou a chamar um trabalho lá de capoeira angola. Só que nesse mesmo momento que acontece isso, tá. Eu treinando, e ao mesmo tempo esse meu amigo chegando lá, sendo aluno do Plínio, tem uma greve na universidade [risos] e eu vou *membora* para Salvador (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018).

O relato cita o encontro de Walquiria e mestre Romão, antes dela ir para Salvador, onde os estilos de capoeira já estavam definidos, com suas características próprias. Ao retornar da viagem Walquiria teve outra percepção, quanto ao trabalho que vinha sendo desenvolvido na universidade. “Antes deu ir pra Salvador, eles estavam nesse negócio de é angola, não é angola, é regional, não é regional, não sei o que” (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018). Como a prática da capoeira angola aparentemente era recente, ainda havia dúvidas quanto aos seus fundamentos. Após a viagem, sua percepção sobre a capoeira angola foi modificada.

[...] Eu disse com todas as letras que eu entendia que o que estava sendo feito lá não era angola, não era um trabalho de capoeira angola, né, e que eu estava saindo de lá [...] até me chamar de pelega as pessoas me chamaram, misturaram tudo que era coisa da falta de entendimento e isso aí foi o que eu falei, daí foi tudo começo de desgaste, tinha gente que falava que queria me pegar, que queria me bater, tudo que tu podia imaginar, porque tava mexendo nos egos, entendestes. [nessa hora ela deu um largo sorriso] (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018).

A fala de Walquiria é baseada em fatos observados a partir de sua vivência em Salvador. Uma vez que a capoeira angola no Pará passava por um processo de reconhecimento e fortalecimento. A capoeira angola era um estilo novo, uma vez que começou a ser visualizado em Belém depois do estilo regional. Então os grupos de capoeira angola estavam se fortalecendo. Walquiria trouxe da Bahia uma nova percepção sobre esse estilo. Uma mulher falando sobre um jogo ainda representado como masculino devia parecer algo insólito. Era uma mulher dialogando sobre um estilo de capoeira e confrontando a fala de um mestre.

Segundo Walquiria o grupo Angola dobrada “foi o primeiro grupo de Capoeira Angola em Belém do Pará, em 96” (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018). O

grupo “Angola Dobrada” quando iniciou suas atividades no Pará utilizou o uniforme preto e amarelo, que na época era visto como a “roupa de angoleiro” (Figura 2). A imagem registrada é de um projeto com crianças em Ipixuna do Pará, no ano de 1997. Vale ressaltar a presença de uma mulher tocando o berimbau e a outra cantando no atabaque demonstram o protagonismo dessas mulheres.

FIGURA 2 - Roda de capoeira com criança em Ipixuna



Na imagem estão Madala e Índio (jogando), Max, Micheline (berimbau) e Walquiria (atabaque).
Fonte: Acervo do mestre Índio, cedidas por Walquiria.

Rego (1968) cita alguns elementos que hoje são essenciais no jogo da capoeira de capoeira como a bateria, o canto, mestre e a indumentária, elementos que não eram perceptíveis no passado. “Sendo a capoeira, assim como o capoeira considerados coisas marginais, jamais poderia existir algo que facilmente fosse identificado pela polícia, que dormia e acordava no calcanhar dos capoeiras” (REGO, 1968, p. 25).

As questão apontada por Rego (1968) justificam o fato de não haver uniformes de capoeira inicialmente. Mas Soares (1994) apontou que as maltas de capoeira do Rio de Janeiro tinham uma simbologia ancestral no modo de usar as fitas, lenços e modos específicos de usar chapéus e camisas. Hoje os grupos de capoeira já estão bem mais definidos ao modo específico de se jogar. Vale ressaltar que o grupo “Angola Dobrada”, durou cerca de 2 anos e o NUCAAL cerca de 5 anos.

Quando ocorre um esvaziamento do *Angola Dobrada* em Belém e um esvaziamento do *NUCAAL* o movimento de Capoeira Angola, vai ganhar novo fôlego na cidade, no início da primeira década do século atual, quando a partir de uma parceria entre o Contramestre Bira juntamente com Vitória Aranha e Paul Rilher Hiley, que uniram-se e seguindo a “tradição,” instituíram o uniforme amarelo e preto, organizaram a bateria, dando continuidade a sistematização que havia sido iniciada anos antes, a Capoeira Angola, passa a ser prática na Universidade Federal do Pará, com alguns antigos integrantes do *NUCAAL*, alguns antigos integrantes de um outro grupo de Capoeira Regional, do bairro Terra Firme, chamado *Quilombo do Guaritê* e novos adeptos que foram se aproximando do movimento, boa parte estudantes da universidade (TEIXEIRA, 2018, p. 40).

Esses dados demonstram como os grupos iniciais de capoeira angola, do município de Belém, foram perdendo espaço e para novos grupos. A respeito disso, o monitor Douglas do malungo, sempre fala que “capoeira angola é assim, um dia casa cheia, outro casa vazia”, porque uma das lutas do e da capoeirista é por espaço, se não temos espaço, ficamos “sem treinar”. Assim, novos grupos de capoeira angola foram trazidos para o Pará, como o “Malungo Centro de Capoeira Angola” e o grupo “Eu sou Angoleiro”. Duas interlocutoras desta pesquisa, ligadas ao grupo “Eu sou Angoleiro”, destacaram que esse grupo é dividido em Belém, sendo um de responsabilidade do treinel Edmar e vinculado ao mestre João angoleiro de Minas Gerais, e os outros espaços do “Eu sou Angoleiro” em Belém estão vinculados ao mestre Bira Marajó. A respeito do Grupo Malungo, a monitora Lira fala sobre seu surgimento no Pará.

o grupo se forma num diálogo entre mestre Bel e Augusto Leal, em 97 mais ou menos. E Augusto Leal volta pro Pará depois do mestrado, depois do doutorado, e traz o malungo pra cá, traz o malungo pro Pará, tenta. Em Belém ele formou um grupo no Águas lindas e passou um tempo, em meados de 2000, passou um tempo com esse grupo em águas linda, tinham várias mulheres (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2017).

O Malungo Centro de Capoeira Angola Pará, possuiu quatro coletivos (Belém, Cametá, Abaetetuba e Bragança) que estão sob a responsabilidade do treinel Leal³⁵ e ligados a sua sede em Feira de Santana-Bahia, sob a responsabilidade do mestre Bel³⁶. Essa é configuração inicial da capoeira do contexto histórico do final do século XX. Nesse processo de criação dos grupos no Pará, foram de luta pela valorização da capoeira e contra a marginalização de suas práticas.

Diante das lutas de valorização da capoeira, no dia 21 de outubro de 2008, a “Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira foram reconhecidos como patrimônio cultural brasileiro por meio da inscrição no Livro de Registros das Formas de Expressão e no Livro de Registro de Saberes” (IPHAN, 2008, p. 17). Apesar de ser patrimônio cultural, o preconceito e discriminação sobre os e as praticantes são constantes até os dias atuais. Nesse sentido, a roda e o Mestre de capoeira, como a representação de sabedoria e vivência, ganham notoriedade como símbolos de fortalecimento de nossas identidades.

Além disso, ainda há muita desinformação quanto a prática da capoeira, pois para o leigo, que observa as rodas nas praças, a capoeira é visualizada como única. Essa foi uma fala unânime entre as entrevistadas, visto que elas só foram saber que existia outros estilos de

³⁵ Oliveira e Leal são Professores historiadores e lecionam em Universidades Federais e autores do livro “Capoeira, identidade e gênero”, referência nos estudos sobre Capoeira e gênero.

³⁶ Mestre Bel é o apelido de Josivaldo Pires de Oliveira, professor doutor da UFBA e mestre de capoeira.

capoeira com a prática, a partir de seus fundamentos. Nesta seção, foi realizada uma pequena contextualização sobre a “capoeira baiana” no Pará, e suas transformações. Na próxima seção, falaremos sobre a (in)visibilidade e silenciamento da história das mulheres na capoeira.

1.3- (IN)VISIBILIDADE E SILENCIAMENTO NA HISTÓRIA DAS MULHERES CAPOEIRAS PARAENSES

É preciso criar um símbolo para a mulher negra, tal como existe o mito Zumbi dos Palmares. As mulheres carecem de heroínas negras que reforcem o orgulho de sua raça e de sua história.

(SLHESSARENKO)

Iniciamos o texto com a fala de Serys Slhessarenko³⁷, onde percebemos a relevância das discussões sobre as histórias das mulheres, de construir espaços de visibilidades e de desconstrução da história única, pois todas as histórias são importantes. “Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso³⁸” (ADICHIE, 2019). Nesse sentido, precisamos pensar nas diferentes faces das histórias e desconstruir a visão ocidental das histórias.

Pensar diferentes histórias nos permitiu refletir sobre o silenciamento das mulheres, na história da capoeira. Oliveira e Leal (2009) são os primeiros intelectuais a discutirem sobre a participação de mulheres capoeiras, no Pará, desde o século XIX. Foram elas: Maria Meia-noite³⁹, Joana Maluca⁴⁰, Cafuza Jerônima, dentre outras, que frequentavam os espaços públicos, lugar que, naquele tempo era privilegiado dos homens. A rua “simbolizava o espaço do desvio, das tentações” (SOIBET, 2017, p. 365), sendo assim era necessário “proteger” as mulheres dos perigos das ruas.

Entre os perigos das ruas estavam os e as capoeiras. Cafuza Jerônima, capoeira, é citada no Jornal “A Constituição” de novembro de 1876 “sob a epígrafe *Que mulher capoeira!* o caso mais antigo de prisão de uma mulher capoeira. Tratava-se da “cafuza

³⁷ Serys Slhessarenko, é ex-senadora e autora do texto “Tereza de Benguela, uma heroína negra”, publicado no site Geledes. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/tereza-de-benguela-uma-heroína-negra/>> Acesso: 05/06/2018.

³⁸ Fala final de Chimamanda Adichie, em uma mini conferência do TED GLOBAL 2009 (transcrição de Érica Barbosa). Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br#t-12181>. Acesso: 02/10/2010.

³⁹ Maria Meia-noite era a alcunha de uma mulher que tinha comportamento “indesejado” pela ordem social, chegando a aparecer em uma página do Diário de notícias, em setembro de 1897.

⁴⁰ Joana Maluca, joaninha era uma monarquista envolvida em desavenças políticas com republicanos. A maluquice de Joana estava relacionada a sua opção política (OLIVEIRA; LEAL, 2009).

Jerônima, escrava de Caetano Antônio Lemos” (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 149). Jerônima era uma mulher negra, escravizada e capoeira, teve o seu nome estampado na página de um jornal no contexto da escravidão. Sendo capoeira, Jerônima desconstruía a representação do feminino, reforçadas pelos discursos do patriarcado.

A capoeira Jerônima, além de mulher, era negra e escravizada, sendo assim não poderia ser comparada com as mulheres brancas, pois viviam realidades diferentes. Sobre a representação do feminino, Sueli Carneiro realiza o seguinte questionamento: “Quando falamos do mito da fragilidade feminina que se justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando?” (CARNEIRO, 1993, p. 11), certamente não era das mulheres negras que ela estava falando.

As capoeiras fugiam a essa representação do feminino reforçado pela sociedade da época. Esse “mito da fragilidade feminina” foi construído para reforçar normais e comportamentos sociais. “A norma oficial ditava que a mulher devia ser resguardada em casa, se ocupando de afazeres domésticos, enquanto os homens asseguravam o sustento da família trabalhando no espaço da rua” (FONSECA, 2017, p. 517). Mas, essa “norma oficial” não estava ligada ao universo de mulheres pobres, que em muitos casos, trabalhavam para ajudar no sustento de suas famílias.

A autonomia das mulheres pobres no Brasil da virada do século XIX para o XX é um dado indiscutível. Vivendo precariamente, mais como autônomas do que assalariadas, improvisam continuamente suas fontes de subsistências. Tinham, porém, naquele momento, maior possibilidade que os homens de venderem seus serviços: lavando ou engomando roupas, cozinhando, fazendo e vendendo doces e salgados, bordando, prostituindo-se, empregando-se como domésticas, sempre davam o jeito de obter algum trocado (SOIBET, 2017, p. 379).

De acordo com a passagem, mulheres negras e pobres, não faziam parte da realidade social das mulheres brancas, pois já se encontravam nas ruas realizando os diversos ofícios, como o das ganhadeiras,

cuja atividade de econômica de venda de seus produtos, dependia quase que exclusivamente da sua circulação pelas ruas em busca dos compradores de suas mercadorias. Outras mulheres também circulavam pelas ruas em busca de seus afazeres, outras ainda para o oferecimento de seus serviços, como era o caso das prostitutas (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 118).

Porém as ruas eram consideradas lugares hostis e perigosos para as mulheres, elas não poderiam ir e vir livremente como os homens e “mesmo as mulheres do povo, as donas de casa, não mais presas espacialmente ao reduto do lar, com atividades econômicas próprias, acostumadas a circular pelas ruas das cidades, tinham como centro de suas vidas a família” (PANTOJA; LEAL, 1997, p. 76). Essas mulheres trabalhadoras, que eram também, por vezes, líderes de suas famílias e dependiam do espaço das ruas para realizarem os seus ofícios.

Segundo D’Incao (2017), o estilo de vida da elite da sociedade brasileira, sofria fortes influências da aristocracia portuguesa. A representação da família patriarcal burguesa contribuiu para que a mulher virasse uma preocupação social. E as mulheres que não se enquadravam a visão do feminino, “idealizadas” nos jornais e revistas da época eram discriminadas. Representações que contribuíram para a disseminação de modos de ser femininos e masculinos e a ideia de pertencimento, marcadas pelas relações de poder.

As capoeiras, a exemplo de Jerônima, eram fortemente recriminadas, colocadas como exemplos a não serem seguidos. As mulheres capoeiras, eram consideradas “mulheres prostitutas, adúlteras, vadias, desordeiras e vagabundas” (PANTOJA; LEAL, 1997, p. 77). As capoeiras eram muito discriminadas por trafegarem as ruas. Essas mulheres ficaram conhecidas pelas ocorrências policiais e notícias de jornais que relatavam sua valentia, algumas sendo comparadas a homens pela força, coragem e destreza com o corpo.

Quando alguma mulher se destacava na luta corporal durante estes conflitos, a “valentona” tomava o lugar da mulher comum, em caso de extrema valentia, por exemplo, quando a mulher chegava a enfrentar uma ou mais pessoas na luta corporal, o adjetivo endiabrada era o que comumente lhe atribuíam (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 123).

“Valentona” era um dos estereótipos que as capoeiras eram representadas. Adjetivo que as tiravam do “lugar comum” de “fragilidade”, e as colocavam no lugar de “valentia”, tornando-se “endiabrada”. Segundo Araújo (2017) a igreja exercia forte pressão para o “adestramento da sexualidade” das mulheres, fator que pode ter contribuído para a representação das capoeiras como “endiabrada”, algo que pode estar ligado a representação sobre o diabo. O “adestramento da sexualidade”, “pressupunha o desvio dos sentidos pelo respeito ao pai, depois ao marido, além de uma educação dirigida exclusivamente para os afazeres domésticos” (ARAÚJO, 2017, p. 49).

A reprodução desses discursos misóginos contribuiu para a construção de estigmas sobre as capoeiras. Os jornais eram os principais meios utilizados para a construção desses discursos. “Muitas notícias informavam sobre mulheres desordeiras, apontando várias formas de transgressão da ordem” (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 124). Nesse sentido, os jornais também funcionavam com instâncias sociais de opressão, especialmente entre as capoeiras, ao realizar denúncias e tentar reprimir essas mulheres.

Sendo assim, a capoeira aparece no cenário histórico brasileiro, como uma prática ligada “à criminalidade das ruas, vinculadas à vagabundagem, às práticas de capangagem política nas diferentes sociedades” (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 41), estando proibida como crime previsto no Código penal de 1890. “O código penal, o complexo judiciário e a ação

policial eram os recursos utilizados pelo sistema vigente a fim de disciplinar, controlar e estabelecer normas para as mulheres dos segmentos populares” (SOIBET, 2017, p. 363). A repressão, e posteriormente o processo de deportação de capoeiras, contribuiu para silenciar cada vez mais a história das mulheres na capoeira. Dessa forma, vemos a necessidade de discutir cada vez mais sobre o silenciamento e a invisibilidades das mulheres na capoeira.

Nesse silêncio profundo, é claro que as mulheres não estavam sozinhas, ele envolve um continente perdido das vidas submersas no esquecimento no qual se anula a massa da humanidade. Mas é sobre elas que o silêncio pesa mais. E isso por várias razões (PERROT, 2017, p.16).

Nesse sentido, homens e mulheres, na condição de subalternos, estavam no silêncio da história. Mas, para as mulheres, esse silêncio é mais profundo; e quando se trata de mulheres negras o silêncio é muito mais profundo. Nesse sentido, é necessário criar estratégias para tirar as mulheres da condição invisibilidades. Partindo desse contexto de invisibilidade, irei ressaltar a história de uma capoeirista que viveu no Pará na década de 1970 e praticou capoeira em Belém por 4 anos, Trata-se de Fátima Colombiano, mestra Cigana, aluna do mestre Canjiquinha⁴¹ de Salvador-BA, formando-se Mestra de Capoeira em 1980.

[...] Até 1980 eu nunca tinha visto uma mulher na roda de capoeira, em lugar nenhum. Quando eu abri minha academia em 1980, em Volta Redonda, de vez em quando tinha uns rapazes que iam lá para ver e sempre me convidavam para ir no grupo deles. Eu tinha 104 alunos e o cara uns 300, todos homens. (REVISTA PRATICANDO CAPOEIRA, Ano 1, p. 29).

A partir desse relato de mestra Cigana, percebemos que os locais de treino de capoeira eram frequentados em maiores números por homens. E por que elas não estavam de forma efetiva? Uma das respostas a esse questionamento pode estar no próximo relato de mestra cigana⁴².

Devido a insistência familiar para largar a capoeira (por ser atividade imprópria para mulher). Fafá optou pelo casamento, que também não deu muito certo, do qual teve de abrir mão do conforto e carinho dos filhos em prol do chamamento das rodas (REVISTA UFCB, 2016, p. 13).

No caso de mestra Cigana, os fatores que a fizeram largar, inicialmente a capoeira, foi a família. Essa questão nos leva a reflexão sobre as relações de gênero dentro e fora da capoeira. No primeiro momento há um preconceito e desinformação sobre a prática da capoeira; e no segundo há a reprodução do pensamento patriarcal do homem como provedor,

⁴¹ Mestre Canjiquinha foi um dos capoeiristas de sua época que mais fez viagens de apresentações para autoridades, tendo-se apresentado aos governadores Juracy Magalhães (BA), Aluisio Alves (RN) e José Sarney (MA); e aos presidentes Juscelino Kubitschek, Castelo Branco e Garrastazu Médice. Também foi o capoeirista que mais participou de filmes, como Barravento (1961), O Pagador de Promessas (1962) e diversos curtas; criou toques e jogos como o muzenza e o Samango, e foi um dos maiores mestres de improvisação no canto. (MAGALHÃES FILHO, 2012, p. 102).

⁴² Entrevista com Fátima Colombiano (Mestra Cigana). REVISTA UFCB. Mestra Cigana: profissionalismo feminino na capoeira. Ano 1. Novembro de 2016, p. 13-16.

e a mulher abrindo mão de seus objetivos. A forma de resistência encontrada, neste caso, está ligada ao “abandono” do lar. Diante disso, é importante refletir sobre nossas ações, para compreender se não estamos contribuindo para que com o fortalecimento dos discursos patriarcais. “O pensamento sexista continua a apoiar a dominação masculina e a consequente violência” (HOOKS, 2018, 99).

Nesse sentido, é necessário perceber e desconstruir tais discursos e comportamentos, para que não sejam reforçados. Quando é perguntado para mestra Cigana sobre a discriminação da mulher na capoeira, ela argumenta que a mulher “sofre, porque o homem tem medo de ser desmoralizado em público [...] O homem tem medo de ser desmoralizado por uma mulher, então antes dela desmoralizá-lo ele parte para violência [...]” (REVISTA PRATICANDO CAPOEIRA, Ano 1, p. 29).

A violência é um dos enfrentamentos necessários na prática da capoeira. Uma prática que necessitam ser desconstruídos nos treinos e rodas de capoeira. Nesse sentido, “temos de estar atentos/as, sobretudo, para nossa linguagem, procurando perceber o sexismo, o racismo e o etnocentrismo que ela realmente carrega e institui” (LOURO, 2014, p. 68), para não reproduzirmos esses discursos de violência e opressão. Mestre Catita, em entrevista, cita uma roda lá no mercado de São Braz entre 92 e 94, onde aconteceu uma situação de violência.

Chegou um grupo lá... e chegou um grupo de rede nacional, ele é nacional. Então, nessa época eles se julgavam os melhores. Então, essa minha aluna que era irmã dele [apontando o dedo indicador para o graduado], entrou pra jogar. E teve um dos membros que foi jogar. Primeiro ele assediou ela do lado de fora. Ai, ela disse (ela era atrevida)

Não gostei, mestra... [tom de voz agudo]

Ai, ele entrou na roda com ela, começou a *tirar* com ela, a jogar, derrubar, puxar ela pela corda.

Disso, ela reagiu.

Ele fintou um tapa nela, só que ela não fintou um tapa nele, ela deu um tapa nele. Quando ele voltou daqui, ele já voltou com a mão fechada. Quando ele voltou com a mão fechada eu entrei: eu digo *dalhe, dalhe...*

–Não *mano*, minha onda né contigo.

Mas ela é minha aluna, eu sou responsável por ela.

Ai tá! Fomos pro pé do berimbau e *começamos* a jogar [risos]. E o primeiro pisão foi dele, o segundo foi meu, *dirrepente* a gente se *agarrô* e foi tapa pra tudo quanto foi lado. Ai, os meninos apartaram a briga. Eu peguei, me levantei.

Eu disse: olha, vocês tudinho, pega os teus alunos e sai fora da minha roda! Mandei eles tudinho saírem, eles saíram, só que a nossa roda não acabou. (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

Na situação relatada por mestra Catita, além da violência gênero, houve o assédio. As situações de violência e assédio percebidas no contexto da capoeira nos permite pensar na situação de, algumas mulheres, que não tem acesso a leituras ou grupos feministas. Será que essas mulheres estão percebendo as situações de opressão e assédio? Diante disso, percebemos a importância da solidariedade das mulheres. “O pensamento feminista nos

ajudou a desaprender o auto-ódio feminino” (HOOKS, 2018, p.35). A solidariedade é algo importantíssimo para que as mulheres amem umas as outras.

Para finalizar esta seção iremos citar mais um diálogo de mestra Cigana. O diálogo cita um convite para que os formandos pudessem trocar experiências com ela.

Ele nunca tinha ouvido falar de puxada de rede, maculelê, manifestações folclóricas. É o que o Canjiquinha mais passava pra gente. Então eu falei para o rapaz: “Vamos fazer uma troca”. Eu passo para você as manifestações folclóricas e venho treinar com os formandos. Foi aí que eu fui ver o cordel, porque no Canjiquinha não tinha cordel; ou você era aluno ou você era mestre.

“Então eu perguntei para ele qual eu usaria. Ele me disse: “Pode usar o verde”. Olha a falta de consideração: eu era uma mestra, com 104 alunos. Eu sempre fui muito discriminada. Quando eu voltei para o Rio, ninguém me aceitou como Mestre. Eu tenho diploma do Mestre Canjiquinha, fui a primeira mestra oficializada pela Confederação Brasileira de Pugilismo (CBP) (REVISTA PRATICANDO CAPOEIRA, Ano 1, p. 29).

No relato de mestra Cigana é possível perceber que no novo aprendizado da capoeira, recebeu uma corda de batizado (primeira corda), de acordo com o sistema de graduação da Confederação Brasileira de Capoeira (Tabela 1 e 2). Mesmo que a corda fosse referente ao tempo de capoeira, seria outra e não de iniciante.

TABELA 1 - (SISTEMA OFICIAL DE GRADUAÇÃO)

Graduação infantil: 3 a 14 anos			Graduação padrão: acima de 15 anos		
1º	Iniciante	S/ corda ou cordão	1º	Iniciante	S/ corda ou cordão
2º	Batizado	Verde/cinza claro	2º	Batizado	Verde
3º	Graduado	Amarelo/cinza claro	3º	Graduado	Amarelo
4º	Adaptado	Azul/cinza claro	4º	Adaptado	Azul
5º	Intermediário	Verde/amarelo/cinza claro	5º	Intermediário	Verde/Amarelo
6º	Avançado	Verde/azul/cinza claro	6º	Avançado	Verde/Azul
7º	Estagiário	Amarelo/azul/cinza claro	7º	Estagiário	Amarelo/Azul

Fonte: Confederação Brasileira de Capoeira⁴³.

TABELA 02 - (SISTEMA OFICIAL DE GRADUAÇÃO)

Graduação oficial	Estágio	Corda/Cordão	Idade mínima	Tempo de capoeira
Formador	8º	Verde/amarelo/azul	18 anos	5 anos
Monitor	9º	Branco e Verde	20 anos	7 anos
Instrutor	10º	Branco e Amarelo	25 anos	12 anos
Contramestre	11º	Branco e Azul	30 anos	17 anos
Mestre	12º	Branco	35 anos	22 anos

Fonte: Confederação Brasileira de Capoeira.

Isso representa a manifestação do machismo e opressão nas práticas de capoeira. Visto que, como formados, grau de formação acima de batizado, eles seriam responsáveis por ela, e ela, mestra de formação deveria seguir suas instruções. Agora nos perguntamos, e se fosse um homem, eles teriam essa posição ou iriam legitimar a sua formação, de mestre de capoeira? A

⁴³ A tabela foi feita de acordo com a disponível no site do Sistema oficial de graduação. Disponível: <<http://www.capoeiradobrasil.com.br/confederacao.htm>> Acesso: 06/08/2018.

relação de mestre e aluno está ligada uma relação de poder na capoeira, e isso pode ter representado uma ameaça aos rapazes. Nesse sentido, é necessário romper com as vozes do patriarcado e construir lugares de fala.

Falar de racismo, opressão e de gênero, é visto geralmente como algo chato, ‘mimimi’ ou outras formas de deslegitimação. A tomada de decisão sobre o que significa desestabilizar a norma hegemônica é vista como inapropriada ou agressiva porque ai se está confrontando o poder (RIBEIRO, 2017, p. 80).

A partir dos diálogos sobre as experiências de mulheres na capoeira, é possível perceber as questões citadas por Ribeiro (2017), hoje constantemente colocadas como “mimimi”, desconsiderando a possibilidade de desconstrução de discursos machistas, opressores ligados as questões de gênero. A partir disso, percebemos a necessidade da criação de lugares de falar, em que mulheres possam ser ouvidas. Isso é quebrar o silêncio que as epistemologias dominantes construíram sobre as mulheres.

No próximo capítulo realizaremos um diálogo sobre as possibilidades de tirar as mulheres do silêncio a partir de coletivos feministas de capoeira. Nesse sentido, falaremos sobre o feminismo angoleiro, que é uma categoria da capoeira angola e feminista que vem contribuindo para que as mulheres angoleiras se fortaleçam; em seguida, falaremos sobre o Movimento Capoeira Mulher, sua criação, seus objetivos e suas ações realizadas entre as capoeiristas que seguem o estilo regional.

II CAPÍTULO: SER MULHER NA CAPOEIRA: DO FEMINISMO ANGOLEIRO AO “MOVIMENTO CAPOEIRA MULHER”

Na segunda metade do século XX o movimento feminista teve a sua “maior expressão” no Brasil, mais especificamente, a partir da década de 1970 (CORRÊA, 2001). Foi nesse período que ocorreram grandes mobilizações do movimento negro e de criação do Movimento Negro Unificado (GONZALEZ, 1982). Nesse sentido, as mulheres conseguiram mais visibilidade em diferentes setores, inclusive em escritos acadêmicos. As capoeiristas ganharam mais evidência na história da capoeira, no século XXI, a partir dos escritos de Oliveira e Leal (2009). Neste capítulo, falaremos sobre a necessidade de discutir as experiências do feminino na capoeira, as quais serão pensadas a partir das categorias: gênero e feminismo negro, as quais são relevantes para discussão sobre feminismo angoleiro e também o Movimento Capoeira Mulher (MCM).

2.1- MULHERES CAPOEIRAS: O FEMINISMO ANGOLEIRO

A partir dos diálogos realizados no capítulo anterior é possível citar que a capoeira inicia no Brasil, como uma prática de resistência de negros/as africanos/as, sendo realizada, mais tarde, também por “crioulos/as”, incorporando estrangeiros e brancos. As mulheres também foram protagonistas dessa história, sendo alvo de preconceito e constante repressão, que perduram até os tempos atuais. Nesse sentido, é relevante falarmos sobre as mobilizações realizadas a partir do final do século XX, que contribuem para fortalecer mulheres na capoeira, assim como para agregar outras para esta manifestação cultural.

Nessa trajetória de resistência feminina na capoeira, mestra Janja (Rosângela da Costa Araujo⁴⁴), mulher negra, acadêmica e capoeirista, percebia em sua prática a necessidade de

⁴⁴ Professora do Departamento de Estudos de Gênero e Feminismo da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia /UFBA. Graduada em História pela Universidade Federal da Bahia/UFBA, possui Mestrado e Doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo/USP e Pós-Doutorado em Ciências Sociais pela PUC/SP. É Líder do Grupo de Pesquisa (CNPq) Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher/NEIM (UFBA) e pesquisadora do A Cor da Bahia ? Programa de Pesquisa e Formação em Relações Raciais, Cultura e Identidade Negra na Bahia (UFBA). Tem trabalhos na interface dos estudos sobre gênero, raça, cultura e desenvolvimento. Também desenvolve pesquisas sobre ações afirmativas em educação e cultura afro-brasileira com foco nos estudos sobre capoeira, cultura e religiões de matrizes africanas. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM) e do Doutorado em Difusão do Conhecimento/DMMDC-UFBA. Mestre de Capoeira Angola, é co-fundadora e coordenadora do Instituto Nzinga e Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas Banto no Brasil/INCAB. Dados disponíveis no endereço: <<http://lattes.cnpq.br/5387419210733898>>.

falar cada vez mais sobre a participação do feminino na capoeira, tendo em vista a “necessidade de ampliarmos os estudos sobre a diversificada presença feminina no contexto da cultura afro-brasileira é fundamental ao fortalecimento dos feminismos contemporâneos” (ARAÚJO, 2016-03, p. 88).

Assim como mestra Janja, mestra Paulinha, mestra Gegê, mestra Di e outras capoeiras tiveram grande importância na luta por protagonismo. As mestras Janja e Paulinha iniciaram na capoeira treinando no Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), num período em que ainda havia um silenciamento sobre a participação das mulheres na capoeira. Em entrevista a Federação Internacional de Capoeira Angola (FICA), durante o “VII Encontro Internacional de Capoeira Angola”, mestra Janja fala um pouco sobre sua trajetória como Angoleira no GCAP⁴⁵.

Quando eu comecei a treinar capoeira com mestre Moraes e mestre Cobra Mansa, e posteriormente, não tinha mulheres treinando capoeira. Já tinha até no Rio de Janeiro [...] na Bahia antes de mim, já tinha mulheres que começaram a praticar capoeira, mas geralmente essas mulheres não ficavam. Elas não permaneciam na capoeira. As mulheres sempre enfrentaram, alguns impedimentos para permanecer na prática de capoeira (JANJA, FICA, 2001, 2:03).

Esses “impedimentos” sobre a permanência das mulheres na capoeira podem ter como justificativas o preconceito, o machismo, a violência, a falta de reconhecimento, a discriminação, a desvalorização da mulher na capoeira, dentre outras questões de gênero. Em entrevista realizada por mim, no encontro de angoleiras, “II Gingando por autonomia: as narrativas de Maria Felipa⁴⁶”, organizado por mestra Gegê no ano de 2018, Adriana Luz do Nascimento (mestra Di), angoleira de Pernambuco, fala um pouco sobre a sua trajetória inicial na capoeira.

Dentro do grupo que eu comecei obviamente que você se sente sozinha, agora não mais, porque eu vejo inúmeras mulheres praticando, que passaram pelas mesmas situações, né. Você se ver em outras, mas tinha muito homem, duas ou três meninas, e que ao longo da caminhada desistem, né. Desistem, a família proíbe, né, como eu presenciei vários casos... Eu conheci uma menina mais jovem do que eu, e os irmãos dela faziam capoeira, e eu sempre chamava ela pra ir comigo nos treinos, porque ela também gostava. E o irmão dela, quando me via, quando via ela comigo, reprimia fortemente, batia nela. “*Simbora pra casa!*” [com a voz mais aguda], porque ele sabia que eu era capoeira, que eu vivia na rua, que eu gostava de tá solta mesmo. Essa era a minha essência, desde criança. E ele controlando a irmã de não querer que ela ficasse solta... Presenciei cena de violência mesmo, dele tentar passar *rodo* assim, e aquilo. Enquanto criança, eu ficava assim, porque 13 anos, você é uma criança, né *cara!* Eu ficava chocada com tanta agressividade, né, mas eu não desisti, eu não desisti, eu segui em frente (MESTRA DI, entrevista realizada em 2018).

⁴⁵ Entrevista realizada pela FICA durante o VII Encontro Internacional de Capoeira Angola em Paty do Alferes, sob a coordenação do Mestre Celio e FICA Rio, entre os dias 9 e 12 de Agosto de 2001. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0GCgXhKn05Q>> Acesso 02/06/2018.

⁴⁶ O encontro aconteceu nos dias 02 a 05 de agosto de 2018, sendo realizado pela Fundação Internacional de Capoeira Angola-FICA de Valença, organizado pela Mestra Gegê (Maria Eugênia Poggi).

Mestra Di conta a sua trajetória na capoeira, relatando que havia poucas mulheres, sendo que algumas desistiam, por inúmeros motivos. O relato faz referência ao momento de sua entrada na capoeira, final da década de 1980. Nesse contexto, a capoeira é marcada pela a forte repressão e violência as mulheres não praticassem. De acordo com o relato, a violência exercida pelo capoeirista à sua irmã, demonstrava a não aceitação de seu comportamento. O fato de mestra Di não se “enquadrar” na representação do feminino, é vista pelo capoeirista como má influência.

Mestra Di, a era uma das mulheres que resistiram na capoeira desde a década de 1980. Ela, assim como outras capoeiras fugia da representação estereotipada do feminino. Vale ressaltar que “a identidade social da mulher, assim como a do homem, é construída através da distribuição de distintos papéis, que a sociedade espera ver cumpridos pelas diferentes categorias de sexo” (SAFFIOTI, 1987, p. 8). “Papeis” construídos e fortalecidos ao longo das relações sociais. Mestra Ritinha também iniciou sua trajetória na capoeira na década de 1980.

Eu cheguei lá [no forte da capoeira] em 81, 82. Vi aquelas rodas de capoeira lá, e ai, eu falei o que será isso? [...] Ai, foi dessa época que eu vim conhecer a palavra capoeira, e a capoeira que eu não sabia. E olhando, olhando, olhando, olhando. Eu olhava de 81 pra 82, e nessa época, não tinha outras mulheres. Pra falar a verdade, nem tinha muitas mulheres nas academias. Se tinha, tinha uma, duas, mas só aprendeu e foi embora (eu tô falando da academia de meu mestre). Lá passaram 3 meninas, passaram 4, 5, mas ninguém quis nada, aprendeu um pouquinho e foi embora. E quando eu entrei, eu falei “poxa eu vou ficar!”. De 83 até hoje, eu tenho 53 anos de idade, tenho quase 27 anos de capoeira angola com meu mestre João pequeno [...] e só tinha homem. Eu fui a única mulher que vivi lá no meio de todos os homens, sem preconceito. Pra falar a verdade, eu nunca senti preconceito na roda de capoeira, nem lá, nem em lugar nenhum. Num senti um tipo o preconceito, o racismo, nada disso, graças a Deus. E eu me achava, assim, uma pessoa muito especial, uma mulher muito especial, pelo fato de só ter eu! (MESTRA RITINHA, entrevista realizada em 2018).

A experiência de mestra Ritinha, tem algumas coisas em comum com a de mestra Di, pois as duas eram praticamente as únicas mulheres de seus grupos. Em sua fala “ninguém quis nada” e “poxa eu vou ficar”, reflete a necessidade de mudar uma história em que mulheres foram silenciadas. O relato de mestra Ritinha, provoca uma série de reflexões sobre sua prática. O que nos leva a refletir se realmente as mulheres da sua época não quiseram praticar capoeira, uma vez que eram fortemente reprimidas; e outra questão diz respeito ao fato de mestra Ritinha afirmar que nunca sofreu preconceito.

Isso nos leva a refletir que ela não conseguiu perceber o preconceito, pois há certo “incentivo da sociedade para que homens exerçam sua força-potência-dominação contra as mulheres, em detrimento de uma virilidade doce e sensível” (SAFFIOTI, 2015, p. 79). Isso faz com que os discursos e ações se “naturalizem”, tornando-se imperceptíveis. Mestra

Ritinha reflete sobre posturas de alguns mestres de capoeira, frente às situações de violência em treino e roda que demonstram o preconceito e a violência. Questões quem contradizem seu discurso anterior.

[...] tem mestre que *num* dá exemplo. Ele tá vendo o cara bater na mulher, em vez de parar a roda, ele tá deixando ela continuar. Se a mulher não aperta a mão e sai fora, fica ali ó, apanhando, apanhando, até que ele baixa o berimbau pra poder acabar o jogo [...] nesse intervalo ai que ele baixa o berimbau, a mulher já tomou um chute, já tomou uma rasteira. Porque a rasteira, a cabeçada, é, faz parte do jogo quando é dado na técnica. Não precisa você dá o golpe pra poder machucar, e ninguém aprende apanhando. Quem disser que tem que aprender apanhando, é mentira, porque eu já tenho esses anos todos com meu mestre João pequeno, e ele nunca admitiu, e ele nunca tocou uma mão na gente. Pelo contrário, quando o cara chegava lá na academia dele e começava a querer, os caras de fora [...] Tinham muitas meninas que vinham de outro grupo, lá na academia de João pequeno entrevistar também, eles queriam bater. Ai o metre pegava aquela vaqueta assim [gesticulando com a mão, como quem rimpa] e dava nas costas dele: Respeite ela! O mestre sempre fez isso. Respeite, dava tudo, fazia assim nas costas dele pra respeitar e botava pra fora e hoje a gente não vê mais isso (MESTRA RITINHA, entrevista realizada em 2018).

No relato acima, percebemos como a postura de um mestre, ou uma mestra de capoeira, é primordial para o acesso das mulheres nas práticas de vadiagem. Mestra Ritinha contava com o apoio de seu mestre, mas essa não é a realidade de todas as mulheres nesses espaços. Essa violência na roda pode ter contribuído, para reforçar a representação do jogo e da roda de capoeira como um espaço de dominância masculina. Questões que devem ser refletidas na atualidade. Devemos pensar a participação das mulheres nesses espaços no passado, para compreender o presente. No relato acima, o que justifica a posição de um mestre não parar a roda, mesmo percebendo que uma mulher está sofrendo diferentes formas de violência. É o machismo, a misoginia, a falta de empatia, a discriminação e outros.

Pensar a mulher em um lugar diferente da representação “idealizada” sobre o feminino, como a capoeira, pode ter provocado ações de repressão e contribuindo, assim, com a invisibilidade das mulheres. A respeito da violência e preconceito vivenciado por mulheres na roda, mestra Di ressalta algumas situações.

Sim, a gente sofre preconceito sim! Na comunidade, no bairro quando faz capoeira, que majoritariamente é praticada por homem; é chamada de mulher homem, é chamada de menino, de até de sapatão, porque mesmo, a gente é diferente, não segue aquele padrão de menina que é criada em casa, presinha, bonitinha, toda organizadinha, que a mãe *poda*, que não sobe em árvore, que senta, de uma certa forma, postura. E eu fui toda ao contrário, até porque a minha mãe trabalhava e eu ficava com as minhas irmãs e aproveitava [...] (MESTRA DI, entrevista realizada em 2018).

A maior participação de homens nos treinos de capoeira provavelmente contribuiu com a invisibilidade ou afastamento das mulheres. Mestra Di fogia a representação social do feminino como “sexo frágil”, sendo assim discriminadas. Essa fuga ao “padrão do feminino”

e da “normalidade” pode ter contribuído com a repressão das mulheres. No documentário “Capoeira em Cena” de 1982, contexto histórico do centenário da abolição da escravidão, a capoeirista Isabel Regina, fala sobre o preconceito e a discriminação presente nas práticas de capoeira.

A gente sofre muita recriminação, a gente enquanto mulher, praticando capoeira. A gente sofre recriminações da sociedade, de modo geral, na família. As pessoas geralmente se assustam, puxa mulher fazendo capoeira? Como é que é isso? Principalmente eu, que sou mãe também, sou dona de casa, trabalho fora, que é toda uma batalha (ISABEL, DOCUMENTÁRIO CAPOEIRA EM CENA, 1982, 36:41).

Neste relato, a capoeirista Regina cita as situações de discriminações que passou, por ser mulher, mãe e estar praticando capoeira. Diante dessa situação, nos perguntamos por que mulheres são discriminadas, por serem mães e estarem praticando capoeira? enquanto homens (pais) não são cobrados, quando estão treinando capoeira, futebol, dentre outros. Scott (1995), ao defender uma perspectiva pós-estruturalista de gênero, cita que “as teorias do patriarcado tem dirigido atenção à subordinação das mulheres e encontrando a explicação dessa subordinação na ‘necessidade’ masculina de dominar as mulheres” (SCOTT, 1995, p. 77). Sendo assim, a dominação masculina foi um dos elementos que contribuiu para invisibilizá-las nos espaços de capoeira.

As mulheres têm sido alvo de diversas formas de opressão dentro e fora das rodas de capoeira. Essa é uma das questões que devem ser percebidas e problematizadas pelos movimentos de mulheres, de modo a construir formas de resistência e contribuir para que as mulheres permaneçam nessa prática. Questões que reafirmam a necessidade de discutir sobre a participação das mulheres na roda. Em diálogo com mestra Ritinha sobre sua experiência na capoeira, ela relata situações que evidenciam a opressão sofrida por algumas mulheres.

Eu na verdade, como única mulher lá, nunca passei por isso, mas eu já fui em vários eventos que eu já vi muitas mulheres sofrerem preconceito, racismo e tudo isso. De homem dá chute, de homem derrubar mulher, de homem achar que mulher é frágil, que só eles que pode tudo e que a mulher não pode tocar. Às vezes a mulher chega na roda de capoeira, às vezes fica ali sentada por causa que tem capoeirista igual a eles. Querem tocar, mas eles não admitem que peguem os instrumentos. E eu já vi muitas coisas mesmo, já vi mestre arrastar aluna de quebrar braço, de quebrar perna; já vi mestre. Assim, sabe, eu acho que o mestre tem que respeitar o aluno, independente de ser mulher ou não, mas com uma mulher, nas academias que eu já vi, eu vejo muitos maus-tratos com elas nas academias, eu vejo isso, mas na minha nunca aconteceu isso mesmo porque só tem eu, só tinha eu na época, então eu nunca sofri. Nem lá, nem em lugar nenhum (MESTRA RITINHA, entrevista realizada em 2018).

A atitude de intimidação e repressão realizada por alguns capoeirista acabou fortalecendo a representação machista de espaços de treino e roda, como “lugar da masculinidade” e de opressão ao feminino. Essas experiências vivenciadas entre homens e mulheres, nos espaços de capoeira, foram se fortalecendo ao longo do tempo e do espaço pelo

pensamento patriarcal. Além disso, a situação citada pode estar ligada a representação construída, ao longo da história, sobre a “fragilidade feminina”.

Corpos masculinos e femininos não tem sido percebidos e valorizados da mesma forma. Há a tendência de hierarquizá-los, a partir de suas diferenças mais visíveis e invisíveis. Em nossa cultura os corpos constituem-se no abrigo de nossas identidades (de gênero, sexuais e de raça) (NECKEL, 2003, p. 53).

Os corpos devem ser percebidos a partir das relações sociais. Os discursos patriarcais têm contribuído para pensar a representação de corpos masculinos ligados à força e virilidade, e os femininos ligados à fragilidade. A prática nos mostra que não podemos compreender corpos masculinos e femininos de forma padronizada, eles são reflexos de nossas vivências e estão ligados aos marcadores de sexo, gênero e raça. Isso quer dizer que o sexo, por si só não pode ser fator determinante para identificar um corpo.

Para compreender essas questões, precisamos nos atentar às questões de gênero, tão necessárias nas práticas da Capoeira. Vale ressaltar que na segunda metade do século XX com efetivação de diálogos sobre o feminismo negro, a participação de mulheres na capoeira começa a ser problematizada. Angela Davis, ícone do Movimento Negro nos anos 70, é uma das referências para as discussões sobre o feminismo negro no Brasil. Davis, em sua passagem pelo Brasil para participar do “XII Edição do fábrica de Ideias⁴⁷”, concedeu entrevista ao “Jornal a Tarde” e explicou sua visão sobre o feminismo e a categoria feminismo negro.

Quando feministas brancas formulam pela primeira vez essa noção de direitos das mulheres, elas estavam somente prestando atenção à questão de gênero e não prestavam atenção a questão da raça e de classe. E nesse processo elas racializaram gênero como branco e colocaram uma questão de classe como uma classe burguesa, mas as feministas negras argumentaram que você não pode considerar gênero sem considerar também a questão de raça, a questão de classe e a questão da sexualidade. Então isso significa que as mulheres têm de se comprometer a combater o racismo e lutar tanto em prol de mulheres como de homens (DAVIS, 2009).

As ideias do Feminismo Negro contribuíram para pensar nas lutas sociais em que as mulheres negras se engajavam, e na categoria gênero a partir de marcadores sociais de raça, classe e sexo. Nepomuceno (2013) cita as ativistas e intelectuais Lélia González e Beatriz Nascimento como grandes nomes do movimento feminista negro no Brasil. As discussões sobre essa categoria contribuiu para que uma nova categoria de feminismo fosse discutida, no contexto da capoeira angola. O feminismo angoleiro é uma fusão das epistemologias feministas com as lutas das angoleiras, suas pautas de reivindicações são construídas a partir de “demandas identificadas entre mulheres que treinam” (DANTAS, 2017, p. 8).

⁴⁷ Ver entrevista completa Disponível: <<http://mundoafro.atarde.uol.com.br/entrevista-com-angela-davis-em-a-tarde/>> Acesso: 23/08/2018

Pensar nessa nova categoria de feminismo, a partir da prática da capoeira angola, é refletir sobre as vivências das mulheres dentro e fora dos espaços de capoeira. Mestre Janja, mulher negra, feminista e de uma ampla experiência na capoeira angola, é uma das referências nas discussões sobre o feminismo angoleiro. Mestre Janja e outras capoeiristas começam a construir estratégias de diálogo e reflexão sobre suas práticas, com contribuições do feminismo negro. Assim como o movimento feminista negro tinha a intenção de tirar a mulher negra do lugar de subalternidade, o feminismo angoleiro também busca contribuir para que as capoeiras também sejam retiradas desse lugar inferior.

É nesse contexto, de invisibilidade da mulher na capoeira e de discriminação que surgem os primeiros coletivos de Mulheres Capoeiristas. Essa foi uma das formas de resistência encontradas na capoeira angola. Assim, começam as mobilizações em prol de visibilidade e contra a discriminação, o machismo e a opressão. Mestre Janja, pioneira nas discussões sobre o feminismo angoleiro, realiza uma reflexão sobre a sua experiência na capoeira.

O papel da mulher hoje representado dentro da capoeira é dado de uma forma revolucionária a partir do momento em que os espaços e a forma adotada para política de corpo feminino é completamente contrariada dentro dos princípios da capoeira angola. A gente observa que o medo, a falta de uma massa muscular extremamente rígida e rigorosa, não são pré-requisitos necessários à prática da capoeira. Dai a capoeira angola ter, para nós mulheres, um sentido extremamente renovador, no sentido de transforma-nos em pessoas aptas e capazes, a estar presente no mundo sem precisar para isso a adoção de uma filosofia de competição, de uma filosofia de medição de força. A gente se acredita [...] lutando e respondendo através da capoeira toda e qualquer forma de opressão, não apenas como mulheres, mas como pessoas de um modo geral (JANJA, DOCUMENTÁRIO CAPOEIRA EM CENA, 1982, 35:23).

Neste relato, mestre Janja parte de sua experiência como capoeirista para discutir sobre a representação do corpo na capoeira e sobre os estereótipos construídos sobre ele ao longo da história. Frente aos tabus estabelecidos sobre o corpo feminino, ficava difícil pensar a mulher no contexto da vadiagem, mas elas estavam lá e fazem parte dessa história. Ao pensar o corpo nessa prática é preciso se desfazer de “padrões” e as hierarquias construídas sobre o mesmo. A capoeira angola está além da relação do corpo com a força física, por isso, o jogo não pode ser realizado com violência. Mestre Pastinha ressalta que a capoeira não deve ser praticada com violência e abaixo podemos confirmar essa afirmação.

Não queiram aprender a capoeira para valentia, mais sim, para a *defeza* de sua integridade física, pois um dia, pode ter necessidade de usa-la para sua *defeza*. Cujas *defeza* é contra a qualquer agressor, que venha-lhe ao encontro com navalha, faca, foice e outras armas (DECANIO FILHO, 1997, p. 35).

Nesse sentido, o/a capoeirista deve ter controle de seus corpos, e não fazer desse corpo o local de opressão, ao agir de forma violenta no jogo. A capoeira é um jogo de reflexo e, por

isso, devemos estar constantemente atentas/os. Manter a calma e a tranquilidade são essenciais. Entretanto, precisamos perceber quando um movimento não está sendo dado na técnica, tendo o objetivo de machucar, oprimir e marcar o espaço da capoeira como violento. A capoeira está ligada ao domínio do corpo, o qual pode ser “compreendido como lugar sagrado, expressão materializada do nosso ser, que deve, portanto, ser cuidado, autonomamente, por cada um de nós” (MACHADO; ARAUJO, 2015, p. 100). Esta fala de Machado (Sara Abreu) e Araújo (mestra Janja) destacam a autonomia do corpo que na capoeira é algo sagrado, ancestral.

O corpo do/a capoeirista é ancestral. “[...] também é corpo de mestre ou aprendiz, de mulher ou de homem, de brasileiro ou de ‘gringo’, de angoleiro ou regional, ou mesmo de pesquisador” (ZONZON, 2017, p. 16). O corpo do e da capoeirista é símbolo de resistência. No movimento negro o corpo “pode nos falar de processos emancipatórios e libertadores, assim como reguladores e opressores” (GOMES, 2017, p. 93).

Esse corpo tem sua linguagem própria e, por isso, pode seduzir. Foi o caso de Vitória Aranha, uma capoeirista, que em um de seus treinos nas ruas de Salvador, na década de 1980, foi a inspiração inicial do mestre Boca do Rio.

Em um dos últimos dias de trabalho, na barraca da praia, avistou uma garota se mexendo de um jeito estranho. Os movimentos que fazia chamou atenção de mestre Boca do Rio e o fizeram esquecer a timidez e perguntar sobre eles. Soube que aquilo era a Capoeira Angola (BRITO, 2015, p. 171).

De acordo com o relato, um adolescente se aproxima da capoeira ao visualizar os movimentos realizados por uma mulher. Vitória Aranha é a protagonista dessa história de luta e resistência no jogo da capoeira. Caso interessante, e muito significativo, pois como percebemos nos relatos anteriores, muitas capoeiras eram invisibilizadas nesta prática, devido a grande repressão do feminino na capoeira. Esse contingente de mulheres ligadas ao contexto da capoeira, com diferentes realidades e experiências, torna-se primordial para as discussões sobre o feminismo angoleiro.

As discussões sobre o feminismo angoleiro, realizadas desde o final do século XX, foram cruciais para pensar as relações de gênero presente nos espaços de capoeira. Brito (2015) cita que na Europa, mais especificamente na Alemanha, as ideias feministas também vinham sendo fortalecidas nos coletivos de mulheres capoeiristas. Em 1992, Katarina Doring⁴⁸, uma das primeiras articuladoras do movimento de mulheres capoeiristas na

⁴⁸ De acordo com Brito (2015), Katarina Doring começou a praticar Capoeira Regional/Contemporânea em 1991, quando retornou a sua cidade natal em Kassel, na Alemanha, e encontrou um núcleo do ABADÁ de mestre Dênde. No ano seguinte, viajou para terra natal de seu mestre (Minas gerais/BH) e passou uma semana em Salvador/BA para tentar conhecer mais sobre a capoeira, retornando para Colônia, Alemanha em 1993. Em

Alemanha, ao lado de Yvone, Anja, Trude e Cris Kerz, criaram o primeiro coletivo de mulheres Angoleiras da Alemanha, em 1993.

No Final do século XX e início XXI as ideias feministas começam a ganhar força. Nesse contexto uma nova categoria de feminismo se fortalecia, o Feminismo Angoleiro. O qual culminou na realização de encontros de mulheres capoeiristas.

A FICA dos EUA, liderada por mestre Cobra Mansa, também organizava conferências para dissentir o papel das mulheres na capoeira angola e na sociedade, já em 1997, encabeçada por uma das mais antigas alunas de mestre Cobra Mansa, contramestre Gegê (Maria Eugênia Poggi) (BRITO, 2015, p. 119).

Os encontros feministas de capoeira contavam com a participação de homens e mulheres e oportunizavam discutir sobre a participação das mulheres na capoeira. Os seminários, conferências, oficinas e coletivos feministas, foram construídos para fortalecer as mulheres na capoeira. O Grupo Nzinga de Capoeira Angola, criado em 1995 por mestra Janja com a colaboração de mestra Paulinha, é uma das referências na luta contra a discriminação de gênero. Sobre o Grupo Nizinga⁴⁹

Os integrantes do grupo foram incentivados a elaborar Pesquisas Acadêmicas: produção de papers, monografias, dissertações e teses como forma de intensificar e informar o diálogo entre a cultura tradicional e a academia. Desenvolveram-se atividades em conjunto com entidades das mulheres negras, centros culturais, escolas e outras entidades congêneres (GRUPO NZINGA).

O Grupo Nzinga esteve à frente das discussões sobre a capoeira e na luta contra a discriminação de gênero. Nesse sentido, o grupo Nzinga teve grande importância para o processo de permanência da mulher na capoeira. Organizando encontros e oficinas que contribuíram para que mulheres discutissem suas experiências, dentro e fora das rodas. Hoje, existem vários coletivos que discutem a participação das mulheres e que estão contribuindo para que sejam visibilizadas e respeitadas no jogo.

De acordo com as informações do site do grupo Nzinga, no ano de 2001 nasce o Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil (INCAB) que é a representação jurídica do grupo Nzinga, o qual tem por missão⁵⁰:

Atuar na preservação, no cultivo e na divulgação da capoeira e das heranças culturais de origem africanas; lutar contra a discriminação racial e de gênero, pelo empoderamento das meninas e mulheres; defender os direitos das crianças e do adolescente; e também promover a democracia, a cultura de paz e a dignidade humana (GRUPO NZINGA).

O INCAB tem trabalhado para fortalecer a capoeira angola e seus/suas participantes.

1994, muda-se para Salvador e começa a frequentar o GCAP. Cris Kerz assume a liderança do coletivo de Capoeira Angola, o qual passa a se chamar “Grupo de chamada Mandinga”.

⁴⁹ Ver mais sobre o grupo Nzinga. Disponível: < http://nzinga.org.br/pt-br/grupo_nzinga>.

⁵⁰ Ver missão do Instituto Nzinga. Disponível: < <http://nzinga.org.br/pt-br/miss%C3%A3o>>.

Estando à frente das discussões sobre a capoeira, racismo e gênero. O grupo Nzinga tem dado atenção especial às mulheres capoeiristas, realizando encontros, oficinas e rodas para fortalecer as mulheres na capoeira. O encontro “Chamada de Mulher” (figura 3), realizado em 08 de março 2010, em comemoração ao aniversário do grupo foi uma das ações realizadas pelo Nzinga.

FIGURA 3 – Cartaz do “Chamada de Mulher”



Fonte: Imagem retirada do Google⁵¹

No cartaz é possível visualizar 02 (duas) mulheres em posição de chamada⁵², um movimento da capoeira angola em que um/a jogador/a, chama atenção do/a outro/a. Esse cartaz nos possibilita pensar nas inúmeras situações de opressão vivenciadas por mulheres dentro e fora das rodas de capoeira. O encontro “Chamada de Mulher” pode ser percebido como uma provocação, para chamar atenção diante das situações de violência, opressão e machismo presentes nas rodas de capoeira.

Este, como muitos outros eventos que já realizamos com a mesma finalidade, não é um evento exclusivo para mulheres, até porque sabemos que a capoeira se faz em comunidades em que vivem homens e mulheres. Ao contrário, este é também um momento em que podemos revelar já um número significativo de parceiros que compartilham conosco destas lutas, sendo eles mestres ou capoeiristas em diversas fases de formação. Alias cada vez mais eventos desta natureza tem acontecido aqui no Nordeste, fazendo uma importante ponte entre as mulheres da capoeira angola e capoeira regional, discutindo e imprimindo mais uma vez a valorosa contribuição das mulheres para a capoeira na atualidade: o respeito às diferenças e os desafios de uma vida sem violência e sem preconceitos (MILANI, PORTAL CAPOEIRA).

⁵¹ Disponível em: <<https://www.google.com.br/search?q=I+chamada+de+mulher&tbm=isch&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwic3cWas47gAhXALLkGHSZcDXgQsAR6BAgFEAE&biw=995&bih=634>>. Acesso em 13/10/18.

⁵² A chamada é um dos rituais realizados no jogo de capoeira. No jogo de Angola, “é destinado a diferentes funções, entre as quais quebrar a evolução do adversário que estiver em movimento; recuperar a energia e a evolução do jogo e testar os conhecimentos do adversário (SQUIZITO *apud* LIMA, 2007 p. 85). Também pode ser um “toque de berimbau avisando os capoeiristas que a roda está se formando” (LIMA, 2001, p. 85).

A nota publicada pelo Portal Capoeira⁵³ cita que o evento, apesar de ser realizado no Dia Internacional da Mulher, não é exclusivo para mulheres. Essa questão revela a importância da participação de homens nos debates sobre o feminino na capoeira, pois só com sua participação que compreenderam o universo sexista da capoeira. Nesse sentido, um evento feminista na capoeira é aberto a todas/os que se dispõem a participar; que compreendem que a roda de capoeira tem se constituído como um espaço privilegiado de homens. Na atualidade com os diálogos implementados pelo feminismo angoleiro tem contribuído para que mulheres, angoleiras de diferentes lugares dialogassem e trocassem experiências.

Portanto, iniciamos um diálogo ressaltando a importância de trazer mulheres para as rodas. Dentre os relatos das interlocutoras e o uso de outras fontes foi possível perceber a opressão, o machismo, a violência e o preconceito, nas relações estabelecidas nas pequenas e grandes rodas de capoeira⁵⁴. Essas questões contribuíram para se pensar em ações, as quais foram construídas, a luz dos discursos realizados pelo feminismo negro. As contribuições do feminismo negro foram cruciais para se pensar em uma nova categoria de feminismo, o feminismo angoleiro. Sendo assim, na próxima seção será dialogado sobre as ações de luta e resistência realizadas pelos diálogos do feminismo angoleiro.

2.1.1- O Feminismo Angoleiro: Contribuições, diálogos e estratégias de resistência

Foi no Rio de Janeiro num dia de quarta feira
 Mataram mais uma preta
 Mataram uma companheira
 sua vida, minha colega, sempre foi de muito risco
 Pra quem luta todo dia contra o machismo e o racismo
 Mas é na luta que aprendemos
 vai a flor fica a semente
 Enquanto estivermos juntas
 Marielle está presente, Camaradinha
 (JOANA NERI, 2018)⁵⁵

Início está seção com uma ladainha⁵⁶ de epígrafe, a qual nos permite refletir sobre o debate que os coletivos de capoeira vêm realizando sobre a violência. A ladainha foi escrita

⁵³ MILANI, Luciano. Nota sobre o evento “Chamada de mulher”. In: <<http://portalcapoeira.com/capoeira/eventos-agenda/nzinga-chamada-de-mulher/>>. Acesso em 16/10/18.

⁵⁴ Termo muito utilizado por capoeiristas. A “pequena roda” faz referência as rodas e capoeira e “grande roda” está ligado aos enfrentamentos da vida fora das rodas de capoeira.

⁵⁵ Joana Neri é angoleira do grupo Nzinga. Ver vídeo do Instituto Nzinga de Capoeira Angola com a ladainha para Marielle. “Vai a flor, fica semente”. Disponível: https://youtu.be/F_WwaNNIziQ. Acesso: 21/08/2018.

⁵⁶ A ladainha é hino da capoeira, “a louvação dos feitos ou qualidades de capoeiristas famosos ou um herói qualquer, como é o caso da cantiga” (REGO, 1968, p. 27).

em virtude da execução da vereadora, do Rio de Janeiro, Marielle Franco e seu motorista Anderson Gomes. Marielle era uma mulher preta, periférica, lésbica, feminista, ativista e mãe, tendo grande representatividade para a comunidade LGBTQ+, nos movimentos sociais negros e de mulheres. Uma voz que falava pelas “minorias”, especialmente por ser uma representante política, foi silenciada. Mas o silêncio e luto de sua partida repentina se transformou em luta, e seu grito de luta se multiplicou.

Marielle se tornou símbolo de resistência negra e feminista, pela luta contra o racismo, o machismo, a LGBTfobia e a violência. A “flor” se foi, mas deixou muitas “sementes”, as quais se fortaleceram nas lutas contra o machismo, o racismo, a violência e as diferentes formas de opressão. O assassinato de Marielle foi tema de inúmeros atos e manifestações contra a violência e o genocídio negros. A capoeira como um lugar de luta e resistência também levantou essa bandeira. Capoeiristas de todos os lugares levantam a bandeira de luta em memória de nossos/as ancestrais, porque a capoeira também é negra e periférica. Entretanto, a capoeira também tem se configurado como um espaço de opressão.

O Instituto Nzinga tem realizado algumas ações contra o fim da violência, dentro e fora da capoeira. Ações de combate à violência, assim como oficinas, rodas e diálogos sobre a realidade social em que nos encontramos. O Instituto está à frente de muitas ações e discussões sobre o feminismo angoleiro com os diálogos realizados pelos/as criadores/as do Nzinga, dentre os quais destaco mestra Janja, mulher preta e feminista, ela é uma das angoleiras que pensou a categoria feminismo angoleiro.

Essa discussão de relevância social tem sido provocada pela Rede Angoleira de Mulheres (RAM), criada em 2004⁵⁷. A capoeirista Antônia Lira, uma das integrantes do coletivo de WhatsApp da RAM fala sobre mestra Janja.

Ela é uma pessoa encabeçadora dessas discussões [sobre o feminismo angoleiro]. É quem deu a cara à tapa, né, nessas situações. Então ela é a nossa grande liderança dentro do RAM, é a Janja né. É uma referência de mulher na capoeira, embora eu, por exemplo, eu tenho outras referências de jogo, que é a Gegê. A minha referência de jogo de capoeira é a Gegê, porque eu não conheço a prática dela, né. A prática enquanto sujeito mulher, conheço o jogo, sei que é uma mulher capoeirista. É a minha referência de mestra mulher. Mas a Janja, além de tudo ela é uma mulher negra, traz na pele, no corpo (lésbica negra). Trás no corpo os marcadores sociais muito fortes (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

No trecho, a capoeirista fala sobre a participação da mestra no RAM; suas ações para fortalecer as angoleiras; e sua representatividade como mulher e negra. Nos diálogos anteriores, é possível perceber nas falas de mestra Janja, as situações que ela e mestra

⁵⁷ Informações retiradas do Jornal da capoeira, edição 52 de 4/dez a 10/dez de 2005. Disponível: <<http://www.capoeira.jex.com.br/cronicas/encontro+europeu+de+angoleiras>> Acesso: 05 de outubro de 2018.

Paulinha tiveram que enfrentar para permanecer na capoeira. Apesar de hoje ainda haver muitas “limitações” nos espaços de capoeira, há também articulações para construção de resistência. O Nzinga tem trabalhado com temáticas que estão para além das pequenas rodas. Questões que podem ser percebidas nos encontros anuais do “Chamada de Mulher”.

Desde o “I Chamada de mulher”, há um compromisso em discutir sobre as questões de gênero na capoeira. A violência é uma das temáticas que tem sido dialogada nos encontros, oficinas e rodas de capoeira. O “III Chamada de mulher”, realizado entre os dias 08 e 10 de março de 2013, teve como tema “Capoeiristas pelo fim da violência contra as mulheres”, (figura 4). Como o evento é realizado por um coletivo de mulheres capoeiristas, podemos perceber que a violência tem sido problematizada na capoeira.

Dessa forma, os coletivos de capoeira têm proporcionado os diálogos de temas de relevância social. Vale ressaltar que apesar de organizado por um coletivo de mulheres, o evento é aberto, pois o feminismo não pode ser construído de forma excludente, como citado por Hooks (2018), o feminismo é para todas/os. Sendo assim, o evento foi construído pensando na participação de todos/as, sem distinção de sexo, classe ou raça. O evento é composto de oficinas de capoeira, mesas de discussão, rodas feministas⁵⁸, dentre outras ações.

FIGURA 4 – Cartaz do III Chamada de Mulher



Fonte: Imagem retirada do google⁵⁹

No Cartaz vemos a imagem de 03 (três) capoeiras, cada uma com um berimbau em posição de chamada. Essa ação é realizada, geralmente, por quem está com o berimbau gunga e serve para chamar atenção dos/as jogadores/as sobre alguma situação, ocorrida na roda. Metaforicamente, as capoeiras estão chamando atenção para diversas ações ocorridas nas

⁵⁸ A roda feminista não é um espaço exclusivo de mulheres, mas foi pensada como espaço em que mulheres têm oportunidades para tocar, cantar e jogar. Sendo um lugar de protagonismo do feminino.

⁵⁹ Disponível em: <<https://www.google.com.br/search?q=I+chamada+de+mulher&tbm=isch&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwic3cWas47gAhXALLkGHSZcDXgQsAR6BAgFEAE&biw=995&bih=634>>. Acesso em 11 de outubro de 2011.

rodas de capoeira, mas que necessitam serem percebidas e refletidas, como: o tratamento diferenciado entre homens e mulheres; a necessidade nos fortalecer na capoeira; a falta de respeito; a violência; as dificuldades de acesso aos instrumentos; a curta participação em rodas, dentre outras situações que “limitam” o nosso espaço na capoeira. De acordo com as informações retiradas do site *Inteligencia* de 28 de fevereiro de 2013⁶⁰:

O “Chamada de Mulher III” discutirá, junto com a comunidade internacional da capoeira, uma metodologia de aplicação prática de campanhas voltadas ao combate às formas de violência contra as mulheres, expandindo o foco para o tráfico e exploração sexual de meninas e mulheres; denunciando e enfrentando as possibilidades de formas de combate à rede de sustentação desta rentável ação criminosa. O debate mostra-se oportuno e atual, levando-se em conta os três grandes eventos esportivos planejados para o Brasil nos próximos anos: Copa das Confederações (2013), a Copa do Mundo de Futebol (2014), e os Jogos Olímpicos (2016).

Nesse sentido, o Instituto Nzinga a partir do “III Chamada de Mulher” vem discutir assuntos atuais como forma de prevenção a violência e a exploração sexual das mulheres. visto que em 2013 aconteceu no Brasil uma campanha fortíssima contra o abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes. Além disso, foi lançada no mesmo ano a campanha “Faça bonito, proteja nossas crianças”, como publicada no site do governo⁶¹.

Em 2012, segundo dados do Disque Direitos Humanos, o Disque 100, foram 130.029 denúncias de violência contra crianças e adolescentes, número superior em 58,3% às 82.117 denúncias realizadas em 2011. Segundo pesquisa do Ministério da Saúde, também em 2011, foram mais de 14.600 notificações de violência doméstica, sexual, e física, contra crianças menores de 10 anos (BRASIL, 2013).

Esses dados revelam o crescimento das denúncias e casos de violência contra crianças e adolescentes, de 2011 para 2013. Além disso, no ano de 2013, foi criada a “Rede nacional de enfrentamento à violência contra mulher⁶²”, instituída pelo programa “Mulher, viver sem violência”, lançado em 13 de março de 2013, como programa de governo a partir do decreto nº 8.086 de 30 de agosto de 2013⁶³, uma responsabilidade social que vem sendo visibilizada e discutida pelo Instituto Nzinga.

⁶⁰ Disponível: <<https://www.inteligencia.com.br/chamada-de-mulher-iii-capoeiristas-pelo-fim-da-violencia-contras-as-mulheres/>> Acesso: 11 de outubro de 2018.

⁶¹ Campanha faça bonito, proteja nossas crianças. Disponível: <<http://www.brasil.gov.br/governo/2013/05/brasil-lanca-campanha-contras-exploracao-sexual-de-criancas-e-adolescentes>> Acesso em 05 de novembro de 2018.

⁶² Para maiores informações, ver: Secretaria de políticas públicas para as mulheres; Secretaria Nacional de enfrentamento à violência contra mulheres. Rede de enfrentamento à violência contra mulheres. Presidência da República. Brasília, 2011. Disponível: <<https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/rede-de-enfrentamento-a-violencia-contras-as-mulheres>> Acesso em 05 de novembro de 2018.

⁶³ Decreto nº 8.086 de 30 de agosto de 2013. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2013/decreto/d8086.htm> Acesso em 05 de novembro de 2013.

A violência tem sido uma das pautas de discussão dos coletivos feministas, em virtude do crescimento de casos de feminicídio e violência contra as mulheres. O feminicídio é crime previsto em lei. A lei 13.104 de 09 de março de 2015⁶⁴ que

Alterou o código penal e qualificou o Feminicídio como crime hediondo no Brasil, tal crime é praticado contra mulheres em razão da condição de ser do sexo feminino. Vale lembrar que somente se configura feminicídio, quando é comprovada as causas, podendo ser: agressões físicas ou psicológicas, abuso ou assédio sexual, tortura, mutilação genital, espancamentos entre qualquer outra forma de violência que gerem a morte de uma "mulher", ou seja por exclusiva questão de gênero (PEREIRA; PEREIRA, 2017).

Casos de violência e feminicídio tem crescido no Brasil. De acordo com os dados registrados no site “relógios da violência⁶⁵” de 2018, a cada 02 (dois) segundos uma mulher é vítima de violência física ou verbal no país. Muitas mulheres, capoeiristas ou não, podem estar vivenciando situações de violência, sem se dar conta, uma vez que os casos mais comuns são praticados por familiares ou pessoas próximas. O desconhecimento, ou a vergonha de admitirem que estão vivenciando situações de violência devem ser evidenciadas.

Nos espaços de capoeira as diferentes formas de violência criam disfarces. A violência física pode estar disfarçada de movimentação do jogo; a psicológica pode estar disfarçada pela hierarquia, assim como a moral e sexual. A lei nº 11.340 de 07 de agosto de 2006, Lei Maria da Penha, cria mecanismo para coibir a violência contra mulher. A lei aponta 05 (cinco) atitudes de violência à mulher, são elas: física, psicológica, moral, sexual e patrimonial. Apesar da existência dessa lei, os crimes de violência contra a mulher continuam aumentando. De acordo com os dados do Anuário Brasileiro de segurança pública: No Pará, das 277 (duzentas e setenta e sete) mulheres vítimas de homicídios no ano de 2017, 37 (trinta e sete) foram registrados como feminicídio⁶⁶. Questões que vem sendo refletidas dentro da capoeira, especialmente a partir dos diálogos provocados pelos coletivos feministas.

Construir redes de afetos e solidariedade tem sido uma das provocações do feminismo negro, mais especificamente o feminismo angoleiro. As redes de solidariedade feminina tem sido fortalecidas pelo grupo de WhatsApp RAM. O grupo virtual da RAM foi criado em 2017 e tem contribuído para intensificar e fortalecer os diálogos entre as angoleiras, sendo um elemento importante para a construção de redes de solidariedade entre as angoleiras.

⁶⁴ PEREIRA, Elizangela S; PEREIRA, Daisymar S. Feminicídio no Brasil: Estatísticas mostram que o Brasil é o país que mais mata mulheres. Disponível:< <https://jus.com.br/artigos/62399/feminicidio-lei-n-13-104-de-9-de-marco-de-2015>> Acesso em: 13/01/2019.

⁶⁵ Dados disponíveis em: <<https://www.relogiosdaviolencia.com.br/#>> Acesso: 11 de outubro de 2018.

⁶⁶ Fórum brasileiro de segurança pública. ABSP. Edição especial 2018. Segurança pública no Pará, 2014 a 2017. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/09/FBSP_ABSP_edicao_especial_estados_faccoes_2018.pdf> Acesso em 03 de outubro de 2018.

A RAM é um grupo de WhatsApp, criado pela mestra Janja (ela é uma espécie de grande liderança do grupo) [...] por ser uma das mestras mais antigas, então a galera tem uma respeitabilidade muito grande por ela. E o RAM funciona como? Existem enes conversas, que é postado lá, as discussões sobre as relações de gênero; as discussões sobre a violência na capoeira; divulgação de eventos de mulheres na capoeira. Não entra, por exemplo, divulgação de evento de homens na capoeira não, só de mulheres, e são adicionadas mulheres angoleiras de vários países. Tem da Alemanha, tem do Japão, tem da Suíça, tem do México, tem da Argentina [...] tem de vários estados do Brasil [...] São 225 precisamente [...] Todas angoleiras, com diferentes opiniões, com diferentes propostas, mas que o foco central é discutir como tá se vendo essa mulher na capoeira; As ações que podem ser feitas pra tentar ajudar umas as outras, mesmo dentro desse mundo machista que é a capoeira angola, que ainda é. Embora seja uma capoeira de raiz afro; É uma capoeira muito machista tal como a outra (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

A RAM tem proporcionado as angoleiras, de diferentes locais do Brasil e do mundo, discussões sobre capoeira e outras temáticas de relevância social. O slogan “capoeiristas pelo fim da violência contra mulher” (figura 5), tem sido uma de suas bandeiras de luta na capoeira. É possível observar nas redes sociais, como os coletivos feministas vêm se mobilizando na luta contra o machismo, o sexismo, a misoginia e a violência. O grupo Nzinga tem realizado eventos, atos públicos e manifestações, chamando atenção da sociedade para essas questões. Questões que demonstram que a capoeira está além da pequena roda.

FIGURA 5 – Ato em Brasília pelo dia Internacional da mulher.



Fonte: Revista digital Forum⁶⁷.

Na imagem é possível ver um grupo de mulheres, as quais levantam cartazes e faixas. Dentre as frases escritas nos cartazes, me chamou atenção a frase “vai ter vadia na roda sim”. O termo “vadiar” é muito utilizado na prática da capoeira, substituindo a palavra jogar. No masculino é um termo muito comum, na capoeira, mas quando utilizado no feminino vem carregada de estigmas. Esse é um diálogo que irei realizar no III Capítulo deste texto, a partir

⁶⁷ Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/df-milhares-de-mulheres-tomam-as-ruas-da-capital-federal-contra-o-machismo-e-por-mais-direitos/>>. Acesso em 10 de outubro de 2018.

das reflexões realizadas pelo coletivo de mulheres do grupo malungo, o “Bando da Brava⁶⁸”; A frase “uma sobe e puxa as outras” também tem um valor simbólico forte. Na luta contra a invisibilidade e silenciamento de vozes femininas é muito importante a solidariedade feminina. Isso quer dizer que nós mulheres não estamos sós, somos um coletivo de mulheres que se fortalecem dentro e fora da roda de capoeira.

Ainda sobre a imagem, é possível perceber que a maioria das mulheres, estão com um dos braços erguidos e a mão fechada, como símbolo de luta e resistência. Essas capoeiristas se reúnem, em ato público, para lutar contra o machismo, a misoginia e a violência. O ato aconteceu em Brasília, no dia 08 de março de 2017⁶⁹. Vale ressaltar que 2017 foi um ano de grandes atos e manifestações. Atos construídos em função das mudanças que vinham acontecendo no governo federal. O ato teve a participação dos Movimentos sociais, coletivos feministas, sindicatos e mulheres de diferentes frentes de atuação, que se uniram para fazer deste 8 de Março um dia não só de homenagens, mas também de luta e resistência (STREIT, 2017).

Encontros como esses, vêm sendo divulgados também pela RAM. O grupo virtual é a forma mais prática de articulação entre as angoleiras, uma vez que o grupo é constituído por mulheres de diversos lugares do Brasil e de outros países.

A ideia é se apoiar mesmo, se apoiar. Se apoiar com campos de ação, seja escrevendo cartas de repúdio, seja dando apoio nos eventos; seja cuidando uma da outra quando se encontram. O RAM, ele é muito grande (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

Nesse sentido, é possível perceber a construção de uma rede de afeto e solidariedade entre as capoeiristas dentro da RAM, onde uma angoleira apoia a outra; onde são pensadas ações de fortalecimento; onde há construção de diálogo e resistência. As cartas de repúdio construídas pelas angoleiras da RAM representam as vozes que um dia foram silenciadas. Essa foi uma alternativa para que nós pudéssemos ser ouvidas; que nossas inquietações e nosso grito de socorro chegasse para além de nós. Assim, as ações realizadas pela RAM vão se fortalecendo. Ações que levantam as bandeiras de luta do movimento negro e feminista.

O feminismo angoleiro tem contribuído para o nosso protagonismo na capoeira, de modo que sejamos respeitadas e para que as violências sejam percebidas e denunciadas. A frase “capoeiristas pelo fim da violência contra mulheres”, como ressaltada anteriormente, tem sido utilizada em diversos eventos por angoleiras/os. No ano de 2018 em ocasião do XX

⁶⁸ É o coletivo feminista do Malungo Centro de Capoeira Angola.

⁶⁹ STREIT, *Maíra*. DF: Milhares de mulheres tomam as ruas da capital federal contra o machismo e por mais direitos. Disponível em: < <https://www.revistaforum.com.br/df-milhares-de-mulheres-tomam-as-ruas-da-capital-federal-contra-o-machismo-e-por-mais-direitos/> > Acesso em: 12/10/2018.

Encontro Internacional da Rede Feminista Norte e Nordeste (REDOR), mulheres e homens capoeiristas se juntaram para realizar um ato feminista de ativismo⁷⁰. Mais uma vez a bandeira feminista foi levantada. O ato tinha como tema “capoeiristas pelo fim da violência contra mulher”. Isso é ocupar espaço.

O desafio do feminismo angoleiro que vem sendo pensado e praticado por mulheres capoeiristas angoleiras, como meio de subversão às opressões e dominações impostas milenarmente às mulheres, toma o corpo, os movimentos físicos, psíquicos e emocionais como textos da irresignação e subversão às lógicas machistas/racistas/excludentes. Daí que teremos nesta intervenção artista, momentos de fala e escuta como Roda de conversa; os diálogos de corpos com a Roda de Capoeira e o diálogo de emoções na Roda de Poesia (MARQUES; NAVARRO; ARAÚJO; DANTAS, 2018).

Esses têm sido os desafios que temos lutado constantemente. O feminismo angoleiro vem contribuindo para que atos de protestos sejam pensados e realizados. Lutar contra a opressão, a intolerância, o racismo, o sexismo e a violência, tem sido nossas bandeiras de luta. Na figura 6 é possível perceber uma faixa com esses dizeres “Capoeirista pelo fim da violência contra mulher”, no espaço de treino do grupo Nzinga, de Salvador-BA. Ultimamente, os atos de protestos realizados pelas angoleiras, são acompanhados de faixas com esses dizeres. Isso revela a preocupação em tornar o espaço de capoeira livre de violência.

FIGURA 6 – “Bando da Brava” em visita ao Nzinga



Da esquerda para direita: Vera, Daélem, mestra Janja, Darcielly, eu e Clecilma.

FONTE: Acervo Malungo.

A imagem é referente a uma visita que realizamos no espaço do Nzinga. A visita foi articulada em virtude de nossa participação em um evento feminista de capoeira. O evento ocorreu em Valença-BA, lá tivemos a oportunidade de conhecer mestra Janja, símbolo de resistência e precursora do feminismo angoleiro. A felicidade transpassando lábios e olhos são

⁷⁰ Ativismo é um ato ativista realizado através da arte. Neste caso foi realizado através de uma roda feminista de capoeira.

pela representatividade que esse encontro representa para nós: mulheres pretas, feministas e angoleiras. Estávamos nós, mulheres do norte, ao lado da nossa referência na luta por resistência na capoeira.

As angoleiras da RAM têm apresentando diversas formas de resistência frente às questões de violência e realizando essa “troca” com outras/os camaradas. Na atualidade, é possível perceber que algumas reivindicações vêm sendo manifestadas, através de cartas públicas de repúdio, abaixo assinado, protestos, palestras, rodas feministas, dentre outras ações de fortalecimento das mulheres na capoeira. Nesse sentido, a RAM tem contribuído para que a capoeira seja percebida como um espaço de lutas, frente às situações de violência e opressão. Mestre Janja em entrevista a Revista de História⁷¹ sobre experiências de mulheres capoeira ressalta:

a ridicularização, o assédio, a pressão das relações interpessoais, a presença dos filhos produzidos pelos relacionamentos da própria capoeira. Tudo isso são temas que, de certa forma, se posicionam contrário à permanência e a promoção das mulheres no interior da capoeira. E isso vem sendo quebrado a pouco tempo, e de uma maneira muito bem qualificada. As mulheres vêm criando coletivos de capoeiristas. Esses coletivos reúnem mulheres de vários grupos, que não apenas discutem esse tema específico da capoeira, mas ampliam as suas necessidades de formação política, enquanto mulher capoeirista. Tentando traçar o paralelo entre as nossas lutas específicas e as lutas mais amplas das mulheres na sociedade [...] Na Bahia existe o Mandinga de mulher que é um coletivo de mulheres; tem o Angoleiras no Rio; tem o Tereza de Benguela em Porto Alegre; tem vários coletivos. E essas mulheres apostam, não apenas em ações de fortalecimento e empoderamento, mas também ações de solidariedade [...] (JANJA, 2008, 1:06).

Vale ressaltar que o termo empoderamento “não visa retirar poder de um para dar a outro a ponto de se inverter os polos de opressão, mas sim uma postura de enfrentamento da opressão para a eliminação da situação injusta e equalização de existência em sociedades” (BERTH, 2018, p. 16). Sendo o empoderamento uma ação importante para o enfrentamento, frente os atos de opressão, violência, assédio e o machismo vivenciado nos espaços de capoeira.

As ações de solidariedade também têm sido muito importantes para construção de “redes”. A solidariedade feminista é manifestada quando pensamos no coletivo; quando construímos um feminismo que não seja excludente. Uma vez que “ser ‘feminista’ em qualquer sentido autêntico do termo é querer para todas as pessoas, femininas ou masculinas, a libertação dos padrões dos papéis sexistas, de dominação e opressão” (HOOKS, 2014, p. 139). Sendo assim, empoderamento e solidariedade tornam-se parceiros na luta anti-machista, antissexista e antirracista.

⁷¹ Ver entrevista completa. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=aJCrdw_2T2E

Na capoeira angola as discussões realizadas pelo feminismo angoleiro tem proporcionado essa relação de solidariedade e alteridade. A exemplo disso, cito as mobilizações que aconteceram entre as co-autoras do livro “Uma coleção biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde” pela indicação ao “Prêmio berimbau de ouro” no ano de 2016. Neste sentido, foi produzida uma carta de repúdio (anexo 02), onde é citado que o prêmio é destinado “a pessoas que contribuíram direta ou indiretamente com a capoeira durante o ano e que serve para valorizar e dar visibilidade a essa expressão cultural”.

No entanto, no ano de 2015, o ganhador do prêmio foi um mestre de capoeira, envolvido em um caso de feminicídio. O mestre de capoeira ficou conhecido pelo assassinato de sua esposa no ano de 2011. Nesse sentido, as co-autoras e co-autores do livro assinaram a carta de repúdio. A ação foi realizada como sinal de descontentamento a situação. Uma vez que o ato cruel de assassinato (feminicídio) cometido por esse “mestre”, fere os saberes ancestrais da capoeira e a sua prática como instrumento de libertação.

Dentre as assinaturas, encontramos o nome de Rosangela Costa Araujo. Também percebemos a assinatura de um mestre de capoeira, Josivaldo Pires de Oliveira (mestre Bel), acadêmico, doutor, preto, angoleiro, mestre de capoeira e co-autor do livro “Capoeira, identidade e gênero”. Josivaldo Oliveira tem sido uma referência nos estudos sobre capoeira e gênero. Como colaborador do livro em questão seria incoerente, como angoleiro e intelectual que discute sobre gênero e capoeira, não demonstrar seu repúdio diante dessa situação.

Dentre os homens percebemos a assinatura de apenas 02 (dois). As mulheres que assinaram são capoeiristas, feministas, intelectuais da área da capoeira. Essas e outras ações impulsionadas pelas capoeiristas contribuem para fortalecer as mulheres dentro desses espaços, construindo essa rede de solidariedade entre os e as praticantes.

O feminismo angoleiro tem sido necessário para reflexão de temáticas de relevância social e para a construção das redes de solidariedade na capoeira. Essa categoria “se configura como um dos modos de organização com forte potencial transformador [...] O feminismo angoleiro aparece na capoeira angola com a missão de fazer valer o caráter revolucionário que já estavam presentes na origem da capoeira” (DANTAS, 2017, p. 8). O termo “origem” tem ligação com a ancestralidade africana e aos fundamentos da capoeira angola. Questões que vem sendo fortalecidas pelos coletivos feministas de capoeira.

Embora o feminismo não seja diretamente responsável pela presença da mulher na capoeira, ele legitimou a reivindicação de igualdade entre os sexos, deu impulso a vários debates sobre a paridade de gênero e garantiu novas propostas de vida para as mulheres (BARBOSA, 2005, p. 14).

As discussões feministas têm contribuído, de forma significativa, com o

fortalecimento das mulheres na capoeira. Hoje temos algumas mestras de capoeira que vem colaborando com a construção de redes de solidariedade na capoeira. Adriana Luz do Nascimento, a mestra Di, cita sua postura de desconstrução de atitudes sexistas dentro da capoeira.

Tinha uma companheira também, que hoje eu tô bem com ela, porque a gente quebrou uma rivalidade desde a adolescência, desde criança. Dela, ter chegado primeiro nesse grupo, e sentia que aquilo ali, ela era a dona do pedaço. Então, era uma capoeira dura competitiva, e eu também passei esse problema, com essa figura, que depois de 20, 30 anos, hoje eu convido ela a sentar no mesmo lugar, a toca e passar uma borracha nesse passado, e entender que foram os processos né, machistas que entranhou na gente né [...] (MESTRA DI, entrevista realizada em 2018).

No relato, percebemos a rivalidade entre mulheres nos grupos de capoeira. O mais interessante é que elas compreenderam que suas posturas foram construídas e socializadas pelo pensamento patriarcal. Essa questão tem sido uma das lutas que o feminismo tem enfrentado. O feminismo “nos permitiu que nos libertássemos do controle do pensamento patriarcal sobre nossa consciência” (HOOKS, 2018, p. 35). É obvio que essa consciência precisa ser coletiva. Temos muitas batalhas pela frente, mas as redes de solidariedade estão sendo construídas.

Atualmente vemos a construção de grupos de resistência, como os coletivos de mulheres negras, que lutam pelo fortalecimento de suas identidades e a valorização dos costumes, crenças e jeitos de ser, relacionados à cultura afro; nutrindo o sentimento de solidariedade e pertencimento, ligados a nossa ancestralidade. Apesar da construção de diversas formas de reivindicações, os espaços de capoeira continuam fortemente marcados como locais LGBTfóbicos, misóginos e de reprodução de violências. Questões que já vinham sendo discutidas por Araújo (2016) e que podem ser observados nas vivências cotidianas na capoeira.

Diante dos inúmeros diálogos, oficinas de capoeira e rodas feministas, continuamos vivenciando situações de violência, onde nós mulheres somos o alvo. Nos espaços de treino e rodas mulheres continuam sendo assediadas. No ano de 2018, uma situação envolvendo uma capoeirista e um mestre de capoeira chamou atenção da comunidade capoeirista do mundo. O questionamento “e quando um convidado do seu evento leva uma aluna de 16 anos para o motel?”. Esse questionamento foi realizado por um mestre de capoeira, em uma página do facebook, em 13 de maio de 2018⁷². O caso citado, nos impulsiona a refletir sobre a possibilidade de mudança. Na situação relatada pelo mestre, é possível perceber a atitude de

⁷² Disponível em: <<https://www.facebook.com/omriferra/posts/2131959980166407>>. Acesso em 14 de maio de 2018.

empatia dos homens. Eles abdicaram da roda de capoeira para refletir sobre a situação de assédio, experiência que nos leva a pensar em possibilidades de mudanças.

Essas reflexões são muito importantes no contexto da capoeira, especialmente quando a iniciativa parte de homens. No texto publicado no facebook, é interessante refletir sobre a fala de uma professora de capoeira.

Não somos nós, mulheres, que temos que decidir. São os homens. Nós estamos de saco cheio de conversar sobre isso entre nós ou de ficar falando com homens que não estão escutando. Homens que, ainda que presentes de corpo, só estão pensando na roda de Capoeira que estão perdendo. São os homens que têm que decidir se estão abertos a perder uma roda para conversar conosco. (MESTRE DE CAPOEIRA, FACEBOOK).

A fala da professora de capoeira reflete sobre os diálogos constantes que vem sendo desenvolvidas entre nós, mulheres, na capoeira. Discussões que muitas vezes não são fortalecidas entre os capoeiristas. Nesse sentido, percebemos a importância da construção de redes de solidariedade entre os e as capoeiristas. Discutir sobre temas de relevância social como as situações de assédio e violência, muitas vezes silenciadas nos espaços de capoeira, é de extrema importância. Realidades fortalecidas e justificadas pelas hierarquias construídas no interior dos grupos de capoeira.

Na capoeira, em alguns casos, a valorização dos “formadores” ultrapassa os limites da ética e o respeito. Em alguns espaços percebemos a construção de um sentimento de “veneração” pelos formadores. Nesse contexto, “as alunas se deixam fascinar pela figura do professor/pai e os relacionamentos amorosos entre mestres e alunas servem para incentivá-las a se desenvolver dentro da capoeira” (BARBOSA, 2005, p. 19). Esta situação de encantamento pela figura de mestre ou “formador”, era muito comum nos espaços de capoeira, assim como casos de abusos, violência física, sexual e psicológica. A angoleira Alessandra Marinho (Leca) cita uma situação de assédio, vivenciada por ela na capoeira.

Eu fui bem recebida, de início eu fui bem recebida, é, houve essa intenção por parte do mestre... de explicar essa questão dessa ligação ancestral né, até porque ele também vem da capoeira regional. Então ele explicou, eu lembro que na época ele explicou a questão da transição, que ele mesmo tava sofrendo, e dessa não ligação que ele tinha na época com um mestre. Dentro da capoeira angola ela tem essa hierarquia, você tem que ter um pai ou uma mãe. Na época ele ainda estava buscando isso, acho que pelo Maranhão. Então ele me explicou, e me explicou uma hierarquia que tinha dentro da própria casa. De você chegar, de você varrer o espaço. E existia também uma relação... hierárquica, mas não digo só de respeito, mas também de uma coisa também de **veneração** que era cobrada pelo próprio mestre. (ALESSANDRA LECA, entrevista realizada em 2018).

Esse relato diz respeito a uma situação de assédio vivenciadas no final da década de 1990. Situações que ainda estão muito presentes nos espaços de capoeira. A angoleira Alessandra é feminista e militante de movimentos sociais. Sua fala reflete situações de

opressão, abuso de poder e assédio que ocorrem nos espaços de treino e roda. Essa questão da “veneração”, de um mestre de capoeira, pode ter servido de véis para que alguns se aproveitassem de tais situações para cometer assédios. Situações de assédio são muito comuns em lugares em que mulheres não estão em posição de poder.

A capoeira tem se configurado como uma forma de resistência, no entanto, mesmo no interior dos grupos, há diferenças entre os sujeitos, enfatizando que a resistência também esteve relacionada às relações de poder, que por serem capilares e fluidas, estão nas diversas microrrelações entre os sujeitos (FOUCAULT, 2004). Sendo assim, é necessário perceber tais intenções. A angoleira, Leca, por suas vivências na militância de movimentos sociais conseguiu identificar tais situações fugiam a “normalidade”.

O problema que eu tive mesmo, que me preocupou, foi dessa questão do assédio mesmo, do mestre ficar me cercando; querer ficar me acompanhando. Até o ponto que chegou da esposa dele, porque ele era casado, vim chamar minha atenção. Que foi o que me afastou, nesse primeiro momento, ai desse grupo, porque a gente fica constrangida. Depois ele ainda veio a mim para desqualificar a sua própria esposa, pra dizer que era pra eu desculpar a situação, que ela não sabia do que tava falando, que ela não entendia nada da capoeira, não sei o que. Mas, de fato, existia uns excessos dele (ALESSANDRA LECA, entrevista realizada em 2018).

No relato, Alessandra (Leca), cita que o assédio praticado pelo mestre contribui para o seu afastamento daquele grupo. Além disso, o fato da esposa do tal mestre chamar atenção da angoleira que vinha sendo assediada demonstra como o “pensamento sexista nos fez julgar sem compaixão e punir duramente uma às outras” (HOOKS, 2018, p. 35). O pensamento sexista nos fez compreender que a mulher é sempre culpada; que se o homem agiu de tal forma, foi porque as mulheres “deram confiança”; dentre outras afirmações fortalecidas pelos discursos do patriarcado.

Na atualidade, coletivos de mulheres são construídos para que possamos desaprender o sexismo. É preciso nos ver como parceira, como coletivo, para que as redes de solidariedade possam sejam fortalecidas. No Pará as redes de solidariedade estão sendo construídas na capoeira angola. A angoleira Antônia Menezes (Lira) do grupo Malungo, liderança do coletivo de mulheres do grupo, “Bando da Brava”, na luta por protagonismo, criou o grupo de WhatsApp denominado “Angoleiras do Norte” para tentar dialogar com as outras capoeiras do Pará. Em Belém também tem um coletivo de angoleiras denominado “Flores de Angola”.

Vale ressaltar que Antônia (Lira) faz parte da RAM desde 2017, junto com as Angoleira Darcilly (Darcica) e Daélem (Dadá). Elas foram as primeiras mulheres do Pará a serem adicionadas no grupo virtual de angoleiras, e isso contribuiu para que elas compartilhassem nos grupos virtuais do malungo e “Bando da Brava”, os diálogos que

ocorrem na RAM. O grupo virtual da RAM tem oportunizado discutir ações contra violência e uma das ações realizadas é a construção de cartas de repúdio.

Em setembro de 2018, uma “carta pública pelo fim da violência às mulheres dentro e fora da capoeira” (anexo 3 e 4) foi elaborada. A carta foi construída, em virtude de um caso de violência na capoeira. A violência disfarçada de jogo foi gravada em vídeo e “viralizou” nas redes sociais. No vídeo, um homem e uma mulher, ambos capoeiristas, aparecem jogando em uma roda de capoeira. O homem desfere um golpe violento e certeiro no rosto da capoeirista. Apesar da cena lamentável de violência, a roda continua, como se nada tivesse acontecido. Apenas um homem que estava no berimbau gunga se manifesta contra o capoeirista.

O capoeirista deve ter em mente que a capoeira não visa, exclusivamente, preparar o indivíduo para o ataque ou a defesa contra uma agressão, mas, desenvolver, ainda, por meio de exercícios físicos e mentais um verdadeiro estado de equilíbrio psico-físico, fazendo do capoeirista um autêntico desportista, um homem que sabe dominar-se antes de dominar (MESTRE PASTINHA, 1988, p.25).

Mestre Pastinha era um homem de muita sabedoria. Em seu discurso fala sobre a agilidade do capoeirista, como alguém que consegue dominar seu corpo. Apesar de a capoeira ser “extremamente maliciosa” (MESTRE PASTINHA, 1988), os golpes não devem ser dados para machucar. É necessário conhecer os limites do seu corpo e saber se defender quando necessário, mas a violência em uma roda de capoeira não pode ser justificada, especialmente quando essa violência é de gênero.

Nesse sentido a carta de repúdio com o título “Formigueiro Assanhado” foi elaborada. O título da carta está ligado a outro vídeo em que um mestre de capoeira se manifesta em favor do agressor, justificando a violência. A carta é concluída com um trecho da fala do mestre de capoeira. “Falaram que quem não pode com saúva é melhor não atçar o formigueiro, certo? Pois atçaram. Estamos revoltadas. Atentas. Organizadas. O formigueiro se espalhou!” (CARTA DE REPÚDIO, 2018). A carta foi assinada por vários coletivos de capoeira, inclusive pelo “Bando da Brava”, além de mestras, contramestras, treineis e grupos de capoeira.

A construção de cartas de repúdio tem sido uma alternativa, que os coletivos de mulheres capoeiras encontraram, para que nossas vozes não fossem mais silenciadas. Sendo possível mostrar nossa indignação diante dos casos de violência, assédio, racismo dentre outros temas. Essas ações têm demonstrando nossa contestação e a construção de diálogos, os quais foram possíveis a partir da construção de redes de solidariedade feminista e dos diálogos importantíssimos construídos pelo feminismo angoleiro.

Vale ressaltar, que o coletivo de mulheres do grupo Malungo, tem contribuído para dar visibilidade às angoleiras do grupo. E isso tem sido possível porque o grupo conta com a solidariedade de todas e todos que fazem parte do Malungo Centro de Capoeira Angola. Inclusive pelo treinador Augusto Leal que é responsável pelo Malungo Pará e o mestre Bel Pires. Uma prova disso foi a roda pública que aconteceu na III formação do Malungo, no ano de 2018 (figura 7).

FIGURA 7 – Roda feminista Malungo Centro de Capoeira Angola.



Da esquerda para direita: Antonia (Lira), Alessandra (Leca), Dacielly (Darcica), Clecilma (Keké), Vera, Daélem (Dadá), Lia, e Ana Paula.

Fonte: Acervo Malungo, foto de Simone Braga.

A imagem é da roda de encerramento da III formação de capoeira angola. Esta roda como no ano anterior, aconteceu no coreto pequeno da Praça da República. Estavam presentes angoleiros e angoleiras que seguem os estilos angola e regional. A roda estava sobre a responsabilidade das monitoras de grupo malungo Antônia Lira (no berimbau viola) e Dacielly (no berimbau gunga). Na imagem é possível ver uma bateria construída só por mulheres e dois angoleiros jogando.

Os angoleiros realizam um “jogo de camaradas”, onde o da esquerda, bem próximo ao chão, faz um movimento de “queda de rim⁷³”, saindo em “tesoura⁷⁴” e o seu camarada responde com um “Au⁷⁵”. Os angoleiros jogam no interior de uma roda constituída de homens e mulheres, ao som do canto e da bateria de mulheres. Essa imagem traduz um momento histórico muito significativo para da copeira angola, no Pará. Demonstra que o Malungo tem tido a responsabilidade de construir em coletivo, uma nova história sobre a capoeira.

⁷³ A queda de rim é um exercício de equilíbrio em que o capoeirista se apoia nos braços, encostando a cabeça no chão (VIEIRA *apud* LIMA, 2007, p. 167).

⁷⁴ A tesoura é um movimento em que a capoeirista ou “o capoeirista encaixa as duas pernas na altura do joelho do adversário e, com uma girada de corpo, procura derrubá-lo ao chão” (BOLA SETE, 2005, p. 51).

⁷⁵ O Au é um movimento de defesa “consiste em um salto com as pernas para o ar, fazendo apoio com as mãos no solo” (BOLA SETE, 2005, p. 50).

Talvez a roda, e toda essa representatividade do feminino, tenham deixado alguns homens incomodados. A roda em questão tinha a intenção de oportunizar espaços de visibilidades onde as angoleiras poderiam jogar, cantar e tocar. Dessa forma, o grupo estava contribuindo para que a roda se transformasse em um espaço de empoderamento, e não de opressão; permitindo que mulheres fossem visibilizadas, construindo assim as redes de solidariedade.

Nesta seção, foram realizados alguns diálogos sobre o feminismo angoleiro, o qual tem contribuído para efetivação de lutas contra o machismo, o sexismo, a opressão e a violência, finalizando com algumas ações de empoderamento realizadas pelas angoleiras no Pará. Na próxima seção, falarei sobre o coletivo de mulheres capoeirista criado no Pará, para contribuir com a discussão em torno da visibilidade das mulheres na capoeira.

2.2- MULHERES CAPOEIRAS: O MOVIMENTO CAPOEIRA MULHER

O Movimento Capoeira Mulher (MCM) é um coletivo de mulheres capoeiristas, as quais estão ligadas a grupos de capoeira que seguem o estilo Regional. O movimento foi pensado por capoeiristas que atuavam no Pará no ano de 2002. Dentre as capoeiristas que pensaram neste coletivo, temos os nomes de Silvia Leão (mestra Pé de Anjo *em memoriam*), Érica Melo (mestra Catita), as capoeiristas Sininho e Karen. Entretanto, o movimento continua muito ligado a memória da capoeirista Silvia Leão, hoje mestra Pé de Anjo *in memoriam*.

Silvia Leão assim como muitas capoeiristas de sua época, tinha uma inquietação quanto a participação das mulheres na capoeira. Como foi possível perceber nos relatos anteriores, no Pará as mulheres também não tinham muita visibilidade nas rodas públicas. Os espaços de capoeira eram vistos como espaços da masculinidade, assim como na Bahia e em Pernambuco, citados por algumas mestras de capoeira. No Pará, as mulheres também foram alvos de violência e opressão nos espaços de capoeira. Sendo assim, era necessário encontrar formas de resistir e se fortalecer na capoeira. Nesse sentido, a partir de observações e trocas de experiências, o primeiro Encontro do Capoeira Mulher foi pensado e organizado.

Uma das situações vivenciadas nos espaços de capoeira que pode ter deixado muitas marcas é a violência. Érica Melo, a mestra Catita, uma de nossas interlocutoras, praticante do estilo regional, conta sua experiência inicial na capoeira, no ano de 1987.

Logo de início do treinamento, eu já fui recebida com uma rasteira. Levei uma rasteira que eu acredito que foi assim, tipo uma forma de intimidação. Será que tu vai aguentar? Será que tu vai querer mesmo?

- Mas de quem?

Do professor! (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

O relato diz respeito ao momento de entrada de Érica Catita nos treinos de capoeira, sendo que, como em outras realidades, contava com um contingente maior de homens. A partir dessa experiência é possível perceber como a prática da capoeira foi se construindo como um local de violência e opressão ao feminino. Vale ressaltar que a rasteira que Érica levou é um movimento de capoeira, mas para uma iniciante que não tem noção sobre movimentos, pode machucar. Nesse sentido, mestra Catita percebeu o movimento como uma forma de intimidação, como se fosse uma demonstração do que viria adiante.

Sobre as situações de violência existentes nos grupos de capoeira, Silva (2017a), cita um caso ocorrido no final da década de 1980, referente a experiência da capoeirista Nazaré Pantoja, integrante do Grupo Dandara Bambula,

Uma figura forte e determinada, casada, mãe de dois filhos, à época vendedora ambulante na rua XV de Novembro, no centro comercial de Belém, que enquanto jogava capoeira foi atingida no joelho por um capoeirista homem, que frequentava o mesmo grupo. Nazaré era uma excelente capoeirista de jogo pesado, como dizíamos, pois, jogava com os homens de igual para igual, e talvez por isso os incomodasse tanto. Portanto, desde então Nazaré encontrou dificuldades para continuar no grupo, e com o tempo não pode mais jogar capoeira (SILVA, 2017a, p. 77).

O jogo da capoeira, independente da vertente seguida, é constituído de movimentos específicos como o “rabo de arraia, aú, rasteira, jogo de dentro, cabeçada e meia lua”, dentre outros movimentos presentes no ritual da roda de capoeira, entretanto, a capoeira não deve ser utilizada para violência. Como percebemos na passagem acima, Nazaré era vista na roda como uma capoeirista de “jogo pesado”. A representatividade de mulheres como Nazaré costuma mexer com a “masculinidade frágil” de alguns homens, os quais não se sentem bem ao sofrerem “golpes” de uma mulher, em público. Sendo assim, alguns capoeiristas acabam realizando atos de violência.

Diante dessa e de outras realidades sobre a capoeira no Pará que mulheres começam a se mobilizar, e pensar em estratégias de fortalecimento. O Movimento Capoeira Mulher tem em sua memória a trajetória política de Silvia Leão, uma mulher de luta e resistência na capoeira. Silvia Leão foi a primeira mestra de capoeira no Pará, recebendo o título em memória, era integrante do grupo Dandara Bambula, em Belém-PA. Mestra Pé de Anjo foi reconhecida pelo seu legado na capoeira.

O MCM vem desde 2002 realizando encontro, oficinas e outras ações com mulheres e homens capoeiristas. Abaixo, temos uma citação relacionada ao pensamento de Silvia Leão ao criar o movimento:

Ela pensou o Movimento Capoeira Mulher, por conta da dificuldade que ela observava não só na vida pessoal, como dentro da capoeira. Então, aquela história, a história da discriminação, a história do machismo, ela era muito... ela é muito forte dentro da capoeira! Então, ela percebeu isso, e ela viu o potencial das mulheres. Essas palavras tipo: protagonismo, iniciativa feminina, tudo era muito pensado por ela [...] (GISELE TSUNAME, entrevista realizada em 2018).

De acordo com o relato, Silvia Leão já pensava nas dificuldades que mulheres estavam enfrentando na capoeira. Sendo, assim, uma capoeirista que, a partir de sua experiência, pensou em estratégias para trazer mulheres para capoeira. Cristiane Sininho, uma das capoeiristas que estava a frente do movimento junto com Silvia Leão, cita a importância do MCM. Segundo a capoeirista Sininho,

Quando tivemos a ideia de fazer? Quando eu e Silvia nos reuníamos, a gente conversava muito sobre a mulher na capoeira, a discriminação, como ela sofria. A gente observava muito nas rodas, nos grupos que a gente conhecia, isso que acontecia com as mulheres. Quando foi um dia ela disse:
 – Sininho, já pensou, se a gente consegue fazer uma roda só de mulheres?
 Eu disse assim:
 – Égua! Seria muito bacana!
 Ela disse:
 – Égua! A gente pode tentar, mas é uma briga muito feia que a gente vai comprar. (SILVA, 2017, p. 53).

De acordo com o relato, Silvia Leão e Sininho idealizaram o Movimento Capoeira Mulher. O I encontro foi pensado a partir das necessidades de discussões sobre as mulheres nos espaços de capoeira. Como citado nos relatos anteriores de capoeiristas de diferentes lugares do Brasil, as mulheres sofreram repressão nos espaços de treino e roda; elas foram assediadas; subjugadas; sofreram diferentes tipos de violência e discriminações, por serem mulheres e estarem em lugares construídos socialmente como masculinos; além disso, elas foram “impedidas” de jogar, de tocar, muitas vezes assumindo a função de esposas e namoradas de capoeiristas, ou simplesmente batedoras de palmas na roda, como citado por Mestre Catita.

No relato de Sininho, é possível perceber a preocupação de Silvia Leão em construir estratégias para que as capoeiristas sejam visibilizadas nas rodas de capoeira. Preocupações que demonstram o sentimento de solidariedade e sensibilidade ao pensar no coletivo. Érica Melo, (mestra Catita), também foi umas das mulheres que estavam a frente do movimento. Mestre Catita conta sobre o convite de Silvia Leão para pensarem o MCM. A proposta foi realizada em um evento de batizado de capoeira que aconteceu no Costa e Silva, no ano de 2002.

Em 2002, eu realizei um batizado lá no Costa e Silva, então eu conheci muitos mestres que me admiravam muito. E o mestre Imar era um cara que conheci ele, eu de uma certa forma fiquei apaixonada pelo jeito dele. O cara é fora de série [...] eu aprendi muita coisa com ele, só que eu não conhecia a esposa dele que era a Silvia. Ai, em 2002 teve esse batizado lá, esse evento que eu fiz lá no Costa e Silva, e ele foi e levou ela. Chegou lá, ela ficou encantada comigo:

... Eu já ouvi falar muito de você e tal, eu tenho uma proposta pra te fazer, eu sei que tu gosta de desafio e tal.

Ai eu cheguei pra ela, eu digo: - fala, qual é o desafio, *borala?*

Ai, tá. Marcou comigo... fui lá na casa dela e tudo, *sentamo*, ela puxou o papel:

Olha, eu preciso que você me ajude a destacar as mulheres na capoeira, porque tem muita mulher jogando capoeira e tão escondidas.

Eu disse: Então *boralá!*

Ai, desde então nós começamos a pensar. Ela surgiu com a ideia do encontro, onde a gente correu atrás de parceiros, né, patrocinadores. Conseguimos! Ela reuniu um grupo de meninas lá do Dandara, eu reuni as minhas meninas, meninas do meu mestre. Nos reunimos e fizemos aquela massa de mulheres, assim, onde cada uma pensou uma coisa pro encontro. Sendo que sempre foi assim, nos três primeiros anos (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

No segundo relato também é possível perceber a preocupação de Silvia Leão em trazer as mulheres para roda de capoeira. Nesse sentido ela realiza o convite a Érica Catita, que na época tinha formação de instrutora na capoeira. Assim, Catita ficou responsável de fazer o mapeamento de mulheres que treinavam nos espaços de vadiagem, as quais por algum motivo, não estavam sendo percebidas nas rodas. Talvez essa preocupação de Silvia Leão possa estar ligada ao fato de, como capoeirista, ter conhecimento da existência de mulheres nesses espaços. Há uma preocupação com a invisibilidade das mulheres nas rodas públicas nas praças e no Ver o Peso, lugares de encontro de capoeiras. Esse fato contribuiu para que ela e outras capoeiristas pensassem em estratégias para trazer as mulheres para as rodas.

Nesse sentido, Silvia Leão e outras capoeiristas começam a realizar reuniões para pensar no “I Encontro do Capoeira Mulher”. As mulheres que estavam na organização do MCM começaram a se reunir para organizar o encontro.

[...] depois do batizado em 2002, a gente se reuniu várias vezes, mas essa reunião era eu, a Silvia, a Karen e a Sininho, eram só quatro [...] eu me lembro que a gente se reunia muito, ali no bar do parque, lá Praça da República. A gente sentava lá, pra conversar, ai elas me ligava: ei, ei, ei Catita, tô com uma ideia assim, vem para cá. Tá! eu ia pra lá, e se reunia as quatro. A gente conversava tudo, a gente botava no papel. A Silvia era uma pessoa que, uma ideia passava na cabeça dela, ela escrevia logo. Então dai, a gente começou a tipo assim, selecionar determinado grupo de menina e fazer o convite. Só que quando isso começou, as meninas tinham muito medo de enfrentar os professores, os mestres delas, com medo deles não deixarem. Então isso era uma situação que a Silvia, a gente, as vezes a gente saía e ia lá no grupo do determinado mestre pra conversar com ele, pra liberar a menina. Ai foi que no final de 2002 que começou mesmo. A gente começou a botar em prática, a gente já tinha um determinado grupo de meninas [...] e foi que a gente começou a pensar e foi que em 2003 aconteceu (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

No relato acima é possível perceber algumas ações realizadas pelas capoeiristas para garantir a participação em massa das mulheres. Talvez de forma despretensiosa e sem muita

discussão de cunho teórico, essas mulheres demonstram, a partir de suas ações, a preocupação com as causas feministas. Ações de solidariedade, respeito e alteridade, que visam realizar uma mudança histórica nos espaços de roda.

Vale citar que as transformações ocorridas ao longo da história só foram possíveis porque o movimento feminista criou “uma base para a solidariedade entre as mulheres” (HOOKS, 2018, p. 34). A solidariedade tem sido fundamental para fortalecer coletivos feministas. Mas a solidariedade de um grupo de capoeira, ou não, deve ser partilhada por todas/os que estão inseridos neste meio. Nesse sentido, para garantir a participação efetiva das mulheres no encontro era necessário pensar na possibilidade de inserção de seus mestres. Era necessário trazer os mestres e outros homens capoeiristas para o diálogo sobre o feminino.

O MCM nasceu dessa solidariedade feminina e da sensibilidade de pensar o “outro”. Na figura 8, temos a imagem de 05 (cinco) mulheres, entre elas Érica Catita e Silvia Leão, elas estão no “Bar do Parque”, local onde as organizadoras do encontro costumavam se reunir. Sobre as outras mulheres da foto, mestra Catita não recordou seus nomes e citou que elas não faziam parte da comissão de organização.

FIGURA 8 – Reunião do MCM no “Bar do Parque”.

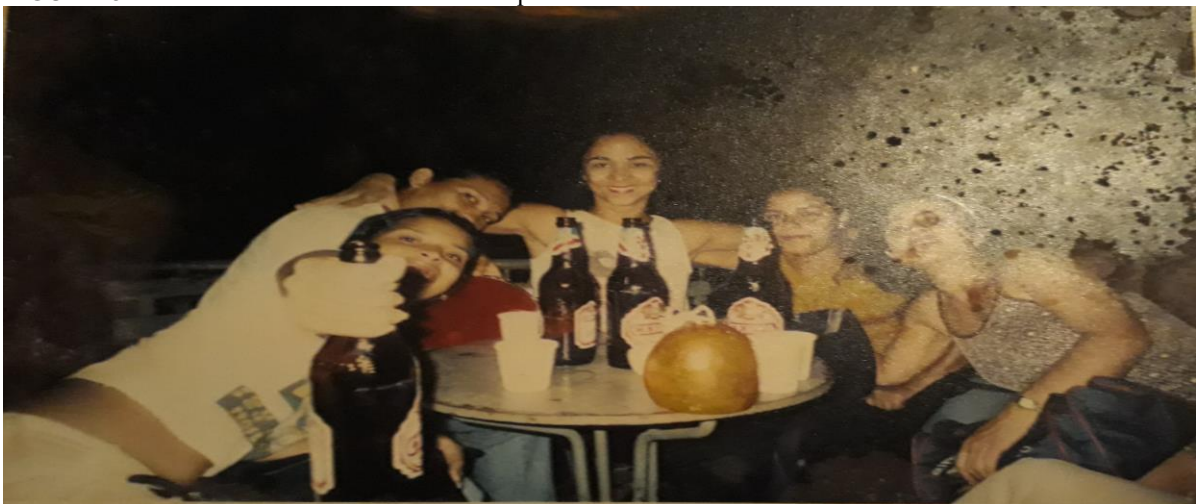


Foto: Acervo da mestra Catita (2002).

Na imagem, percebemos 05 (cinco) mulheres sentadas, sobre a mesa vemos uma cabaça de berimbau e quatro garrafas de cervejas, sendo que uma está na mão de uma capoeirista. A imagem é de 2002, a cena é de mulheres desacompanhadas; bebendo em um bar e planejando ações para o encontro. Essa imagem pode ser vista como uma crítica aos discursos patriarcais e à desconstrução da representação dos espaços construídos historicamente como masculinos e femininos.

Depois de inúmeras reuniões, nos dias 10, 11 e 12 de janeiro de 2003, aconteceu na cidade de Belém (dia do aniversário da cidade) o “I Encontro Capoeira Mulher”. O encontro

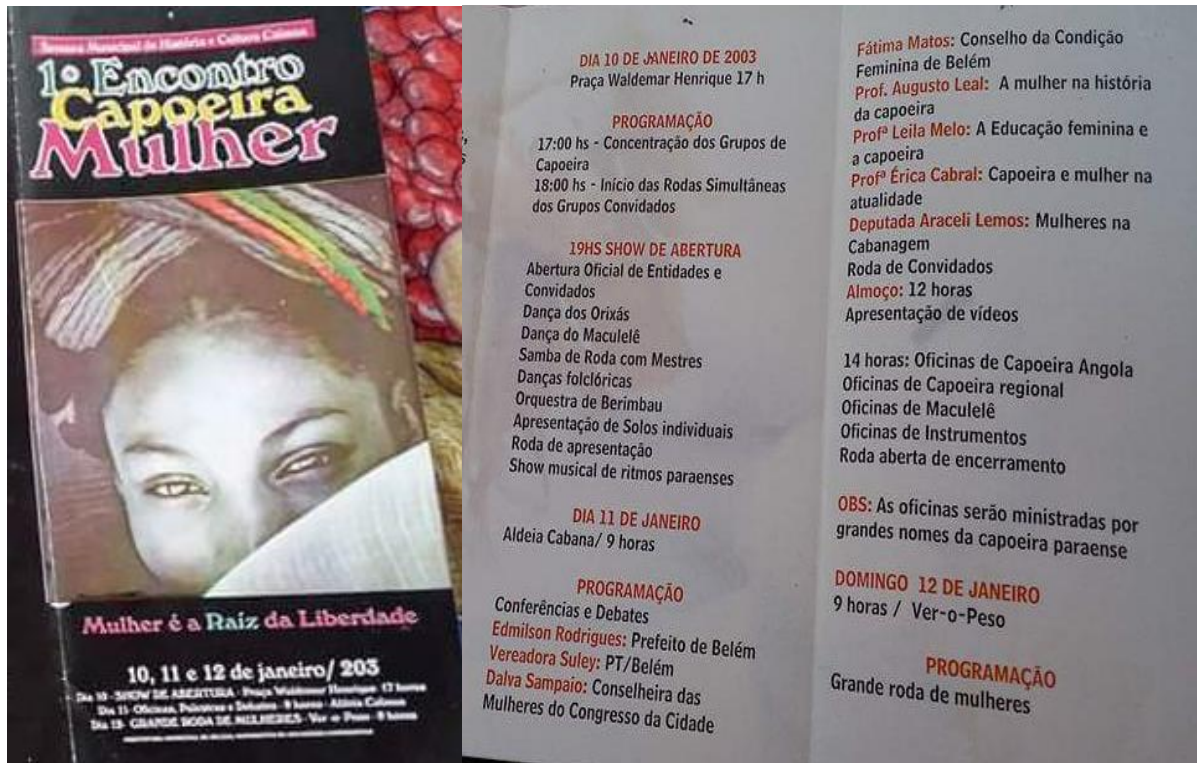
aconteceu na “Semana Cabana” (07 a 12 de janeiro), instituída pela lei 8.169 de 08 de outubro de 2002, e teve como tema: “Mulher é a raiz da liberdade”. Um tema bem provocativo frente à situação de invisibilidade que as mulheres se encontravam na capoeira. Falar sobre a liberdade da mulher pode estar ligada a ideia de liberdade do corpo, o direito de ir e vir, de frequentar diferentes espaços, dentre outros discutidos pelos movimentos feministas.

O direito a liberdade do corpo é uma das lutas e reivindicações feministas. Mulheres lutam contra a erotização, e por mais autonomia e liberdade com o corpo. Os discursos construídos sobre o corpo podem estar ligados a “essa pluralidade e conflitualidade dos processos pelos quais a cultura constrói e distingue corpos e sujeitos masculinos e femininos” (MEYER, 2003, p. 17), e os lugares sociais “destinados” aos sujeitos/as, a partir dos discursos e suas formas de poder. O corpo feminino tem sofrido formas de repressão na capoeira. Sendo assim, percebemos a importância das discussões sobre a autonomia das mulheres e sobre a liberdade de seus corpos, dentro e fora das rodas de capoeira.

A importância da luta da mulher na conquista de espaços sociais, políticos e culturais, superou aquelas expectativas conformistas que determinaram sua nova participação apenas no campo da independência econômica e trabalhista (FOLDER I ENCONTRO CAPOEIRA MULHER, 2003).

No folder do evento, é destacada a “luta” e “conquista de espaços” nos diferentes setores. Esse foi o primeiro evento de capoeira organizado somente por mulheres. Um espaço construído para que elas pudessem discutir sobre suas experiências na capoeira, jogar, tocar e cantar. Nesse sentido, o encontro foi dividido em 03 (três) dias como poderemos observar no folder (figura 9). De acordo com mestra Catita, o encontro contou com um público significativo, dentre homens e mulheres. Sendo assim, as organizadoras conseguiram alcançar seu objetivo de ações e de público.

FIGURA 9 – Folder do I Encontro Capoeira Mulher



Fonte: Acervo MCM

Por esses feitos, Silvia Leão além de idealizadora do MCM, é reconhecida como símbolo ancestral, na luta por empoderamento e em defesa das capoeiristas. De acordo com os dados do folder, foram realizadas oficinas de capoeira, maculelê, canto e bateria, palestras e rodas. Na figura 10 é possível observar a oficina de bateria realizada pelo mestre Geléia, a oficina foi uma das ações realizadas no encontro, onde as capoeiras de diferentes grupos, se dedicam ao aprendizado do berimbau e os outros instrumentos da bateria.

FIGURA 10 – Oficina do mestre Geleia no MCM



Fonte: Acervo mestra Catita.

No ultimo dia do encontro (figura 11), Silvia Leão, em cima de um carro de trio elétrico, discursa em nome das capoeiristas que ao longo da história tiveram suas vozes

silenciadas. Vozes silenciadas, invisibilizadas, estigmatizadas e oprimidas diante de uma prática ainda muito machista. Momento marcante para história da capoeira no Pará. Nesse sentido, Silvia Leão é lembrada por suas lutas e resistência para tirar as mulheres da invisibilidade na capoeira.

FIGURA 11 – Silvia Leão no último dia de Encontro do Movimento Capoeira Mulher



Fonte: Acervo pessoal de Augusto Leal.

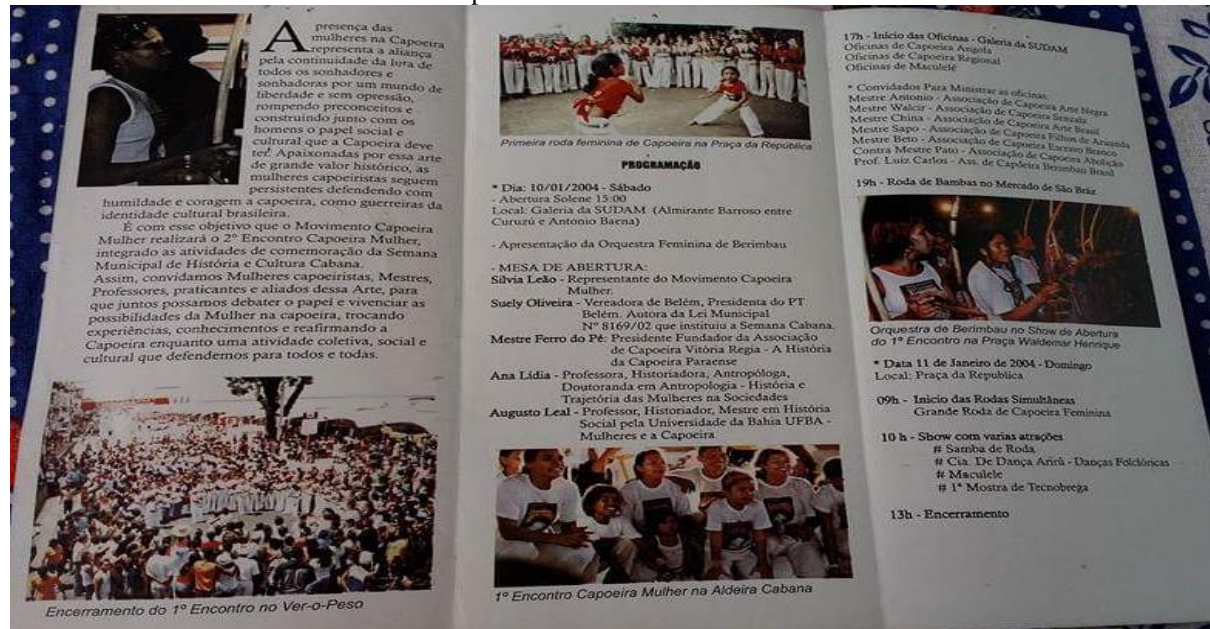
Aquele era o último dia de encontro no “Ver o Peso”. No palanque estava Silvia Leão (discursando) entre alguns homens que formavam a bateria. O movimento ainda era novo de acolhida, mobilização e sensibilização de todas/os que ali participavam. Talvez por esse as capoeiristas não estavam acompanhando Silvia na bateria. O I Encontro Capoeira Mulher foi um marco importante para visibilidade de mulheres na capoeira. No dia 09 de janeiro de 2003 (um dia antes do encontro), o jornal O liberal, nº 30/171, “variedade cartaz”, p. 1, publica uma matéria sobre o I encontro Capoeira Mulher. Na matéria é citado que “a ideia do encontro surgiu para mobilizar todas as mulheres que diariamente lutam pelo seu espaço na prática de capoeira e em todos os momentos da vida” (O LIBERAL, 2003).

O Encontro possibilitou o contato e a troca de experiência entre as mulheres e o fortalecimento das ações, que culminou na efetivação II Encontro Capoeira Mulher. O II encontro aconteceu nos dias 10 e 11 de janeiro de 2004, com o tema “Defendendo a cultura do nosso povo”. Como percebemos, a cada encontro foram pensados em temáticas envolvendo as mulheres capoeira. “No primeiro encontro tivemos que visitar praticamente todos os grupos de Belém, para conversar com os mestres e explicar do que se tratava. No segundo a gente já não foi, eles que vieram até nós” (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2008).

De acordo o relato de Érica Catita, a visibilidade do I encontro, contribuiu para que o segundo ganhasse força e apoio dos grupos de capoeira. No folder do encontro (figura 12), é

possível perceber várias imagens de momentos marcantes do primeiro encontro. Na primeira coluna da esquerda é possível ver uma capoeirista tocando berimbau. O berimbau é um instrumento de poder na roda de capoeira, nesse sentido, a imagem tem um peso representativo e simbólico para as capoeiristas; A imagem abaixo é da roda de encerramento do I encontro, onde as e os capoeiristas jogavam entre uma multidão de pessoas. Na segunda coluna temos 02 (duas) crianças ao centro jogando na roda feminina; abaixo temos imagens de mulheres e crianças que participaram do encontro. Nas duas imagens percebemos crianças, o que nos leva a pensar na participação de capoeiristas mães.

FIGURA 12 – Folder do II Encontro do Capoeira Mulher



Fonte: Acervo Movimento Capoeira Mulher

A última imagem é da orquestra de berimbaus, a orquestra foi montada no momento de abertura da semana cabana. Para a orquestra acontecer “houve um ensaio, quem quisesse participar levaria o seu berimbau” (GISELE TSUNAME, entrevista realizada em 2018). O encontro proporcionou a visibilidade de mulheres em lugares representados socialmente como masculinos. O III Encontro Capoeira Mulher ocorrido em 2005, aconteceu sem a presença de Silvia Leão, que faleceu no final do ano de 2004, este encontro foi realizado em sua homenagem.

Apesar das inúmeras ações realizadas para fortalecer as mulheres na capoeira, ainda temos muito a conquistar, pois nos espaços da capoeira as discriminações de gênero continuam sendo fortalecidas. Foi possível perceber, a partir de relatos, que os dois primeiros anos de encontros tiveram muita visibilidade, visto que a dinâmica desses encontros contribuiu para que mulheres tivessem a oportunidade de jogar, tocar e cantar. Sendo assim,

na próxima seção será discutido sobre os outros encontros do Movimento Capoeira Mulher e as ações realizadas para fortalecer as capoeiristas.

2.2.1- As mobilizações feministas no Movimento Capoeira Mulher

Podemos dizer que o I Encontro Capoeira Mulher foi um marco para as mulheres capoeiristas no Pará. Mulheres invisibilizadas nas rodas públicas tiveram a oportunidade de jogar, tocar e trocar experiências. Após o falecimento de Silvia Leão (mestra Pé de Anjo), no ano de 2004, Gisele da Silva Figueira (Gisele Tsunami) e outras capoeiristas assumem a coordenação do MCM. Em 2005 Érica Catita se retira do movimento e ele passa a ser coordenado por outras capoeiristas, ganhando uma nova roupagem e realizando novas ações.

No ano de 2005 aconteceu o III encontro do Movimento Capoeira Mulher, o qual foi realizado em homenagem a memória de Silvia Leão. Já em 2006 acontece o IV encontro do MCM e em 2007 o V encontro do Capoeira Mulher.

O quarto encontro, foi um encontro extremamente democrático, foi um encontro que todo mundo participou, com absolutamente todas as suas ideias; foi um encontro super bem elaborado; super bem organizado; foi um encontro que não foi cansativo pra ninguém, apesar do trabalho porque foi um encontro que realmente houve a participação em massa das meninas.

[...] Ai, nos fizemos o quinto encontro que foi no teatro Waldemar Henrique, que foi realmente muito bacana (GISELE TSUNAMI, entrevista realizada em 2018).

Sendo assim, esses três encontros ocorridos entre os anos de 2005 a 2007 marcam uma nova trajetória do MCM, o qual ocorreu sem a presença física de Silvia Leão, mas suas lutas de resistência continuaram sendo lembradas. Vale ressaltar que algumas capoeiristas que não estavam ligadas diretamente a coordenação do movimento, tinham uma visão estigmatizada sobre ele, é o caso da capoeirista Jamile Caroline Andrade da Conceição (Jamile Pretta), que hoje mudou suas percepções e faz parte da coordenação do movimento.

Sempre eu ouvi falar muito mal, muito mal. Nunca tinha nada de positivo do Capoeira Mulher. O positivo era quando foi uma das fundadoras, foi Silvia Leão. A única coisa positiva que as pessoas falam, falavam né, na época, era sobre a atuação dela né. E o Capoeira Mulher era ela, parece que não tinha as outras. A visão que eu tinha, né, do que me repassavam sobre isso. Então eu sempre fui negativa, contra o Capoeira Mulher. [...] ai, eu via: como é que essas meninas não joga; essas meninas não sei o quê; a roda é bagunçada. Ai, não tinha aquela, assim, que se destacava, que jogava muito: meu Deus! não sei o que, que todo mundo admirava. Não tinha! A visão que eu tinha de mulher era fora da capoeira, fora do estado, entendeu? (JAMILE PRETTA, entrevista realizada em 2018).

Como é possível perceber, essa foi a visão inicial da capoeirista Jamile (Pretta) sobre o MCM. De acordo com seu relato, o movimento, naquele momento, perdia sua credibilidade

por não ter referência feminina e não trazer tais referências para roda, pois, em alguns momentos, a capoeirista percebia os mestres (homens) dominando as rodas, já que elas “não tinham domínio de roda” (JAMILE PRETTA, entrevista realizada em 2018). Essa questão contribuiu para que ela se afastasse inicialmente do movimento.

Vale ressaltar que, nesse momento, a capoeirista Jamile (Pretta) já cantava, tocava e tinha domínio de jogo, ou seja, era um símbolo de poder, sendo uma referência importante para o MCM. O exercício de poder “se constitui por ‘manobras’, ‘técnicas’, ‘disposições’, as quais são, por sua vez, resistidas e contestadas, respondidas, absorvidas, aceitas ou transformadas” (LOURO, 2014, p. 43).

Jamile (Pretta) é uma capoeirista de jogo rápido, isso fazia com que ela jogasse com os homens de “igual para igual” e não gostasse de jogar com mulheres, e por isso não percebia o sexismo internalizado em suas ações na capoeira. Não podemos negar que Pretta, naquele momento, era uma grande representatividade para mulheres na capoeira. Vale ressaltar que a capoeirista não conseguia perceber que, como mulher, também era alvo de preconceitos nas rodas.

Pra mim, eu achava que eu não sofria preconceito dentro da roda. Por mais que eu sáisse, mas eu saía com o mestre, eu saía com os meninos. Então para mim, eu não sofria preconceito [...] ah! O cara não deixa eu tocar aqui; não tá fazendo isso aqui; não deixa eu entrar na roda, me tira. Depois de um pouco mais madura, que eu fui vendo essas coisas. (JAMILE PRETTA entrevista realizada em, 2018).

Perceber preconceitos e algumas formas de opressão tão naturalizadas pelos discursos do patriarcado tornou-se um exercício árduo, porém preciso.

É de extrema importância compreender como a naturalização dos processos socioculturais de discriminação contra a mulher e outras categorias sociais constitui o caminho mais fácil e curto para legitimar a “superioridade” dos homens, assim como dos brancos, as dos heterossexuais, a dos ricos (SAFFITI, 1987, p. 11).

Os diálogos feministas têm contribuído para percebermos tais processos de naturalização de discursos e problematizá-los. Vale ressaltar que a capoeirista Pretta, apesar de ser uma representatividade por sua atuação na capoeira, não conseguia perceber que também era alvo dos discursos sexistas e ligados ao patriarcado. Talvez essa sua percepção esteja ligada ao fato de ser companheira afetiva de seu mestre. Essa questão, muitas vezes, pesa nas relações estabelecidas entre capoeiristas. Nesse sentido, a capoeirista poderia ser “poupada” de algumas situações de desrespeito, discriminação e opressão, não por respeito a figura da mulher capoeirista, mas por respeito a esposa do mestre.

O contato com outras capoeiristas contribuiu para que a capoeirista Jamile (Pretta) começasse a perceber que não era tão privilegiada assim. E isso só foi possível quando

participou de um evento realizado pela professora Andreza Barroso da Silva (Andreza Miudinha), na UEPA.

[...] Era pra reunir as mulheres, era só de mulheres, era treino feminino, treinamento feminino, não era nem evento, era só um treinamento mesmo pras mulheres. Ai, chamaram algumas meninas pra, no momento de falar, contar sua trajetória na capoeira e suas dificuldades enquanto mulher na capoeira. Eu achando que eu não tinha dificuldade na capoeira. Assim, preconceito! Assim como elas colocaram. Quando elas foram colocando as suas dificuldades, eu fui me enquadrando em tudo aquilo. Ai eu falei: Nossa, eu não tinha olhado dessa forma. Ai já foi mexendo comigo. Já tava meio que internalizado, isso já. Ai eu falei: Nossa, que isso? Tem alguma coisa de estranha aqui [risos]. E um pouco antes disso, na praça da República, teve um professor que me chamou depois que teve as rodas. O professor me chamou, ele falou assim:

Preta! É, tu tens que jogar mais com mulheres na roda.

Ai eu falei: Eu não gosto de jogar com mulheres na roda, porque... por mais que eu não queira, as vezes sai confusão e mulher não gosta de ser tocada. E o meu jogo é mais pra cima.

Ele falou assim: tu já pensou, já passou pela tua cabeça que tu pode tá sendo uma das referências das meninas; e tu tá criando essa barreira com elas.

Ai eu: Hum.

[Ele falou] –Pois é, tenta olhar por essa outra lógica (JAMILE PRETTA, entrevista realizada em 2018).

A capoeirista, assim como muitas mulheres na sociedade, não conseguia perceber que também era vítima do sexismo. Na verdade, ela não percebia que reproduzia o discurso sexista. Discurso justificado pela expressão “mulher não gosta de ser tocada”. Além disso, sua fala contribuía para fortalecer a representação estigmatizada do jogo feminino. Outro aspecto que me chamou atenção foi o fato da capoeirista começar a perceber que poderia ser uma referência de jogo para outras capoeirista, a partir de uma reflexão realizada por um homem.

Muitas vezes não conseguimos perceber vozes subalternizadas. Então, a voz masculina, de um capoeirista, que muitas vezes, tem poder de fala nesses espaços, possui um peso significativo, visto que “trabalhadora ou ociosa, doente, manifestante, a mulher é observada e descrita pelo homem. Militante, ela tem dificuldade em se fazer ouvir pelos seus camaradas masculinos, que consideram normal serem seus porta-vozes” (PERROT, 2017, p. 198). No caso citado, as mulheres da coordenação do MCM não conseguiram se aproximar da capoeirista Jamile (Pretta), sendo necessária a intervenção de um homem para fazê-la ouvir.

É interessante destacar a iniciativa desse capoeirista, para percebermos que como mulheres não estamos sós. Nesse sentido, a desconstrução de homens e mulheres é necessária para que não tenhamos tantas desigualdades de gênero. Vale ressaltar que após as indagações do capoeirista, Jamile (Pretta) começou a pensar na possibilidade de entrada no movimento. Em uma conversa com a coordenadora Gisele (Tsunami).

Olha Gisele, eu vou ser bem clara contigo. A minha visão do Capoeira Mulher era essa, tu sabe muito bem. Era essa, essa, essa... Eu não era de acordo com isso, isso, isso, mas eu sinto a necessidade de ajudar e ser ajudada pelo Movimento Capoeira

Mulher. Então, eu tô baixando a minha guarda, eu queria fazer parte pra compartilhar um pouco, né, das minhas experiências; saber um pouco de vocês mais, não sei o quê, não sei o quê. Ai ela, parece que ela... Depois ela conversando, parece que ela não acreditou [...] Eu queria entrar e fazer parte da coordenação. Eu não queria entrar só como eu tava, tipo saindo da roda; pegando movimento. Não, **eu queria entrar na coordenação pra dialogar com as meninas e fazer uma coisa bem séria...** Ai ela não acreditou né, ai ela: Pra ser inserida tem que ter, digamos, o aval de todas; todas tem que dar sua opinião. Ai uma ou outra: Eu não acredito que ela quer, não sei o quê. Já ficaram receosas. – O que ela quer aqui, né; - Ai! Não, vamos dar uma oportunidade, não sei o quê. Ai aceitaram. Ai eu fui clara com todas. Expliquei os meus motivos, falei da minha visão que eu tinha sobre elas, elas colocaram a visão que tinham sobre mim, entendeu! Mas **eu estava ali para somar; pra mudar a realidade que a gente vivia, né. É pra ajudar, porque tem pra engrandecer nisso tudo a capoeira feminina e a capoeira como um todo.** Nisso eu tava ali pra ajudar. Ai começamos! Ai todo mundo aceitou. Ai foram me conhecer melhor, eu fui conhecer as outras melhor, e hoje em dia a gente não se desgruda mais, entendeu. Ai foi um romance (JAMILE PRETTA, entrevista realizada em 2018. Grifos meu).

Hoje a capoeirista Jamile (Pretta), é uma das coordenadoras do MCM. No relato acima, há questionamentos sobre sua inclusão na coordenação do movimento, fato ligado à sua postura e percepção sobre o movimento naquele momento inicial. Vale ressaltar que a capoeirista era uma referência para as outras mulheres no sentido de saber jogar e tocar, mas não era vista naquele momento como uma parceira. Essa situação demonstra como o sistema opressor consegue contribuir para que mulheres que lutam por causas parecidas, se percebam como rivais.

Aqui, talvez esteja uma crítica do MCM, pois existem outras capoeiristas que necessitam serem percebidas, mulheres que reproduzem o pensamento machista e sexista e que talvez não consigam perceber situações de assédio, violência, dentre outras. Inúmeras situações envolvendo casos de violência e assédio são mascarados e passam despercebidos. Na situação relatada acima, a intenção era de somar e engrandecer a capoeira, entretanto o sentimento de desconfiança ficou evidente. Esse fato nos leva a refletir sobre a relevância dos estudos feministas e especialmente o feminismo negro nos espaços de capoeira. Este nos fez realizar uma reflexão crítica sobre a representação do feminino e criticar discursos sexistas.

Cito os discursos sexistas porque mulheres em posição de poder, muitas vezes não dão espaços de fala para outras parceiras de lutas, muito provavelmente não percebendo a reprodução do sexismo. Sendo assim, é necessário pensar que a “sociedade não está dividida entre homens dominadores de um lado e mulheres subordinadas de outro. Há homens que dominam outros homens, mulheres que dominam outras mulheres e mulheres que dominam homens” (SAFFIOTI, 1987, p. 16). Apesar de parecer algo insólito pensar mulheres na posição de dominadoras, essa relação entre dominador/a e dominado/a é bem ampla.

Portanto, partindo dessa reflexão sobre o machismo e o sexismo, é possível perceber que no processo de entrada da capoeirista Jamile (Pretta) ao MCM, algumas questões de afinidades contribuíram para que houvesse desconfianças quanto a sua participação. Se a capoeirista em questão era uma referência por “jogar, tocar e cantar”, o coletivo deveria encontrar estratégias para inseri-la, mas pelo contrário, houve uma recusa inicial a ponto de questionarem o que ela queria, ou seja, o movimento não estava construindo redes de solidariedade feminina naquele momento.

Antes da entrada da capoeirista Jamile (Pretta) no movimento, havia outras coordenadoras, as quais organizavam os encontros. A capoeirista Gisele (Tsunami) é uma das coordenadoras do Movimento Capoeira Mulher. A capoeirista ao ressaltar as ações realizadas pelo MCM cita que, a partir do V encontro, realizado no ano de 2007, elas resolveram focar em outras ações.

A gente começou a perceber que não dava pra fazer encontro todo ano porque realmente é um gasto muito grande e é um gasto emocional muito grande. A gente pensou, que a gente tem que trabalhar mais os grupos de capoeira. A gente tem que parar de fazer coisas grandes e... focar nos grupos de capoeira e assim a gente fez, e o resultado foi muito legal. Foi a partir desse pensamento que a gente percebeu como a gente mexia com as estruturas, pro bem ou pro mal. Tem gente que não gosta do movimento, porque nos acha muito intrometidas por conta da mulher. Tem coisas que a gente se mete mesmo. Assédios, violência contra mulher dentro da roda da capoeira fantasiada de jogo. Que não são jogos, são violências gratuitas e desnecessárias, absurdas! Muitas das mulheres, elas não tem consciência disso (GISELE TSUNAMI, entrevista realizada em 2018).

De acordo com o relato acima, percebemos que as mulheres que faziam parte da coordenação do movimento, carregavam alguns estigmas. Elas eram vistas por alguns capoeiristas como “intrometidas”. Rago (1995/1996) realiza diálogos ligados a estigmatização da representação das feministas. Essa representação das mulheres ligadas ao MCM pode estar ligada as suas atuações, pois elas realizavam orientações sobre assédio, violência à mulher, dentre outros. Nesse sentido, havia uma resistência, por parte de alguns mestres, em fortalecer o movimento, como discutido anteriormente, a construção de redes de solidariedade é muito importante para fortalecer as ações realizadas pelo feminino.

Diante das resistências de alguns mestres ou capoeiristas com maiores formações frente às ações do MCM é necessário perceber quais estratégias são utilizadas pela coordenação do movimento sobre aos casos de violência e de assédio na capoeira.

A gente dá apoio dentro da capoeira, porque é assim. Quando você sofre algum tipo de assédio ou violência na capoeira, você fica muito pressionada.
 –porque olha, não fala porque é o mestre, vai sujar o nome do grupo. Porque, não! Muda de grupo ou então sai da capoeira, porque é o mestre, porque é o mestre, porque é o mestre.
 Não é assim, sabe!

[...] a gente entra com esse esclarecimento. Eu sou advogada, eu encaminho pras redes de serviço. Nós temos assistentes sociais no movimento, dentro da capoeira também. E a gente faz esse encaminhamento pras redes de serviços. E esse apoio emocional, por mais que algumas meninas do Movimento Capoeira Mulher não tenham o terceiro grau completo, o poio emocional é forte, porque é um apoio de vivência da capoeira. As mulheres que estão dentro da capoeira mulher, todas já passaram por um episódio de violência contra mulher, seja dentro da capoeira, seja dentro da sua casa, os mais variados possíveis. Entendeu! Dentro da capoeira, os mais variados tipos de discriminação, dos mais sutis aos mais aberrantes. Ok! Então o nosso apoio tem que ser emocional, de dizer pra capoeirista: veja bem! venha cá! Se você não quiser falar só ouça o que a gente tem pra dizer. Se você quiser falar, a gente tá aqui pra escutar. Eu encaminho pras redes de serviços. O nosso papel não é punir ninguém, tá bom! O MCM não pune ninguém! não é um papel repressor, mas é um papel de diálogo, de ponderação (GISILE TSUNAME, entrevista realizada em 2018).

A partir dessa passagem é possível perceber que apesar das campanhas contra o assédio e a violência, as mulheres continuam sendo os alvos. Mulheres vítimas de violência são pressionadas a se calarem, para não “manchar” a imagem de seus grupos, formadores e a capoeira. Nesse caso, “a vítima é transformada rapidamente em ré” (SAFFIOTI, 2015, p. 48), e assim novas mulheres tornam-se alvo, calam-se e acabam contribuindo para que as violências se intensifiquem.

No ano de 2015, um caso de violência à mulher na capoeira ganha atenção nacional⁷⁶. O caso correu em um evento nacional de capoeira “Eu vou berimbau me chamou”, no período de 07 a 09 de agosto, na Associação dos Docentes da Universidade Federal do Piauí (ADUFPI), onde uma capoeirista paraense foi vítima de estupro coletivo. O caso gerou comoção entre coletivos feministas de capoeira, entretanto abriu brechas para que alguns capoeiristas homens e mulheres justificassem a violência. Vale ressaltar que a capoeirista foi estuprada em outro estado, e não teve apoio de seu “formador” e outros capoeiristas no momento, inclusive se dirigiu sozinha a polícia para fazer a denúncia.

De acordo com a matéria publicada, alguns professores de capoeira repudiaram o ato, e criticaram a posição de alguns “camaradas”, questões que demonstram que ainda temos muito a caminhar, muito a desconstruir. E essa desconstrução, deve ser coletiva. Sobre o caso de violência, perguntei a capoeirista Gisele (Tsunami) sobre como o MCM se posicionou frente a essa questão. De acordo com a capoeirista, a coordenação do evento não fez nada para acolher a capoeirista.

[A vítima] sofreu estupro coletivo, violência contra mulher, inclusive de muitas mulheres. E aí, aquilo ali foi um choque, porque aquilo ali fez a gente ouvir de muitos capoeiristas homens, nossos amigos, tremendas barbaridades. Fez mal para todos nós. Obvio que para ela foi pior, obvio! Só que ela era uma pessoa muito consciente. Ela, sabe, assim: -Eu sei que a culpa não foi minha. Pelo amor de Deus!

⁷⁶ Matéria disponível no site: <<https://cidadeverde.com/noticias/200736/jovem-denuncia-que-foi-estuprada-quantos-dormia-capoeiristas-repudiam-o-ato>>. Acesso: 14/03/2018.

Eu sei muito bem que eu sou uma mulher, que sou livre pra fazer o que eu quiser, mas a culpa não foi minha (GISELE TSUNAME, entrevista realizada em 2018).

De acordo com o relato, a vítima tinha consciência de que não teve culpa, pois não consentiu o ato. Essas questões nos fazem refletir que “as mulheres continuam limitadas quando a questão posta é a autonomia do corpo, violências físicas e simbólicas” (GALETTI, 2014, p. 2208), uma vez que o corpo feminino foi muito reprimido ao longo da história. Nesse sentido, não devemos justificar e silenciar situações de violência que ocorram dentro ou fora das rodas de capoeira, ou estaremos sendo coniventes com esses atos cruéis.

Sendo assim, torna-se necessário desconstruir os espaços de capoeira como locais de violência, e isso não se faz fingindo que nada aconteceu, isso se faz a partir de criação de estratégias de resistência. Essas estratégias podem ser efetivadas a partir da construção de cartas públicas de repúdio, atos políticos, rodas de conversas, dentre outras que coloquem em foco a autonomia das mulheres. Muitos atos de violência na capoeira são silenciados para não “manchar” a imagem desse jogo, que historicamente foi muito marginalizado. Mas a partir do momento que omitimos essas situações, permitimos que, de certa forma, elas continuem acontecendo.

Podemos interpretar essa situação da seguinte forma: Mulheres não apenas na capoeira, mas em diferentes espaços, fomos oprimidas e “ensinadas” a nos calar, por isso quando somos submetidas a atos de violência, a sociedade nos julga. Vale ressaltar que “só quando nossa visão estiver clara é que seremos capazes de distinguir os gestos sinceros de solidariedade daqueles atos cuja raiz é a má-fé” (HOOKS, 2013, p. 147). Assim, construiremos resistências.

Esse caso nos leva também a refletir sobre as discriminações de gênero, pois as capoeiristas não podem se envolver com os homens desse espaço, pois ficarão “faladas”. Entretanto os atos realizados por homens, de ficar “cercando” mulheres capoeiristas é visto com “normalidade”. “Uma mulher na capoeira que fica com um capoeirista, não pode ficar com outro, pois já é considerada a vagabunda porque fica com um e outro. Um homem pode, mas mulher não pode” (JAMILE PRETTA, entrevista realizada em 2018).

A partir da reflexão realizada pela capoeirista Jamile (Pretta), é possível perceber a capoeira como um espaço discriminatório, onde as representações de gênero são fortalecidas. As mulheres para serem respeitadas nos espaços de capoeira precisam ter determinada postura, enquanto os homens não. Essas questões nos permitem compreender que “[...] a distinção sexual, serve para compreender – e justificar – a desigualdade social” (LOURO, 2014, p. 25). Sendo assim, a capoeira necessita de ações que favoreçam o protagonismo das

mulheres. A capoeirista Gisele (Tsunami) me apresenta alguns *Slides* que demonstram as ações realizadas pelo Movimento Capoeira Mulher.

Aqui a gente tem várias atividades nossas, do Movimento Capoeira Mulher, paralelas a encontros, olha. Algumas coisas que a gente tem oh de dezembro de 2006. Aqui a gente tem encontro do projeto Arte de Viver, lá dentro do Emaús em 2007. A gente tem a nossa participação do Capoeira Mulher contra a exploração sexual de crianças e adolescentes. A gente tem a nossa participação em oficinas dentro do Riacho doce na UFPA, né. A gente tem rodas femininas pra comemoração do dia da mulher em 2010. Participação do movimento capoeira mulher em 2011. Marcha das vadias, 2012. [...] ai a gente começou a viajar, né. Participação do movimento capoeira mulher em Teresina, né, num movimento feminino que teve lá. Em Teresinha novamente em 2014. No Amapá em 2014 (GISELE TSUNAME entrevistas realizada em 2018).

Essas ações realizadas pelo movimento visam o fortalecimento das mulheres nas práticas de capoeira. São ações de combate à violência, formações, rodas femininas, dentre outras que contribuíram para que mulheres praticassem a capoeira e tivessem oportunidades de crescer. Além da participação das capoeiristas nos eventos realizados em outros estados, uma das ações realizadas pelo movimento para fortalecer as mulheres na capoeira no Pará, foi o evento realizado pela capoeirista Andreza Miudinha, no ano de 2015.

Ações como essas são válidas e necessárias na prática da capoeira. É assim que se constroem redes de solidariedade, com a interação coletiva e ajuda mútua. Quando falamos em redes não estamos nos referindo ao fortalecimento apenas de mulheres, mas, de todas/os que estão dispostos a contribuir com o protagonismo feminino. Se formos pensar na proposta inicial do MCM, que tinha como objetivo “conquistar os mestres para o incentivo das meninas” (ÉRICA CATITA, entrevista realizada em 2018), percebemos que o movimento, no seu início, utilizou como estratégia construir o que chamamos hoje de “redes de solidariedade”.

Os mestres eram os nossos, nossos maiores fãs. Sendo que, a gente deixava bem claro que o MCM não era grupo. O mesmo era um local onde a gente se encontrava pra bater um papo, jogar capoeira, jogar conversa fora e tudo; ver o que a gente podia fazer pela mulher, não só dentro da roda, como fora. E ai a gente foi, realizou o segundo encontro, teve as dificuldades, mas a massa aumentou. Tanto o apoio dos mestres que era o que mais a Silvia batalhava pra conseguir, era o apoio dos mestres. Dos mestres chegar e dizer assim pras alunas dele: vocês vão, entendeu! Vocês vão (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

A intenção de trazer os mestres de capoeira para somar com o evento, com certeza deve ter sido positiva. E esse tem sido um dos pontos centrais de algumas vertentes do feminismo negro, como a abordado por Hooks (2018) ao utilizar o termo “solidariedade” e “irmandade”. Porém um movimento político de visibilidade das mulheres não pode ser construído de maneira opressora. Então, um mestre de capoeira não deve obrigar uma mulher

a fazer algo, mesmo que seja algo positivo, pois estará manifestando o seu poder opressor. Precisamos refletir sobre as relações de poder existentes nos espaços de capoeira.

De acordo com Gisele (Tsunami), após o encontro de 2007, o movimento focou em ações de protagonismo, sendo assim, o VI Encontro do Movimento Capoeira Mulher, foi realizado em 2009. O encontro aconteceu no Memorial dos Povos, no Piratas da Batucada e na Praça da República; O VII encontro foi uma ação social com uma assistente social e uma Professora de Educação Física; o VIII foi uma campanha contra o câncer de mama com o tema “Se toque para salvar sua vida” e uma oficina de lenços; e o IX encontro ocorreu em 2017 pelo aniversário de 15 anos do Movimento Capoeira Mulher.

O MCM tem realizado oficinas de canto, bateria e movimentação. Na figura 13 é possível observar algumas capoeiristas em um treino de bateria realizado na Orla de Icoaraci, localizada região metropolitana de Belém. A ação aconteceu no ano de 2017 a convite da capoeirista Jamile (Pretta). A imagem é constituída de várias mulheres realizando um treino de bateria (pandeiros e berimbaus). Isso é uma ação que com certeza contribuiu com o empoderamento e a visibilidade das mulheres capoeiristas.

FIGURA 13 – Treino de bateria na orla de Icoaraci no ano de 2017



Fonte: Acervo Jamile (Pretta).

Apesar do treino de bateria ter sido uma estratégia importante de fortalecimento das capoeiristas, para que elas pudessem se reunir e treinar, entretanto algumas ações realizadas pelo movimento foram perdendo o foco inicial. Visto que em algumas ações as mulheres não estavam como protagonistas, como aconteceu nos primeiros encontros. No ano de 2017, aconteceu IX encontro do MCM, o qual contou com participação da angoleira e feminista Gabi Conde, de Recife, e a capoeirista Elaine do grupo “Dandara Bambula”, de Parauapebas, as quais realizaram oficinas de capoeira. Uma das ações do encontro foi a oficina de primeiros

socorros, com um mestre de Capoeira. Uma feminista, escritora e Rap de Belém também foi uma das convidadas do encontro.

E assim, ela questionou a gente: por que a gente tinha chamado homens pra fazer a oficina e não mulheres como protagonistas, e foi bem legal esses questionamento. E aí foi bem legal esse questionamento. E aí, por que eu digo que foi bem legal esse questionamento? Porque nós entendemos que existem os movimentos radicais, os movimentos feministas fortes, e eles são importantes. E no meu ponto de vista eles são necessários, mas dentro da capoeira a gente não pode fazer isso, porque a gente faz a capoeira. A capoeira ela é mundial, a capoeira é pra todo mundo [...] Nesse sentido, se eu penso a capoeira como um todo, eu não posso achar que só as mulheres tem direito dentro da capoeira. Então como é que eu vou incentivar a quebra do machismo dentro da capoeira, se eu só chamo mulheres, entendeu. Eu preciso incentivar a quebra do machismo dentro da capoeira não só com mulheres, entendeu. Então nesse sentido nós chamamos o mestre [...] pra fazer essa oficina e foi muito legal [...] como um dos objetivos do projeto movimento capoeira mulher é a valorização do mestre de capoeira. A gente não pode deixá-los de fora. Então a gente conversou e foi muito interessante, ela disse: Eu te entendo agora! (GISELE TSUNAME, entrevista realizada em 2018).

O questionamento realizado pela Rap foi interessante, pois chama atenção sobre a participação de homens em eventos feministas. Como o nome diz, o evento é feminista e as ações feministas devem ser pensadas de forma coletiva, pois quando pensamos no coletivo, a solidariedade torna-se necessária. Segundo Hooks (2018) existem homens antissexista que contribuem mais com o feminismo do que mulheres que reproduzem os discursos sexistas. Mas existem diferentes vertentes de feminismo, em algumas delas homens são tratados como inimigos.

Facções anti-homem dentro do movimento feminista se sentiam ofendidas com a presença de homens antissexistas, porque a presença deles estava contrária a qualquer insistência de que todos os homens eram opressores ou de que todos os homens detestavam mulheres (HOOKS, 2018, p. 105).

Nesse sentido, devemos pensar na possibilidade de participação de homens que queiram somar com as nossas causas, mas ao trazê-los para dentro de nossas ações é necessário refletir se não estamos invisibilizando nossas parceiras. As ações feministas devem oportunizar a participação de homens, para que eles compreendam nossas pautas de reivindicações. Mas se existe uma mulher que tenha possibilidade de realizar tal ação, por que não dar oportunidade de fala para ela. Os homens, se realmente estão para contribuir, não se importariam em ficar como espectadores, assim como muitas vezes ficamos. Já fomos muito silenciadas nas práticas de capoeira, essa é a oportunidade que temos de falar, se o evento visa contribuir com o protagonismo feminino, e as mulheres continuam sendo silenciadas, as ações não terão validade.

Vale ressaltar que apesar de haver ocorrido algumas mudanças no MCM, a memória de Silvia Leão continua muito presente. As capoeiristas quando citam o movimento, se

referem aos seus feitos e as ações de empoderamento e autonomia na capoeira. Em meio aos relatos sobre a representatividade de Silvia Leão, mestra Janja, referência no feminismo angoleiro, que compunha a mesa do “I Colóquio Patrimônio, Gênero e Saberes Tradicionais”, ocorrido no ano de 2016, reconheceu Silvia Leão como mestra *in memoriam*.

[...] Ela viu quando a gente falava de Silvia Leão, que ela entendeu como mestra de capoeira, uma mulher que veio das lutas feministas e feminina da década de 80, que deu a cara pra bater dentro das universidades, que estuda muito sobre a mulher, sobre a capoeira, que tem uma vivência de capoeira, que é mestra de capoeira, chega pra gente e diz: Gente eu já reconheço que vocês tem uma ancestral na capoeira. Belém não tem uma mestra de capoeira, mas vai ter, porque eu reconheço mestra Silvia Leão como primeira mestra de capoeira, da capoeira feminina do estado do Pará [...] (GISELE TSUNAME, entrevista realizada em 2018).

O Fato de mestra Janja, uma angoleira, ter reconhecido uma mestra da capoeira do estilo regional, levantou questionamentos que colocaram em “xeque” a validade desse reconhecimento. Segundo Gisele (Tsunami), o questionamento mais frequente foi “como que poderia formar uma mestra de capoeira morta”. Questionamentos ligados a discursos machistas em não reconhecer uma mulher como mestra.

Silvia Leão foi reconhecida por mestra Janja e outros/as capoeiras e mestres de capoeira presentes no evento do IPHAN no ano de 2016, como mestra *in memoriam*, pela sua trajetória na capoeira (Figura 14). No início do século XXI, há uma diversidade de grupos de capoeira no Pará, onde as mulheres ganham visibilidade e assumem posição de comando. Na imagem é possível ver uma mesa composta somente por mulheres, dentre elas mestra Janja, com o microfone, a qual exerce seu lugar de fala.

FIGURA 14 - Roda de conversa “Patrimônio e gênero: a mulher na capoeira”



Fonte: acervo de Zeneide Silva (2017).

Além de Mestra Pé de Anjo *in memoria*, no Pará também temos mestra Érica Catita, que foi reconhecida como mestra no ano de 2017, no mesmo ano a capoeirista Claudinete

Melo conquistou a graduação de contramestra 1º grau. No ano de 2018 outras capoeiristas também conquistaram novas graduações como a Jamile (Pretta) que alcançou a graduação de professora; Sabrina Silva que também alcançou a graduação de professora; dentre outras. Isso demonstra que estamos sendo visibilizadas na capoeira.

Nesse sentido, mulheres vão saindo da invisibilidade e ocupando espaço também na capoeira. Para uma mulher ser reconhecida pelos seus feitos, com certeza a luta e resistência contribuíram para que vencessem preconceitos e as inúmeras barreiras, que muitas vezes não são enfrentadas pelos homens. “A desigualdade, longe de ser natural, é posta pela tradição cultural, pelas estruturas de poder, pelos agentes envolvidos na trama de relações sociais” (SAFFIOTI, 2015, p. 75). Há uma divergência muito grande entre homens e mulheres na escala da hierarquia na capoeira.

Não há uma tradição de se formar Mestras de Capoeira, embora a mulher possua a possibilidade de ter reconhecimento, da mesma forma que o homem, quando desenvolve uma performance corporal e musical aprimorada. Os espaços ocupados pela mulher no mundo da capoeira vêm se alterando e há uma incidência cada vez maior de praticantes mulheres no mundo inteiro (TEIXEIRA, 2009, p. 46).

Nesse sentido, Abib (2006) realiza uma crítica a esse mercado de compra de corda e de desvalorização do mestre e da mestra de capoeira, ressaltando o trecho de uma cantiga de capoeira que diz “só o tempo te faz mestre, não o diploma que comprou” (ABIB, 2006, p. 95), fazendo alusão à banalização do ofício do mestre de capoeira homem. Vale ressaltar que não é minha intenção desvalorizar os mestres de capoeira, mas tento destacar também o valor de uma mestra. Mas não temos espaços de privilégio, e por isso a imagem de uma mestra tem ligação com nossas histórias de lutas e conquistas dentro da capoeira.

A luta feminina na capoeira não está ligada a essa “igualdade”, pois não somos iguais a ninguém, lutamos por equidade, reconhecimento e empoderamento. Nesse sentido, “a crítica feminista também deve compreender como a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é reproduzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação” (BUTLER, 2016, p. 20).

O Movimento Capoeira Mulher como um coletivo de mulheres, tem construído estratégias de protagonismo e emancipação. Entretanto, é necessário que o movimento não perca o seu foco principal, pois sendo a capoeira uma manifestação cultural negra, as estratégias de ações poderiam ser refletidas a luz do feminismo negro, voltadas para ações de solidariedade. As intelectuais: Sueli Carneiro, Angela Davis, Lélia Gonzalez, Bell Hooks, Chimamanda Adichie, dentre outras, são muito importantes para a compreensão do feminismo negro.

As estratégias e ações devem ser construídas com o objetivo de tirar mulheres capoeiristas da invisibilidade, sendo necessário como diz Hooks (2018) “desaprender o sexismo”. É importante trazer mais mulheres para as lutas feministas, não devemos excluí-las, pois podem ser importantes parceiras. Hoje temos mestras, contramestra e outras capoeiristas que estão afastadas do movimento, mas que deveriam estar somando com o movimento, não esquecendo dos capoeiristas homens parceiros de luta, pois assim são construídas as redes de solidariedade.

Uma mulher não pode ser “descartada” de um coletivo com a justificativa de que não mantém uma “igualdade de pensamento”. Como vimos anteriormente, no caso de uma capoeirista que reproduzia o pensamento sexista sem de dar conta, e ela só conseguiu perceber isso, quando participou de uma palestra. Então, como outras mulheres que não tem a oportunidade de estar em contato com esses diálogos vão se desconstruir, pois somos sujeitas/os pensantes e estamos constantemente em processo de transformação. No próximo capítulo será evidenciado as trajetórias das mulheres capoeiristas da atualidade como protagonistas da história da capoeira no Pará e suas experiências nos grupos e rodas.

III CAPÍTULO: “VEM JOGAR MAIS EU, MANA MINHA”: CONSTRUINDO CAMPOS DE VISIBILIDADE ENTRE AS CAPOEIRAS NO PARÁ DO SÉCULO XXI

Este capítulo faz referência às mulheres capoeiristas da atualidade, a frase entre aspas no título é de um corrido de capoeira⁷⁷ cantado em rodas feministas. A letra desse corrido, como a de muitos outros, foi escrita no masculino, mas sofreu adaptação assim como os demais cânticos de capoeira. Sendo assim, a letra é um chamado para que as mulheres entrem na roda. A mana/irmã é a representação daquela que acolhe/protege, chama outras mulheres (irmãs) para se juntarem a ela na roda. Chamar uma irmã para jogar é trazer para roda o sentimento de irmandade e solidariedade; é transformar a roda em afeto, questões que vem sendo fortalecidas nos coletivos feministas. A citar, o “Bando da Brava”, que vem construindo redes de solidariedade feminina.

A solidariedade feminina na roda de capoeira pode se fazer presente em diferentes situações: quando a roda é transformada em espaço de acolhida; quando mulheres mães são trazidas para roda; quando mulheres sentem-se a vontade para jogar, sem serem “cortadas” (retiradas) do jogo por homens; quando mulheres têm oportunidades de tocar e cantar na roda; quando, nestes espaços, os corpos femininos não são erotizados; quando um homem não se sente “humilhado” por sofrer um golpe de uma mulher; quando mulheres não são assediadas; quando mulheres são valorizadas, incentivadas; quando as experiências do feminino, nas rodas de capoeira, são problematizadas; quando discursos e comportamentos sexistas são questionados. Sendo assim, para haver solidariedade é importante pensar na possibilidade de desconstrução de discursos machistas e sexistas, os quais são reproduzidos também entre nós⁷⁸.

Nesse sentido, a solidariedade feminina torna-se necessária não apenas nos espaços de capoeira, mas em todos os lugares, para que as “fragilidades” existentes nos espaços de treino e roda sejam percebidas. E quando eu cito fragilidades, não me refiro especificamente ao campo do feminino, mas às relações estabelecidas entre pessoas. Elas estão ligadas as relações

⁷⁷ Corrido é “um cântico de capoeira que marca o instante em que o jogo pode ter andamento” (LIMA, 2007, p. 92).

⁷⁸ A percepção sobre a necessidade de solidariedade feminina e as questões elencadas, estão ligadas as observações sobre a prática. Minhas percepções como mulher, feminista e capoeirista, e a partir dos diálogos realizados no grupo de WhatsApp no grupo Malungo, diálogos que partem de situações reais ligadas aos espaços de capoeira.

interpessoais estabelecidas entre mestre/a e aluno/a, as quais contribuem para o fortalecimento de estereótipos de gênero dentro dos espaços de capoeira.

Dessa forma, a seguir será realizado a análise dos relatos das capoeiristas que participaram da pesquisa, mulheres de diferentes lugares e espaços. Inicialmente discutiremos sobre suas trajetórias na capoeira, sendo necessário conhecer quem são essas mulheres, construir seus perfis; as “limitações” para alcançar espaço, e permanecer, na capoeira, ou seja, a construção de resistência. A seguir será discutido sobre a ressignificação do termo “vadia” no coletivo de mulheres do Malungo Centro de Capoeira Angola, apelidado de “Bando da Brava”; e na última seção será analisado o saber fazer na capoeira e a contribuição dos estudos antrópicos.

3.1- TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIA FEMININA NA CAPOEIRA NO PARÁ

As mulheres capoeiristas foram invisibilizadas durante um longo período, nos espaços de capoeira. Sendo identificadas como capoeiras no Pará, desde o século XIX, a partir de algumas fontes históricas utilizadas por Pantoja e Leal (1997), Oliveira e Leal (2009) e Leal (2018). Talvez ainda haja certo desconhecimento, por parte de formadores (homens), na capoeira ao dialogar sobre a nossa história. Entretanto, temos na atualidade histórias de mulheres capoeiristas que chegaram à posição de mestras e outras que estão conquistando o reconhecimento na prática de vadiagem. Mulheres que precisam ser percebidas e valorizadas dentro dos espaços de treino e roda.

Com o avanço dos diálogos feministas, a categoria das mulheres vem sendo tema de discussão em espaços acadêmicos. Vale citar que capoeiristas estão adentrando os espaços universitários e dialogando sobre suas práticas. Este é o caso da capoeirista e acadêmica Andreza Silva⁷⁹, que em sua dissertação de mestrado, dialogou sobre o conceito “dançadeira”. Nesse sentido, julgo importante como mulher, feminista e “vadia”, discutir sobre esse lugar, que ao longo do tempo se configurou como um espaço masculinizado de violência e marginalidade. Lugar em que nós, mulheres, não tínhamos espaços de fala; em que o jogo era julgado a partir de parâmetros de masculinidade, ou seja, a partir da representação simbólica de jogo masculino.

⁷⁹ Ver SILVA, Andreza Barroso da. Dançadeira: a capoeira como procedimento para a construção de um processo criativo em dança contemporânea. Dissertação de mestrado, 2012.

Nesse sentido, percebemos a necessidade de dialogar sobre as experiências históricas das mulheres na capoeira, partindo de representações sobre o feminino na capoeira, onde mulheres aparecem como referências. Essa dinâmica nos permite dar visibilidade as suas experiências como protagonistas. Visto que a capoeira foi representada, durante um longo período, como um espaço de dominância masculina. Questões que vem sendo desconstruídas por historiadoras/es, ao perceber o risco de se trabalhar com uma história única, como refletido por Adichie (2019). Sendo assim, a partir das análises das narrativas das capoeiristas, foi possível construir perfis sobre as mulheres capoeiristas; e as limitações “temporárias” para o ingresso e permanência na capoeira.

3.1.1- Perfil das mulheres capoeiristas: formação e família.

Na contemporaneidade é possível perceber diferentes perfis de mulheres capoeiristas, os quais se diferenciam das capoeiras de outrora como as citadas por Oliveira e Leal (2009). Maria Meia Noite, Cafuza Jerônima, dentre outras capoeiras no Pará, que ficaram marcadas na história pela ousadia. Mulheres que eram mal vistas pela elite da época, por fugirem aos “padrões de feminilidade”. Mulheres que trafegavam “livremente” pelos redutos das ruas, as quais “simbolizava o espaço do desvio, das tentações” (SOIBET, 2017, p. 365), lugares representados como “impróprios” para as mulheres, numa uma época em que os espaços públicos ainda eram lugares frequentados por homens. Sendo assim, as capoeiras subvertiam a ordem social por suas posturas e comportamentos assumidos, numa sociedade movida por valores patriarcais.

Na atualidade, as mulheres conquistaram vários espaços, a partir das lutas diárias por igualdades de direitos e oportunidades. Mas, a sociedade continua fortalecendo discursos ligados ao patriarcado, e mesmo diante das reivindicações contra a opressão e por mais autonomia as mulheres continuam sofrendo repressão. Uma lógica de desigualdades, pois elas “são socializadas para desenvolver comportamentos dóceis, cordatos, apaziguadores. Os homens, ao contrário, são estimulados a desenvolver condutas agressivas, perigosas, que revelam força e coragem” (SAFFIOTI, 2015, p. 37). Realidades distintas, mas que contribuem para fortalecer estigmas.

Nesse sentido, nós, mulheres capoeiristas, ainda lutamos por protagonismo nos espaços de capoeira. Ser mulher e capoeirista continua sendo uma luta constante. Luta por afirmação, protagonismo e contra as diferentes formas de preconceito e opressão. As

representações do feminino estão carregadas por discursos de poder, por isso necessitam serem dialogadas, uma vez que os gêneros são produzidos “nas e pelas relações de poder” (LOURO, 2014, p. 45).

O poder está presente nas relações sociais e “só existe mediante a produção da verdade” (SOUZA, 2011, p. 194) e a partir do contato com o outro. Nos espaços de capoeira o poder transcende as barreiras da hierarquia, se estabelecendo também nas relações de gênero. “O gênero é uma forma primária de dar significado as relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 88). Nos espaços de capoeira, as relações de gênero são estabelecidas através das relações de poder, onde os homens podem ser percebidos como “dominadores” e as mulheres como “subalternas”.

Obviamente, os homens gostam de ideologias machistas, sem sequer ter noção do que é uma ideologia machista, mas eles não estão sozinhos. Entre as mulheres, socializadas todas na ordem patriarcal de gênero, que atribui qualidades positivas aos homens e negativas, embora nem sempre, às mulheres, é pequena a proporção destas que não portam ideologias dominantes de gênero, ou seja, poucas mulheres questionam sua inferioridade social (SAFFIOTI, 2015, p. 36).

Na verdade, as ideologias machistas vão sendo reproduzidas na sociedade como verdades absolutas. Nos espaços de capoeiras, essas ideologias também são fortalecidas, sendo marcadas por relações de poder. Para Saffioti (1987) o poder é “macho e branco”, uma vez que as relações estabelecidas entre homens e mulheres trazem resquícios do patriarcado. A partir da análise dos dados realizados em campo, foi possível perceber algumas situações em que homens manifestam suas formas de poder nos espaços de capoeira. A exemplo disso, cito a rasteira aplicada a Érica Catita, no primeiro dia de treino no ano de 1989; as dificuldades de acesso ao berimbau; a participação “curta” nas rodas, dentre outras dialogadas no capítulo anterior.

Essas situações contribuem para marcar o espaço da capoeira como masculino e muitas vezes reforçar “fragilidades” do feminino. Entretanto, sabemos que dependendo do período, o corpo feminino fica mais vulnerável. Claro que não podemos generalizar essa situação porque os corpos são múltiplos, porém, para se pensar em mulheres na capoeira, é necessário pensarmos nos múltiplos processos pelo qual passamos, pois essas situações influenciam no processo de permanência na capoeira.

Neste espaço, foi possível construir perfis de nossas interlocutoras por idade, tempo de capoeira e filhos. Apesar desses perfis não servirem de parâmetro para todas as capoeiristas no Pará, é possível perceber que algumas realidades se aproximam. A partir das informações prestadas por 19 (dezenove) informantes que atuam no Pará, foi possível verificar a média de idades das capoeiristas que participaram da pesquisa, de acordo com os dados da tabela.

TABELA 3 - Número de capoeiristas por idade

Idades	20 a 25	26 a 30	31 a 35	36 a 40	41 a 45	46 ou mais
Nº de capoeiristas	05	02	04	03	01	01
Não revelou a idade	01					

Fonte: Dados da pesquisa.

Esses dados revelam que as capoeiristas de idades distintas estão prosseguindo na capoeira. Mesmo diante das inúmeras barreiras enfrentadas, por nós, nessa prática, é possível perceber a persistência em continuar praticando. No que diz respeito ao estilo do jogo 08 (oito) estão ligadas ao estilo angola e 11 (onze) ao estilo regional. Entre as capoeiristas entrevistadas que seguem o estilo regional, temos 01 (uma) mestra com 29 anos de prática e uma contramestra de capoeira com 26 anos de prática. Entre as angoleiras, temos uma treinel com 14 anos de prática.

Esses dados demonstram que as mulheres estão amadurecendo e persistindo na prática da capoeira. Vale ressaltar que somente 15% de nossas interlocutoras trabalham efetivamente com a capoeira, as 85% restantes tem suas profissões. No que diz respeito a formação escolar e acadêmica: 26% das capoeirista possuem nível médio; 15% o nível superior, 26% o superior incompleto; e 26% tem nível superior e fizeram pós-graduação. A partir desses dados percebemos que 67% das capoeiras possuem nível superior ou estão concluindo. Isso quer dizer que as capoeiristas estão buscando formações acadêmicas.

A formação acadêmica tem contribuído para reflexão sobre as práticas de capoeira, para construir lugares de fala e estratégias de visibilidade, lutar contra qualquer forma opressão; e produzir escritos acadêmicos sobre a prática de capoeira. No ano de 2018, nós do Malungo Centro de Capoeira Angola e alguns capoeiristas que seguem o estilo regional, ocupamos o espaço acadêmico da UFPA Campus Cametá para comemorar a defesa de mestrado de uma das malungas. Após a defesa fizemos uma roda de capoeira dentro do Campus. Isso é ocupar, é estar presente, é resistir e construir redes.

Nesse sentido, percebemos a importância de ocupar também os espaços acadêmicos. Isso nos dá visibilidade, contribui para desconstruir estereótipos e impulsiona a pesquisa. Além da ligação de capoeiristas com o mundo acadêmico, é possível perceber que grande parte das interlocutoras possui entre 20 e 40 anos, porém há um número mínimo de interlocutoras maiores de 40 anos. Podemos refletir essa situação pensando na representação de mulheres mestras de capoeira no Pará. Atualmente temos estado do Pará duas mestras de capoeira, a mestra Érica Catita e a mestra *in memoriam* Silvia Pé de Anjo. Um número

mínimo se comparado ao quantitativo de mestres homens no estado do Pará. Porém, demonstram que estamos caminhando para mudança.

Além da idade, foi analisado o número de capoeiristas por tempo de prática. Sendo assim temos: 07 capoeiristas com até 05 anos de prática; 03 com até 10 anos; 04 com até 15 anos. Após os 15 anos de prática da capoeira, esses dados baixam para 01 de 16 a 21 anos e de 21 a 25 anos; de 26 a 30 anos sobe para 02. A partir desse levantamento de dados, é possível notar um número significativo de capoeiristas com até 5 anos de prática, há um número bem maior de iniciantes ou capoeiristas com pouco tempo de prática. Vale ressaltar que quanto maior o tempo de prática, menor o número de mulheres na capoeira.

Se pensarmos nos inúmeros fatores que contribuem para não permanência de mulheres na prática da capoeira, podemos dizer que esses dados refletem a realidade de grupos no que concerne à presença feminina. Nas observações realizadas em rodas de capoeira na “Praça do Estrela” no município de Castanhal; na “Praça da República” em Belém; e no “II Gingando por autonomia” em Valença-BA, o número de mulheres com maiores idades é inferior as com menos idade.

Mas essa situação necessita ser refletida à luz das representações construídas sobre o feminino. Mulheres são mães, esposas, filhas, trabalhadoras, entre as múltiplas subjetividades, que constituem. Mas, a carga de responsabilidades assumida por uma mulher, costuma ser muito maior que a de homens. Há mulheres que exercem as mesmas funções trabalhistas que seus companheiros, mas continuam realizando as tarefas domésticas sozinhas, porque aprenderam, desde a infância, que essa era a sua função. Como diz Adichie (2015) é necessário “desaprender” todas aquelas lições que foram repassadas a nós quando crianças, assim conseguiremos lutar contra as amarras do patriarcado.

Essas desigualdades de gênero também são percebidas nos múltiplos espaços de capoeira. “O problema da questão de gênero é que ela prescreve o que devemos ser em vez de reconhecer como somos. Seríamos bem mais felizes, mais livres para sermos quem realmente somos, se não tivéssemos o peso das expectativas do gênero” (ADICHIE, 2015, p. 36), e isso é perceptível nos espaços de capoeira. Situações como essas, foram apresentadas pela saudosa mestra Ritinha.

Naquela época, coisa muito importante! Naquela época não tinha muitas mulher, por vários motivos. Porque eu acho que elas gostariam de tá naquela época. Aliás, e não só na minha época, acho até no tempo de mestre pastinha, de outros mestres velho que a gente conhece no mundo. Você num vê hoje mestras velinhas, você só vê um monte de mestre... você chega na Bahia, você num vê mestras de capoeira velhinha, como você ver um monte de mestres famosos, de nome, velhinho. Você num vê uma mulher. Incrível que nem eu, nunca vi. Eu que tenho esses zanos todo de capoeira, nunca vi mulheres mestras de capoeira naquela época, daquela década de mestre

Pastinha, desses mestres antigos. Incrível que pareça! Se teve, só teve uma, sei lá, nem me lembro [...] então nessa época, acho que as mulheres não faziam muito capoeira, ou porque elas tinham vergonha, ou porque os maridos não deixavam, ou porque algum motivo. Hoje não, hoje tem muitas mulheres, hoje tem muitas mulheres, que bom que tem muitas mulheres (MESTRA RITINHA, entrevista realizada em 2018).

No diálogo há uma reflexão sobre a invisibilidade das mulheres velhas na capoeira. Desde o tempo de mestre Pastinha, há um número grande de mestres e um número mínimo de mestras. A citar Fátima Colombiano (mestra Cigana) que se formou em 1980, não podemos esconder o passado e pensar que essas mulheres não existiram, pois como vimos nos capítulos anteriores, havia mulheres que treinavam capoeira com mestre Pastinha; a exemplo das que participavam do “Viva Bahia”; mulheres que vivenciaram um contexto de luta para permanecerem na capoeira.

Vale citar que os processos de graduação na capoeira são desiguais quando se trata de mulheres, pois para se alcançar graduações é preciso, além de domínio dos fundamentos da capoeira, ter “dedicação”, “assiduidade” e “prática”. Na prática da capoeira outros elementos deveriam ser analisados, especialmente, quando se trata da participação de mulheres. O ideal seria pensar em oportunidades, refletindo sobre acesso a bateria e ao jogo nas rodas; e refletir, também, sobre o acesso de mulheres mães nestes espaços. A capoeirista Gisele (Tsunami) realiza uma reflexão sobre algumas situações que podem passar despercebida na prática da capoeira.

Outra coisa que eu bato de frente, eu aprendi e tem que ser repassado. É que processos naturais da nossa vida, não é término de trabalho. Quê que eu quero dizer com isso? É que algumas pessoas dizem: ai eu parei de cá... Mulheres! Mulheres tu sabe, né? Que a mulher, ela é incentivada a desistir; que a mulher tem que ser cem por cento pra ela estar em algum lugar. Enquanto que o homem basta ele ser só sessenta por cento que ele enfrenta, que ele encara e ele consegue o objetivo dele. A mulher nunca se sente preparada. Ela sempre quer está cem por cento pra poder encarar uma situação. Dentro da capoeira existem os processos naturais. Esses processos naturais, exemplo: gravidez. Se você é mulher, se você engravidada, se você sofre um processo natural por conta da gravidez. Você fica nove meses. De repente você tem uma gravidez de risco [...] enfim, qualquer tipo de processo natural, que faz parte do ser humano, faz parte da essência do ser humano. É natural, não tem pra onde correr. Eu não posso dizer que a mulher parou de capoeira. – Pelo amor de Deus! Ela só para de capoeira, se depois, ao dar à luz, ela não quer mais. Existem muitas pessoas que falam assim: olha, eu tenho dez anos de capoeira, mas eu parei três vezes porque eu tive que dar à luz. Isso é um processo natural, um processo natural. Eu não posso dizer que por um processo natural da existência da humanidade, eu parei tal coisa, entendeu? Então, isso também não é um motivo pra desmerecer a graduação de uma pessoa (GISELE TSUNAMI, entrevista realizada em 2018).

Questões como essas começam a ser evidenciadas contribuindo para que mulheres saiam da invisibilidade. A fala da capoeirista Gisele é muito pertinente pela sensibilidade com as questões do feminino. Talvez essa não seja a compreensão de muitas capoeiristas, devido

às discriminações de gênero e o sexismo internalizado. Apesar das “dificuldades”, atualmente é possível perceber que as mulheres estão ultrapassando as barreiras da hierarquia na capoeira, uma realidade que há uns dez anos parecia bem distante. Na atualidade temos um número significativo de mestras de capoeira, e isso é relevante para as discussões e para a mudança dos padrões dominantes nestes espaços.

A tabela 4 há uma relação de mestras de capoeira por regiões. Fator significativo, pois durante um longo período a capoeira foi representada como espaço de poder masculino. A representatividade das mestras e a construção de coletivos feministas de capoeira têm contribuído para nos tirar da subalternidade. Esta tabela foi compartilhada, no mês de março de 2019, no grupo de WhatsApp da RAM, do qual temos algumas representantes do Malungo Centro de Capoeira Angola.

TABELA 4 - Mestras de capoeira por regiões (2019)⁸⁰

REGIÃO NORTE			
PARÁ		AMAZÔNAS	
01-Mesra Pé de Anjo (in memoriam) 02- Mestra Catita		01-Mestra Mainha 02-Mestra Deusa	
REGIÃO NORDESTE			
CEARÁ	BAHIA	RIO GR. DO NORTE	PERNAMBUCO
01-Mestra Janaina 02-Mestra Paulinha Zumba 03-Mestra Nega 04-Mestra Vanda 05-Mestra Carla 06-Mestra Bruxinha 07-Mestra Flanela 08-Mestra Roberta 09-Mestra Doralice 10-Mestra Adriana 11-Mestra Darlyane 12-Mestra Mucama	01-Mestra Cláudia 02-Mestra Alessandra Guerreira 03-Mestra Esperança 04-Mestra Dandara 05-Mestra Coruja 06-Mestra Tisza 07-Mestra Janja 08-Mestra Gegê 09-Mestra Jararaca 10-Mestra Jô 11-Mestra Brisa 12-Mestra Geisa 13-Mestra Patrícia 14-Mestra Paulinha 15-Mestra Celebridade 16-Mestra Soninha 17-Mestra Ritinha (In memoriam) 18-Mestra Preguiça 19-Mestra Bya 20-Mestra Nani de João Pequeno 21-Mestra Amazonas 22-Mestra Omara 23-Mestra Lene	01-Mestra Paulette 02-Mestra Sorvetinho 03-Mestra Sherra	01-Mestra Isa 02-Mestra Dani Gouveia 03-Mestra Bel 04-Mestra Shirley 05-Mestra Di 06-Mestra Mônica 07-Mestra Dani Ferraz 08-Mestra Ana Paula 09-Mestra Selva
		SERGIPE	MARANHÃO
		01-Mestra Portuguesa 02-Mestra Felina	01-Mestra Elma 02-Mestra Samme
CENTRO-OESTE			
BRASÍLIA	MATO GROSSO DO SUL	GOIAS	
01-Mestra Edna Lima	01-Mestra Pantaneira	01-Mestra Iúna	

⁸⁰ Esses dados foram divulgados pela Sancofa no grupo da RAM e atualizada através da divulgação da listagem.

02-Mestra Ana 03-Mestra Bad 04-Mestra Geruza 05-Mestra Zanga 06-Mestra Kekel			
SUDESTE			
SÃO PAULO	RIO DE JANEIRO	MINAS GERAIS	ESPIRITO SANTO
01-Mestra Andressa-Dede 02-Mestra Rosinha 03-Mestra Luana 04-Mestra Mara 05-Mestra Saúde 06-Mestra Lu Pimenta 07-Mestra Michele Marcandeli 08-Mestra Morena 09-Mestra Selma 10-Mestra Saruê 11-Mestra Dani 12-Mestra Maria Patrimônio 13-Mestra Monise 14-Mestra Borachinha	01-Mestra Vera 02-Mestra Dirce (in memoriam) 03-Mestra Tânia 04-Mestra Luísa 05-Mestra Tati 06-Mestra Cristina 07-Mestra Arara 08-Mestra Renatinha 09-Mestra Cigana 10-Mestra Rufatto 11-Mestra Sueli Cota 12-Mestra Mucama 13-Mestra Ana Sabiá 14-Mestra Simone 15-Mestra Marla 16-Mestra Cristiane 17-Mestra Francesinha 18-Mestra Borboleta 19-Mestra Lilla 20-Mestra Márcia 21-Mestra China 22-Mestra Coral 23-Mestra Foguinho 24-Mestra Thiara 25-Mestra Claudinha 26-Mestra Kodak 27-Mestra Cleide 28-Mestra Zangada 29-Mestra Adriana 30-Mestra Baixinha 31-Mestra Molequinha 32-Mestra Flávia 33-Mestra Sheila 34-Mestra Criança 35-Mestra Tempestade 36-Mestra Jane	01-Mestra Luciana 02-Mestra Rosa 03-Mestra Folgadinha 04-Mestra Tida 05-Mestra Alcione 06-Mestra Puma	01-Mestra Sabrina Abade 02-Mestra Pitu
SUL			
PARANÁ	SANTA CATARINA		RIO GR. DO SUL
01-Mestra Áurea 02-Mestra Shaulim	01-Mestra Rosa 02-Mestra Fru 03-Mestra Elma	Predadora	01-Mestra Carruira 02-Mestra Ana 03-Mestra Machadinha 04-Mestra Jô Ligeirinha

A lista foi divulgada na RAM e compartilhada entre as capoeiristas para que fosse atualizada. Este foi o caso do Pará, onde temos 03 (três) mestras de capoeira, sendo uma em memória, uma atuante no Pará e a outra atuando estado da Bahia. Sendo assim, é possível concluir que pode haver outras mestras a serem incluídas nesta listagem. Esses dados revelam uma nova história dentro dos grupos de capoeira, onde mulheres começam a serem percebidas

em posições de poder. “Lá onde há poder, há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 1988, p. 91).

Os dados referentes ao número de mestras de capoeiras são mínimos, na imensidão da listagem de mestres. Mas é algo muito representativo. Perceber a existência de mulheres que lutaram e conseguiram ultrapassar algumas barreiras do patriarcado; e desconstruir a representação do feminino, presentes no universo machista dos espaços de capoeira, é muito motivador, sendo necessário construir estratégias de fortalecimento e permanência das mulheres na capoeira, uma vez que algumas questões sobre os possíveis afastamentos de mulheres na capoeira já foram analisados em Dantas (2017)⁸¹.

Dentre as situações refletidas é necessário fazer da capoeira um espaço de acolhida, de modo que as capoeiristas, que também são mães, sejam percebidas e acolhidas. São situações que tendem a somar, a partir da construção de redes de solidariedade. Atualmente, nos espaços de treino e roda, é comum perceber a presença de crianças, o que exige a construção de estratégias de inclusão e permanência de mulheres mães nos espaços de capoeira.

De acordo com os dados observados, das 19 capoeiristas entrevistadas, 12 são mães, aproximadamente 63%. Dentre as capoeiristas mães os dados se dividem: 08 engravidaram quando estavam na capoeira (ativas), ou seja, 66% do total das capoeiristas mães. Entre as capoeiristas ativas que engravidaram: 06 continuaram treinando até o final da gestação, ou seja, 75%; os outros 25% se afastaram da capoeira no período gestacional. Sendo assim, o número de mulheres que continuaram a treinar mesmo estando em estado gestacional foi bem superior se comparado às mulheres que se afastaram.

É necessário compreender que estar em estado gestacional não pode ser visto como um empecilho na prática da capoeira, a não ser que haja recomendação médica. Sendo assim,

⁸¹ Dantas (2017) cita alguns exemplos de possíveis afastamentos de capoeiristas: 1. As duplas jornadas de trabalho. Além do trabalho externo, as mulheres, muitas vezes, desempenham sozinhas as funções domésticas, afetando a assiduidade destas nos espaços da capoeira; 2. A disseminação simbólica da ideia de um corpo forte e musculoso. A estrutura física das mulheres geralmente é associada a "fragilidade", atingindo a autoestima; 3. A ausência de apoio para cuidar dos filhos. A responsabilidade de cuidar das crianças geralmente impede as mulheres de frequentar a capoeira; 4. Assédio sexual. Muitas alunas se afastam porque sofrem assédio dos homens mais antigos do grupo (inclusive professores e Mestres), que se utilizam de suas posições hierárquicas como ferramenta de sedução; 5. Assédio Moral. Frequentemente, mulheres são expostas por professores que não reconhecem o aprendizado das alunas e as constroem publicamente, com comentários que as diminuem; 6. Na cisão dos relacionamentos entre alunas e professores, mestres ou mesmo alunos mais antigos, a mulher questiona sua relação de pertencimento com o grupo de maneira comparativa com a do seu ex-parceiro, mais antigo e hierarquicamente superior. Ela acaba saindo do grupo em busca de outros espaços para curar as mágoas; 7. Violência física nas rodas de capoeira. Mulheres são agredidas em rodas de capoeiras com a "desculpa" do acidente do jogo; 8. Falta de perspectiva em relação a própria formação, como vislumbrar a possibilidade de ocupar determinados espaços de aprendizado, exercendo a mesma função dos homens, em posições hierarquicamente superiores - como tocar o gunga (principal berimbau da roda), o atabaque, puxar um canto etc. (DANTAS, 2017, p. 9).

é necessária a construção de estratégias de inclusão e acolhimento de mulheres mães na capoeira. Ser mulher e mãe na capoeira exige de todos/as do grupo o sentimento de solidariedade, sensibilidade e alteridade. O processo de gestação realiza uma mudança no corpo e na mente, há a necessidade de compreendermos esse processo e contribuir para que após a gestação as capoeiristas retornem aos treinos.

Reflexões que serão realizadas na próxima seção. Uma vez que toda mulher tem probabilidade de ser mãe, algum dia de sua vida. Mas ser mãe é trazer consigo novas responsabilidades, muitas vezes abdicar de algo que fazia parte de sua vida. Mas essa relação é desigual para alguns homens pais, pois dificilmente eles abdicam de algo, pela paternidade. Essa relação de desigualdade entre homens e mulheres precisam ser percebidas e desconstruídas, de modo a contribuir para que mulheres não se afastem dos espaços de capoeira nas condições de mãe. Situações que já estão sendo percebidas e dialogadas.

Nesta seção foi possível traçar, a partir dos resultados da pesquisa, perfis das capoeiristas. Esses resultados não podem ser colocados como parâmetros de comparação de todas as realidades e espaços de capoeira, mas, os mesmos refletem uma realidade que precisa ser percebida e problematizada.

3.1.2- Limitações temporárias para o ingresso e permanência em grupos de capoeira.

A partir dos dados obtidos em campos foi possível perceber algumas das “dificuldades” ligadas ao acesso das mulheres a capoeira. Essas limitações foram colocadas como temporárias, por estarem ligadas aos discursos e representações construídas a partir das relações de gênero e que devem ser desconstruídas. Uma das situações que foi vista como algo “limitador” de acesso aos espaços de capoeira, é a gravidez. Além disso, temos o corpo, preconceitos, dentre outros.

Um dos primeiros dados que me chamou atenção, diz respeito ao processo de entrada na capoeira. Os relatos levantam situações de preconceito e racismo sobre a representatividade de ser capoeirista. Algumas capoeiristas relatam que seu início na capoeira foi marcado pela não aceitação da prática, especialmente pela família. Nesses relatos, os discursos mais frequentes são: “é coisa de vagabundo”, “é coisa de preto”, “é coisa de macumbeiro”, dentre outros. Uma das capoeiristas relata que o preconceito pode ser percebido em “algumas pessoas que tem mania de relacionar a capoeira com macumba. Tem

gente que fala que eu sou macumbeira, devido eu treinar a capoeira” (MARIA DO SOCORRO, entrevista realizada em 2018).

Situações como essas, demonstram o desconhecimento das pessoas sobre a prática da capoeira. No caso da capoeirista Jamile (Pretta), seu pai via a capoeira como “coisa de menino”. Além disso, uma de suas tias não gostava da aproximação dela com a capoeira, pois tinham um olhar estigmatizado sobre a mesma. Para ela, a capoeira era “coisa de preto”, “de vagabundo” e “só de homens”. Questões como essas, nos fazem perceber como a capoeira foi vista inicialmente entre familiares das capoeiristas.

Em muitos relatos é perceptível a associação ao masculino e sua comparação a algo negativo, representações ligadas a diferenças de gênero. Além disso, a imagem do/as capoeirista como preto, vem carregada de estigmas sobre o ser preto/a. Aqui, o ser preto está associado a uma visão estigmatizada de raça, “como instrumento de classificação social” (QUIJANO, 2005, p. 229), onde a cor torna-se um fator de distinção entre as classes e um “marcador de diferenças” (SILVA, 1995).

É relevante refletirmos a luz de tais representações, pois quando alguém cita “é coisa de preto”, a frase vem carregada de representações racistas, uma vez que o “racismo constitui-se um sistema de dominação e opressão estrutural pautado numa racionalidade que hierarquiza grupos e povos baseada na crença da superioridade e inferioridade racial” (GOMES, 2017, p. 98). Sendo assim, é necessário percebemos tais discursos e desconstruí-los, para não contribuímos com o fortalecimento de tais representações.

Na atualidade, a participação de mulheres em rodas de capoeira ainda é vista como surpreendente. Dentre as inúmeras experiências vivenciadas pelo público feminino na capoeira, aquelas ligadas às discriminações de gênero são muito fortes. A angoleira Lucenilda Passos, também vivenciou uma experiência de discriminação, ela treina no espaço da UFPA Abaetetuba. A angoleira relata que em um dia de treino, uma das coordenadoras do Campus lhe fez a seguinte pergunta: “Mas tu é mulher e joga capoeira?”.

A fala da coordenadora é marcada por discriminação gênero. Ao longo da história a “diferença entre os gêneros serviu para explicar e justificar as mais variadas distinções entre mulheres e homens” (LOURO, 2014, p. 49), contribuindo assim para construção de estereótipos sobre o ser menina ou menino. Para a coordenadora a capoeira não se enquadrava a representação estigmatizada sobre ser menina.

Sendo assim, os discursos e as representações tem o poder de marcar as diferenças entre gêneros. “Os discursos produzem uma ‘verdade’ sobre os sujeitos e sobre seus corpos” (LOURO, 2003, p. 47). Na prática da capoeira corpos vão sendo construídos e padronizados.

A capoeirista Jamile (Pretta) relata uma experiência vivenciada sobre o corpo na capoeira. Neste diálogo ela cita que seu antigo mestre falava que sua prima “tinha **biótipo** pra capoeira. Alguma coisa assim, e o meu não. Eu era magrinha, aquela coisa toda. Não levava muito jeito” (JAMILE PRETTA, entrevista realizada em 2018).

Neste contexto, podemos dizer que não existe “biótipo” específico para ser capoeirista, pois mesmo na prática de capoeira existem sujeitas/os com experiências históricas diferenciadas. Nesse sentido, o corpo não deve ser percebido como um fator de inclusão e exclusão na capoeira. Inclusão para as que se “enquadram” a este “padrão” de corpo, e exclusão para as que não se identificava com este perfil. Ainda sobre o corpo na capoeira, Antônia Andrade (Lira) relata uma situação sobre o seu processo de iniciação a capoeira angola, no ano de 2012.

[O treinel] passou uma oficina e aí a gente fez algumas movimentações que ele indicou, e ele me disse assim: **olha tu tem corpo**. Eu era bem magricelhinha, né. Ele disse: olha tu tem um corpo muito bom para fazer capoeira. Eu já tava com mais de vinte e poucos anos então eu pensei que eu já não tivesse mais idade de fazer capoeira aí eu fiz a oficina (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

Não sabemos se a frase foi um incentivo para que ela permanecesse na capoeira, mas é outra situação em que o corpo aparece como um “limitador” sobre a prática da capoeira. O corpo das duas capoeiristas era “magro”, entretanto, foram percebidos de modo diferenciado. Para a capoeirista Jamile (Pretta) que segue o estilo regional, não era visto como o “corpo padrão” para prática de capoeira, entretanto para angoleira Antonia (Lira) o discurso foi diferente. Nesse sentido, é possível compreender que no interior dos grupos de capoeira os corpos foram sendo padronizados.

Entretanto, esses olhares sobre o corpo na capoeira podem ter sido modificados, pois se observarmos no interior de grupos, há uma infinidade de sujeitas/os. A exemplo disso cito o grupo de capoeira em que Antonia (Lira), Clecilma (Keké), Daelém (Dadá) e Lucenilda são integrantes, no qual eu não consigo perceber a valorização de um modelo específico de corpo, os quais, apesar de apresentar uma mesma linguagem no interior das rodas, são plurais, cada um com suas “limitações”. Não podemos compreender corpos como iguais, cada um possui seu processo de construção e resistência, ao construir estigmas sobre eles, provavelmente contribuiremos para colocar outros na condição de subalternos.

os corpos são marcados social, simbólica e materialmente – pelo próprio sujeito e pelos outros. É pouco relevante definir quem tem a iniciativa dessa “marcação” ou quais suas intenções, o que importa é examinar como ocorrem esses processos e esses efeitos” (LOURO, 2016, p. 85).

Sendo assim, o corpo é construído historicamente e em contato com o “outro”. Nesse sentido, precisamos desconstruir a ideia de padronização do corpo, uma vez que o corpo na

capoeira é ancestral. “Desconstruir um discurso implica minar, escavar, perturbar e subverter os termos que afirma e sobre os quais o próprio discurso se afirma” (LOURO, 2016, p. 43). A angoleira Juliene Abreu cita a ideia de limitação que tinha com o seu corpo, mas que foram sendo desconstruídos na prática da capoeira.

Na minha infância o meu histórico com esporte, sempre foi péssimo. Eu não cabia em nada. Não conseguia fazer nada. E fui tida como muito desengonçada e tipo, fraca. Ai, tu é magra, muito fraca, não dá conta de nada. Ai, eu sempre tive essa barreira, mas a capoeira sempre me chamou atenção, pela questão da musicalidade. Principalmente a capoeira angola. E eu lembro quando eu fui, eu falei pro pai do meu filho, assim: Nossa, é engraçado, é diferente a metodologia de treino, as posturas e as questões do canto, a bateria. E eu falei: é difícil porque você tem que fazer algumas coisas, tipo ficar de cabeça pra baixo, e tem horas que tem que cantar sozinha. Eu sempre fui muito tímida, tinha vergonha de tudo. Na verdade, eu tinha vergonha de me expor, justamente por várias outras coisas que eu passava na escola e no dia-a-dia. A questão do racismo com o cabelo, de não tá no padrão com o corpo. Então, tudo isso martelava muito na minha cabeça, e isso sempre me impedia de fazer várias coisas (JULIENE ABREU, entrevista realizada em 2018).

No relato de Juliene é possível perceber as dificuldades encontradas inicialmente para se perceber na capoeira, uma vez que havia uma série de “limitações” ligadas ao seu corpo “magro” e a sua representação como mulher negra. Além disso, sua infância foi marcada por preconceito e racismo. Sua fala transparece o medo de lidar com um corpo que ainda era desconhecido. Capoeira exige o domínio do corpo, ou seja, saber os limites do corpo.

O corpo negro nos conta uma história de resistência construída de denúncias, proposição, intervenção, revalorização. É bom lembrar que os avanços sociais e a desnaturalização da desigualdade racial e do racismo no Brasil, entendidos como parte das lutas sociais e da história de resistência, caminham junto com a luta contra a ditadura, contra o neoliberalismo e a globalização neoliberal (GOMES, 2017, p. 95).

A ancestralidade negra e africana na capoeira, especialmente no estilo angola, contribuiu para torná-la um espaço de luta contra o racismo, a violência, a opressão, o sexismo. Nesse sentido, o corpo negro de Juliene é símbolo de luta e resistência. Compreender que os corpos passam por processo de representação histórica, tem contribuído para entendermos nosso próprio corpo e a lidar com nossas “limitações”. A angoleira Daélem Pinheiro (Dadá) também cita as “limitações” iniciais do seu corpo na capoeira.

Eu sempre tive um espírito de liberdade, mas quando eu entrei na capoeira Angola, eu vi que o meu corpo, por mais que eu tivesse a cabeça livre, mas o meu corpo. Eu senti, eu vi que o meu corpo historicamente foi reprimido ele é reprimido. Então, assim, uma dificuldade com a ginga, de mexer o quadril [...] (DAÉLEM DADÁ, entrevista realizada em 2018).

As dificuldades enfrentadas por Daélem é a mesma enfrentada por muitas mulheres na capoeira, visto que na capoeira nós realizamos muitos movimentos com “pernas pro ar”. Mas essas dificuldades estão ligadas ao processo de repressão histórica do corpo. O “corpo tem uma história, física, estética, política, ideal e material” (PERROT, 2017, p. 41). Sendo um

corpo histórico e fortemente reprimido, torna-se, na atualidade, instrumento de protestos, como nas rodas feministas. Na prática da capoeira é trabalhada a percepção e o domínio do corpo, o que tem contribuído para que tenhamos mais autonomia sobre eles.

descobrir o que o corpo da gente pode fazer é muito importante, porque por mais que eu sempre tenha sido uma pessoa que eu me considero libertaria, eu tenho e tinha as minhas limitações por conta da sociedade; por conta da forma como eu fui criada. Na realidade, entrar na capoeira era uma forma de romper com essa coisa da formatação da menina é para a cozinha; menina é para casar [...] Meu pai me criou para isso; meu pai me criou pra ser dona de comércio; meu me criou para ser dona de casa, pra casar e ser dona de casa. E eu nunca quis isso para minha vida. Tanto que eu sai com 20 anos de idade de casa, botei a bolsa nas costa e fui embora, né. Tanto que quando eu passei no vestibular, eu passei para Cameté sozinha, sem saber nem para onde ficava. Eu botei a mochila nas costas e fui embora sozinha, sozinha. Então eu tenho uma trajetória muito solitária, porque eu nunca quis ser igual as meninas da minha cidade, e entrar na capoeira é muita essa quebra dessa coisa pragmática do que é ser mulher? eu nunca me encachei no padrão de ser mulher, se ser mulher é sentar de perna fechada, não sou eu; se ser mulher é transar só depois do casamento, não sou eu; se ser mulher e não poder vestir uma roupa curta e não poder sair e beber, essa mulher não serei eu, entendeste? Então eu nunca fui padronizada e a capoeira era uma forma de eu me achar enquanto mulher mesmo, mulher digamos subversiva aos padrões que eu fui criada pra ser [...] (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

É possível perceber que Lira, também sentiu as “limitações” de seu corpo na capoeira. Entretanto, por não se enquadrar aos padrões de representação sobre o ser mulher na sociedade, encontrou na capoeira a busca por autonomia e liberdade com o seu corpo. Lira é feminista e isso contribuiu e contribui para que ela questione esse lugar designado historicamente às mulheres. Além de feminista, Lira se considera “vadia”, uma vez que seu corpo aparece como um espaço de reivindicação. E esse corpo resistência tem se fortalecido na capoeira.

A capoeira não é apenas um lugar onde dois corpos se encontram para jogar, ela “envolve um espaço de prontidão do corpo e exige habilidades de percepção e de respostas às interpelações de entidades humanas e não humanas” (ZONZON, 2017, p. 282). Atualmente, a capoeira também tem contribuído para que o corpo seja percebido como espaço de reivindicação, protesto e de luta contra a opressão, a violência e discriminação. Quando falamos de corpo feminino, precisamos refletir sobre os inúmeros processos vivenciados pelo qual ele passa.

Nesse sentido, é importante refletirmos sobre como as especificidades do feminino são percebidas na capoeira. A menstruação e a Tensão Pré-menstrual (TPM) são especificidades do corpo feminino. Para algumas mulheres, esse processo é acompanhado por cólicas e sensibilidade no corpo e mudanças de humor. Sendo assim, esses temas tornam-se relevantes para se compreender o feminino na capoeira. Sobre menstruação e TPM, Juliene Abreu relata sua experiência.

Se não pode treinar pesado, então a gente começa com as posturas, que são movimentos mais leve. Então faz a postura, faz até onde der e vai pra bateria, né, ou então, se não tá legal, não pode ir, não vem. Não tem essas de cobrança, ou então, falta de sensibilidade, entende. As vezes quando eu tô de TPM, eu fico assim péssima. Eu sofro muito de TPM, eu fico assim péssima. As vezes eu nem vou. Eu falo, olha Leo hoje eu não vou porque eu não tenho condições. Hoje eu tô totalmente antissocial” (entrevista realizada em 2018).

Juliane cita a sua experiência no treino no período menstrual e que, dependendo do fluxo, prefere ficar na bateria. Quanto à TPM, a angoleira prefere nem ir aos treinos com medo de discutir com alguém. A menstruação é um dos processos naturais do nosso corpo, mas ela pode interferir no treino porque, nesse período, o corpo fica mais sensível. Então é interessante dialogar sobre essas especificidades do feminino.

Algumas capoeiristas citaram que se o fluxo tiver alto elas “preferem não ir”, outras dizem que “treinam normalmente nesse período”. A capoeirista Elen Glauco (Lilás) cita que quando está menstruada: “eu digo que tô naqueles dias e não dá pra fazer tal movimento. Sempre o professor bate na mesma tecla. Não vão fazer nada que ultrapasse o limite de vocês” (entrevista realizada em 2018). Então percebemos que há uma certa sensibilidade quanto ao processo da menstruação. Maria Clecilma Fiel (Keké) também relata a sua experiência na capoeira no período menstrual

Já teve vezes deu chegar num treino e dizer: eu gostaria de fazer uns movimentos mais leves porque eu estou menstruada, eu tô com muita cólica, alguns movimentos não são muito confortáveis pra eu fazer. Mas o monitor em si não teve essa sensibilidade. Continuou passando o treino forte; continuou fazendo os jogos; me dando até cabeçadas, mesmo eu estando com cólicas, exigindo alguma coisa. Então após esse acontecido, eu chamei ele pra uma conversa e disse: olha eu tava menstruada e não dava pra eu fazer, você tem que ter mais um pouco de sensibilidade. Mas isso ele não levou pra se reconstruir, ou pra pensar em outros meses. Então o quê que eu faço. Se eu tô no meu primeiro ou no meu segundo dia de menstruação, que são os dias que eu mais sinto cólicas, e for dia de treino, eu prefiro não ir ao treino. Mas se for a partir do terceiro dia que eu já consigo fazer um treino acompanhando o coletivo, aí eu vou (CLECILMA KEKÉ, entrevista realizada em 2019).

No relato acima percebemos que Clecilma apresenta dificuldade de treinar nos dias que seu ciclo está mais intenso. Porém, mesmo o seu monitor sabendo da situação, não teve sensibilidade de fazer um treino mais leve, chegando a lhe aplicar cabeçadas⁸². Situações como essas demonstram que é preciso provocar tais reflexões na capoeira, pois homens não menstruam, não tem TPM, não passam por processo de gestação, assim como outros processos naturais do feminino.

Além disso, esses processos não são iguais, eles variam de mulher para mulher, por exemplo, existem mulheres que não menstruam, assim como as que têm processos de

⁸² Cabeçada é um movimento que o capoeirista ou a capoeirista aplica uma pancada no adversário com a cabeça (LIMA, 2007).

gravidez diversificados. O importante é dialogar mais com os homens de modos que eles compreendam que esses processos provocam inúmeras mudanças em nosso corpo. Se esses diálogos forem efetivados, com certeza nos sentiríamos mais acolhidas e valorizadas.

Daélem relata sua experiência de treino no período menstrual e TPM, ressaltando que em seu grupo há uma discussão sobre a menstruação. Daélem e Clecilma são do mesmo grupo, mas os coletivos funcionam em cidades diferentes.

A minha mudança de humor, é antes de vim a menstruação. Então é todo um processo antes de vim a menstruação. Ai quando vem a menstruação, eu já fico mais quietinha. Então, é, o convívio ajudou os meninos, o treinel, o nosso mestre, mesmo ele tando distante. Ajudou eles a entender que a TPM, ela não é frescura; que a cólica, ela não é uma dor leve; que a menstruação desce, o fluxo sanguíneo desce muito. E então, tem essas discussões no grupo de como lidar; como a gente está se sentido e de falar. Muita coisa a gente fala [...] Por exemplo. A gente toma água antes e a gente toma água após o treino, mas quando a gente tá menstruada. Assim, se tem uma abertura por causa da retenção de líquido. A gente já conversou sobre isso (entrevista realizada em 2018).

Sendo assim, há uma sensibilidade no grupo quanto as questões do feminino. Isso é bem significativo, pois nos fazem perceber que a solidariedade está sendo construída. Portanto, nota-se que em alguns grupos há uma sensibilidade com as questões do corpo feminino no período menstrual. Em outros até há compreensão, porém não há mudanças e nem reflexão. Nesse sentido, é necessário haver mais discussões sobre as especificidades do feminino para que essas situações não sejam percebidas como fragilidades.

O corpo feminino possui inúmeras simbologias, que estão ligados aos processos de construção histórica. Sendo assim, ele é um “corpo desejado, o corpo das mulheres é também, no curso da história, um corpo dominado, subjugado, muitas vezes roubado, em sua própria sexualidade” (PERROT, 2017, p. 76). Os inúmeros discursos construídos sobre o corpo feminino contribuíram para colocar o nosso corpo como algo negativo, o qual precisou ser escondido durante um longo período na história. Sendo a capoeira um espaço de/para todos/as, é importante e preciso discutir sobre os processos pelo qual as mulheres vivenciam. Mulheres grávidas e o pós-gravidez também precisam ser percebidas. A angoleira Antonia Andrade (Lira) relata um pouco de sua experiência de gestação na capoeira.

Até oito meses e meio eu ainda tava treinando capoeira, e a movimentação eu fazia o que eu dava conta. [...] Agora, eu nunca me meti na roda de ninguém grávida. Eu não tenho coragem. Augusto algumas vezes: Tem que entrar! eu não tenho coragem, não tenho mesmo de entrar, eu entrei numa roda grávida em Santarém porque o mestre Bel me convidou, foi essa que eu tava com quatro meses. Ai eu entrei e ele foi super cuidadoso, mas era o meu mestre, né. Eu nunca entrei na roda além dessa, eu fiz treino a minha gravidez inteira, eu treinei dentro das minhas possibilidades. [...] Nos primeiros três meses de gravidez eu só fazia alongamento, ai treinei depois quando eu parei, eu fiquei seis meses sem treinar seis meses eu engordei muito eu tava cirurgiada, cessaria. Ai fiquei seis meses sem treinar, e depois dos seis meses eu já comecei a treinar devagar. O treinel ia passando exercícios diferenciados para mim e eu já comecei a treinar, porque eu sou bem bruta mesmo. Na verdade eu sou

meia que brutona mesmo, e ai para eu ficar sem treinar era bem difícil (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

No relato é possível perceber que há uma preocupação do treinel em realizar treinos diferenciados, tanto no período da gestação como após a gestação. Possibilitando que ela treinasse até quase 09 (nove) meses de gestação (figura 15). No relato, é perceptível o medo de entrar em rodas de capoeira abertas. Na verdade, isso pode ser visto como uma medida de precaução, uma vez que em rodas abertas ela poderia jogar com pessoas que não tivessem sensibilidade com ela na roda. Além disso, Lira retorna aos treinos assim que completa os 06 (seis) meses da cirurgia. O período anterior a esse é relatado como difícil devido a impossibilidade de treinar.

FIGURA 15 – Treino de capoeira: Antonia (Lira) grávida de quase 9 (nove) meses



Fonte: Acervo pessoal de Antonia (Lira).

A imagem é de um treino de capoeira no coletivo Cametá. Nesse período os treinos ocorriam na casa de Lira. Na imagem é possível ver 03 (três) mulheres treinando capoeira. Lira é a mulher gestante, de camiseta vermelha. Todas estão com sapatos fechados e com roupas leves. Assim como Antonia (Lira), outras mulheres vivenciaram a maternidade na capoeira. Alessandra Marinho (Leca), Juliene Abreu, Maria do Socorro, Claudinete (contramestra Nega), Andreza Silva (Miudinha) e Jamile (Pretta). As capoeiristas citadas tem em comum o fato de serem capoeiristas, mães e de terem treinado no período gestacional. A capoeirista Jamile (Pretta) também relata a sua experiência de gestação.

Como o meu companheiro ele é mestre de capoeira. Então, eu não tive dificuldade nenhuma, né. Tinha o receio de me machucar, todo mundo apreensivo, ansioso, né. Ah não joga, meu Deus, essa menina é doida. Não deixa ela jogar, cuidado. Ai, quando eu via que a roda tava muito calorosa. Ai não, deixa eu tocar, deixa eu me aquietar um pouquinho. Eu me aquietava. Só que eu joguei e viajei grávida, sozinha

(eu e a Yoko, minha amiga). Viajei pro Maranhão, só nós duas. Joguei lá, horrores [...] Ai eu joguei, todo mundo, meu Deus, essa menina é doida, não sei o quê. Toma cuidado com ela, mas consegui né, dentro das limitações, mas joguei bastante. Toquei, conversei, dialoguei. Foi a primeira vez que eu sai sozinha. Porque sempre eu, assim, sabe, digamos sem o mestre, sem ninguém do meu grupo (JAMILE PRETTA, entrevista realizada em 2018).

Jamile é Professora de Educação Física e no período da gestação, participou de diferentes rodas, inclusive fora do estado. Chegou a jogar em uma roda dois dias antes de dar à luz. Segundo ela, isso ajudaria no parto. Foram diferentes experiências que demonstram que mulheres grávidas precisam ser acolhidas nos espaços de capoeira. Essas capoeiristas também relataram como foram acolhidas nos grupos após a gravidez. Entre os relatos percebemos que, nos espaços de capoeira frequentados por elas, havia uma sensibilidade com as “limitações temporárias”.

Vale ressaltar que Jamile (Pretta) começou a treinar após os 40 dias do período de resguardo, realizando movimentos em sua casa, uma vez que não podia se distanciar do seu filho. Uma semana após o período de resguardo, Pretta participou de uma roda de capoeira e fez um jogo com seu filho nos braços (figura 16). A imagem é de uma roda do MCM, onde a mãe apresenta seu filho a comunidade capoeirista, realizando o seu primeiro jogo simbólico. Essa imagem nos faz refletir sobre como as mães e crianças estão sendo acolhidas nos espaços de capoeira.

FIGURA 16- Roda pública Movimento Capoeira Mulher



Fonte: Acervo Movimento Capoeira Mulher.

A imagem de Pretta com seu filho é muito significativa e tem um valor histórico porque contribui para a reescrita da história das mulheres capoeira. Uma nova história sobre a participação de mulheres na capoeira tem sido traçada no Pará. História onde mulheres aparecem como protagonistas, sendo essa, a imagem simbólica da mudança. Dentre as

histórias que marcam os diferentes contextos de resistência, a angoleira Alessandra Marinho relata suas dificuldades para treinar nos período pós-parto.

Depois que eu tive a minha filha, apesar dos treinos acontecerem na minha própria casa. Que nesse momento a gente tinha uma casa com um espaço grande, e os treinos aconteciam lá, e apesar do meu esposo ser o treinel, mas foi muito difícil. Foi a fase, assim, mais difícil pra mim! Porque a priori não tem como mesmo. O bebê chora, você tem que ficar. Os treinos eram de sete as nove da noite, a fase daquele ritual de dá mamada, dá banho e colocar pra dormir. É, mas isso agoniava muito. Foi bastante tempo que eu passei longe da capoeira. E aí, o fato do meu companheiro ser o treinel, nesse momento, até mais dificultou do que me ajudou. Porque ele era o responsável pelo treino. Então, as vezes era difícil eu dizer pra ele: fica com a neném pra eu ir treinar, porque quem ia passar o treino (ALESSANDRA LECA, entrevista realizada em 2018).

Alessandra apresentou dificuldades para continuar treinando nos primeiros meses após o nascimento de sua filha, pois uma nova rotina foi sendo construída. Além disso, o fato do treinel ser o seu companheiro e no momento não haver outra pessoa para passar os treinos, contribuiu para que ela se afastasse dos treinos. A vinda de uma criança muda a rotina de uma família, mas para a mãe que partilha esse vínculo afetivo desde o ventre, tem tido um peso muito maior. A trajetória de Leca reflete a de muitas mulheres que sem apoio coletivo são esquecidas.

Antônia (Lira) apesar de voltar a treinar capoeira 06 (seis) meses após o parto, relata sua mudança de rotina e as dificuldades que encontra por ser mãe e capoeirista. Mesmo seu companheiro assumindo a responsabilidade de pai de cuidar do filho, no horário do seu treino, sua rotina como mãe acabava contribuindo para que não conseguisse participar efetivamente dos treinos. A capoeirista não conseguia se dedicar de forma efetiva ao treino, pois ao mesmo tempo em que treinava, estava atenta a cada choro de seu filho.

quando ele mamava, eu tava treinando o Luanda se desesperava para mamar. Eu saia correndo do treino tomava banho, super rápido, e ia dá a mama para ele. Então, isso é muito cansativo [...] ele deixou de mamar com 2 anos e meio [...] é muito puxado! Ai, todo mundo por exemplo, lá em Cametá nos treinos especialmente do sábado, porque as gente tinha uma outra dinâmica de treino, durante a semana, que eu treinava de quatro e meia as cinco horas, cinco e meia. Por conta justamente dessa dinâmica, a minha dinâmica era diferente das outras meninas, né. Mas eu treinava de treinar. Treina já sai correndo para cuidar do moleque. Isso pesa para caralho, pesa muito. E aí quando, pra eu conseguir treinar melhor. Eu tive que pagar uma menina aos sábados, porque durante a semana o Augusto cuidava, né. Durante o treino ali, ele cuidava dele. Ai aos sábados ele ficava com a menina, mas eu nunca participava das conversas finais, nunca [...] porque terminava o treino sete e meia e é justamente na hora da janta dele. E aí, eu já saia do treino botava a panela no fogo para esquentar, pra dá a janta dele. Então eu nunca participava das conversas finais. A galera ficava lá fora brincando, curtindo, e eu cuidando dele. Então, para mim isso sempre pesou muito. Parece que nunca ninguém observou além da Dada, mas isso sempre me pesou (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

Antonia (Lira) ressalta o peso da maternidade, pois ser mãe é todo um processo que envolve em muitas restrições. A maternidade necessita ser dividida, uma vez que a responsabilidade é tanto da mãe como do pai, no caso de casais heterossexuais. Nesse sentido

dividam igualmente a criação. ‘igualmente’ depende, claro, de ambos, e vocês vão dar um jeito nisso, prestando atenção às necessidades de cada um. Não precisa ser uma divisão literalmente meio a meio, ou um dia você, um dia ele, mas você vai saber se estão dividindo igualmente (ADICHIE, 2017, p. 19).

Nesse sentido é necessário compreender que uma criança demanda responsabilidades, e esse processo não pode ser de “desistências” para o feminino, mas de fortalecimento, união e solidariedade. A angoleira Antonia (Lira) tem conseguido resistir na prática da capoeira, mas para isso precisou inserir seu filho na sua rotina como capoeirista. Nesse processo, a capoeira também virou o espaço do seu filho, o qual tem acompanhando a mãe nos treinos (figura 17). Na imagem Lira está com seu filho Luanda sendo abraçados por Daélem e Darcica, uma imagem que representa o acolhimento de mãe e filho na capoeira.

Nesse sentido, retomamos a necessidade de construir redes de acolhimento, e refletir sobre a possibilidade de trazer mulheres mães para participarem dos treinos e rodas de capoeira. A construção de espaços infantis, a integração e a reflexão sobre as responsabilidades com as crianças, são estratégias de acolhimento que devem ser desenvolvidas para que a capoeira não se transforme em um espaço de exclusão das mulheres mães.

FIGURA 17- Treino do Coletivo Malungo Cameté



Da esquerda para direita: Daélem, Antonia, Luanda e Darcilly.
Fonte: Grupo Malungo.

As capoeiristas que vivenciaram a maternidade no espaço de capoeira, possuem experiências boas e ruins para partilhar. A angoleira Alessandra Marinho (Leca) relata uma experiência que contribuiu para refletir se queria continuar na capoeira.

O dia que foi muito angustiante, inclusive eu subi chorei, chorei, chorei. Assim, a minha vontade foi desistir da capoeira. Foi o dia que teve uma roda e aí o momento que ele [esposo] pegou a neném pra eu poder jogar. A pessoa que jogou comigo, que era o outro responsável do grupo, que na verdade, nesse momento o trabalho tava sendo compartilhado entre ele [...] A pessoa não teve, o treinel né, o outro treinel [X] não teve esse olhar, de que eu era uma mulher que tava quase seis meses parada, é, de capoeira né. Uma fase, enfim, dedicada lá a questão da amamentação. Eu creio que tudo isso mexe com nosso corpo. E não fez um jogo mais tranquilo comigo, né. As vezes é complicado porque fica parecendo que a gente quer, né, é, como eu posso dizer assim, que isso é meio que um vitimismo. Ah não, mas vocês não querem igualdade, tudo igual. Mas aí você tratar os iguais como iguais e os desiguais como desiguais, né. Então, não teve aquela análise de fazer um jogo mais tranquilo dentro das limitações que eu tava sofrendo naquele momento, né! e foi assim um jogo muito duro, ele sentou em cima de mim, sabe. Foi um jogo que eu sai muito destruída de lá, foi uma coisa que marcou negativamente a minha estada na capoeira. e eu senti, cobrei né do treinel [y], mas aí, mais uma vez o fato dele ser meu companheiro parece que não ajuda muito, porque parece que se você intervir, você não vai intervir porque é uma mulher na capoeira, mas parece que é porque é sua esposa. Então acabou não tendo nenhuma intervenção nesse sentido. Eu achei muito ruim (ALESSANDRA LECA, entrevista realizada em 2018).

No relato de Alessandra, é possível perceber que o jogo realizado com o treinel X, não levou em consideração o momento pelo qual ela passava. Posto que seu corpo já não era o mesmo, e que ela estava a alguns meses sem jogar. Situações como essa devem ser observadas e problematizadas. A fala machista do treinel X “mas não é vocês que querem igualdade” deixa transparecer que ele estava jogando de “igual pra igual”. Se formos analisar, mesmo se Alessandra estivesse jogando com uma mulher e o jogo não levasse em consideração sua realidade, não seria “de igual para igual”. Não é essa igualdade que buscamos como feministas.

As lutas feministas são por igualdade de direitos e oportunidades. Sendo assim, não podemos compreender esse tipo experiência como algo natural, nem tentar justificar atos de violência, ou simplesmente culpar uma mulher por ter entrado na roda com um homem.

O desafio inicial do movimento feminista é agir de modo a combater o machismo incorporado nas práticas das mulheres. Isto porque a ideologia da supremacia masculina não diz apenas da superioridade dos homens, também fala da inferioridade do ser feminino (FERNANDES, 2016, p. 703).

A problematização de práticas e discursos machistas tornam-se relevantes na capoeira, contribuindo para o fortalecimento de práticas feministas, visto que como mulheres, lutamos para que a capoeira seja um espaço onde podemos ser ouvidas; visibilizadas; onde tenhamos liberdade com o nosso corpo; onde podemos ter acesso a bateria; livre de violência e de práticas discriminatórias. A luta também é contra o sexismo, fazendo da roda um espaço de acolhida. Essas são algumas reflexões que devem ser realizadas nos espaços de capoeira, de modo que a roda não se transforme em um espaço de opressão.

O feminismo angoleiro vem contribuindo para que a roda de capoeira seja percebida como um espaço de luta e resistência. O grupo virtual RAM, tem contribuído com o fortalecimento de algumas pautas de discussão realizadas pelo feminismo angoleiro.

Como nós mulheres estamos vivenciando a capoeira angola, quais são as nossas ações dentro da capoeira angola, quais as nossas perspectivas, o quê que a gente segue mesmo. Quais são as nossas pautas de defesa. Então, pensar o feminismo angoleiro é pensar essa coisa do coletivo, de mulheres que entendem mulheres, de mulheres que são mães, de mulheres que são professoras, de mulheres que não tem filhos, de mulheres que vivenciam ênis experiências, mas que também são angoleiras; De construir os espaços de sociabilidade; de divulgar o trabalho das mulheres dentro do RAM, porque ele repercute. Muitas vezes de se reunir enquanto coletivo contra a violência, como essa que ocorreu agora semana passada; de fazer mesmo cartas de repúdio. Teve por exemplo um evento, uma situação de um menino que bateu a mulher e depois ele disse que o mestre dele deu uma justificativa dizendo que nós parecíamos formiga e a menina da RAM fez aquela carta... (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

É preciso refletir sobre essas experiências e construir estratégias de aproximação de mulheres com e na capoeira. “A luta feminista deveria adotar um engajamento pelo interesse coletivo, contra o machismo, o racismo, o heterossexismo e contra a desigualdade social, pois somente um engajamento que ultrapassa o interesse pessoal é capaz de construir a irmandade” (FERNANDES, 2016, p. 703).

Antônia (Lira), como mulher capoeirista e mãe tem proporcionado em seu grupo a possibilidade de diálogo e a percepção sobre a importância de acolher mulheres mães nos espaços de treino e roda. No último encontro de formação de seu grupo de capoeira, ocorrido em dezembro de 2018, foi criado um espaço para acolher as crianças. O espaço foi pensado para que ela tivesse a oportunidade de participar do encontro por completo, posto que na formação anterior, ocorrida em dezembro de 2017, a angoleira ficou impossibilitada de participar por completo, se ausentando por alguns momentos. Na oportunidade um capoeirista pai com sua companheira e um capoeirista avô também levaram suas crianças para participar.

Nesse sentido, o espaço possibilitou a participação de crianças e adultos no momento de formação, e contribuiu para percebermos os/as pequenos/as como parte integrante do processo. Os diálogos que vem sendo construídos no grupo sobre capoeira e maternidade, contribuem para compreendermos que as crianças são responsabilidade de todas/os que se encontram no espaço. Não necessariamente da mãe ou outras mulheres, mas de homens e mulheres, pois as redes de solidariedade se constroem em coletivo.

É relevante também refletirmos sobre situações provocadas por abuso de poder, discriminação, violência ou assédio. As situações relatadas inicialmente também tratam dessas questões. Na realidade, a discriminação de gênero tem sido percebida nas relações estabelecidas nos espaços de capoeira. Se há algum caso de alguém que não tenha passado por

tais situações, provavelmente, por algum motivo, não foi possível perceber. Discursos naturalizados, muitas vezes ganham *status* de verdade.

Os discursos construídos pelo patriarcado são capazes de transformar discursos de opressão e violência em algo naturalizado. Nesse sentido, é necessário percebermos tais discursos para tentar construir formas de resistência, uma vez que, “mulheres são treinadas para sentir culpa” (SAFFIOTI, 2015, p. 24). Culpadas por ser assediadas, por sofrer violência, por não conseguir alcançar graduações altas, dentre outros.

Claudinete Melo (contramestra Nega) realiza uma reflexão a partir de sua experiência passada na capoeira. “[...] toda roda de capoeira se tem duas mulheres jogando um homem vai lá e corta, a gente não joga nenhum minuto, não chega a jogar nenhum minuto ainda. E todo tempo só eles querendo jogar, e a mulher sempre de lado” (CONTRAMESTRA NEGA, entrevista realizada em 2019). Apesar deste diálogo se referir a sua experiência passada, é possível perceber que as relações estabelecidas, especialmente entre homens e mulheres na atualidade continuam impregnadas por discursos de poder.

Apesar de já termos percorrido um longo caminho para conquistar o acesso ao jogo, ao canto e a bateria. Ainda temos muito a conquistar, pois as estruturas sociais continuam impregnadas por discursos machista e sexista. Então, situações como a relatada pela contramestra Nega, ainda são muito comuns. Quando se trata da relação estabelecida entre homens e mulheres, não podemos deixar de perceber que ainda vivenciamos o patriarcado. Isso não quer dizer que esse fenômeno esteja ligado apenas aos espaços de capoeira, pois o “fenômeno de subordinação da mulher” atravessa as barreiras de classe e sexo (SAFFIOTI, 1987).

Nesse sentido, Saffioti (1987) ressalta que o patriarcado é uma estrutura de subordinação e dominação, onde os homens estão na posição de poder. Algo que hoje vem sendo dialogado com frequência, especialmente pelos coletivos feministas. “Na ordem do gênero, a desigualdade e a opressão tem levantado repetidamente as demandas por reformas” (CONNEL, 2016, p. 43). Essas reformas é o que chamamos, na atualidade, de ações de resistência, ou seja, de luta por autonomia, visibilidade, protagonismo, dentre outras. Hoje são perceptíveis as ações que vem sendo realizadas para nos fortalecer na capoeira.

A luta para conquistar visibilidade e protagonismo nos espaços de treino e roda também vem se intensificando. Claudinete (contramestra Nega), atualmente tenta contribuir para que as mulheres de seu grupo possam jogar, cantar e tocar. Em uma das observações realizadas no grupo Arte Brasil Capoeira, em Castanha-PA, do qual ela é responsável, foi possível perceber o incentivo para que homens e mulheres possam jogar.

A contramestra tenta fazer de seu treino um espaço de aprendizagem. Além disso, ela dá oportunidade para que suas alunas e alunos tenham acesso a todos os instrumentos. Nas observações realizadas no espaço de treino de Claudinte, uma situação foi marcante, foi a mudança de comportamento dos/as alunos/as diante da chegada do instrutor. Apesar da formação dele estar abaixo a de contramestra, ficou perceptível a representação do poder da voz masculina. Sobre o silenciamento de mulheres na capoeira, outra situação que chama atenção foi a vivenciada pela angoleira Ingrid Siqueira, a Japinha.

Nas rodas que eu frequento eu vejo sim mulher tocando instrumento, mas as vezes os jogadores não respeitam tanto a mulher quando toca ou quando joga. Como aconteceu comigo uma situação. Eu tava numa roda, ai o mestre veio e disseram pra ele podia pegar qualquer berimbau. Eu tava no viola, ai ele veio direto comigo, entendeu. Ai o meu professor falou pro mestre: você vai tirar o meu viola? Ai ele ficou todo errado, entendeu! Ai ele pegou outro. Pegou um, mas só porque o professor falou, entendeu! (INGRIDI JAPINHA, entrevista realizada em 2018).

O relato apresentado por Japinha representa a realidade vivenciada por muitas de nós. Mesmo quando somos incentivadas por parte de nossos/as formadores/as, a jogar e tocar, quando estamos em outra casa⁸³, a discriminação é visível. E essa discriminação está ligada ao fato de sermos mulheres. A capoeirista Aldiene Fernandes (Paquita) também relata sua experiência na capoeira, ressaltando sobre algumas dificuldades enfrentadas por mulheres nas rodas de capoeira. Ela cita a falta de respeito de alguns capoeiristas quando mulheres entram na roda para jogar. “Em qualquer canto que eu vou, eu observo isso. E eles cortam, tira logo, entendeu! Eles não deixam jogar muito tempo” (ALDIENE, entrevista realizada em 2019)

As discriminações de gênero são facilmente percebidas em algumas rodas de capoeira. É necessário ficarmos alertas de modo que não estejamos contribuindo para fortalecê-las, ou simplesmente justificá-las. A capoeirista Ilca Goldinho (Batatona) faz uma reflexão sobre a realidade vivenciada por mulheres na bateria.

Você vai numa roda de capoeira, dificilmente quando o gunga cansa, que quer passar pra outro, ele passa pra uma mulher. Ele passa pra outro homem. Você pode assistir duzentas rodas de capoeira, se você ver isso acontecer em uma, você fotografa que é difícil. Normalmente você pode assistir. Presta atenção, você vai assistir uma roda, seja de qual grupo for, quando o gunga, o tocador do gunga vai entregar, ele nunca entrega pra uma mulher, ele só entrega pra homem. As mulheres tocam, mas normalmente elas tocam em roda feminina (ILCA BATATONA, entrevista realizada em 2018).

A bateria forma a orquestra da roda de capoeira, onde cada instrumento tem um valor simbólico. O berimbau gunga é o regente dessa orquestra, sendo representado na roda como um instrumento de poder. Em um jogo de capoeira “o ‘berimbau-mestre’, geralmente na mão do ‘mestre de bateria’, dá início ao toque, sendo logo seguido pelos outros dois berimbaus e

⁸³ Neste contexto, casa está ligada ao espaço de outro grupo de capoeira.

o(s) pandeiro(s)” (BOLA SETE, 2005, p. 70). Entretanto, a bateria é formada de acordo com o estilo de capoeira praticado, sendo regida por um mestre/mestra capoeira ou alguém experiente do grupo.

Algumas situações de acesso à bateria e ao jogo são justificadas pela hierarquia na capoeira. No dia 10 de novembro de 2018, o comitê da Salvaguarda da capoeira no Pará emitiu uma nota de repúdio sobre um áudio de um mestre de capoeira de Belém a uma aluna, no dia 09 de novembro de 2018.

No áudio enviado em um grupo de Whatsapp o Mestre de Capoeira do Estado do Pará, cujo apelido é ARREPIO, ofende, agride verbalmente, e AMEAÇA a integridade física, crime previsto em lei, de uma aluna de capoeira, ÍNDIA, utilizando a sua qualidade de mestre de capoeira, para subjulgar a referida aluna em todos os aspectos da vida social e cotidiana, inclusive no seu direito de frequentar a capoeira. (SALVAGUARDA, 2018).

No áudio, o mestre de capoeira reproduz discursos machistas, fala com agressividade e realiza ameaças a capoeirista. Suas palavras são ditas para inibir a aluna capoeirista. Em alguns trechos do áudio afirma “tu és uma bosta”, “te põe no teu lugar de aluna”, “tu respeita, cara de macho e cara de capoeirista”, “mulher na roda capoeira pra mim é macho”, “o mesmo pau que eu dou num homem, eu dou numa mulher”.

A fala misógina do mestre é de reafirmação da hierarquia existente na capoeira, onde ele acredita que uma aluna não pode ter lugar de fala. Além disso, no discurso violento e opressor do mestre há o predomínio de uma linguagem sexista e violência de gênero, ao ressaltar a frase “respeita cara de macho, cara de capoeirista”; e reforça a representação do homem como macho/forte. Saffioti (2001) analisa a violência de gênero, a partir de um contexto de dominação-exploração ligado ao patriarcado. O que Hooks (2018) chama de “violência patriarcal”, a qual é permeada pela crença de que um indivíduo mais poderoso, controle alguém menos poderoso pela força.

O caso de violência não pode ser visto como um acontecimento isolado, pois é o relato de uma experiência do feminino na capoeira. Situações como essas necessitam serem evidenciadas e denunciadas às autoridades competentes, para que sejam problematizadas e dialogadas. Entretanto, essas ações continuam sendo julgadas por capoeiristas homens e mulheres, os/as quais acreditam que a divulgação de tais situações “mancham” a imagem da capoeira.

Nesse sentido, percebemos que a graduação de alguns homens na capoeira tem contribuído para justificar comportamentos misóginos. A capoeirista Gisele (Tsunami), realiza uma reflexão sobre as graduações na capoeira a partir de sua vivência. Vale citar que Gisele está ligada ao estilo regional.

Um dos aspectos principais da discriminação contra a mulher dentro da capoeira, é a falta de graduação da mulher. O que eu quero dizer? Quando uma capoeirista começa a fazer no mesmo ano que um capoeira homem. O capoeira homem avança, a mulher não avança. Esse é o principal foco da discriminação, você percebe. Como que um capoeira que tem 30 anos de capoeira, já tá na corda de mestre e aquela que tem 30 anos de capoeira, ainda não é mestra, nem professora. É... Isso é muito forte (GISELE TSUNAME, entrevista realizada em 2018).

Apesar do sistema de graduação por cordas e cordéis possuir algumas modificações, de grupo para grupo, no estilo regional. É possível perceber que algumas brechas são abertas, quanto ao processo de graduação masculina, já que as mulheres passam por processos de “formações/graduações” mais lentos. Claudinete Melo, a contramestra Nega, ao citar a sua formação de contramestra primeiro grau, faz um comparativo com o tempo de formação de um mestre de capoeira como menos tempo de prática. “Eu to com 2 anos que peguei essa corda de contra mestre [...] agora em 2020 eu pego segundo grau agora, pego terceiro e pra depois ir pra mestre, só que demora. Diferente do... tem 18 anos de capoeira e já é mestre” (CONTRAMESTRA NEGA, 2019).

A fala da contramestra revela a desproporção ao acesso as graduações de mestres e mestras na capoeira, visto que ela, com 26 anos de capoeira, está no primeiro estágio de contramestra, enquanto que outro capoeirista conseguiu alcançar a graduação de mestre com apenas 18 anos na capoeira. As “avaliações” realizadas sobre a prática, talvez não levem em consideração os processos vivenciados por uma mulher, pois como citado anteriormente pela capoeirista Gisele (Tsunami), alguns processos naturais da mulher, muitas vezes são considerados término de jogo.

Algumas das discriminações existentes nos espaços de capoeira podem ser sustentadas pelas hierarquias existentes. Entretanto, apesar dessas situações persistirem, estamos conseguindo conquistar espaço, e os coletivos de capoeira, a partir de ações voltadas para o protagonismo, tem contribuído com a visibilidade, o domínio de jogo e a reflexão sobre a prática. Atualmente o cenário da capoeira está mudando, mas é necessário pensar em ações para que sejamos percebidas dentro de nossas diferenças.

3.2- PROTAGONISMO FEMININO E OUTRAS RESISTÊNCIAS NA CAPOEIRA NO PARÁ

Nesta seção, será discutido sobre o coletivo de mulheres do Malungo centro de capoeira angola no Pará, apelidado de “Bando da Brava”. Neste espaço, será partilhada a

experiência que deu nome ao coletivo e a resignificação do termo “vadia”. Além disso, partilho as experiências vivenciadas no Grupo Malungo em algumas oficinas construindo um diálogo com os estudos antrópicos e a relação estabelecida entre a capoeira e a natureza.

3.2.1- O “Bando da Brava”: A resignificação do termo “vadia” em um grupo de capoeira angola no Pará

Escute dona menina
Ouça o que eu vou falar
Na história da capoeira
Mulher tem o seu lugar
Um dos nomes mais antigos
Apareceu foi no Pará
Jerônima, a cafusa
Negra valente do lugar
Pra jogar a capoeira
bastava a saia amarrar
Mulher negra tem história
Escute o que eu vou lhe falar
Tem Jerônima, Cafusa
Idalina e Camboatá
(Andrade; Leal, 2018).

Introduzo esta seção com a ladainha de epígrafe de autoria de Antônia Andrade e Luiz Leal, ambos angoleiros do grupo Malungo Centro de Capoeira Angola. A letra conta a trajetória das capoeiras de outrora, as quais hoje são lembradas como nossas referências. Essas capoeiras que foram perseguidas e estigmatizadas por subverterem a ordem social, eram chamadas de “vagabundas”, “desordeiras “arruaceiras”, “sem moral”, “vadias”, dentre outros citados por (OLIVEIRA; LEAL, 2009).

“Vadios, bêbado de profissão’ e ‘desordeiros’ eram as qualificações atribuídas aos capoeiras” (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 153), sejam elas destinadas a homens e mulheres. Elas também foram chamadas de “mulheres da pá virada”, pela representatividade no jogo, sendo lembradas na história como mulheres ousadas, que não se enquadravam ao “padrão” de feminilidade, pois eram mulheres autônomas, que exerciam a liberdade com seus corpos.

O Malungo Centro de Capoeira Angola é um coletivo de capoeira onde homens e mulheres se identificam como “vadios” e “vadias”. O termo “vadio/a” é como os/as capoeiras de outrora eram representados, uma vez que a prática da capoeira é reconhecida nos grupos de capoeira como vadiagem. Termos muito “comuns” entre homens, mas quando ligados mulheres vem carregado por discursos sexistas. O Malungo possui, no Pará, 04 (quatro) coletivos sob a responsabilidade do treinel Augusto Leal (Abaetetuba, Belém, Bragança e

Cametá). Todos os coletivos estão ligados à sede do Malungo em Feira de Santana-BA, sob a responsabilidade do mestre Bel Pires. O treinel Augusto Leal é professor universitário e quando tem oportunidade, divulga os diálogos realizados pelo grupo Malungo no espaço acadêmico.

em uma disciplina do professor Augusto é, ele conseguiu pra UFPA, lá em Abaeté, pra nossa turma. Ele jogou a ideia, né, de fazer um treino, né, para conhecer melhor a capoeira angola. E a partir daí, teve algumas pessoas que se interessaram bastante e eu fui uma delas. E a partir desse momento, até hoje, eu tô na capoeira angola e pretendo ficar até o resto da minha vida, porque quando a pessoa entra na capoeira angola e vai conhecendo como funciona a vivência, ali dentro, é algo que contagia a gente com tudo. A vivência é muito incrível e isso faz com que eu me mantenha ali nesse universo da capoeira angola (LUCENILDA, entrevista realizada em 2018).

A capoeirista Lucenilda é uma das integrantes do Malungo Abaeté, estudante do curso de História pela UFPA Abaetetuba, feminista e militante do movimento negro, conta um pouco de sua trajetória de resistência na capoeira. No relato é possível perceber como ela e seu camarada de treino vem se fortalecendo na capoeira, mesmo estando distantes fisicamente dos outros coletivos do Malungo. Essa distância física é minimizada pelas orientações e treinos realizados a partir das inúmeras travessias⁸⁴ que realizamos para participar das formações com o treinel e os/as monitores/as. Os grupos de WhatsApp do Malungo também são ferramentas importantes, pois nos proporciona a socialização de treinos a partir de imagens, vídeos e relatos (descrições), assim como realizar questionamentos e tirar algumas dúvidas sobre os treinos. Em outro diálogo a capoeirista Daélem (Dadá) relata a sua trajetória inicial na capoeira.

O meu início ele é através da academia, né. Eu curso história na UFPA! Então, eu conheci a capoeira Angola primeiro teoricamente, em alguns textos; depois o treinel Augusto Leal, que também é professor, ele foi meu professor na disciplina e lançou o convite a turma. E, com esse convite, eu me interessei, eu disse que iria. No primeiro momento eu não fui no primeiro treino, aí eu mandei mensagem pra ele de novo. Aí, teve um dia que eu consegui ir. Eu lembro que o meu primeiro treino foi lá no quintal, é, no quintal em Cametá. Só estava treinando a Lira, o treinel. Então logo no primeiro treino eu já senti algo diferente assim que, era, tinha a ver com o meu corpo, tinha a ver. Eu logo treinei, eu logo me entreguei assim. Então foi algo que marcou muito a minha vida porque eu não, eu não tinha sentido aquilo ainda, em nenhum outro tipo de exercício físico. Eu acho que talvez porque a capoeira Angola seja algo muito além assim, muito além dos movimentos. Então inicialmente foi, foi desse jeito. E aí, o primeiro treino, aí eu já comecei todos os dias (DAÉLEM DADA, entrevista realizada em 2018).

Daélem é integrante do coletivo Malungo Cametá, é estudante do curso de História, feminista e militante nos movimentos sociais. Assim como a maioria dos integrantes do Malungo Pará, Daélem conheceu o grupo através de um convite do treinel. A capoeirista se

⁸⁴ Como Malungos/as (irmãos/irmãs de travessia), utilizamos o termo “travessia” para ressaltar os ensinamentos/aprendizados realizados em outro espaço de formação, quando precisamos nos deslocar dos locais de treino para receber formação.

encantou pela capoeira e hoje se destaca em sua facilidade com os movimentos de capoeira. Em outro diálogo a capoeirista Antônia Andrade (Lira), hoje monitora do Malungo Bragança, fala sobre sua trajetória no Malungo, onde a luta era também por espaço.

Desde 2012 que eu fazia oficina, né, mas em 2014 eu assumi a capoeira angola através do malungo. Desde 2012 fazendo oficinas, mas 2014 eu posso dizer que assumi, assumi mesmo o grupo malungo. E aí a gente, junto com o Augusto Leal, nós abrimos um polo lá em Cametá que foi na APAMUC, lá nós tínhamos doze alunos. Mas antes da gente abrir esse polo a gente treinava, só nós dois. A gente treinava bastante para não perder o ritmo, né. Sempre que ele fazia oficinas para a galera eu estava lá, mas a gente treinava muito só nós: no quintal de casa, no espaço que a gente tinha. A gente tava sempre passando treino; quando ele viajava para outras disciplinas, pra fazer disciplina fora de Cametá, ele me enviava vídeos para eu fazer. Eu ficava tentando fazer né. Ai quando a gente, eu acho que em meados de 2014, maio de 2014 a gente conseguiu o espaço da APAMUC, e aí a gente começou a ir pra lá. Tinha uma molecada maravilhosa que começou a gostar do som do berimbau, do toque do berimbau e foram para lá. Então nós tínhamos 12 pessoas. Nós ficamos 2014, só que no início de 2015 nos expulsaram de lá. E aí em 2015 a gente já tava morando juntos, né, eu e o Augusto. A gente já tinha uma casa porque em 2014 ele tinha a casa dele e eu tinha a minha, né, mas em 2015 a gente resolveu ir morar juntos e a gente treinava só nos dois, no quintal de casa. A gente arrumou um espaço lá na casa e a gente treinava e uma vez ou outra iam alunos. Uma vez ou outra iam alunos, mas era aquela coisa muito rotativa, o povo ia, mas não voltava no dia seguinte. O povo ia, não voltava e a gente se manteve sempre treinando [...]. 2014 praticamente todo a gente ficou só. E aí no final de 2014, depois da especialização a Darcieli passou, e a Dacieli começou a frequentar com as outras meninas. A Darcieli foi ficando e aí a gente teve um outro publico para começar a treinar. E a gente também mudou de casa e aí resolveu fazer treinos lá na nova casa. A gente no início fazia na sala, depois bora fazer no quintal. Começamos a fazer no quintal, sempre indo aluno, saindo aluno. Sempre os alunos do Augusto ficam curiosos né, quer ver o doutor capoeira e iam, vinham embora e eu lá, todo tempo lá. Não tinha dessas não, tendo chuva e sol eu tava lá com ele. Até a Darcica chegar e ficar constantemente, né. Tá até agora ai! Depois veio o Rodrigo, depois veio a Daélem (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

Antônia relata como o Malungo iniciou suas atividades no município de Cametá-PA, desde sua participação nas oficinas realizadas pelo treinel Leal. Além disso, é relatada a entrada de Darcielly, hoje monitora do Malungo Cametá, Daelém e Rodrigo, que são os membros mais antigos do Malungo Cametá. Vale ressaltar que Antônia tem sido uma referência significativa para as mulheres integrantes do grupo, ganhando visibilidade entre capoeiristas de outros grupos.

Antônia é uma grande referência para o “Bando da Brava”, pela vivência na capoeira angola e, também, de vida, o apelido do coletivo de mulheres do Malungo foi dado em sua homenagem, diante de suas tentativas de contribuir com o crescimento e protagonismo das mulheres do grupo. Esta líder também é chamada de Camboatá, em referência a capoeira “Maria Camboatá”, citada em algumas cantigas de capoeira como uma mulher que jogava com destreza. O reconhecimento de Antônia como referência do coletivo de mulheres do Malungo pode ser evidenciado na fala do monitor Douglas, o qual declarou na II formação do

Malungo, ocorrida em 2017: “ela é brava, sinônimo de bravura!”. A partir de então as mulheres do Malungo Centro de Capoeira Angola foram chamadas de “Bando da Brava”. Vale citar que sua representatividade contribuiu para a entrada de outras mulheres ao grupo Malungo.

eu observava muito a Antônia, Lira, agora conhecida na capoeira. Eu trabalhava numa, numa churrascaria a noite, iii quando eles retomavam do treino, ela e o treinel Leal, eles sempre passavam na frente de onde eu trabalhava. Então eu via a Lira, com o berimbau na mão, é, com a roupa de capoeira. Então eu imaginava que ela era uma mulher forte, que jogava bastante e isso foi criando em mim uma vontade de treinar. E a convite do treinel Leal, eu passei, ainda em Cametá, a fazer alguns treinos com ele. Quando eu vim pra Belém, eu imaginava que eu [não] ia poder treinar, porque o treinel Leal continuou em Cametá, mas um dia ele convidou eu, o seu Douglas e o seu Anis pra fazer um treino na Guanabara, em Ananindeua. [...] E a partir de então, ele começou a incentivar a gente a criar um núcleo, um núcleo do Malungo em Belém. Então eu, o Douglas e Anis, nós começamos a desenvolver esse trabalho juntos. Antes a gente não tinha espaço, a gente pensou em vários espaços comunitários, mas a gente não conseguiu, e o Douglas, é, tem um amigo chamado Edson que tinha uma academia e a gente começou, a partir de então a usar aquele espaço, só nós três. Então por muito tempo eu fui a única mulher no grupo, por mais de um ano. Tinha uma priminha minha que eu levava, uma criança que na época devia ter seus nove anos, mas depois com o tempo ela saiu. Então eu comecei a treinar ali e a desenvolver o trabalho juntamente com o Douglas e com o Anis, mas por muito tempo era apenas eu. Eu continuei treinando sempre inspirada na Lira, né, de treinar e treinar (CLECILMA KEKÉ, entrevista realizada em 2019).

No relato, Clecilma (Keké) fala sobre a sua vontade de treinar, por conta da representatividade de Antonia (Lira). Além disso, ressalta sua trajetória inicial no Malungo Belém que, assim como os outros coletivos, foi marcada pela luta por espaço. O malungo vem crescendo em formação como coletivo, e talvez esse seja o seu diferencial, pois aqui independente de gênero, todas/os fazem parte do processo.

[...] a capoeira deixou de ser algo específico de homens, se é quem algum dia o foi. Hoje há organizações de capoeira fundadas e lideradas por mulheres, ou mesmo grupos, sobretudo no exterior, em que as mulheres constituem a maioria dos praticantes. Entretanto, ainda lidamos com um grande desequilíbrio de representatividade quando pensamos no reduzido número de mulheres que são promovidas pelo sistema de graduação. Temos visto grupos, com base em certas “tradições” por eles criadas, dizerem que as mulheres não podem tocar o gunga ou “puxar” uma ladainha, mesmo que esse conhecimento lhes seja exigido no dia-a-dia dos treinamentos e demais aprendizados da capoeira (MESTRA JANJA, 2008, p. 87).

Mestra Janja é uma forte liderança e representatividade na capoeira angola. Seus diálogos sobre o feminismo angoleiro tem nos possibilitado refletir sobre nossas práticas e pensar em possibilidades de mudança. Desconstruir discursos e ações tornam-se necessários quando pensamos de forma coletiva. Essas ações de solidariedade são relevantes quando buscamos construção de redes.

O grupo Malungo possui um número significativo de mulheres, que além de “vadias”, são feministas. Desde minha entrada no Malungo, no final do ano de 2017, foi possível

perceber a participação cada vez maior de mulheres em todos os coletivos de responsabilidade do treinel Leal. Nesse período, 02 (duas) capoeiristas se afastaram do grupo por questões de saúde. Atualmente somos 16 (dezesesseis) mulheres no Malungo Pará, sendo algumas militantes nos movimentos sociais, mulheres de diferentes lugares que encontraram no grupo apoio para resistir nas pequenas e grandes rodas de capoeira.

Questões que tem se tornado os diferenciais do grupo e que contribuem com nosso crescimento, são: O processo de acolhida e a necessidade de fazer você se perceber como parte do processo; o diálogo sobre letras de cantigas de capoeira machistas e a necessidade de desconstrução; os treinos realizados ao som de músicas que marcam a história da capoeira e também das mulheres como: Maria Camboatá, Salomé, Idalina; o incentivo para jogar, tocar, cantar e construir o próprio instrumento; e a necessidade de ressignificação do termo “vadia”.

O grupo Malungo tem proporcionado a homens e mulheres, esse espaço de reflexão e construção de resistência.

O Bando da Brava, ele une mulheres de vários núcleos do Malungo Pará, né. Seja de Bragança, Belém, Cametá, Abaetetuba. Então, ele é um coletivo onde nós dialogamos, nós falamos tanto, é, do machismo que nós encontramos dentro da capoeira, como fora. A gente também observa outras relações de machismo ou de violência, mesmo, contra mulher em outros grupos, e quando a gente percebe através de vídeo ou divulgação, a gente trás pro grupo e conversa. E essas conversas, as vezes elas se expandem pra além, né. A gente vai pro grupo geral, pros nossos parceiros. E a gente... é uma luta nossa, é uma luta do “Bando da Brava”, de cada integrante. Então quando a gente leva pros rapazes, é pra eles também se reconstruírem, porque mesmo o nosso treinel, entendendo essas discussões, o nosso mestre, mas algumas vezes, a gente precisa: Olha, não é assim! Porque somos nós que sentimos o machismo na pele, e as vezes os rapazes precisam se colocar no nosso lugar. Com alguma palavra depreciativa, às vezes, até um simples olhar pode nos machucar, nos ferir e nos constranger, seja na roda porque a gente está usando uma calça mais colada, em posições diferentes, ou seja por uma fala, ou seja mesmo na rua (CLECILMA KEKÉ, entrevista realizada em 2019).

Clecilma ressalta a importância de partilhar para o “grupão” os diálogos que vem sendo realizado no grupo das “Bravas”. Este relato me fez lembrar de algumas análises de Adchie (2015) sobre o peso da palavra feminismo. Claro que devemos perceber que existem feminismos e esses seguem diferentes vertentes, mas precisamos desconstruir os estigmas construídos sobre o feminismo e as feministas. Esse é um ponto importante que os diálogos feministas tem nos provocado. O “Bando da Brava” têm se mobilizado para desconstruir discursos machistas, sexistas, racistas, lgbtfóbicos, dentre outros.

O feminismo com toda certeza é para todas/os, mas não podemos deixar de pensar que essa categoria desde o seu início não era pensada a partir da sua intersecção com raça e classe. O feminismo negro com seu conceito de interseccionalidade, abrange práticas descoloniais, contribuindo para desconstruir “padrões” e assim “perturbar certezas, ensinar a crítica e a

autocrítica (um dos legados mais significativos do feminismo), para desalojar hierarquias” (LOURO, 2014, p. 128).

A reflexão sobre as estruturas sociais são necessárias para problematizar discursos e realizar ações de desconstrução. “A meu ver, feminista é o homem ou a mulher que diz: ‘Sim, existe um problema de gênero ainda hoje e temos que resolvê-lo, temos que melhorar’. Todos nós, mulheres e homens, temos que melhorar” (ADICHIE, 2015, p. 49-50). Esse pensamento está ligado ao feminismo negro, o qual reflete ações de solidariedade humana, pois “feminismo é para todo mundo”, frase citada como título de um livro de Hooks (2018). Antônia, uma das lideranças do “Bando da Brava” dialoga sobre as ações de solidariedade coletiva na capoeira a partir do feminismo angoleiro.

essa possibilidade de diálogo e de construir o feminismo angoleiro, é justamente de pensar o coletivo de mulheres. Se tu ver a tua parceira invisibilizada lá no canto, tu vai lá e puxa ela. E é isso que eu tento fazer nessa minha trajetória enquanto mulher capoeira, e aí tu pode perguntar pra qualquer uma das meninas que convivem mais comigo que a minha postura é essa. As meninas chegavam em casa: tô com uma cólica da porra hoje, o treinel tinha já um treino montado. ‘A fulana tá com cólica, a Darcica hoje não tá legal, precisa mudar um pouco o treino’. Porque é muito diferente tu falar pra uma mulher do que tu falar para um homem. Embora as meninas tenham hoje em dia a gente tem toda a liberdade do mundo de chegar e falar uma sacanagem com o treinel ou falar das nossas angústias e tal, mas tem essa coisa do dizer né. Olha, não faz assim, não faz assado porque as meninas estão com cólicas, tá menstruada, o primeiro dia não tá bem não teve uma noite legal. Então é essas coisas faz uma diferencia muito grande. Então, a minha ideia de pensar o coletivo de capoeira e por isso essa minha identidade dentro da capoeira é justamente de tá podendo reforçar laços de união entre as mulheres (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

O feminismo tem nos impulsionado a pensar na possibilidade de desconstrução, já que “não nos juntamos para ficar contra os homens; juntamo-nos para proteger nossos interesses de mulheres” (HOOKS, 2018, p. 35), para nos irmanar, e na capoeira isso não é diferente. Sendo assim, o “Bando da Brava” surgiu a partir de uma experiência de formação na capoeira. A formação foi realizada entre os dias 07 e 09 de dezembro de 2017, no espaço da igreja Luterana, localizada no bairro da Pedreira em Belém-PA. A experiência em questão, diz respeito ao momento de formação anual do Malungo Centro de Capoeira Angola. O momento de formação e “troca” de experiência, contou com a participação de pessoas de diferentes lugares e formações, mas que tinham em comum a vontade de conhecer mais a capoeira angola.

As “vadias” que participaram da experiência foram: Antônia (Lira), Daélem (Dadá) e Darcielly (Dacica) que no momento faziam parte do coletivo Cameté; Lucenilda, que faz parte do coletivo Abaeté (Abaetetuba); e Clecilma (Keké), Vera e eu (Luciane), do malungo

Belém. Na figura 18 é possível perceber as capoeiristas que participaram de experiência inicial de formação do coletivo de mulheres do Malungo.

FIGURA 18: O “Bando da Brava” no encontro de formação do Malungo em 2017



Da esquerda para direita: Dadá (viola), Lira (médio) e Darcica (gunga); Lucenilda e eu (pandeiro), Vera (agogô), Mateus (reco reco) e Keké (atabaque).

Fonte: Acervo Malungo.

Na imagem aparecem mulheres conduzindo a bateria junto a um adolescente do grupo, trata-se de uma ação de resistência ocorrida no segundo dia de formação, foi um ato político contra o machismo ou qualquer forma de opressão dentro da capoeira. Resolvemos, com o apoio de nossos formadores, construir esse momento de representatividade. O ato foi pensado a partir de algumas situações de assédio ocorridas no momento da formação. Ali cantamos corridos que falavam de mulheres capoeirista e lembramos das mestras que se foram e as que continuam lutando por espaço. A situação de assédio realizada pelo treinel Cigano de Santarém, levantou questões sobre a solidariedade. Nesse momento, fomos acolhidas pelo nosso mestre, o treinel Leal e os outros membros do grupo. Nesta ação ficou perceptível o verdadeiro sentido da palavra Malungo, pois realmente somos companheiras/os de travessia. Foi nesse espaço que o coletivo de mulheres do Malungo, apelidado de “Bando da Brava” nasceu.

Hoje contamos com um número muito maior de mulheres. Nesta experiência de formação, tivemos a oportunidade de nos solidarizarmos e nos fortalecer. Vale citar que antes da formação, a rede de solidariedade já estava sendo construída nos diálogos via WhatsApp. Sempre que uma “mana da capoeira” é adicionada ao grupo virtual é ressaltado seu objetivo.

[5/4 08:45] Darcica: Bem vindas manas ao nosso grupo virtual o Bando da Brava Malungo Centro de Capoeira Angola, a mulherada do malungo Pará, aqui trocamos experiências, angústias, papos sobre a nossa formação como sujeitas mulheres,

sintam-se acolhidas e que possam conhecer as demais Bravas do Norte (ARQUIVO BANDO DA BRAVA, 2019).

Através do grupo virtual dialogamos e nos fortalecemos. A ressignificação do termo “vadia” na capoeira tem sido um dos diálogos realizados no grupo. Algumas capoeiristas do “Bando da Brava” também fazem parte da RAM como a Antônia (Lira), Darcielly (Darcica) e Daélem (Dadá). Elas foram as primeiras angoleiras do Pará a ingressar no RAM (Rede Angoleira de Mulheres), o qual conta com a participação de mulheres do Brasil e de outros países e tentam trazer para “roda” os diálogos iniciados por lá.

O diálogo realizado pelo grupo sobre ser “vadia” tem contribuído para refletirmos sobre a nossa condição de sujeitas na capoeira. De pensar na representação machista que esta palavra carrega, quando utilizada no feminino. O termo “vadiar” e “vadiagem” são constantemente utilizados como sinônimo de capoeira e capoeiragem. Apesar de atualmente ser muito comum ouvir alguém chamar um capoeirista de vadio, pela construção histórica do termo na capoeira. Entretanto, isso não acontece quando utilizado para uma mulher. No masculino, o termo vadio é utilizado para se referir a alguém improdutivo, que não trabalha; no feminino ele ganha outras significações e a mais comum é a de vagabunda, a puta. Nesse sentido, Keké realiza uma reflexão sobre o termo “vadia”.

A gente tinha um parceiro que tinha muita dificuldade. Ele chamava vadio pro Duarte, vadio pro Douglas, mas quando chegava comigo, ele não conseguia me chamar de vadia [...]. Não conseguia me chamar. Não, Keké, eu não consigo te chamar porque... Então vamos conversar! Vamo tentar conversar e dizer que a gente tá, é, positivando esse termo, né, que pra mulher, ele já tem um sentido duplo, já não é a vadia de não fazer nada, mas é uma vadia relacionado, as vezes a prostituição ou algo do tipo. Então a gente percebe algumas mudanças. (CLECILMA KEKÉ, entrevista realizada em 2019).

O relato acima diz respeito a reflexão sobre o termo “vadia” e a necessidade de desconstruir e positivar esse termo. A dificuldade que um “vadio” encontrava para chamar a Keké de “vadia”, vem da construção histórica do termo. Um termo que no feminino tenta depreciar as mulheres, sendo necessária a sua desconstrução.

De acordo com o Dicionário de capoeira, o termo vadiar está ligado a “jogar capoeira por prazer, por divertimento; na época da escravidão a vadiação era o lazer nas horas do descanso” (LIMA, 2007, p. 193). A prática de vadiagem além de luta contra o regime de escravidão era uma atividade de lazer, de ocupação de espaço e tempo nas horas livres. Esse é um termo metafórico, carregado de preconceito, cabe destacar que para a sociedade escravocrata, não existia tempo livre, então a capoeira era representada como vadiagem. O ato de “vadiar” estava ligado a não fazer as atividades, sendo estendida ao vadio (homem) a imagem de preguiçoso e vagabundo.

De acordo com o artigo 399 do código Penal de 1890, vadio/a era a expressão utilizada ao sujeito/a que não possuía ocupação, ou seja, seria desocupado/a e vagabundo/a. Nesse sentido, as mulheres ligadas à capoeira e ao meretrício, também eram vistas como vagabundas, visto que “Meretrizes, ‘vagabundos’ e capoeiras frequentemente dividiram os mesmos espaços nas denúncias feitas contra as desordens que ocorriam pela cidade” (LEAL, 2008, p. 53).

As mulheres, muitas vezes aprendiam a capoeira como defesa pessoal, para que pudessem se defender nas ruas, “essas ‘mulheres de pá virada’ que viviam no universo masculinizado das ruas” (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 118) e eram reconhecidas pela valentia, força e destreza corporal. Muitas ocupavam as páginas dos periódicos pelas constantes brigas em que se envolviam e alguns casos envolvendo objetos cortantes que elas portavam no ato da luta. As mulheres envolvidas em casos de “desordem” das ruas, foram bastante criticadas pelos “moralistas”, as quais eram denunciadas nos artigos policiais

como arruaceiras por estarem promovendo “desatinos” no espaço público: a quebra de garrafa por estado de embriaguez, a destruição de estabelecimentos públicos e privados, assim como o porte de navalhas, ameaçando a vida dos cidadãos e desacatando as autoridades (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 124).

Essa representação das mulheres capoeiras, realizadas pelas crônicas, denúncias e artigos jornalísticos, contribuíram para o fortalecimento de preconceitos e discriminação sobre a prática. E, assim, com o silenciamento dessa história que também foi construída por mulheres. Os estudos feministas contribuíram para que tais questões fossem problematizadas e para que a história da capoeira fosse recontada.

A história das mulheres mudou. Em seus objetivos, em seus pontos de vistas. Partiu de uma história do corpo e dos papéis desempenhados na vida privada para chegar a uma história das mulheres no espaço público da cidade, do trabalho, da política, da guerra, da criação. Partiu de uma história das mulheres vítimas para chegar a uma história das mulheres ativas, nas múltiplas interações que provocam a mudança. Partiu de uma história das mulheres para tornar-se mais especificamente uma história do gênero, que insiste nas relações entre os sexos e integra a masculinidade (PERROT, 2017, p. 16)

É partindo dessas reflexões realizadas pelo movimento feminista que problematizamos o termo “vadia” de modo a ressignificá-lo. O feminismo tem sido o “responsável por dar uma grande visibilidade às mulheres em todos os espaços da vida social, política e cultural” (RAGO, 1995/96, p. 17). A capoeira também tem se apropriando de diálogos feministas para perceber as diferentes formas de opressão realizadas nesses espaços.

Um dos movimentos realizados pelos coletivos feministas no Brasil, desde 2011, e que provoca o diálogo sobre a ressignificação do termo “vadia” é a “Marcha das Vadias”. Este movimento tem se expandido no Brasil com um público bem diversificado. Vale ressaltar que

a palavra “vadia” vem carregada representações ligada a mulher de vida livre, que possui a sexualidade ativa, que não se preocupa com o que os outros possam pensar sobre si, a vagabunda, a puta e, por isso, em alguns lugares o movimento *Slut Walks* ficou conhecida também como Marchas das putas ou Marchas das Vagabundas⁸⁵.

A Marcha das Vadias tem sido “destinada a questionar a naturalização da violência contra as mulheres, a marcha assumiu como ‘lema’ a expressão preconceituosa do próprio policial que alertou as estudantes para que evitassem se vestir como “vadias” (VELOSO, 2016, p. 37). Essa marcha/protesto tem levantado debates sobre autonomia, liberdade com o corpo e sexualidade. As questões elencadas faziam parte dos cotidianos das capoeiras dos séculos passados, pois eram discriminadas também por terem liberdade e autonomia com o corpo, questões também problematizadas pelo “Bando da Brava”.

eu sou mulher feminista, me entendo e me vejo como mulher feminista. E aí, para além de ser uma mulher feminista eu sou uma pessoa que leio, né. Eu gosto de aprender, eu gosto de entender as formas. E o feminismo me fez compreender lógicas de construção historiográficas, lógicas de construção do nosso vocabulário. E aí. eu tô te dizendo tudo isso por quê? porque a palavra vadia ela se enquadra justamente, dentro de um vocabulário construído pra minimizar as mulheres. E aí, como nós somos sujeitos culturais e nós sujeitos transformadores e ressignificadores. Assim como a palavra índio, assim como a palavra caboclo, assim como a palavra matuto, como tantas outras palavras para minimizar o sujeito. A palavra vadia é uma dessas palavras. Então, mulheres que estão fora da caixinha social são consideradas vadias, e a gente pega essa palavra e ressignifica. Ah, nós somos fora da caixinha, somos vadias, muito prazer sou vadia. Eu sou vadia porque eu sei pagar a minha própria cerveja; sou vadia porque eu sei tocar berimbau; sou vadia porque sou uma mãe que bota o meu filho no meio da roda de capoeira; eu sou vadia porque não estou seguindo o teu padrão social; eu sou vadia porque eu não casei virgem e dei para quem eu quis, porque eu sou dona do meu próprio corpo; eu sou vadia porque apoio as mulheres terem um aborto legalizado. Eu sou vadia? Então eu sou vadia! Então é ressignificar essa palavra. A marcha das mulheres vadias fazem isso. Se tu diz que o teu corpo é corpo de vadia, beleza! o meu corpo, então é corpo de vadia, mas ele não te pertence, ele nunca vai te pertencer porque eu sou livre. Ser vadia é ser livre, ou seja, o vocabulário é constituído machista, um vocabulário machista! O nosso dicionário é machista, o português é machista, totalmente machista. Quando uma pessoa critica o uso, o funcionamento das palavras e da ressignificação das palavras, eles não conseguem enxergar essa construção (ANTONIA LIRA, entrevista realizada em 2018).

Lira realiza uma reflexão muito importante sobre “o que é ser vadia?”. A vadia para sociedade não é apenas a improdutiva como utilizada para o homem, mas a vadia é aquela responsável por suas escolhas. A vadia, na verdade, é a mulher que tem autonomia sobre sua vida sem precisar dar satisfação para sociedade. Nesse sentido, ser vadia é fazer tudo aquilo

⁸⁵ A Marcha das vadias, *Slut Walks*, foi um movimento feminista que surgiu no Canadá em 2011, em forma de protesto as declarações de um policial que realizava palestras sobre segurança no Campus Universitário de Toronto, e declarou que “as mulheres poderiam evitar ser estupradas se não se vestissem como *sluts* (vagabundas, putas, vadias)” (GOMES; SORJ, 2014, p. 433), organizando-se posteriormente e saindo as ruas com roupas custas, batons fortes e até nuas, em protestos pelo fim da violência de gênero e da culpabilização da vítima de estupro, levantando a bandeira de luta feminista pela autonomia do corpo da mulher e reforçando que “se ser livre é ser vadia, somos todas vadias”.

que a sociedade percebe como “normalidade” para os homens e que servem para produzir julgamentos sobre as mulheres, pois o corpo, a roupa e os espaços frequentados têm sido utilizados para justificar casos de assédio e violência a mulheres. Esses condicionantes recaem “sobre as mulheres agredidas em função da exposição de seus corpos ou de suas sexualidades, defendendo o direito de autonomia pelos seus corpos” (GALETTI, 2014, p. 2197).

Essa tem sido uma das bandeiras de reivindicação do “Bando da Brava”, uma vez que a sociedade necessita compreender que a roupa ou falta de roupa não pode ser vista como um convite para o estupro, pois somos donas de nossos próprios corpos. Ele nos pertence! Na “Marcha das Vadias” o corpo possui duplo papel “é objeto de reivindicação (autonomia das mulheres sobre seus corpos) e é também o principal instrumento de protesto, suporte de comunicação. É um corpo bandeira” (GOMES; SORJ, 2014, p. 437), é um corpo contestador, um corpo que levanta bandeiras de lutas contra a opressão, o machismo e a misoginia.

A Marcha das Vadias como um lugar de protesto por mais protagonismo e autonomia sobre o corpo e a sexualidade, possui semelhanças com a história da capoeira. Hoje, realizamos os nossos diálogos sobre o termo “vadia” nos apropriando dos diálogos implementados nesses protestos. É muito importante para nós, capoeiristas, a autonomia, o cuidado e o respeito ao nosso corpo e ao corpo do outro, da outra. Aqui, o corpo é livre, sem regras ou padronização. O corpo não é mercadológico, mas um corpo “aceito” pela sua dona.

Assim, nas marchas, a sensualidade dos corpos é celebrada; os padrões de beleza feminina são questionados por corpos que reivindicam pelos e diferentes formatos; a menstruação é positivamente assumida. A nudez, importante instrumento de impacto nas marchas, parece condensar a um só tempo a capacidade de criticar as normas de gênero e de expressar este modo subjetivo de “libertação” do corpo (GOMES; SORJ, 2014, p. 438)

Essas questões demonstram como a marcha tem contribuído para se pensar na liberdade, autonomia e valorização dos corpos; para o processo de aceitação do nosso corpo como ele é e não como a sociedade “deseja” que seja. Questões essas que vêm sendo provocadas pelos coletivos do Malungo. O corpo na capoeira é malicioso e mandingueiro. É um corpo que ataca, mas também se defende, por isso o/a capoeirista necessita reconhecer seus limites. No jogo de capoeira existe uma relação ancestral com o corpo, onde o/a capoeirista “lança mão de inúmeros artifícios para enganar e distrair o adversário. Finge que se retira e volta-se rapidamente. Pula para um lado e para o outro. Deita-se e levanta-se. Avança e recua. Finge que não está vendo o adversário para atrai-lo” (PASTINHA, 1988, p. 27).

Este corpo político desconstrói estigmas construídos sobre o feminino, a exemplo da representação de fragilidade. A capoeira tem nos impulsionado a conhecer nosso corpo, a

saber de seus limites, e ter mais autonomia sobre ele. Vale ressaltar que o corpo também pode ser percebido como um instrumento de protesto como os realizados constantemente “pelo fim da violência contra mulher”. Essas ações de luta e protagonismo vêm sendo percebidas nos diferentes coletivos do malungo, ser reconhecida no grupo como “vadia” não causa estranhamento. Quando perguntei a Keké o que era ser vadia para ela, recebi a seguinte resposta.

Pra mim, se me chamarem de vadia, já estão me reconhecendo como uma capoeirista. Como alguém que não segue o que o sistema manda; alguém que tenta fazer as coisas diferentes; alguém que tem ancestralidade. Pra mim, ser vadia é ser capoeira, é ser mandingueira. Pra mim o sinônimo de vadia é isso. É ser capoeirista, é ser angoleira. Esse significado que tem pra mim. É ser uma mulher da pá virada, baderneira, aquela que vai reagir, aquela que não vai ficar calada diante das situações, seja do machismo, seja do racismo, seja de qualquer outro preconceito (CLECILMA, entrevista realizada em 2019).

Este relato traduz de forma sucinta os debates que vem sendo realizados no grupo, a positivação e apropriação do termo pelas angoleira do “Bando da Brava”. Assim como a marcha das vadias, há uma preocupação com as questões da menstruação, os diálogos sobre o corpo, a solidariedade feminina, o respeito as nossas ancestrais. Diálogos que vem contribuindo com o nosso crescimento, nos fortalecendo na capoeira.

Nesse sentido, a simbologia do termo vadia tem sido afirmada e ressignificada no coletivo de mulheres do grupo malungo. Sendo assim, ser vadia é ser livre, é viver com liberdade e fazer tudo aquilo que gostamos de fazer, sem se preocupar com a nossa imagem ou com o que as pessoas vão falar. Dessa forma, a vadia da capoeira é aquela que se reconhece nesse espaço como tal e luta contra as políticas de subordinação da mulher, as quais envolvem a liberdade com o corpo e protagonismo no jogo.

3.2.2- O saber fazer na capoeira e as relações de “trocas” com a natureza: notas sobre os estudos antrópicos

A capoeira é algo grandioso que está além do perceptível nas rodas, ela é ancestral. A ancestralidade está na simbologia das rodas, nas vivências coletivas e nos saberes partilhados. Saberes ancestrais, repassados pelos antigos mestres de capoeira às novas gerações. Esses saberes são estabelecidos a partir das relações de “trocas” realizadas entre capoeiras e a natureza. Essa cosmovisão estabelecida entre capoeira e natureza foi percebida em alguns dos relatos das capoeiristas. O saber fazer na capoeira também pode ser percebido e experienciado nas vivências e oficinas realizadas nos diferentes coletivos do Malungo Pará.

Discutir sobre o saber fazer na capoeira a partir de partilhas e vivências de mulheres tem sua simbologia. É sinal de que nós, mulheres, estamos sendo percebidas como agentes ativas dentro da capoeira. Nesse sentido, realizo esta análise partindo da categoria “Ativismo Antropológico” discutido por Albert (2014), dado que, suas iniciativas “estão intimamente ligadas ao conhecimento e à competência adquiridos por meio da experiência de pesquisa etnográfica” (ALBERT, 2014, p. 132).

A experiência etnográfica tem sido fundamental para a percepção dos processos e o acesso aos saberes ancestrais da capoeira. O que partilho não são apenas observações realizadas em campo pela pesquisadora, mas a percepção de alguém que tem vivenciado os processos de construção dos saberes. Durante esse percurso, como pesquisadora e sujeita que vivencia a capoeira, uma das situações que me chamou atenção é a relação de “troca” estabelecida entre capoeiristas (homens e mulheres) e a natureza.

A capoeira incorporou à simbologia das rodas alguns instrumentos como: berimbau, pandeiro, agogô, atabaque e reco-reco. Esses instrumentos fazem parte do ritual das rodas de capoeira; regem a orquestra da capoeira; e dão vida as rodas. Conhecer “a função do ritual, presente na maioria das manifestações tradicionais da cultura popular, é de suma importância, pois motiva os sujeitos a se debruçarem sobre o passado” (ABIB, 2017, p. 99), conhecer sua história e a reafirmar suas identidades.

A orquestra da capoeira é regida por instrumentos construídos a partir da matéria prima extraída das matas e florestas. Sendo assim, é necessário compreendermos, como capoeiristas reconhecem o ciclo de crescimento das plantas que contribuem para que essas relações de “troca” sejam estabelecidas. No ano de 2018, nós do “Bando da Brava”, tivemos a oportunidade de realizar algumas travessias para participarmos do evento feminista de capoeira “II Gingando por autonomia: as narrativas de Maria Felipa”. O evento aconteceu no espaço do “Kilombo Tenodé⁸⁶”, uma comunidade de pessoas que tem em comum a capoeira e a permacultura⁸⁷.

O encontro nos permitiu vivenciar experiências de “trocas simbólicas” com a natureza. Foi possível observar a ligação ancestral que nós angoleiras e angoleiros temos com os seres da mata, da terra e das águas. No “Kilombo Tenodé”, há um modo de vida bem peculiar e em

⁸⁶ O Kilombo Tenodé é uma chácara de mestre Cobra Mansa, localizada no Km 23 no povoado de Bonfim, em Valença-BA. Ele não é uma comunidade de remanescentes quilombolas, apesar de ter remanescentes quilombolas, mas um lugar de acolhida voltada para os valores quilombolas.

⁸⁷ Mestra Cobra mansa realiza a ligação da capoeira com a permacultura. Ver mais nos vídeos: Mestre Cobra Mana: Capoeira angola e permacultura. Disponível em: <https://youtu.be/LDzMtEL_kzg>; V Permangola. Disponível em: <<https://youtu.be/fCSCljGIOIQ>>; Permangolinha no quilombo tenodé. Disponível em: <<https://youtu.be/quN8gUnehQ>>. Acesso em 05/01/2019.

contato com a natureza. O processo de permacultura permite realizar essa interação entre sujeitos/as e o meio. Nesse sentido, a comunidade tem contribuído para que a/o capoeirista consiga se perceber como parte de um ciclo ligado a processos de sustentabilidade.

Assim sendo, desde o primeiro dia de encontro foi possível perceber a relação de proteção e cuidado com o meio. Mestre Gegê (Maria Eugênia Poggi) falou no início do encontro, sobre a comunidade “Kilombo Tenodé” e seu modo de vida e autossustentável; que todos os alimentos são extraídos da natureza, mas retornam em forma de adubo, pois o lixo é reaproveitado e transformado; sobre o uso dos banheiros secos⁸⁸; sobre o banho de rio, onde não poderia ser utilizados produtos de limpeza como shampoos, condicionadores, sabonetes e outros. A comunidade tenta devolver para terra tudo que ela tem oferecido, em forma de nutrientes.

O “Kilombo”, como comunidade, é um espaço de partilha, respeito, valorização e proteção à natureza. É um território ancestral, onde a capoeira, a afro religiosidade e sustentabilidade, andam juntas. “A vivência em comunidade representa a forma possível para o movimento de preservação e atualização das tradições e constitui-se como a base para a efetivação dos processos de transmissão de saberes” (MACHADO; ARAÚJO, 2015, p. 110). O saber fazer na capoeira aproxima-se dos saberes construído nas comunidades, a partir das relações de trocas simbólicas. Sendo a oralidade “um fator essencial para o processo de transmissão dos saberes e conhecimentos” (ABIB, 2017, p. 75).

Nesse sentido, me propunha a pensar a relação estabelecida entre as sujeitas/os e o meio, a partir de um olhar antrópico, onde sujeitos/as são capazes de transformar o ambiente e a si mesmo. O termo antrópico é conceituado em alguns dicionários apresentando “dois sentidos: a) relativo ou pertencente ao homem ou ao seu período de existência na Terra; e b) relativo à ação do homem e às modificações provocadas por este no meio ambiente” (FERNANDES; FERNANDES, 2018, p. 96). A alternativa “b”, nos possibilita refletir sobre as ações/transformações realizadas a partir das ações humanas sobre a natureza.

As relações estabelecidas no Kilombo refletem a importância de respeitar e valorizar a terra; a não utilização de agrotóxicos ou componentes químicos, buscando um equilíbrio nas relações estabelecidas entre angoleiro/a e meio. Alguns desses diálogos já estão sendo realizados no Malungo Pará. Nos eventos realizados pelos coletivos do Malungo, há uma

⁸⁸ O banheiro seco, apesar de muito semelhante dos banheiros comuns utilizados em casas, ele possui suas diferenças, pois no banheiro comum é composto por uma caixa de descarga que quando acionada, encaminha o conteúdo do vaso para uma fossa através das encanações. Já o banheiro seco, as fezes ou urina, vai direto para um reservatório e tampado o conteúdo depositado com serragem e posteriormente esse material passará por outros processos até virar adubo orgânico.

preocupação com o meio ambiente, alimentação e bem-estar; a preocupação e cuidado com o “outro”; de ser companheiro/a de travessia e construir espaços de acolhida e “trocas simbólicas”. O “jogo de capoeira ensina e reflete as formas de se relacionar com o outro e consigo” (MACHADO; ARAUJO, 2015, p. 99).

O Malungo não é uma comunidade autossustentável, mas um grupo de capoeira angola que tem assumido uma postura de cuidado com o meio e a partilha de saberes ancestrais. Vale citar que os coletivos são constituídos por homens e mulheres de cidades do interior do Pará, como Abaetetuba e Cametá (cidades cortadas por rios e matas). Isso nos permitiu pensar em fortalecer nossos vínculos ancestrais de sujeitas/os interioranas/os, ligados aos rios e matas, com o saber fazer na capoeira.

Em março de 2018, o monitor Douglas do coletivo “Malungo Belém”, realizou uma travessia para cidade de Cametá-PA para participar da oficina de confecção de caxixi⁸⁹, a oficina foi realizada pelo treinel Leal e organizada pelo coletivo “Malungo Cametá”. Posteriormente, o “Malungo Cametá” realizou a oficina de confecção de berimbau, agogô e reco-reco (figuras 19, 20 e 21). Esta última, aconteceu em junho de 2018. As oficinas contribuíram para que pensássemos na possibilidade de construção de nosso berimbau.

FIGURA 19 – Oficina de confecção de berimbau, agogô e reco-reco – 2018.



Darcielly (Darcica) e Daélem (Dadá) descascando as vergas; Antônia (Lira) Raspando a verga.
Fonte: Acervo Malungo.

FIGURA 20 – Oficina de confecção de berimbau, agogô e reco-reco – 2018.

⁸⁹ O caxixi é um chocalho com sementes no seu interior. Ele é utilizado entre os dedos anelar e médio, junto à baqueta, e acompanha o som do berimbau.



Na primeira imagem estão lixando a vergas; na imagem ao lado Darcica e Ana Paula estão passando verniz.
Fonte: Acervo Malungo.

FIGURA 21 – Oficina de confecção de berimbau, agogô e caxixi e reco-reco – 2018.



Maycon descascando a verga e Darcica serrando o bambú para fazer o reco reco; Dadá fazendo uma baqueta.
Fonte: Acervo Malungo.

As figuras 19, 20 e 21 são constituídas de 02 (dois) momentos da oficina de confecção de instrumento. As imagens foram compartilhadas no grupo de WhatasApp do Malungo Pará, e revelam angoleiras e um angoleiro, no chão sagrado do quintal⁹⁰ das/os angolas em Cameté. Elas e ele aprendem o processo de feitura do berimbau (arco sagrado, ancestral na capoeira angola) e outros instrumentos da bateria. Os ensinamentos são partilhados pelo treinel Augusto leal.

Na primeira imagem, é possível observar as angoleiras Darcielli (Darcica) e Daélem (Dadá), com o auxílio de facas, realizarem o primeiro passo da feitura do berimbau (descascar as vergas). Esse processo consiste na retirada da casca mais grossa da verga (de proteção), chamada de “envira”. Na imagem seguinte, vemos Antônia (Lira) com sua verga já descascada. Ela realiza o segundo passo da feitura do berimbau (raspagem da verga com o vidro). Nas imagens 17 são realizados mais 02 (dois) passos na confecção do berimbau: o

⁹⁰ Espaço onde realizamos os treinos de capoeira angola, casa do monitor.

processo de lixagem e a pintura para finalizar. Nesta imagem também vemos algumas cabaças penduradas em uma árvore, as quais já passaram por processo de feitura para serem utilizadas no berimbau.

Nas imagens seguintes vemos Maycon também descascando uma verga e Darcica serrando o Bambú, também conhecido na região como taboca, para fazer o reco-reco. O reco-reco é um instrumento de percussão, utilizado na orquestra da capoeira. É possível perceber na foto o processo de confecção do reco-reco: Foi utilizado uma vara de bambu seca; foi recortado um pedaço da vara de bambú; foram feitos pequenos cortes superficiais realizados com a serra; o qual foi levemente raspado a ponto de provocar ondulações e foram lixadas. A última imagem é de Daélem fazendo a baqueta, a qual é feita de madeira e utilizada no berimbau e reco-reco.

A partir das imagens é possível perceber o processo de confecções de alguns instrumentos, que foram extraídos da natureza. O berimbau, o reco-reco e o agogô são confeccionados de matéria prima extraída das matas. O agogô, apesar de não terem compartilhado imagens de seu processo de construção no grupo virtual do Malungo, é confeccionado com ouriço de castanha-do-pará. Esses elementos da natureza são necessários para manutenção das tradições na capoeira. No ano de 2018 tivemos muitas experiências compartilhadas no grupo virtual “Malungo Pará”.

10/07/2018 17:03 - Daélem: Estava fazendo essa baqueta no lado do vovô, ele explicando pra ele pra que serve, vovô e carpinteiro, quando pedi a lixa pra ele ele disse " esquento o pedaço da lixa no fogo" eu disse pq? Ele respondeu pra não saí logo a lixa, dura mais

[...]

19/07/2018 10:41 - Daélem: Bom dia malunga, partilhando com vcs a segunda fase do timbuir, após o corte, vovó e eu fomos cortar os " nó" e tirando o que era muito fino ou estava verde, vovó estava me explicando as fases, tem que secar pra poder descascar, vamos fazer esse processo assim que seca-lo, ele disse pra mamae que vai me ensinar pq aquele meu tava muito sujo

[...]

19/07/2018 12:23 - Luciane Camões ☐: Esses saberes, sempre aprendendo por aqui. Dadá e seus tesouros☐

[...]

19/07/2018 12:41 - Darcica: Que inspiração, e que ancestralidade, por isso que o malungo tem sei diferencial, dada obrigada pela partilha!

19/07/2018 18:33 - Vera: Aqui pelo Porto Alegre descobri uma pessoa que tem plantação do balde para cabaças.

Assim q tiver uma "folga" irei até o roçado dela buscar algumas.

Treinel e demais malungos e malungas...Alguma recomendação especifica para a retirada, e processo seguinte? (ARQUIVO MALUNGO PARÁ, 2018).

Os diálogos são de diferentes momentos, mas os conteúdos estão ligados ao saber fazer na capoeira. Além disso, há a partilha de saberes relevantes referentes aos processos extração dos recursos naturais, como o cipó de timbuí e cabaças. Matérias primas utilizadas

na confecção do caxixi. Vale citar que em julho de 2018, uma das malungas do coletivo “Malungo Cameté” resolve exercitar sua memória e constrói seu primeiro berimbau (figura 22), sua experiência foi partilhada no grupo. A partilha dessa experiência foi muito estimulante para mim, e acredito que para todas as mulheres do grupo que fazem parte do “Bando da Brava”.

FIGURA 22 - Primeiro berimbau de Daélem



Fonte: Acervo Malungo

Na imagem é possível perceber alguns processos da construção do berimbau realizados por Daélem. A primeira imagem é do arame, que foi retirado de um pneu de carro, com o auxílio de seu avô. No grupo virtual do malungo Daélem sempre partilhava suas experiências em busca de pneus de carro. A segunda imagem é do berimbau pronto e com o arame fixado. Vale destacar que amarrar o arame ao berimbau, também é um saber ancestral. A terceira imagem é do arame fixado ao fio. Nota-se que as duas extremidades do arame estão bem enrolados e esteticamente bem feitos. A última imagem é da verga pronta com o arame fixado.

Depois que eu fui ao longo do mês de julho, né, nas minhas férias, aproveitei. Eu falei, eu vim pro interior com um objetivo que é fazer o meu berimbau. E aí, com todo processo, levou um mês o berimbau completo. [...] processo de secamento e tal, mas pra fazer, eu fiz bem rapidinho. Eu fiz na casa dos meus pais. Eles se assustaram, né, porque quando deram tava um birimbau lá pronto. E aí, foi muito incrível assim. Fazer, é muito significativo porque tu ver que tu aprendeu, e ver também o que o teu mestre, o teu treinel te passaram. E porque a alguns anos atrás, muitos anos atrás na verdade, e também, não sei se ainda acontece isso, a mulher na capoeira não podia nem tocar no birimbau. Hoje, eu como mulher, fazendo o berimbau. Quando eu terminei o meu birimbau, eu sentei assim e só queria compartilhar com meu grupo, né, que eu tinha conseguido. Foi uma alegria muito grande assim e uma ânsia por incentivar outras mulheres. Então, tu vai lá e pode fazer, tu pode fazer o birimbau e tudo. Tu pode o que tu quiser, na verdade, acho que foi essa a sensação. [...] a mesma coisa foi com o caxixi, o meu avô também me ajudando muito (DAÉLEM DADÁ, entrevista realizada em 2018).

A experiência de Daélem é de uma mulher que vem de uma família que possui uma série de saberes ligados ao rio, a terra e as matas. Esses saberes são construídos através da “cultura da conversa⁹¹”, de respeito ao “outro” e aos saberes ancestrais, saberes que foram partilhados pelos mais velhos às novas gerações. Construir o berimbau, instrumento sagrado na capoeira, tem uma simbologia muito grande, uma vez que ele é um instrumento de poder em uma roda de capoeira. Sendo o responsável pelo ritual da roda de capoeira, dando os comandos de início e final de uma roda.

Assim como Daélem, existem outras mulheres no grupo Malungo que vivenciam a sabedoria ancestral no trato com as matas, o rio e a terra. Espaços sagrados carregados por seres da natureza. Vivências que demonstram a necessidade de participarmos, como mulheres capoeiristas, de todo o processo, e experienciar a sabedoria ancestral. Clecilma relata um pouco de sua experiência.

Como a gente estava precisando de instrumento, a gente observou como é que o Malungo Cametá, o núcleo, coletivo de Cametá tava fazendo. A gente precisava de instrumento e no interior da minha família, né, no terreno, tem muito AA, é essa madeira. Aqui na Amazônia nós não temos, principalmente a biriba, ela é muito difícil. Nós usamos o matamatá que é uma madeira forte, mas não tanto quanto a biriba. Bom eu passei uns dias em casa, eu tava, acho que eu tava de férias. Então todo dia eu pedia pro meu pai, pra ele me acompanhar na mata. Eu tinha que adentrar a mata pra tirar essa madeira. Quando chegou as vésperas, deu retornar a Belém e ele nunca ia comigo, sempre tava ocupado (ele tem um estaleiro, é carpinteiro). O quê que eu fiz? eu chamei a minha mãe! Eu preciso dessa madeira, eu preciso mandar tantas vergas pra Belém, porque a gente tava com a ideia de fazer um berimbau pra cada um, então precisava ser bastante, né. Pra justamente cada um ter essa vivência em casa. E a minha mãe e meu irmão mais novo toparam e a gente foi numa tarde. Eu toda cortada de tiririca dali e o meu tio me mostrou a árvore, que até então eu não conhecia. Eu fui tirá a madeira, é, com meu irmão. É, quando ela tá viva, ela é bem pesada pra eu descarregar mais de seis vergas. Meu irmão que me ajudou muito. Quando chegou em casa, eu não sabia né, mas eu tirei a envira que é aquela primeira casca, eu não sabia que tinha que trazer com tudo... ai eu precisava tirá, ai minha mãe que me ajudou a tirá a envira, a prepara tudo pra trazer. Pra mim foi uma experiência muito boa, não só por conhecer a madeira, por se sentir gratificada por tu fazer o instrumento, mas por ser a minha mãe que tava ali comigo. Porque só dela ir ali no mato comigo, ela já tava me incentivando [...] uma pessoa pra sair uma hora [da tarde] de casa, pra enfrentar sol quente de bicicleta, pra enfrentar a mata, pra entrar no mato cheio de tiririca, pra tirar o matamatá. Ela tá te incentivando muito e tá te ensinando. E a gente também foi no mato pra tirar o timbui, que é o cipó que usa pra fazer o caxixi, mas a gente não conseguiu. Porque a gente chegou lá, da onde ela conhecia. Alguém já tinha tirado e tirou da forma errada, que matou a tuiceira do timbui. Então tinha muito timbui que tava podre porque alguém cortou ele verde e ele morreu, ele apodreceu (CLECILMA KEKÉ, entrevista realizada em 2019).

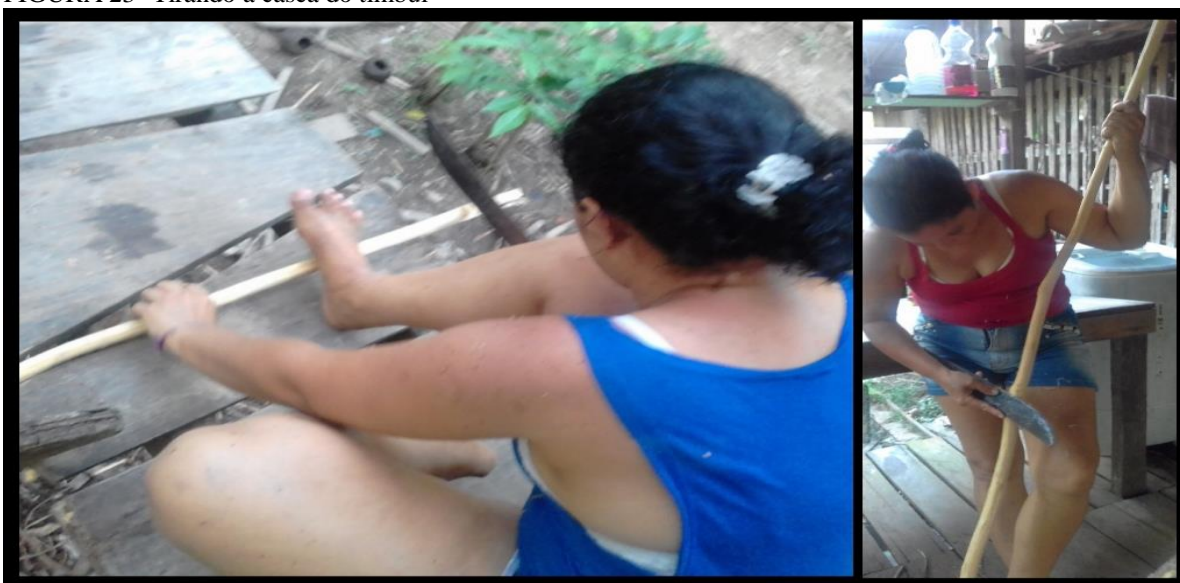
A fala de Clecilma (keké) é de alguém que fez parte do processo de aprendizado. Ela vivenciou, em um dia, uma experiência que marcará sua vida. Uma questão interessante do relato acima foi a espera pelo pai para acompanhá-la. Apesar de transparecer a representação

⁹¹ A cultura da conversa está ligada ao “saber experiencial aprendido no cotidiano social, através da oralidade” (OLIVEIRA; MOTA NETO, 2008, p. 73).

do homem como “protetor”, está ligado ao fato do seu pai trabalhar com madeira e saber os lugares certos para encontrar o “matamatá”, o cipó de timbui e as cabaças que ela procurava.

Entretanto, a mãe e o irmão de Clecilma (Keké) foram os que vivenciaram a experiência com ela. A malunga chegou a compartilhar um vídeo sobre a experiência, aonde sua mãe, com um terçado na mão, ia fazendo o caminho na mata. Keké se sentiu muito feliz de ter realizado a experiência com sua mãe (figura 23) e se sentido com as energias renovadas. Na figura em destaque é possível ver keké e sua mãe tirando a casca grossa do cipó, chamada de “envira”. A paisagem, é a residência da família de Clecilma, na comunidade ribeirinha do Ajarapanema, localizada no interior da cidade de Cametá-PA.

FIGURA 23- Tirando a casca do timbui



Fonte: Acervo pessoal de Clecilma (Keké), 2018.

Keké é ribeirinha, porém não conhecia as espécies de plantas utilizadas para confecção de alguns instrumentos da capoeira e as técnicas de extração, aprendendo a visualizar as que estão melhores para a confecção do berimbau e como retirá-las sem agredir a planta. Saberes necessários para manutenção das tradições na capoeira, realizando o processo de antropização.

antropização denota toda e qualquer ação humana, ou resultado desta, no meio natural, seja de ordem comportamental ou ambiental, produzindo modificações construtivas ou destrutivas; neste particular, o conceito deve ser utilizado de forma relacional, pois o sentido de valoração destas modificações é dependente dos grupos transformadores e que estão em contato mediante o uso partilhado do ambiente transformado, pois uma ação positiva para um grupo pode ser negativa para outro que utiliza o mesmo território, o que pode afetar deveras a territorialidade de cada grupo e, conseqüentemente, afetar as relações hierárquicas entre eles e a condição hegemônica territorial (FERNANDES; FERNANDES, 2018, p. 89).

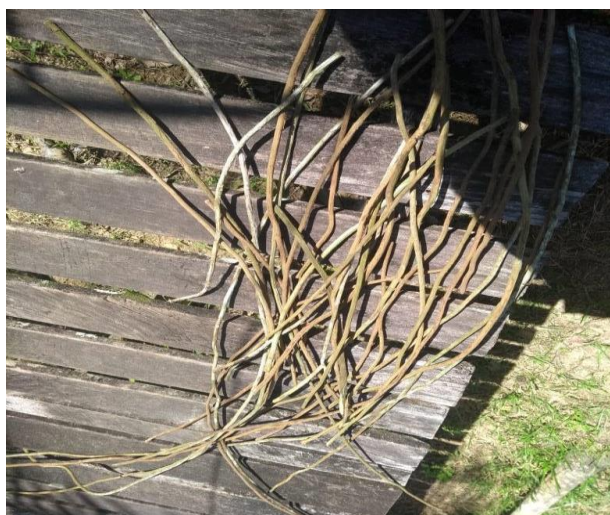
O processo de antropização está ligada a interação com o meio. Kéké aprendeu a respeitar os ciclos das plantas para que as espécies não corram o risco de entrar em extinção.

A extração desses materiais foi primordial para a realização da I Vivência de capoeira angola do Malungo Belém, a qual foi realizada nos dias 20 e 21 de outubro do ano de 2018. A vivência aconteceu na cidade de Castanhal-PA (minha residência), onde realizamos oficinas de caxixi e berimbau, treino de movimentação, musicalidade e a roda de capoeira. Neste espaço irei descrever as 02 (duas) oficinas, as quais foram primordiais para o nosso processo de formação na capoeira.

Os materiais utilizados na oficina de caxixi são: cabaça, timbui (figura 24), sementes de tento (figura 25), lixa, faca e prego. As cabaças utilizadas para o caxixi são as que não seriam utilizadas na oficina berimbau. Iniciamos a oficina observando atentamente e escutando os ensinamentos ancestrais que estava sendo repassado pelo monitor Douglas. Nesse processo de aprendizado começamos a colocar em prática esses saberes. A observação permanente, a preocupação com os detalhes, e a escuta atenta contribuiu para que realizássemos o processo de tessitura do caxixi.

Como o timbui não estava apropriado, não foi possível finalizar o caxixi, mas fizemos os seguintes passos: com uma faca cortamos as cabaças de forma circular, essa seria a base do caxixi (figura 26). Um processo que exige muito cuidado e atenção aos detalhes; o cipó do timbui foi descascado e cortado ao meio, ele ficou semelhante a uma tala, só que flexível. A base precisa ser feita com cuidado. Depois de cortada, fizemos 11 (onze) furos nela. Esses furos podem ser feitos com um prego ou com a ponta de uma faca. O último processo antes da tessitura é a lixagem da base, pois a tala do timbui será tecida nesta base.

FIGURA 24 – Timbui



Fonte: Acervo pessoal.

FIGURA 25 – Sementes de tento



Fonte: Acervo Malungo Pará

FIGURA 26 - Oficina de caxixi Malungo Belém – 2018



Fonte: Acervo Malungo.

A figura 25 ilustra sementes de tento, que foram utilizadas nas oficinas ocorridas em Belém e Castanhal. A figura 24 é possível perceber os cipós de timbui secando. A imagem é do momento que a angoleira Daélem constrói seu caxixi, na casa de sua família no interior de Cametá. A figura 26 é de uma oficina de caxixi, organizada pelo Malungo Belém no dia 29 de setembro de 2018. Depois de ter desenhado uma circunferência na cabaça, eu estou introduzindo a faca para recortar esse círculo, que será utilizado como a base de um caxixi. Esse círculo pode ser feito com um compasso ou utilizando um objeto com a mesma circunferência.

O processo de tessitura do caxixi será descrito a partir da observação semiótica realizadas nas oficinas. Após o primeiro processo de construção da base inicia-se a tessitura com o timbui da seguinte forma: a base lisa da cabaça aonde os fios de timbui serão tecidos, fica para cima; a cada furo (buraco) feito na base é realizado um processo de entrada e saída do timbui. O timbui entra no primeiro furo e sai no próximo furo, ao lado, formando um “U” (figura 25). Esse processo deve ser feito nos 10 furos (buracos). No último furo é realizado um processo diferente: A tala do timbui adentra o buraco que sobrou e sai no buraco vizinho, que já está preenchido com uma tala, mas dessa vez formando um de “L”. A partir desse momento o caxixi começa a ser tecido da seguinte forma: A última tala vai percorrer entre as talas que estavam na posição de “U”, realizando um movimento de entrada e saída no próximo (movimento de curva).

A cada volta, o instrumento ia sendo fechado assemelhando-se a um cone e ao mesmo tempo parecendo uma cestinha. Não chegamos a fechar o caxixi, pois o cipó do timbui não era apropriado. Vale ressaltar que antes de fechá-lo, é necessário introduzir algumas sementes de tento nele, as quais permitirão que quando balançado emita um som de chocalho. Assim,

terminamos a oficina de caxixi. A figura 27 é do momento em que Vera pedia contribuições da Keké para entender a tessitura do caxixi, essa imagem representa a coletividade, a solidariedade e a irmandade, onde uma malunga ajuda a outra. É possível ver na imagem que a oficina de caxixi aconteceu na sala de minha casa.

FIGURA 27 - I oficina de capoeira do Malungo Belém - Tecitura do caxixi



A esquerda: Clecima (Keké) ensinando Vera a tecer o caxixi.

Fonte: Acervo Malungo.

No segundo momento tivemos a oficina de tessitura de berimbau. O objetivo era conhecer as fases de confecção do instrumento, de modo que cada integrante do malungo Belém construísse o seu berimbau. A experiência iniciou, primeiramente, logo após a oficina de caxixi, onde foi possível realizar a retirada da casca dura do cipó de matamatá, a “envira”, com o auxílio de um facão. Depois disso fomos aos treinos e a roda de capoeira. A oficina de berimbau ficou para o próximo dia.

No segundo dia, seguindo as orientações do monitor Douglas, iniciamos a oficina. Desta vez iniciamos com a confecção das cabaças. O primeiro passo desse processo foi a retirada da extremidade mais fina da cabaça. Sendo feito um corte de forma circular, retiramos da sua parte interna muitas sementes; depois a cabaça foi limpa completamente; após a limpeza foi feito dois furos pequeno no centro da cabaça, com a distância de quase 3 centímetros entre eles e ela foi lixada. Por fim, passamos um pedaço de fio entre esses furinhos e amarramos. Esses fios são os suportes para que o berimbau seja anexado a verga.

Para feitura das vergas foi necessário suas cascas com auxílio de um facão, algumas já haviam sido retiradas no dia anterior; depois da casca retirada foi iniciada a raspagem com o vidro, deixando-a bem lisinha; o próximo passo foi lixar as vergas inicialmente com a lixa número 50 (cinquenta) para tirar a parte grossa da madeira e depois com as lixas número 150

(cento e cinquenta) e 180 (cento e oitenta) para melhorar o acabamento, segundo o monitor, depois foi necessário fazer o acesso para colocar o arame na extremidade inferior da verga. Então, com o auxílio de uma serra e pisando na verga para firmar íamos serrando a uma distância de um pouco mais de 1 (um) centímetro.

Nesse processo, pedi auxílio do monitor e da Keké porque não estava conseguindo serrar inicialmente, depois de terminado o processo de serragem da extremidade inferior da verga e com a verga presa em minhas pernas e, segurando uma faca com a mão esquerda e um martelo com a direita, ia martelando a faca com muito cuidado e retirando alguns pedaços da madeira até a parte serrada. A intenção era deixar essa extremidade inferior da verga mais fina para anexar o arame. Esse processo foi feito com muito cuidado para que ficasse esteticamente bem feito, depois desse processo a extremidade foi lixada.

Em seguida foi recortado um pedaço de couro de forma circular na medida da circunferência da verga, para ser anexado com cola e um prego pequeno para fixar na parte superior da verga. Para finalizar, eu lixei o arame do meu berimbau e o monitor Douglas fez os dois acessos com um alicate, pois o arame utilizado era muito grosso e eu não estava conseguindo fazer sem a ferramenta. O trato com o arame também é um saber ancestral que tem sido socializado pelo senhor Duarte no grupo Malungo.

O angoleiro Duarte do coletivo malungo Belém tem nos ensinado a arte de amarrar e quebrar o arame sem ferramenta. A partir de seus ensinamentos já conseguimos realizar esta ação sem utilizar ferramentas. Em pé, com as pernas cruzadas, é necessário fixar a verga na perna. O arame de comprimento superior a verga dá uma volta no local de encaixe e é enrolado, fazendo movimentos circulares. Para cortar o arame, é necessário movimentá-lo de um lado para o outro (dando voltas sem concluir) até cortar.

Saberes necessário a formação angoleira, mas que muitas vezes não são vivenciados por todas/os. Esse tem sido o diferencial do malungo uma vez que tem nos proporcionado participar desses processos. Ser mulher capoeirista é resistir constantemente e lutar para que não sejamos invisibilizadas. Ao final da formação, o sentimento foi de gratidão, por ter vivenciado em poucos dias muitos saberes ancestrais. Sendo que esta vivência nos proporcionou perceber a importância de partilhar esses saberes ancestrais e não os deixar desaparecer. No final de março de 2019 realizamos uma nova oficina para partilhar esses saberes com as novas integrantes do grupo Malungo Belém (figura 28), onde realizamos os processos de feitura das vergas no quintal do coletivo Malungo Belém.

FIGURA 28 – Oficina de berimbau do Malungo Belém - 2019



Parte superior: Eu, Thayná raspando as vergas e Keké serrando a verga para fazer o acesso para fixar o arame; Na outra imagem eu estou lixando o berimbau. Na parte inferior: Keké cerrando a verga; Na outra imagem Ana está passando o verniz nas vergas que ficaram prontas.

Fonte: Acervo malungo

Para manutenção desses saberes é necessário conhecermos mais os processos de plantação e desenvolvimento das plantas. O grupo Malungo vem realizando ações de incentivo a plantação de sementes de cabaças, como é possível perceber na fala do treinel Leal no grupo virtual do Malungo Pará.

09/09/2018 17:42 - Treinel Leal: [...] Entreguei sementes para várias pessoas. Felizmente algumas cuidaram com tanto carinho que elas estão voltando. Do quilombo de Porto alegre, a Vera conseguiu cabaças para Belém. Uma ficou em Cametá. As outras ainda serão entregues, creio. A Lucenilda, com o apoio familiar, conseguiu ter sucesso no plantio na roça. A planta é muito delicada. Mas, a paciência é a maior virtude (ARQUIVOS MALUNGO PARÁ, 2018).

Para garantir a manutenção das espécies e de nossas tradições, uma das mulheres do “Bando da Brava” iniciou o processo de plantação de cabaças⁹² (figura 29), sendo incentivada pelo treinel. “Eu levei umas sementes de cabaça pra plantar em casa, na roça que o papai tem. E ele [treinel] deu todo suporte assim, ajudando como era que tinha que fazer pra plantar, pra nascer direito” (LUCENILDA PASSOS, entrevista realizada em 2018).

FIGURA 29 – Plantação de cabaça em Abaetetuba

⁹² Cabaça ou porongo é uma “planta rompante, de uso múltiplo e secular entre os utensílios domésticos, herdados da indiaria, utilizado na construção do berimbau. (LIMA, 2007, p.73).



Fonte: Acervo pessoal de Lucenilda

Na imagem 29 é possível perceber o processo de germinação das sementes doadas pelo treinel, as quais se transformaram em cabaças. Na imagem da parte superior é possível ver a planta ainda pequena e seu crescimento. Nas imagens da parte inferior é possível ver as folhas da planta grande e a cabaça bem desenvolvida. O processo durou cerca de 12 (doze) meses até a secagem das cabaças, segundo Lucenilda Passos. As sementes doadas foram retiradas do interior de cabaças utilizadas em berimbaus. A seguir, Lucenilda Passos dá orientações a Daélem (Dadá) sobre o processo de plantação descrevendo o processo de plantação, no grupo virtual do Malungo Pará.

08/09/2018 20:19 - Lucenilda: Dadá para plantar elas primeiro sugiro que seja em um local de roça, pois em outros locais elas podem até nascer, porém elas não desenvolve. Eu plantei primeiro em vasos separados até ela brotar, isso leva em torno de 7 à 12 dias... Depende muito. A terra deve ser adubada, as que eu plantei foi com adubo orgânico [fezes] de galinha...rsrrs tem que ser em uma área grande pq elas crescem bastante e espalham muito.. Depois é molhar... Todos os dias até ela atingir a forma adulta. ..então depois vc pode molhar umas 3 vezes na semana. .. E basicamente isso (ARQUIVOS MALUNGO PARÁ, 2018).

Vale citar que esta Malunga Lucenilda é moradora do campo e vivenciou a experiência de plantação junto a seu pai e sua mãe. Com a secagem das cabaças, as mesmas foram utilizadas para construção de berimbaus, algumas sendo doadas ao grupo Malungo, em dezembro de 2018. A partilha de experiências como essa, tem sido primordial para manutenção dos saberes ancestrais da mata. Os saberes da mata são percebidos através de “uma consciência ecológica, retratada pela preocupação com o desmatamento, o reflorestamento e a proteção da mata como pressuposto de preservação humana” (OLIVEIRA; MOTA NETO, 2008, p. 69).

A partilha das oficinas realizadas no ano de 2018, nos coletivos do “Malungo Cameté e Belém” e a experiência de plantação de cabaças realizada por Lucenilda Passos têm

contribuído para nos aproximar dos saberes e tradições ancestrais. As experiências partilhadas no grupo sobre as oficinas e a plantação de sementes de cabaças, contribuiram para que eu pensasse na possibilidade de plantá-las em minha casa.

É muito importante conhecer e participar desses processos de apropriação de recursos naturais, pois não estaremos contribuindo com o processo capitalista mercadológico da produção de tais recursos. Quando compramos um instrumento, muitas vezes não sabemos a sua origem: se foram retirados seguindo os ciclos de produção, ou se foram extraídos de forma ilegal. Esse tem sido o nosso diferencial, uma vez que “as formas sociais de apropriação e usos dos recursos naturais se configuram como formas não capitalistas, com vinculações limitadas com o mercado” (SILVA, 2008, p. 56).

No dia 05 de junho de 2018, eu realizei a primeira visita na Fundação Arte Brasil Capoeira (FABRAC). Neste dia, a contramestra Nega (Claudinete Melo) contou sua experiência com a plantação de cabaças. Há alguns anos ela havia plantado sementes de cabaças no seu quintal, mas devido o solo arenoso, as cabaças não cresceram o suficiente. No dia de minha visita, ela me deu uma sacola com algumas sementes de cabaças. Falou para eu deixar as sementes um pouco na água para umedecê-las, e plantar de 02 (duas) a 03 (três) sementes no chão a uma profundidade de uns 02 (dois) centímetros. Como eu não tenho espaço com terra livre, resolvi plantar as sementes na área de grama. Cheguei a plantar umas 06 (seis) vezes, mas elas não vingavam porque a grama impedia o seu crescimento.

Após as publicações de Lucenilda sobre sua experiência com o cultivo de suas cabaças, resolvi seguir em partes seus ensinamentos. Então, na primeira metade do mês de novembro de 2018, resolvi plantar as sementes. As sementes utilizadas foram as retiradas das cabaças, em uma oficina de feitura de berimbau, realizada em minha casa, em Castanhal-PA, em outubro de 2018. O primeiro passo foi colocar as sementes na geladeira por um dia; o segundo passo foi retirar as sementes da geladeira e colocá-las, por uma manhã, em um pouco de água, só para ficarem úmidas; o terceiro passo foi plantar as sementes em um vaso. Com 08 (oito) dias de plantadas, o broto da planta começou a crescer. No mesmo vaso crescem 03 (três) brotos (um foi doado). Como eu estava com receio de plantá-las na grama resolvi colocar numa estrutura com terra (figura 30).

FIGURA 30 – Plantação de Cabaça em Castanhal – 2018/19



Fonte: Acervo pessoal.

Na figura 30, temos seis momentos até a retirada das cabaças para secagem. Na primeira imagem da parte superior esquerda é possível visualizar a planta em um recipiente maior (dezembro de 2018). Nas 03 (três) fotos da parte inferior é possível ver seu crescimento, elas vão se espalhando como trepadeiras e se agarram ao gramado; e o aparecimento de flores macho e fêmeas e o fruto (FIGURA 31). Na segunda e terceira imagem da parte superior é possível visualizar as cabaças grandes e sua retirada no início do mês de abril para a secagem.

FIGURA 31- O processo de fecundação



Fonte: Acervo pessoal.

Na figura 31 é possível perceber o processo de fecundação das cabaças. A imagem é constituída por flores fêmeas na parte superior e macho na inferior, desde o botão. O “corpo” das fores macho e fêmeas (imagem do meio) são bem distintas. O botão da flor da cabaça se desenvolve num período de 03 (três) a 05 (cinco) dias, abrindo e virando flor. As flores da cabaça aparecem sempre a noite, por voltas das 18h e permanecer abertas até o amanhecer,

por volta das 08h da manhã. Esse processo acontece por 02 (dois) ou 03 (três) dias, depois as flores se fecham. A flor “macho” passa por um processo diferente, apesar de também florescer a noite cai após o terceiro dia, se rompendo do caule. A flor “fêmea” não cai, mas permanece fechada até suas pétalas secarem e caírem. Após esse processo de secagem, o fruto anexado ao caule começa a se desenvolver.

Para aprender mais sobre a fecundação das cabaças, recorri a alguns sites que orientassem quanto a esses processos. Então, observei que a maioria das flores de minha plantação eram “macho” e flores “macho” não dão frutos. Neste processo, aprendi que em lugares que não tem tantos insetos o processo de polinização deve ser realizado de forma manual. A partir disso, todas as noites eu realizava, com o uso de um pincel, o processo de polinização manual: retirando o pólen das flores “macho” e misturando nas poucas “fêmeas”, também retirava de flores “macho” e colocava em outras flores “macho”.

O grupo malungo tem contribuído para que tenhamos acesso a diversos saberes ao longo da história da capoeira nos foram negados. Isso não quer dizer que o coletivo seja o “grupo dos sonhos”, pois estamos em formação, mas o fato de o grupo ser constituído por mulheres feministas, tem contribuído para que os homens percebam que os processos são desiguais. Se solidarizar com as pautas feministas e respeitar o espaço que estamos conquistando na capoeira, tem sido muito importante. Isso pode ser o diferencial para permanecermos na capoeira.

A pauta de gênero abriu espaço para o desenvolvimento de novas habilidades entre as mulheres, possibilitando que experimentassem comandar uma roda, cantar uma ladainha, escolher suas parceiras de jogo e outras práticas das quais eram excluídas (ZONZON, 2017, p. 306).

As “tradições inventadas” na capoeira têm contribuído para nos invisibilizar e reafirmar os discursos do patriarcado. Discursos fortalecidos em diferentes contextos, por exemplo, quando mulheres são “impedidas” de tocar um instrumento, com a justificativa de que não tem graduação suficiente para pegar. Mestre Erica Catita vivenciou nos espaços de capoeira situações de opressão. Ela sendo uma mulher e sem a graduação necessária para treinar na bateria, resolveu construir o seu próprio berimbau para poder treinar.

Eu fiz o meu primeiro berimbau, que foi de taboca⁹³. Eu via, o pessoal fazer, porque naquela época a gente só usava a taboca, a gente não usava a biriba, a goiabeira. Naquela época a gente só usava a taboca, a gente ia assim, não podia ver uma árvore. Bora tirá um pra fazer um berimbau. E também era cuia, naquela época, não era cabaça, era cuia. Hoje em dia a gente usa a cabaça. Ai, eu fiquei olhando, fiquei olhando, fiquei olhando. Como eu te falei, eu sempre fui curiosa. Fui, consegui uma verga de taboca. Perguntei pro professor! o professor, ele...

⁹³ Taboca é como o Bambu é conhecido na região.

depois que eu me batizei, eu virei a menina dos olhos dele. Tudo que eu pedia pra ele me ensinar, ele me ensinava.

E uma das vezes eu pedi: Mestre!

Eu não sou mestre, sou teu professor!

– tá! Me ensina a fazer um berimbau?

Não, primeiro tu tem que aprender a tirar o arame do pneu, bora lá!

- Ai, ele me ensinou a tirá o arame do pneu. Depois ele me ensinou.

Olha, essa aqui num ta boa pra ti tirar. Essa aqui tá boa.

Eu ia lá, ai já comecei aprender e foi que eu fiz o meu primeiro birimbau. Apareci lá na academia com um birimbau debaixo do braço. Que ele me olhou, só fez balançar a cabeça.

Bora ver se teu berimbau ta bom?

-Bora! (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

No diálogo Érica Catita aprende os passos para construir seu berimbau. Nesse período os berimbaus eram feitos de cuia e vara de bambu. Com o auxílio de seu professor, ela aprendeu a tirar as varas de bambu e construiu sozinha o seu berimbau. A ação foi realizada devido a mesma ser “impedida” de treinar no berimbau, por ter menos graduação. Mas a situação contribuiu para que ela vivenciasse esse saber fazer ancestral na capoeira. Além de mestra Catita, a contramestra Claudinete Nega também vivenciou a experiência de feitura do berimbau.

Pra eu aprender, fui eu que fiz meu próprio birimbau. Eu só não dava conta de vergar, quem vergou pra mim foi o meu irmão. Eu fiz um birimbau de lata também... no lugar da cabaça a lata, de óleo... e sai mesmo, sai o som dele. Na época não era cabaça, era cuia. Não tinha esses berimbaus que hoje é geniparana, é biriba, é jucá, é café, não tinha. Só era bambu mesmo. Hoje a gente já faz nosso próprio material, faz o agogô, faz o berimbau, faz o reco-reco... o agogô é feito de ouriço. Só não sei quem foi que inventou, eu sei que é paraense (CONTRAMESTRA NEGA, entrevista realizada em 2019).

O relato da contramestra Nega está ligado a um período em que, como mulher, não conseguia ter acesso aos instrumentos. Hoje ela prepara os instrumentos de seu espaço, adentrando a mata para conseguir verga. Tivemos outros relatos de experiências ligadas ao saber fazer na capoeira. A capoeirista Ingrid Santos (Japinha) também teve a oportunidade de participar da experiência de feitura do berimbau, em fevereiro de 2016.

Experiências como as citadas, têm contribuído para percebermos a importância dos recursos naturais para manutenção dos saberes ancestrais na capoeira. Além disso, nos ajudou a compreender a importância de partilhar os saberes para manutenção. Esses processos foram pensados a partir de uma proposta de antropização, onde há uma relação de “trocas simbólicas” entre meio e a ação realizada por capoeiras para manutenção das tradições. As experiências vivenciadas por homens e mulheres nos permitiram perceber o respeito e solidariedade coletiva.

Nesta seção realizamos algumas reflexões sobre o saber-fazer na capoeira com a contribuição dos estudos antrópicos, o qual atua no estabelecimento de trocas simbólicas entre

capoeira e o meio. Nesse sentido foram destacadas algumas experiências importantes para construção dos saberes tradicionais da capoeira. As ações realizadas em grupo, assim como a iniciativas individuais, evidenciaram as relações estabelecidas entre o meio e capoeiras. Nesse sentido é necessário pensarmos em ações que contribuam para o fortalecimento dos saberes ancestrais e a manutenção do meio.

IV CAPÍTULO: “LEVANTA A SAIA, LÁ VEM A MARÉ”: RECONHECIMENTO E RESISTÊNCIA FEMININA NA CAPOEIRA NO PARÁ

O título desse texto “levanta a saia, lá vem a maré” é de um corrido de capoeira. Esta frase tem sido utilizada como tema de encontros de coletivos feministas de capoeira. E como neste espaço será discutido a trajetória de algumas mulheres capoeiristas, acredito que seja justo o título. Além disso, os subtítulos foram são iniciados por estrofes de chulas de capoeira⁹⁴, ou seja, a louvação. Neste sentido, a seções sempre iniciam com o “Iê⁹⁵” chamando atenção de todos/as para ouvirmos as vozes das capoeiristas.

Neste capítulo serão evidenciadas as experiências históricas de algumas capoeiristas. O termo “experiência histórica refere-se à experiência de um sujeito da história” (NICOLAZZI, 2004, p. 122). As mulheres são: Mestre Érica Catita, referência como mulher e mestra de capoeira; a contramestra Nega, uma das mulheres mais velhas na capoeira de Castanhal; a instrutora Andreza miudinha, grande referência para as mulheres na capoeira; e Walquiria Fagundes, referência feminina na capoeira angola no Pará.

4.1- IÊ, VIVA A MESTRA CAMARÁ: A EXPERIÊNCIA HISTÓRICA DE MESTRA ÉRICA CATITA NA CAPOEIRA

Entre todas as meninas que já entraram e saíram do meu grupo, essa aqui é a única que permaneceu. E eu tenho certeza que ela vai seguir em frente. (MESTRA CATITA).

Início esta seção com uma fala de mestra catita⁹⁶ referente ao seu primeiro batizado na capoeira. O relato nos faz refletir sobre protagonismo, resitência e representatividade. Uma mulher que desconstrói estigmas sobre o feminino; que resiste dentro do espaço opressor da capoeira; e que hoje é mestra de capoeira. Érica Cristina Melo Cabral, a mestra Érica Catita, nasceu em 25 de julho de 1976. Filha de um sapateiro e uma costureira, é a mais nova entre os 3 (três) irmãos, sendo a única da família a se interessar pela capoeira. Iniciou os treinos no

⁹⁴ A chula é um cântico de capoeira realizado no final da ladainha, quando ocorre a louvação entre o solista e o coro. (LIMA, 2007).

⁹⁵ O termo Iê é utilizado para chamar atenção de todas/os (REGO, 1968)

⁹⁶ O apelido de capoeira está ligada a uma situação ocorrida no seu 6º batizado. “O apelido na capoeira, ele é essencial. Dificilmente você vai encontrar um capoeirista que não tenha um apelido. É a segunda identidade que a gente recebe” (MESTRA CATITA, 2018).

ano de 1989, aos 13 anos de idade. Hoje, com quase 30 anos de experiência, é uma referência para mulheres capoeiristas. Sendo assim, aqui, será ressaltado a sua trajetória na capoeira; a luta por espaço e protagonismo na capoeira e sua formação como mestra de capoeira.

Dentre as inúmeras batalhas que mulheres enfrentam nesse jogo, mestra Catita tem muitas experiências a partilhar. Mulher negra, capoeirista e lésbica, Érica Catita vivenciou inúmeras experiências na capoeira. Sua trajetória na capoeira é parecida com a de outras mulheres que resistiram ao machismo, a misoginia e as inúmeras formas de opressão realizada dentro dos espaços de treino e roda. Sua história é também de “desconstrução das imagens tradicionais das mulheres como passivas e incapazes de vida racional e de decisão de peso” (RAGO, 1995, p. 83). Érica Catita representa a voz de muitas mulheres que foram silenciadas, mas que resistiram.

A história das mulheres na capoeira é algo real e já foi comprovado por intelectuais que dialogam sobre o tema. Hoje é perceptível o número de mulheres que jogam capoeira. Porém, no caso de mestra Catita, ela estava praticamente sozinha, pois o número de mulheres era mínimo (figura 32). A imagem é de uma oficina de capoeira angola realizada por mestre Bezerra. A oficina aconteceu em uma escola, com integrantes do grupo Aberrê. Como podemos perceber na imagem, Érica Catita era a única mulher que estava participando.

FIGURA 32 - Oficina de capoeira angola



Fonte: Acervo de mestra Catita.

Algumas mudanças vêm acontecendo nos espaços de capoeira. Na atualidade contamos com um número significativo de mulheres atuantes nos grupos de capoeira. Falo atuantes porque, anteriormente, existiam outras mulheres nesses espaços, mas por algum motivo não eram visibilizadas. Nesse período, para ser mulher capoeirista, era necessário “provar” que seria capaz. Érica Catita passou por inúmeras formas de aprovação dentro dos

espaços de capoeira. Assim como ela, mestra Di, mestra Janja, dentre outras capoeiristas, também foram discriminadas no universo masculinizado dos espaços de capoeira.

A aproximação de Érica Catita com a capoeira está ligada ao período em que passou por problemas de saúde. Nesse período praticava a natação, que para sua família não era vista como um problema, mas como algo benéfico para sua saúde. Porém a capoeira foi mais difícil de ser aceita, pelos estigmas construídos sobre a prática. A não aceitação da prática da capoeira pela família, assim como pela sociedade de modo específico, deixa transparecer desigualdades de gênero existentes dentro e fora dos espaços de capoeira.

As formas pelas quais se re-conhece e se distingue feminino de masculino, aquilo que se torna possível pensar e dizer sobre mulheres e homens que vai constituir, efetivamente, o que passa a ser definido e vivido como masculinidade e feminilidade em uma dada cultura, em um determinado momento histórico (MEYER, 2003, p. 14).

Esses “padrões” construídos sobre os gêneros são facilmente observados nos espaços de capoeira. Por ser jogo/luta, a capoeira é representada como um espaço masculinizado. Além disso, “marginalizado” e “violento”. Entretanto, a capoeira era lugar em que Érica Catita gostava de frequentar e lutava para permanecer. Ao longo dos anos sua mãe percebeu a importância da capoeira para ela. Vale ressaltar que seu início na capoeira está ligado ao toque de berimbau, “o berimbau chamou!”. Sua curiosidade de menina se transformou em força para poder crescer na capoeira.

Érica Catita era uma adolescente no final da década de 1980, encantada por um jogo ainda muito “masculinizado”. O fato de ser uma menina contribuiu para que ela fosse “testada”, pois, como citado anteriormente, Érica Catita foi recebida com uma rasteira. A rasteira pode ser visualizada como um teste de atenção, mas naquele momento, ela percebeu como uma forma intimidação.

Esse cenário de ausência das mulheres capoeiristas nos espaços/práticas tradicionais da capoeira torna-se ainda mais evidente na roda de rua, pois é justamente nesse ritual “aberto” que se encolhem ainda mais não só o número de mulheres como seus corpos, suas ações e os espaços que ocupam na roda (ZONZON, 2017, p. 302).

É interessante pensar a invisibilidade das mulheres na roda de capoeira. Apesar do número de mulheres estar reduzido, naquele momento, elas não eram observadas nas rodas, ou melhor, não as deixavam serem observadas. “Quando a gente entrava na roda, a gente mal dava umas duas gingadas já vinha um e tirava a gente” (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018). Nesse sentido, havia uma exclusão das mulheres na roda.

Naquela época, mulher era *bebelô* de roda, era pra ser namorada de um, esposa do mestre, entendeu! Ela vestia o abadá! ficava assim. Eu vou te ser sincera! é batendo palma na roda [...] Mulher capoeira, ela tem que jogar capoeira um pouquinho, mas ela tem que saber lavar, passar e ser namorada do cara, ou seja, a Amélia da capoeira

(MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

O relato abre espaço para discussão sobre a participação das mulheres na capoeira, no final da década de 1980 e início de 1990, período de entrada de Érica Catita na capoeira. Período em que segundo a capoeirista a mulher não tinha visibilidade na capoeira, sendo descrita como “bebelô de roda”, sem protagonismo e lugar de fala. Além disso, fica perceptível a relação das capoeiristas mulheres com homens, pois esta também assumia, em alguns casos, o lugar de esposa ou namorada de capoeiristas.

Sendo assim, esse relato abre espaço para a reflexão sobre possíveis casos assédios e a relações de dominação dos capoeiristas sobre as mulheres que frequentavam esses espaços. Há casos “em que alunas se deixam fascinar pela figura do professor/pai e os relacionamentos amorosos entre mestres e alunas servem para incentivá-las a se desenvolver dentro da capoeira” (BARBOSA, 2005, p. 19). Relacionamentos amorosos são comuns, entre capoeiristas. O que não pode ser visto como “natural” são formadores se aproveitarem das suas graduações, para se relacionarem com alunas menores de idade. Além disso, quando os relacionamentos amorosos terminam dificilmente as mulheres continuam no mesmo grupo, salvos alguns casos.

Neste universo gigantesco da capoeira, Érica Catita conseguia perceber algumas situações de opressão ocorridas nos treinos e rodas. Por exemplo: músicas que ela percebia serem machista e tentava desconstruí-las, sendo por algumas vezes “castigada” na roda por sua tentativa de reação. “Eu me lembro, que eu batia muito de frente de colegas meus, que tinham mais tempo do que eu” (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018). Naquele período, Érica Catita sem se dar conta era uma feminista porque resistiu, lutou por espaço, visibilidade e para ter os mesmos direitos que os seus camaradas homens. Isso talvez tenha lhe impulsionado a treinar mais e jogar no mesmo nível que seus camaradas. Essa questão contribuiu para que ela se destacasse na capoeira.

As experiências vivenciadas por mestra Catita contribuíram para que ela tivesse visibilidade na capoeira. O fato dela ter construído o próprio berimbau e ter chegado com ele pronto em seu local de treino, foi um dos fatores que favoreceram a sua representação como uma “capoeirista de valor”. Entretanto a necessidade de construir o berimbau foi ocasionada pela falta de acesso aos instrumentos.

Depois que eu apareci na academia com esse berimbau, parece que abriu-se as portas. Eu já tinha acesso ao pandeiro, eu já tinha acesso ao atabaque, eu já tinha acesso aos instrumentos da academia. Quer dizer, a minha curiosidade, foi com que o mestre confiasse em mim. Não essa aí, realmente, ela tá me surpreendendo, então passa o instrumento pra ela. Ai as vezes na roda, eu queria tocar. Ai eu chegava com o graduado: - Posso tocar? Ai ele balançava a cabeça. Ai o mestre de lá. – Dá o

birimbau pra ela! Porque isso era uma forma, assim como ele sempre fala. Até hoje ele fala. É uma forma de estimular quem tá te olhando (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

Nesse sentido, Érica Catita se tornou a “menina dos olhos” do seu professor, devido as inúmeras situações em que ela pode se destacar e demonstrar interesse pela capoeira. Mesmo sendo alvo de preconceito, de violência, ela resistiu e permaneceu na capoeira. Catita foi ganhando visibilidade na capoeira e as portas foram se abrindo. Ela virou oficina da Fundação Curro Velho, trabalhou na aldeia cabana. Com 20 anos de idade ela já era responsável por um espaço destinado aos treinos de capoeira, em um Centro comunitário em Ananindeua-PA. Nessas lutas travadas diariamente por quem exerce o ofício de professor/a de capoeira, ela também sentiu dificuldades com a falta de espaço.

A representatividade de Érica Catita na capoeira foi um dos fatores que favoreceram sua participação no MCM. Atualmente, é responsável pelo Centro Cultural Nação Capoeira localizado no Sideral, em Ananindeua-PA. Os treinos acontecem no centro comunitário do Conjunto Xingu anexo à Igreja Nossa Senhora Auxiliadora No relato abaixo, mestra Catita fala um pouco sobre sua trajetória e seus grupos de capoeira

Eu sempre fui fiel à senzala e o Aberrê, que o Aberrê, ele é uma ramificação da senzala. Então, eu passei dezenove anos de minha vida, servindo a Senzala e o Aberrê. Quando eu sai, eu montei o meu grupo, que era o grupo Capoeira Arte. Ai eu passei treze anos de grupo Capoeira Arte, depois teve. A gente teve um abalo estrutural ai, problemas pessoais. Ai teve uma separação no grupo. Ai a gente passou um tempo, dois anos parado. Ai depois nós voltamos com o Nação Capoeira... O nação capoeira é ramificação do Aberrê e do Capoeira Arte. Ai, estamos ai até hoje (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

No relato Érica Catita conta a sua trajetória desde o grupo Senzala e Aberrê até chegar no seu grupo atual. Nas suas vivências na capoeira conseguiu conquistar várias graduações até chegar a de mestra de capoeira. No próximo relato Érica Catita fala sobre as sua graduação de contramestra, a qual ocorreu em um evento de batizado realizado por ela e que contou com a presença de vários mestres de capoeira.

Eu era professora formada, só que naquele dia eu não sabia que eles iam me batizar a contramestre. Só quem sabia era o meu professor e o meu mestre. Eu não sabia! E aquele bonitinho ali sabia [apontando com o dedo para o instrutor], mas ficou oh [faz um gesto fechando a boca]. Ai foi quando eles me botaram na rodada, falaram um pouco da minha trajetória, meu mestre, e me entregaram a corda... Foi muito bom. Ai, daí em diante, as críticas aumentaram. Por que? Porque, poxa, essa daí, essa daí, num vejo que trabalho que ela tem. Sendo que a maioria das críticas vem de pessoas que não me conhecem, não conhecem a minha trajetória, não sabem o que eu sou. Só sabem que existe a Catita, mas não sabem quem ela é (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

As críticas e as manifestações de inconformismo que marcaram a conquista da nova graduação de Érica Catita deixam perceptíveis as discriminações de gênero, pois estavam

ligadas ao pelo fato de ser uma mulher. Entretanto, outras mulheres fortalecem esses discursos sem perceberem que estão reproduzindo o sexismo, pois quando um capoeirista homem recebe a graduação de mestre, mas não tendo a experiência necessária, isso não é questionado. Mas quando se trata de mulheres a situação é diferente, e vêm à tona todas as “limitações” que nós podemos ter. As estruturas sociais contribuem para que as desigualdades sejam construídas e fortalecidas, uma vez que “as estruturas hierárquicas dependem de compreensões generalizadas das assim chamadas relações naturais entre homem e mulher” (SCOTT, 1995, p. 91).

Assim mulheres são reprimidas nesses espaços, simplesmente, pelo fato de serem mulheres. Visto que homens sobem “naturalmente” as escalas de graduações, enquanto que nós precisamos provar que somos capazes, e não foi diferente com Érica Catita, pois quando recebeu a graduação de mestra de capoeira, no ano de 2017, a situação se repetiu. Nesse processo, o mais surpreendente foi perceber que mulheres não estão se acolhendo dentro da capoeira. Sendo assim, é necessário lutar contra o nosso “inimigo interno⁹⁷” e desconstruir discursos sexistas que podem estar sendo reproduzidos em uma dada realidade.

O MCM que vem trabalhando para valorização da mulher capoeira não realizou nenhuma publicação sobre o fato como tem feito com outras capoeiristas quando alcançam novas graduações. “Enquanto mulheres assumirem a bandeira de políticas feministas sem abordar e transformar seu próprio sexismo, o movimento ficará prejudicado” (HOOKS, 2018, p. 31). Nesse sentido, é necessário compreender que o patriarcado tem contribuído para nos vermos como inimigas. Termina esta seção com um diálogo de mestra Catita e seu professor, alguns anos após sua graduação de mestra de capoeira.

Mestre: Érica tu já chegou no ultimo estágio da tua vida.

-Não cheguei não mestre.

Chegou sim!

-Não cheguei mestre.

Por que tu não chegou?

Eu digo: Mestre, porque o seguinte. Esta corda aqui é um dos maiores desafios que eu vou enfrentar. Dois anos não foi nada, agora que vai começar. Ai ele ficou me olhando.

É por isso que tu tá sendo mestre (MESTRA CATITA, entrevista realizada em 2018).

As palavras de mestra Catita me fizeram refletir que ser mestra ou mestre de capoeira está além de um certificado ou uma corda. Ser mestra/e exige muita sabedoria. Sendo assim, uma mestra de capoeira precisa ter “além da capacidade e habilidade na prática do jogo, muita experiência de vida” (ABIB, 2017, p. 186). Mestra Catita demonstra ter muito disso, mas

⁹⁷ Termo utilizado por Hooks (2018) para se referir ao sexismo internalizado.

como ela mesma afirma, esse tem sido um dos seus maiores desafios. Luta e resistência para uma mulher na capoeira, torna-se algo necessário.

Contudo, nesta seção foi ressaltada a trajetória de mestra Érica Catita e todos os preconceitos, desafios e lutas travadas por ela para resistir na capoeira. Na próxima seção será abordada a experiência histórica de Claudinete Melo, a contramestra Nega.

4.2- IÊ, QUE É DE VALOR CAMARÁ: CONTRAMESTRA NEGA, UMA REFRÊNCIA FEMININA NA CAPOEIRA DE CASTANHAL-PA

Claudinete Silva de Melo, a contra mestra Nega, nasceu na cidade de Santarém-PA no ano de 1981, onde morava com sua mãe, pai, seus três irmãos e sua irmã mais nova, e lá residiu até os seus 9 (nove) anos de idade. Em 1992, após o falecimento de seu pai, sua família resolve se mudar para cidade de Castanhal-PA. Claudinete começou a trabalhar muito cedo para ajudar a mãe no sustento da casa.

Claudinete começou a treinar capoeira no ano de 1992, aos 9 (nove) anos de idade, quando ainda residia em Santarém. Os treinos de capoeira aconteciam no quintal de sua casa e eram realizados por seu irmão mais velho, que na época, era aluno do professor China de Santarém. Quando sua família chegou em Castanhal no ano de 1992, Claudinete e seus irmãos começaram a treinar no espaço do tiro de guerra com o grupo Libertação, onde permaneceram até o ano de 1996. Nesse mesmo ano, ela e os irmãos migraram para grupo Muzenza. Nega ficou no grupo até o ano de 2007.

Quando Claudinete e sua família vieram morar em Castanhal, no ano de 1992, ela e seus irmãos conheceram os capoeiristas mais velhos da cidade. O encontro foi em um passeio dominical pelo centro (Praça de São Jose), lugar onde aconteciam as antigas rodas de capoeira. Após a missa, era vez dos e das capoeiras se encontrarem “era um domingo, a gente caminhando por lá, ai a gente viu a roda lá e acabou se conhecendo” (CONTRAMESTRA NEGA entrevista realizada em 2019). De acordo com seu relato, ela ainda criança encontra com os capoeiristas mais antigos de Castanhal.

Falcão, Leão e o Joel, que é o Joel da Muzenza, eles três praticamente foi o que iniciou a capoeira dentro de Castanhal com mestre Jairo. Mestre Jairo foi o que trouxe a capoeira aqui pra Castanhal [...] então, todos nós passamos pela mão dele, todos nós. Os antigos né, passou pela mão dele. Então é, [o mestre] com problema de saúde tudinho. Então tem aquele negócio um procura um [grupo], outro procura outro [grupo]. Então desses três: Leão, Joel e Falcão, quem se tornou o primeiro a mestre foi o Leão. Foi esse mestre nosso hoje que formou ele a mestre, a corda vermelha; já o Joel ficou na Muzenza e o Falcão criou seu próprio grupo que foi o

Angolanos, nessa época [...] então, o Joel, se eu não me engano, ele se formou a mestre, não sei se tá com três a quatro anos que ele se formou a mestre e o falcão continua mestrando, continua sendo mestrando (CONTRAMESTRA NEGA, entrevista realizada em 2019).

A história da Capoeira em Castanhal inicia com esses mestre. Claudinete também faz parte dessa história de resistência do feminino na capoeira. Hoje ela está com a corda de contramestra, sendo que seu processo dentro da capoeira foi bem difícil. Segundo ela, a capoeira antigamente era muito violenta, especialmente as rodas de rua. As rodas aconteceu na praça de São José, “dia de domingo quando a missa terminava, a roda começava e o sangue derramava” (CONTRAMESTRA NEGA, entrevista realizada em 2019). Nesse período, era só ela e uma camarada de mulheres no grupo, mas ela foi a única que permaneceu.

Hoje graduada como contramestra, ela é a capoeirista mais antiga da Cidade de Castanhal. Porém sua trajetória é marcada pela resistência. Uma mulher de família humilde, que precisou trabalhar cedo para ajudar sua mãe a manter a família; que vivenciou situações de violência e opressão nos espaços de capoeira, que tornou-se contramestra de capoeira, ultrapassando muitos obstáculos nessa trajetória.

Claudinete é uma grande representatividade para as mulheres na capoeira, mas ainda muito inviabilizada. Talvez seja necessário ela ocupar novos espaços para ganhar visibilidade. Assim como os outros grupos vem ocupando as praças, pois é uma grande representatividade para as mulheres e precisa ser percebida. O Movimento Capoeira Mulher vem contribuindo com a visibilidade da contramestra, realizando convites para ela participar de eventos. É assim que se constroem as redes de solidariedade femininas e feministas, para conseguirmos ultrapassar as barreiras construídas pelo patriarcado (SAFFIOTI, 1987). A trajetória da contramestra Nega reflete a realidade de inúmeras mulheres nas pequenas e grandes rodas de capoeira, de enfrentamentos, desafios e persistência.

eu perdi o meu pai com nove ano né, com treze ano comecei a trabalhar na roça. Ai foi onde o meu irmão foi morar na Venezuela, o outro foi embora pra São Paulo. Esse da Coabe [bairro] não, que é o mais velho né, ele não. Ele sempre ficou por aqui com a gente. Então era assim, era trabalhando pra não faltar nada em casa. A minha mãe fazia tapioca e ia vender com meu outro irmão, eu acompanhava. Ai teve uma época que meu irmão foi pra Venezuela tudinho, eu tive que morar no [bairro] Fonte boa, ai vendia pão. Eu fiz um pouquinho, já fiz de tudo entendeu. Já vendi pão, levantava cinco hora, pegava o pão, começava a vender. Já tinha meus freguês já tudinho. Ai teve uma época que eu vendi tapioca também. Ai fui pra colônia e comecei a raspar mandioca, ai ô filho do dono lá, que a gente tem ele assim como irmão também... ele me ensinou a cevá, a fazer a farinha tudinho. (CONTRAMESTRA NEGA, entrevista 2019).

A rotina de trabalho de Claudinete fugia a representação estereotipada do feminino. Uma mulher que trabalhou desde a adolescência, no campo e na cidade, exercendo atividades representadas historicamente como masculinas. Na atualidade a contramestra Nega está

atuando como servidora braçal da prefeitura municipal de Castanhal, em trabalhos de capinação, limpeza das ruas e praças, e retirada de lixo e entulhos. Atividades consideradas masculinas, mas que são exercidas por mulheres. Nesse sentido, suas experiências desconstroem estigmas ligados às questões de gênero.

As experiências vivenciadas por Claudinete Nega desconstroem estruturas sociais ligadas à construção das diferenças de gênero. As quais produzem “modificações importantes nas formas pelas quais masculinidades são, ou podem ser, vividas e experienciadas” (MEYER, 2003, p. 17). Até seus 16 anos de idade, o trabalho na colônia era muito puxado. Então Claudinete não conseguiu conciliar o pouco tempo livre com os estudos.

Eu estudei até quinta e sexta, lá na colônia. Que acordava cinco horas pra tomar café tudinho, pra seis horas pegar no trabalho. Parava onze e meia e pegava uma hora. Ia até cinco horas, vinha pra casa, tomava banho. O ônibus passava como ai no campo pra levar a gente pra São Francisco. Ai chegava em casa onze e meia, meia noite... Ai acordava cinco hora, ai eu disse pra mamãe que eu não tava dando mais conta. Cansada e dormindo pouco (CONTRAMESTRA NEGA, entrevista realizada em 2019).

Apesar de esta capoeirista ter vivenciado experiências que desconstroem o estigma de “fragilidade feminina”, isso não a impediu de vivenciar discriminações e preconceitos na capoeira. Por ser capoeirista era chamada de “macho-fêmea”, mas não se importava com isso. A partir dos 18 anos, sua carga de trabalho diminuiu e ela começou a dar aulas de capoeira na colônia. Quando estava com corda de graduada, ela engravidou, mas nem a gravidez a fez desistir da capoeira. Treinou até os 7 (sete) meses de gestação, pois sua barriga era muito grande e começou a pesar. Após 15 (quinze) dias do nascimento de seu filho, a capoeirista retorna ao espaço onde os treinos eram realizados, mas fica só no berimbau.

Depois de algum tempo, recebeu a corda de monitora e começou a fazer estágio na Fundação Arte Brasil Capoeira (FABRAC), de mestre Pedro, para atualizar sua corda de monitora. Nesse período ela organizou um evento de capoeira, realizado na escola Raimunda Maia, em Castanhal. “Fiz o evento, organizei tudo, veio vários mestres né. Quando chegou na hora lá pra mim falar, apresentar o pessoal de fora, ele tomou o microfone da minha mão e disse que eu não tinha capacidade pra fazer o evento” (CONTRAMESTRA NEGA, entrevista realizada em 2019).

Esse ato só reforça as situações de subordinação que muitas mulheres vivenciaram nos espaços de capoeira, uma vez que “a subordinação da mulher ao homem atravessa todas as classe sociais” (SAFFIOTI, 1987, p. 21). Essa situação foi um dos fatores que contribuíram para que a capoeirista migrasse para a FABRAC. Além disso, no seu antigo grupo ela não

tinha acesso aos instrumentos, pois não tinha a formação suficiente. Sendo assim, a capoeirista teve que fazer seu berimbau para aprender a tocar.

A gente não poder pegar no berimbau, não pode tocar instrumento porque tinha um mais graduado na frente. Ai se ele visse a gente lá no instrumento, ele ia lá e pegava. Era isso, né. Agora não! Agora, depois que eu me formei de instrutora assim, principalmente dentro da academia, quem pega é eu. (CONTRAMESTRA NEGA, entrevista realizada em 2018).

Claudinete migrou para FABRAC no ano de 2007, com corda de instrutora. Nesse momento, ela já tinha acesso aos instrumentos da bateria e resolveu fazer diferente. Refletindo sobre sua experiência e as dificuldades de acesso aos instrumentos, Nega deu oportunidades para que seus alunos/as pudessem tocar. Mesmo estando na condição de poder, ela não os oprimiu do mesmo modo que foi oprimida, tentando contribuir com o crescimento de seus alunos/as na capoeira. A contramestra possui uma relação de afeto e cuidado com seus/suas alunos/as. Camila, uma de suas alunas cita sua relação com a contramestra.

Ela é que nem uma mãe mesmo, que nem uma mãezona assim. Ela liga: poxa vocês tão sumido, sabe. Ela é muito prestativa. Do jeito dela, ela é muito prestativa. Poxa contramestra eu tô passando por tal coisa, ela te ouve cara. Não tem dia ruim pra ela assim (CAMILA, entrevista realizada em 2019).

Aldiene Fernandes (Paquita) também é aluna da contramestra Nega. Quando iniciou na capoeira já havia perdido a visão de um olho, mas encarou o desafio de ser capoeirista. Segundo Paquita, a contramestra tem sensibilidade com ela e a responsabilidade de sempre falar nas rodas para terem cuidado com ela. Na verdade o cuidado é com todas/os de seu grupo. A contramestra tem possibilitado a permanência de Paquita na capoeira

eu comecei a participar, comecei a ir nos treinos. Só que a minha dificuldade sempre foi a visão. Até então, quando eu tinha visão, era uma coisa. Então quando eu perdi a visão, eu tive que reaprender muita coisa. Andar de bicicleta, até andar mesmo, né, devido a dificuldade que, foi amputado. Ai, eu andava pensa, né. Então foi uma dificuldade muito grande. Então eu comecei a treinar e sempre fazendo o movimento da cabeça [...] Quando eu vou pra evento assim eu não jogo com. Eu sempre jogo com instrutor com professor, sempre com pessoas mais graduadas (ALDIENE, entrevista realizada em 2019).

O relato de Aldiene reforça a solidariedade e responsabilidade que a contramestra tem com sua aluna. Essa responsabilidade e sensibilidade é com todos/as do grupo. O grupo FABRAC ficou por 5 (cinco) anos sem espaço fixo para os treinos. Nesse período os treinos aconteciam no ginásio do bairro, em escolas, dentre outros. Mas, com a ajuda de sua mãe e de sua aluna de capoeira Aldiene (Paquita) conseguiu construir seu espaço de capoeira, onde atualmente funciona a FABRAC.

No dia 20 de abril de 2017, na cidade de Fortaleza-CE onde funciona a sede da FABRAC, a capoeirista Claudinete Silva de Melo recebeu a graduação de contramestra, 1º grau, recebendo a corda rosa e marrom. Sendo a única mulher com essa graduação no

município de Castanhal. No ano de 2020 irá receber a corda de contramestra 2º grau, depois 3º graus, até chegar a graduação de mestra de capoeira. Claudinete é um exemplo de persistência, pois ela vivenciou o cotidiano dos espaços de capoeira em um momento em que essa prática ainda estava marcada por opressão, machismo e violência. Na próxima seção será evidenciada a trajetória da capoeirista Andreza Miudinha.

4.3- IÊ, CAMARADINHA CAMARÁ: ANDREZA MIUDINHA E SUA TRAJETÓRIA NA CAPOEIRA

Andreza Barroso da Silva, a instrutora Andreza Miudinha, é graduada em Educação Física pela UFPA, possui Pós-graduação em nível de mestrado em Artes pela UFPA, é docente (instrutora) da “Associação de Capoeira Menino é Bom”, é bailarina interprete criadora da Companhia Moderna de Dança, e professora do Curso de Educação Física em Faculdades particulares⁹⁸. Andreza é única da família a se interessar pela capoeira, sendo a única mulher entre dois irmãos, isso lhe rendeu alguns desafios.

A trajetória de Andreza na capoeira se inicia na década de 1990, nas rodas de capoeira que aconteciam na vila de Icoaraci, distrito de Belém. Foi nas rodas que marcavam a festividade de Nossa Senhora das Graças⁹⁹, que ela teve o primeiro contato visual com a capoeira. “Todo ano eu sabia que tinha a roda. Ai eu largava da mão da mamãe e ia correndo ao som do berimbau” (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018). Assim, sua história começa a ser construída na capoeira.

Passados alguns anos, Andreza mais uma vez entra em contato com a capoeira. O encontro aconteceu em agosto de 1998, em virtude de um Showmício de Regina Barata¹⁰⁰ em Icoaraci. Quando Andreza chegou no local, percebeu que estava havendo uma apresentação de capoeira. Lá ela entrou em contato pela primeira vez com o seu atual mestre, que na época ainda era monitor. Ele a convidou para conhecer o espaço onde os treinos eram realizados, que na época, era a sede do barracão do Divino Espirito Santos, na Cohab. Antes de Andreza

⁹⁸ Informações retiradas do lattes de Andreza. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/6472756466541421> Acesso: 21/02/2019.

⁹⁹ Nossa Senhora das Graças é a padroeira de Icoaraci. As rodas de capoeira fazem parte da tradição do círio, que ocorre todos os anos, no mês de novembro.

¹⁰⁰ De acordo com o dicionário informal “**showmício** é um ato público onde um político ou um candidato a um cargo político expõe suas idéias aos eleitores, geralmente acompanhado por artistas musicais para atrair um público maior”.

iniciar os treinos de capoeira, ela já fazia aulas de dança moderna pelo projeto poli esportivo da UEPA.

A conversa como o professor de capoeira, fez com que crescesse, em Andreza, a vontade de fazer capoeira. Mas como ela era adolescente precisou da permissão do pai e da mãe. Neste momento, Andreza encontra algumas barreiras. A primeira foi convencer a família a deixá-la participar dos treinos, uma vez que a família via a capoeira como “coisa de preto”, “vagabundo”, dentre outros. A segunda barreira está relacionada ao dinheiro da mensalidade.

Em noventa e oito que eu conheci o Mauro, e eu decidi que ia fazer [capoeira]. Só que é aquela coisa, a filha que depende dos pais não decide nada, quem tem que decidir são os pais. Mas eu disse por A mais B que queria fazer e que eu ia fazer. Mas por que eu ia fazer? Porque eu ia dá um jeito de pagar. Na época era dez reais a mensalidade, e aí, eu já vendia gelo. Isso é uma outra história que, na quarta série, eu tive que pagar um real de uma apostila, do professor, e o meu pai não tinha pra me dá e eu inventei de ensacar a água e vender. E aí deu certo, era assim que eu pagava as roupas das minhas danças, eu juntava o ano inteiro aquelas notas [cédulas] de um real, do beija flor, e dava para a minha professora o malote. Quando eu conseguia trocar por notas maiores no supermercado ok. Quando não, era nota de um real mesmo, várias. Cem, duzentos reais de um real. E foi assim que eu passei a guardar dinheiro para pagar ao mestre, e ele lembra até hoje quando eu ia com dez reais de um real para ele, tudo amassado. Amassado não, botava para desamassar, né. Ai ele dizia: oh! minha patroa, só a senhora mesmo! Então isso me motivava e me dava prazer de juntar cada real para pagar para ele todo início de mês, referente ao mês anterior, então vendia gelo. Então quê que eu fiz. Se era falta de dinheiro que ia impedir meus pais de fazer com que eu participasse. Isso não era problema porque eu mesma ia pagar e foi assim que aconteceu (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018).

Andreza venceu seu primeiro obstáculo, o dinheiro. Apesar de muito nova, construiu estratégias para vencer as dificuldades financeiras da família. Mas preconceito racial continuou por parte de alguns familiares. Foi possível perceber nos diálogos anteriores que o preconceito racial esteve presente na maioria dos relatos das capoeiristas. A representação da imagem do/a negro/a ao longo da histórica contribuiu para que discursos racistas se fortalecessem. “[...] todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, ciancice, etc e tal” (GONZALEZ, 1980, p. 225).

Gonzalez (1980) faz uma crítica à lógica de dominação ressaltando a naturalização do racismo. Nesse contexto a cor é carregada por representações estigmatizadas que são justificadas por tais falas. A capoeira como uma manifestação cultural negra também foi fortemente estigmatizada. Questões que vem sendo percebidas e questionadas e a própria ações de capoeira na atualidade contribuem para que tais discursos sejam desconstruídos.

Voltando ao processo de entrada de Andreza na capoeira, em janeiro de 1999, seis meses após o contato com o professor, Andreza foi conhecer o espaço do “Rei de Capoeira”,

onde os treinos eram realizados. Assim, começou a participar dos treinos, era muito dedicada e tentava superar todos os obstáculos para continuar treinando. Sempre que encontrava um tempo livre, realizava os treinos de capoeira também em sua casa. No ano 2000 começou a participar de campeonatos, sendo a 1ª mulher paraense campeã Brasileira. Isso contribuiu para que algumas pessoas próximas desconstruíssem o preconceito que tinham com a prática. “Aos poucos, no Brasil, ter um corpo negro, expressar a negritude começa a ser percebido socialmente como uma forma positiva de expressão da cultura e da afirmação da identidade” (GOMES, 2017, p. 94-95).

Andreza realizava treinos intensos para conseguir ganhar resistência e jogar bem. Todo o esforço realizado era pra romper com discursos machistas que colocavam a mulher em segundo plano. A capoeirista tentou mostrar que seria capaz de jogar tão bem quanto os homens, sempre se esforçando ao máximo. “Ao longo dos tempos, os sujeitos vêm sendo indiciados, classificados, ordenados, hierarquizados e definidos pela aparência de seus corpos; a partir de padrões e referências, das normas, valores e ideais da cultura” (LOURO, 2016, p. 77), uma lógica que fortalece representações construídas sobre os corpos e suas diferenças.

Na prática da capoeira, também há essa “classificação”, onde estilos de jogos são construídos a partir de parâmetros de masculinidade. Mulheres não costumam ser representadas como referências de jogo. Tais questões podem ser observadas nos nomes de algumas capoeiras do século XX como, as citadas anteriormente, Maria Homem, Chicão, Calça rala, dentre outras capoeiras que carregavam em seu nome ou alcunha, atributos masculinos como “sexo forte”, questões discutidas por Barbosa (2005) e Oliveira e Leal (2009). Essas mulheres, nossas referências de jogo, eram comparadas a homens pelo fato de serem fortes e chegar a derrubá-los.

Atualmente com o avanço das tecnologias de informação, as redes sociais estão contribuindo para que algumas mulheres, mestras de capoeira ou não, seja visualizadas como referências de jogo. Andreza, assim como muitas capoeiristas, começou a treinar para ter domínio sobre o seu corpo. Entretanto, ela tenta quebrar alguns preconceitos construídos sobre a participação das mulheres na capoeira.

A capoeira foi se fortalecendo como uma prática machista, onde homens eram representados como jogadores e as mulheres como “bebelô de roda” como relatado anteriormente por Érica Catita. Alguns capoeiristas homens “ainda acreditam que a função simbólica da mulher na capoeira é a de ‘bater palmas’, ou seja, ficar do lado de fora da roda, incentivando os jogadores ou servindo de elemento catalisador” (BARBOSA, 2005, p. 20). Essas representações contribuíram para que fossemos mais discriminadas nesses espaços.

Quando eu entrei na capoeira, eu entrei pela capoeira, pela arte capoeira. Era isso que me encantava, eu queria ter esse desprendimento de usar o meu corpo de maneira, né, de fazer peripécias assim de me auto me superar. Isso que eu via com a arte e é isso que eu vejo até hoje, e é isso que eu ensino, né. Então com o tempo eu fui desmistificando, até a questão do meu professor, foi um processo muito chato que eu vivi, né. porque não foi uma coisa do dia para a noite, foi uma coisa que perdurou durante muitos anos, né. Até hoje eu passo, vivencio determinados gracejos de um e de outro e eu sempre explico: não, o Mauro ele é o meu professor, é o meu mestre. Ai a pessoa, não, não. Não, o Mauro é o meu professor, Mauro é meu mestre, meu mestre de capoeira, ele é um pai pra mim. Então que filha é essa que se envolve sexualmente com o seu pai, então eu não chego nos finalmentes, eu dou essa resposta. E ai as pessoas pensam o que ela quiser, que eu não me importo muito com isso. Então essa relação, dessa chateação que a mulher entra na capoeira, ela vai querer namorar. Isso aconteceu comigo, eu entrei na capoeira, eu encontrei o meu primeiro namorado, mas o meu objetivo na capoeira não era namorar, isso foi uma consequência (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018).

A fala de Andreza revela a capoeira como um espaço machista e excludente. Neste sentido, nós não somos percebidas de maneira igualitária, se comparado aos homens. Homens são incentivados muito mais que mulheres nesses espaços. Enquanto nós precisamos justificar o motivo de querermos frequentar tais espaços.

Todas as meninas que entrava eram sugadas pelos meninos para namorar e conseqüentemente perder a virgindade, esse era o prêmio. Quem ia pegar fulana de tal né. Então claro eu entrei também na listagem dos meninos só que ai, logo em seguida, eu arranjei o meu namoradinho [...] No grupo Rei tinha muito isso, era quase uma cultura. Todo homem tinha que pegar uma menina, a menina que entrasse eles disputavam um monte de menino em cima da gente, como eu sempre fui bem orientada, minha mãe sempre precaveu sobre essas coisas (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018).

Nós, mulheres, sempre somos culpadas por nos envolvermos em relacionamentos amorosos. Manter relacionamentos amorosos com alunas é algo muito comum na capoeira, mas muitos acontecem com menores de idade. Nesses relacionamentos, dificilmente um homem será julgado por tais atos, geralmente somos nós que ficamos expostas e provavelmente somos julgadas, inclusive por outras mulheres. Questões que revelam a importância de fazermos da roda, locais de enfrentamento e diálogos feministas.

Essas foram algumas das “limitações” encontradas no seu processo de entrada na capoeira. Nas palavras de Andreza, situações que de tão comuns no universo dos espaços de capoeira, acabam sendo vistas como “cultura” da capoeira. Mas ninguém pode compreender como cultural, algo que fere a integridade da mulher. Não devemos tornar cultural, algo que reproduza essa relação de dominação entre homens e mulheres. A relação estabelecida entre homens e mulheres na capoeira precisa se encarada de forma crítica e problematizadora.

Nesse sentido, Andreza teve que construir suas próprias estratégias para continuar na capoeira, sem precisar correr o risco de ser “sugada” pelos seus camaradas. Andreza vivenciou várias experiências ao longo de seus 20 anos de capoeira. No ano de 2000, após um

desentendimento entre o seu professor e o mestre do grupo “Rei”, eles se afastaram do grupo e criaram um novo grupo de capoeira em Icoaraci. O novo grupo foi chamado de “Menino é Bom” (Associação de Capoeira Menino é bom), fazendo alusão ao corrido de capoeira “O menino é bom, bate palma pra ele”. Apesar de que esse corrido já é cantado no masculino e no feminino.

Dentro do espaço de capoeira, Andreza sempre manteve uma postura meio rígida nas relações estabelecidas com seus camaradas. Segundo ela, isso contribuiu para que os mesmos tivessem respeito por ela na capoeira. Toda vez que alguém lhe cutucava ou tocava no seu corpo com gracinha, ela sempre respondia: “tu estás doido”, “eu te dei confiança por acaso”. Andreza cita que a estratégia que os homens utilizavam para se aproximar das mulheres eram: “tocar na menina para avançar o sinal. Então quando o menino me tocava, eu vira assim. Eu não falava nada encarava a pessoa e ele ficava constrangido né, eu fazia isso sempre” (entrevista realizada em 2018).

Mas, essa foi a postura de resistência da capoeirista, e mesmo assim foi assediada, como inúmeras mulheres que são constantemente assediadas em espaços de capoeira. Nesse sentido, o corpo na capoeira também pode ser “usado para questionar as normas de gênero, em especial as regras de apresentação do corpo feminino no espaço público” (GOMES; SORJ, 2014, p. 438).

eu sou amiga de pessoas que eu não posso dizer o nome. Professores contra mestre de capoeiras que são eminentemente machista, que abusam de alunas. Mas olha menina eu vou falar no teu ouvido: é a única mulher que eu respeito [...] eu já vivi situações assim da pessoa humilhar a sua esposa colega e eu tá do lado. E eu: vem cá, é assim que tu trata a tua mulher? porque a tua mulher é otária, se fosse eu tu já tinha levado uma bifa, aqui mesmo. Eu admiro tu fazer isso aqui na minha frente. Isso é uma forma de desrespeito para mim. Não desculpa ai! (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018).

O relato de Andreza nos leva a compreender as relações estabelecidas, entre homens e mulheres, nas pequenas rodas de capoeira e para além delas. Se o homem for opressor, machista e misógino, nas rodas da vida, é obvio que isso vai transparecer nas rodas de capoeira. Quando homens estão impregnados pelos discursos do patriarcado, consegue transformam a capoeira em espaço de subordinação.

Andreza também se viu reproduzindo por algumas vezes discursos sexistas na capoeira. Logo que começou a passar o treino, ela percebia que seus alunos a viam com desconfiança, apenas pelo fato de ser uma mulher. Os alunos entendiam que o treino “não ia ser legal, ia ser fraco”. Mas Andreza, como professora de Educação física, sempre trazia algo de novo para os treinos: incluindo aos movimentos, alguns exercícios para aumentar as

dificuldades. Isso acabou contribuindo para desconstruir a representação de que o treino de uma mulher seria fraco.

Entretanto, Andreza não percebeu que assim como as crianças, ela também não participava do treino de outro camarada por considerar o treino dele fraco. Sem perceber, Andreza estava reproduzindo o sexismo.

Quando o mestre falou, não. Se todo mundo treina com você, você também tem que treinar com todo mundo. E você não treina com o Fabio por quê? ah eu não gosto do treino dele. Então você tá se contradizendo. Ai que eu fui ver em mim que eu também tava reproduzindo determinado comportamento. Ai eu parei um pouco com isso passei a treinar normalmente entendeu, porque eu entendi que eu estava errada (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018).

Todas essas situações contribuíram para que Andreza crescesse cada vez mais na capoeira. Hoje ela é uma das lideranças do grupo, sendo reconhecida e respeitada nos outros grupos. Andreza “não é só a mulher que estar por trás, ajudando o mestre”, ela possui lugar de fala. Nesta trajetória, Andreza teve muito a ensinar, especialmente ao seu mestre como lidar com uma mulher. Pelo protagonismo em seu grupo e na capoeira, Andreza conseguiu ser uma sujeita ativa na capoeira, ela tem participado de ações de protagonismo feminino, realizadas pelo MCM e os outros coletivos feministas que foram se formando em Belém.

Nesse sentido, a capoeiristas tem contribuído com a visibilidade de outras mulheres. “Embora ainda não se possa dizer que as mulheres tenham obtido igualdade com os homens em todos os aspectos há o que comemorar” (NEPOMUCENO, 2013, p. 382). O fato de ser mulher não a limitou de crescer nesse jogo, pois a postura dela foi de superação. A exemplo disso: Andreza pedia para tocar o berimbau, pois acreditava que se não tivesse essa atitude, ela não teria oportunidades de aprender. É uma realidade diferente se compararmos a de outras capoeiristas que mesmo pedindo para tocar o instrumento, eram impedidas, como a mestra Catita e a contramestra Nega.

Vale citar que em sua trajetória na capoeira, ela passou por duas gestações. Na primeira gestação sua barriga só apareceu com 7 (sete) meses, mas ela continuou treinando. As aulas de Educação Física contribuíram para que ela conhecesse mais seu corpo e seus limites. Após o nascimento do seu primeiro filho, ela resolveu cumprir os 40 (quarenta) dias de resguardo, pois era o seu primeiro filho e não queria deixar a família preocupada, mas mesmo assim ela ia para a academia para olhar e tocar.

Já na segunda gestação ela não cumpriu os 40 (quarenta) dias de resguardo. Com 29 (vinte e nove) dias ela recebe um convite para participar de um batizado de capoeira. Neste batizado ela joga com um mestre de capoeira, o qual sabia que ela tinha acabado de passar por

um parto, mas lhe aplicou um golpe de martelo¹⁰¹: “ele jogou comigo e me deu um martelo na maldade” (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018).

Atitudes machistas e de desrespeito ao feminino, como a apresentada pelo mestre, podem ser compreendidas como ações de legitimação do espaço da capoeira como masculino e levantar velhos questionamento sobre espaços públicos e privados. “Quando se afirma que é *natural* que a mulher se ocupe do espaço doméstico, deixando livre para o homem o espaço público, está-se, rigorosamente, *naturalizando* um resultado da história” (SAFFIOTI, 1987, p. 11).

Andreza tem ganhado reconhecimento na capoeira por seu protagonismo, mas ela também é acadêmica, e leciona em Faculdades. O fato de ser mulher, capoeirista e trabalhar com a disciplina capoeira nas turmas de Educação Física, contribuiu para ela tivesse contatos com mestres de outros grupos, mas que na Faculdade viravam seus alunos. Os quais por serem mestres acreditavam que ela não tinha nada a lhes ensinar. Uma vez Andreza escutou a conversa de um capoeirista com seu mestre de capoeira. O capoeirista fez a seguinte pergunta para o mestre dela: “me diz uma coisa se você entra em uma Faculdade e lá você encontra uma aluna te dando aula de capoeira o que você vai fazer” (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018).

A pergunta realizada ao capoeirista demonstra como a capoeira é um espaço machista de reprodução de poder. A docente universitária, que também é capoeirista, tem sua profissão problematizada, por estar, de certa forma, rompendo as barreiras da hierarquia da capoeira. É uma relação inversa, pois na Faculdade ela possui lugar de fala. Esses processos de transformações que a sociedade perpassa, “rompem com as antigas barreiras sociais, de tempo e de espaço, promovem contato com múltiplos sujeitos, saberes modos de vida, comportamentos e valores, de formas antes impensáveis” (LOURO, 2014, p. 124).

É interessante refletirmos sobre essas relações de poder dentro e fora das rodas de capoeira, posto que o mestre se encontrou fragilizado estando em um espaço acadêmico, onde uma mulher com corda menor que a sua exerce posição de comando. Andreza também relatou o caso de outro aluno.

No ultimo dia de aula a gente fez uma dinâmica de capoeiristas com os acadêmicos e ele deu esse testemunho e quando ele me viu pela primeira vez na sala de aula, quê que essa menina tem para me ensinar? porque ele já uma pessoa rodada, é um mestre de capoeira, as pessoas consideram ele como mestre, porque ele tem muitos anos de capoeira. Mas ele se questionou isso. Aí ele não, bora ve. Só que ele duvidou de mim, porque eu sou uma menina e sou uma mulher. Eu sou mais nova que ele, na vida enquanto idade e enquanto capoeira. mas eu estava ali numa condição superior

¹⁰¹ Golpe que se caracteriza por um pequeno giro no quadril, que conseqüentemente, gira o calcanhar que servirá de base (FREITAS *apud* LIMA, 2007, p. 142).

que é professor da faculdade, professora dele. Só que emocionado ele falou: se eu que já tenho tantos anos de capoeira, tenho uma trajetória longa, aprendi muito com essa mulher, imagine vocês que nunca tiveram contato com a capoeira (ANDREZA MIUDINHA, entrevista realizada em 2018).

Essas questões que nos levam a refletir que apesar das inúmeras lutas, ainda estamos longe de alcançar a equidade, devido o sexismo continuar internalizado. Contudo, foi possível perceber que Andreza tem conseguido conquistar visibilidade e respeito. Mulheres como ela são importantes para fortalecer as lutas por empoderamento e visibilidade na capoeira. Atualmente ela é um desses exemplos de mulheres que jogam, tocam e cantam. Por suas vivências, conquistou em seu grupo lugar de fala, assim como o respeito e visibilidade entre capoeiras em Belém do Pará. Finalizo esta seção com a experiência histórica da angoleira Walquiria Fagundes.

4.4- IÊ, É ANGOLEIRA CAMARÁ: WALQUIRIA FAGUNDES E SUA EXPERIÊNCIA HISTÓRICA COMO ANGOLEIRA NO PARÁ

Walquiria de Aguiar Fagundes é praticante do estilo angola, ela marcou a história da capoeira no Pará na década de 90. Sua experiência está ligada a formação do grupo de capoeira “Angola dobrada” em Belém do Pará. O grupo foi formado no período em que a capoeira angola começa a se fortalecer no Estado, reunindo uma série de significados simbólicos para afirmar sua autenticidade na capoeira angola. Entretanto, ele teve um curto tempo de duração em Belém.

Na década de 1990, Walquiria estudante da Graduação na UFPA, conheceu o mestre Romão. Nesse período o mestre começa a realizar treinos de capoeira angola na universidade. A angoleira Walquiria, como aprendiz na capoeira, estava disposta a aprender mais sobre essa manifestação cultural. Inclusive tinha contato com angoleiros de fora do Pará, realizados em virtude de viagens e a necessidade de conhecer mais sobre a capoeira.

A capoeira angola lhe trazia esse encantamento, conhecer seus fundamentos era algo necessário. Sendo assim, Walquiria aproveitou um momento de greve que aconteceu na UFPA, no ano de 1996, e viajou para Salvador. Lá teve a oportunidade de conhecer mestres de capoeira, participar de treinos e conhecer mais sobre a capoeira angola. Nesse processo de busca e aprendizados, o primordial para ela era conhecer a capoeira angola, uma vez que este estilo ainda era muito novo aqui no Pará.

Fiquei lá treinando com jogo de dentro no tempo que eu tava lá e passeando, encontrando, conhecendo pessoas, vivenciando Salvador, né. Nisso comprei todo um material lá, que aqui nessa época não sei se no... mas a verga mesmo, a cabaça, era difícil de achar. Então eu me lembro que nessa época, eu fui lá na feira de São Joaquim e trouxe um monte de coisa pra gente fazer material (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018).

Walquiria aproveitou sua estadia em Salvador por completo, estando em contato com a capoeira angola e aproveitando todas as oportunidades de vivenciar o que aquela cidade lhe oferecia. No seu retorno ao Pará, ela se aproxima do angoleiro Cristiano, o qual já estava em contato do contramestre Índio, que morava em Ipixuna do Pará. A partir desse contato é iniciado “um trabalho do Angola Dobrada em Belém do Pará” (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018).

O grupo Angola Dobrada foi criado aqui no Pará, no ano de 1996, funcionando em Belém e Ipixuna, onde era realizado um trabalho com crianças. “O Índio não morava em Belém, morava em Ipixuna. Então de quinze em quinze dias ele vinha pra Belém, pra fazer o treino. Se ele não viesse para cá, todo o grupo ia pra Ipixuna. Ou então eu ia fazer o treino sabe” (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018). Walquiria, uma mulher da década de 1996, já tinha uma posição importante em um grupo de capoeira, pois também tinha a responsabilidade de passar treinos. Nesse sentido, de certa forma ela quebrava alguns estereótipos do patriarcado de subordinação da mulher.

As “travessias” de Walquiria contribuíram para que ela ganhasse notoriedade no grupo, especialmente pelo responsável. Estar em contato com angoleiros/as de outros lugares contribuiu para que ela se destacasse, sendo uma das lideranças do grupo. Isso contribuiu, também, para que ela não fosse bem vista por outros integrantes. Era uma mulher conquistando a liderança em um espaço eminentemente machista. “Nosso mundo está cheio de homens e mulheres que não gostam de mulheres poderosas. Estamos tão condicionados a pensar o poder como coisa masculina que uma mulher poderosa é uma aberração” (ADICHIE, 2017, p. 33).

As vezes as faltas de respeito elas são muito mais invisíveis do que visíveis. Que na verdade, a capoeira angola ela vai copiar o macrocosmo no microcosmo [...] Pra mim a capoeira é um jeito de eu me fortalecer como mulher, sabe. Mas, dentro do mundo da capoeira, eu dizia que eu era como se eu fosse um homem, pros meus amigos da capoeira. Porque eu também não queria ter nenhuma relação com capoeirista, porque todo mundo pega todo mundo, não respeita as relações (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018).

Na fala de Walquiria, é possível depreender “falta de respeito” como assédio, violência, discriminação, dentre outras situações que vivenciadas nos espaços de capoeira. Além disso, essa a “falta de respeito” muitas vezes não são percebidas porque foram

naturalizadas pelos nos discursos, gestos e ações. “As desigualdades só poderão ser percebidas – e desestabilizadas e subvertidas – na medida em que estivermos atentas/os para suas formas de produção e reprodução” (LOURO, 2014, p. 125). Nas situações permeadas por desigualdades e diferenças a angoleira Walquiria precisou construir formas de resistência.

Dentre as experiências vivenciadas na capoeira, a angoleira teve um encantamento com o canto (figura 33). “eu descobri o canto dentro da capoeira angola, então eu achava um máximo quando um mestre deixava eu cantar, permitia que eu cantasse” (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018).

FIGURA 33 - Grupo Angola dobrada



Da esquerda para direita: Bia (pandeiro); contramestre Índio (gunga), Walquiria (médio) e Cristiano (viola).
Fonte: Acervo Walquiria

A imagem é de uma roda de capoeira ocorrida no quintal de Cristiano (Carimbó), no ano de 1997. Nesta roda, Walquiria está entre o contramestre Índio e Cristiano tocando berimbau. A imagem é histórica, uma mulher que toca o berimbau entre dois homens, num período em que as mulheres ainda eram muito invisibilizadas na prática. O canto faz parte do ritual das rodas de capoeira, este era cantado por mestres ou capoeiristas mais experientes.

as letras louvam personagens históricos, cantam os grandes mestres de capoeira, falam de concepções de mundo, valores morais, códigos de conduta, delineiam uma visão filosófica, louvam a Deus, descrevem os usos, costumes e folclores da Bahia, apresentam fragmentos da história do Brasil e recontam lendas e provérbios populares (BARBOSA, 2005a, p. 87).

Mesmo com essa afirmação ética, há o paradoxo do preconceito, assédio, violência ou mesmo as formas mais tênues, sutis. As letras de algumas cantigas de capoeira históricas estão sendo ressignificadas, desconstruindo a carga de preconceito, machismo e violência que elas carregavam e agregando aspectos que valorizem o/a capoeirista e sua ancestralidade africana.

No ano de 1998, a angoleira Walquiria recebeu uma proposta de trabalho em Salvador e retorna pra Bahia, deixando o grupo. Nesse mesmo período o contramestre Índio passa por problemas familiares e retorna para Minas Gerais. Com o retorno de Índio à Minas, o grupo fica sem uma liderança aqui no Pará e encerra suas atividades. Mas a história de Walquiria não termina aqui. No período que foi para Salvador, ficou treinando na FICA com o mestre Walmir, também chegou a treinar com o mestre Moraes.

Ai, nessa eu tô lá em Salvador. Passei dois anos lá e ia voltar pra Belém. Nessa eu falei: Não, eu vou viajar. Vou dar uma volta e lá eu parei em Minas e fiquei 2 anos lá, treinando com o Índio, né. Ai, eu fiquei de novo lá, e ele com um trabalho lá, fiquei 2 anos com ele lá treinando direto mesmo sabe. Mas, ai quando eu voltei pra cá, você fica meio assim. Eu digo assim, eu sempre sai daqui e tentava sair de Belém e nuca consegui. Quando eu vejo, eu volto [risos] e ai chegou uma hora que eu disse: ah, não vou levantar essa bandeira de novo, e em Belém. Eu sozinha aqui, porque nessa época, ainda tava lá do Edmar. O Bira tava naquele negócio, e, se era aluno do João ou não era. Ah! E ai, eu me lembro que quando eu voltei, eu fui dar aula na universidade, em Soure (WALQUIRIA FAGUNDES, entrevista realizada em 2018).

A trajetória de Walquiria na capoeira está ligada a diferentes aprendizados, os quais só foram possíveis através do contato com diferentes grupos e mestres de capoeira angola. Nesse ir e vir, e com o processo de partilha de saberes, ela ia conhecendo mais sobre a capoeira angola. Apesar da “vadiagem” estar submersa no seu corpo de angoleira, ela se afastou por um grande período da capoeira. Sua rotina acabou contribuindo para que ela deixasse de praticar inicialmente a capoeira.

Nesse percurso de angoleira, Walquiria acabou engravidando e foi se afastando ainda mais da capoeira. Hoje ela tem um casal de filhos e pretende voltar a treinar. Nessas idas e voltas, ela começou a treinar em um grupo de capoeira em Belém, mas se afastou novamente, também tentou treinar na UFPA, mas não conseguiu se adequar ao grupo. “Nas voltas que o mundo deu, nas voltas que o mundo dá. Quem viaja pelo mundo tem história pra contar¹⁰²,” Walquiria pretende retornar as atividades de capoeira, pois como ela cita “essa capoeira não me deixa nunca”.

As mulheres capoeiristas atendem ao chamado “levanta a saia, lá vem a maré” mergulhando no mundo da capoeira, constituindo experiências históricas de lutas e resistências ao desenvolver as ações de jogar, tocar e cantar. Embora na trajetória dessas mulheres capoeiristas as relações de gênero tenham sido paradoxais, pois elas enfrentam o sexismo e o machismo, elas conquistaram reconhecimento dentro e fora da capoeira, se tornando referências nas lutas por visibilidade, tendo como apoio as pautas feministas.

¹⁰² Essa frase faz parte de um corrido de capoeira.

IÊ, VAMOS EMBORA CAMARÁ: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adeus, Adeus
Boa viagem
Eu vou embora
Boa viagem
Eu vou com Deus
Boa viagem
Nossa Senhora
Boa viagem

Finalizo as discussões realizadas ao longo deste trabalho, com a letra de um corrido de capoeira, geralmente entoado nos finais das rodas, para pedir proteção. Assim peço proteção dos deuses e deusas que habitam este universo para realizar breves considerações sobre o trabalho. As questões que aqui foram analisadas não podem ser vistas como verdades universais. As discussões realizadas neste trabalho evidenciaram uma série de questões ligadas às experiências do feminino na capoeira. Foi possível perceber inicialmente na historiografia das mulheres capoeiras, que em múltiplos tempos e espaços havia algo em comum, a luta por visibilidade.

Nesse sentido, os coletivos feministas de capoeira contribuíram para que as questões ligadas a invisibilidades fossem percebidas. Barbosa (2005) cita alguns dos fatores que influenciaram a participação das mulheres na capoeira como a emancipação, as atitudes mais abertas dos mestres e outros formadores, a organização de encontros, a ocupação de espaços universitários, o crescimento de publicações sobre a capoeira, dentre outros. Atualmente os diálogos feministas estão contribuindo para que ações de resistência sejam pensadas e realizadas. Nessa perspectiva, foram construídas cartas de repúdio, oficinas, rodas feministas, encontros, trocas de experiência, dentre outras ações de fortalecimento das mulheres na capoeira, para o qual o feminismo tem contribuído para que as mulheres construíssem as suas pautas de reivindicações e se fortalecessem.

Na capoeira angola, o feminismo angoleiro tem contribuído com os diálogos e as ações feministas fortalecidas, especialmente, pelo grupo virtual RAM. Nesse espaço, capoeiristas de vários lugares conseguem trocar experiência e divulgar suas ações. No Pará é possível perceber que o “Bando da Brava” tem realizado ações de protagonismo e visibilidade do feminino, o que contribuiu para a efetivação da I Roda Feminista, ocorrida em dezembro de 2018, a efetivação de diálogos sobre gênero e as especificidades do feminino, estratégias de inclusão de mulheres mães, dentre outras. O Movimento Capoeira Mulher atua no Pará desde 2003, com ações de empoderamento das mulheres como os encontros, treinos e rodas feministas.

Não podemos negar que as ações realizadas pelos coletivos feministas têm contribuído para nos tirar da invisibilidade, posto que não tínhamos lugar de fala na capoeira e hoje estamos conseguindo conquistar esse espaço. Esse vem sendo o resultado de ações coletivas de desconstrução do machismo, o sexismo e a opressão. A violência contra a mulher também tem sido uma das bandeiras de lutas dos coletivos de capoeira, especialmente na capoeira angola, a qual tem assumido um lugar de militância na luta contra o machismo, a violência, assédio, discriminações, racismo, dentre outros.

Há um paradoxo nas relações de poder entre os gêneros na capoeira, propiciando visibilidade social e invisibilidade social, solidariedade e indiferença às mulheres, apoio e negligência as suas pautas. Nesse contexto de prática e atuação na capoeira, é possível perceber que algumas mulheres conseguiram alcançar a graduação de mestras, mas o machismo, o sexismo e a dominação masculina continuam impregnados nas relações estabelecidas nesses espaços, o que tem levado homens e mulheres a contestar a graduação de mulheres na capoeira. Nesse sentido, é pertinente refletirmos sobre nossas atitudes e sobre o feminismo que estamos construindo.

Como mulheres, somos socializadas pelo pensamento patriarcal para enxergar a nós mesmas como pessoas inferiores aos homens, para nos ver sempre e somente, competindo umas com as outras pela aprovação patriarcal, para olhar umas às outras com inveja, medo e ódio (HOOKS, 2018, p. 34).

É interessante construirmos as redes de solidariedade para poder trazer cada vez mais capoeiras para essas discussões, e também se nossas falas não estão reproduzindo discursos sexistas. No ano de 2018 tive a oportunidade de participar do II Gingando por Autonomia, ocorrido em Valença-Ba, era um encontro feminista de capoeira angola com a presença de muitas mestras de capoeira, entretanto havia dois mestres, dentre eles, um que dialoga sobre gênero e capoeira, mas na roda de capoeira foi possível perceber o sexismo internalizado em suas ações.

Em uma das rodas ocorridas no evento, foi possível perceber que um dos mestres não deu espaço para as mulheres jogarem, tirando vários capoeiristas homens para jogar com ele. Nesse mesmo espaço de tempo, o outro mestre não largava um dos berimbaus. O interessante é que o evento era feminista e eles estavam, reproduzindo um comportamento “naturalizado” nas rodas de capoeira, onde um mestre tem poder de comando. Mas a questão é que tínhamos mestras e contramestras que também tinham poder de comando, e que queriam jogar com outras mulheres e também com os homens.

Na ocasião, foi necessário umas das mestras se posicionar e pedir a vez para jogar para que o mestre percebesse o seu comportamento sexista. O interessante é que o mestre finalizou

o jogo com a intenção de jogar com ela. Entretanto, a mestra fez um gesto com a mão apontando para outra angoleira e assim a roda volta a “normalidade” de uma Roda Feminista, onde todos/as tiveram a oportunidade de jogar. Situações como essas nos fazem refletir sobre a necessidade de construir cada vez mais diálogos sobre essas relações de poder existentes na capoeira.

A história das mulheres na capoeira é marcada por desvalorização, invisibilidade, preconceito e opressão, questões que de tanto questionadas tem contribuído para mudança. Atualmente os espaços de capoeira passam por um processo de reconstrução histórica porque mulheres começam a assumir a posições de liderança. Porém, não podemos deixar de falar que o sistema de graduação tem sido muito injusto, pois há um número mínimo de mestras e contramestras, que chega a ser vergonhoso quando comparado aos homens. Devemos compreender que ser mestre/a de capoeira é algo além.

Essa paciência em deixar o tempo agir como escultor das qualidades de um bom capoeira, ainda pode ser encontrada em alguns grupos de capoeira angola, diferentemente da capoeira regional, onde em boa parte dos grupos, a própria função de mestre tem se banalizado, pois é cada vez mais frequente encontrarmos jovens capoeira, nas faixas de seus vinte ou trinta anos, se auto-intitulando mestres, com pouca experiência de vida e de capoeira, sem a mínima noção do que essa titulação – “o ser mestre” – significa (ABIB, 2017, p. 185-186).

Ser mestre está além de um cordel ou uma corda, está na experiência vivenciada. Mesmo assumindo posições de poder, essas mulheres continuam lutando para que outras mulheres consigam persistir no jogo da capoeira, pois os espaços continuam muito sexistas. Ainda temos muitas ações a serem construídas para conseguirmos alcançar a tão sonhada equidade na capoeira, mas o recado tem sido dado. Dentre as inúmeras lutas nota-se que mulheres já são observadas jogando capoeiras nas rodas públicas, algumas assumem a bateria, e isso tem incentivado outras mulheres a entrarem para capoeira.

Estamos conseguindo conquistar espaço e visibilidade na capoeira. Isso tem sido possível devido as ações dos coletivos feministas de capoeira, os quais tem contribuído para que a capoeira seja um espaço de solidariedade e de respeito as diferenças. A capoeira pela sua amplitude precisa ser construída de forma coletiva e em parcerias. Só assim contribuiremos para que as redes de solidariedade sejam construídas e para que homens, mulheres e crianças sejam acolhidas nestes espaços, em suas múltiplas identidade, em suas diferenças.

O trabalho “elas jogam, tocam e cantam” analisa a experiência histórica de mulheres capoeiristas, as quais relataram a partir de suas vivências, os desafios de ser mulher capoeirista. Os relatos são marcados por um contexto de opressão, preconceito, machismo e

as diferentes manifestações de violência, é possível perceber os inúmeros enfrentamentos e as perspectivas de mudanças. Os coletivos femininos e feministas de capoeira têm contribuído para o protagonismo das mulheres na capoeira, para que mulheres sejam vistas como referência de jogos do feminino. Esse e outros escritos construídos sobre a participação das mulheres capoeiristas têm contribuído para problematizar práticas e posturas de capoeiristas.

A perspectiva é que essas problematizações reverberem na prática, para que sejamos percebidas como atuantes dentro de nossas limitações temporárias, e que as práticas sejam pautadas pelo respeito, já que a experiência de muitas mulheres na capoeira foi marcada por inúmeras formas de violência, as quais muitas vezes não denunciadas às autoridades competentes. A intenção desse trabalho também é encorajar a denuncia de violência, assédio e afins, pois a partir dessa ação poderemos contribuir para que essas violências não sejam “naturalizadas”. O texto é marcado por situações de violência e assédio, a maioria dos casos foram silenciados por medo de julgamentos, pois nesses casos a mulher é culpabilizada.

Esta pesquisa contribuiu para minha formação como angoleira e feminista, pois as travessias realizadas me permitiram conhecer mais sobre a história das mulheres capoeiristas, rever conceitos, analisar práticas e posturas, assim com problematizar minha prática e o que eu estou fazendo como feminista para que o feminismo chegue a outras mulheres. Além disso, assim como a maioria das interlocutoras da pesquisa consigo perceber que a denuncia é um ato corajoso e difícil de ser realizado, mas para que haja denuncia é preciso haver escuta e acolhimento, uma escuta sem julgamentos para que a rede de solidariedade seja construída.

REFERÊNCIAS

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **A capoeira Angola: A cultura popular e o jogo de saberes na roda**. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Os velhos capoeiras ensinam pegando na mão. In: **Cad. Cedex**, Campinas, vol. 26, n. 68, p. 86-98, jan./abr. 2006. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>

ADICHIE, Chimamanda: **O perigo de uma única história**. Tradução Júlia Romeu. 1 ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

ADICHIE. Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas**. Tradução Denese Bottmann. Companhia das Letras, 2017.

ADICHIE. Chimamanda Ngozi. **Sejamos todas feministas**. Tradução: Christina Baum. Companhia das Letras, 2015.

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. In: **Tradução**. Campos 15 (1): 129-144, 2014.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio. Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo horizonte: Editora UFMG, 2010.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia. In: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 10. Ed. 4ª impressão. São Paulo: contexto 2017.

ARAÚJO, Rosangela Costa. **Elas gingam**. 2016-03. Disponível: <https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/228720/1/ciasdp64_85.pdf> Acesso: 12/10/2018.

BACCIONO, Marcelo Pamplona. **Berimbau na aruá capoeira de Belém do Pará: Contextos, toques, cantigas, execução e transmissão**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências e Arte, Programa de Pós-graduação em Artes, 2013.

BARBOSA, Maria José Somelarte. A mulher na capoeira. **Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies**, Volume 9, 2005, p 9-28 (Article).

BARBOSA, Maria José Somelarte. Capoeira: A gramática do corpo e a dança das palavras. **Luso-Brasílian Riview** 42:1, p. 78-99, 2005a.

BERTH, Joice. O que é empoderamento? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

BOLA SETE, Mestre. **A capoeira angola na Bahia**. 2, ed. ver. e atualizada, 3a e 4a ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira. **Trocando o próprio nome**: identidade cultural e memória em “The headstrong historian”, de Chimamanda Ngozi Adichie. Cadernos Cespuc. Universidade Federal de Minas Gerais UFMG. Belo Horizonte. N 19. 2010.

BRITO, Celso de. **O processo de transnacionalização da Capoeira Angola**: Uma etnografia sobre a geoeconomia política nativa. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Universidade federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 11º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CARNEIRO, Sueli. Mulher Negra. Geledés. **Instituto da Mulher Negra**. Primavera, 1993.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, 17 (49), 2003

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 2003.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais**. São Paulo: *nversos*, 2016.

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. In: Dossiê: Feminismo em questão, questão do feminismo. **Cadernos Pagu** (16) 2001: p. 13-30.

DANTAS, Raquel Gonçalves. A pesquisa científica e o feminismo angoleiro: Diálogos de conceitos pela transformação social da mulher na capoeira. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13 Women’s Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

DAVIS, Angela. **Mulher, raça e classe**. Grã Bretanha, 1982. Tradução Plataforma Gueto. 2013

DECANIO FILHO, Angelo A. **A herança de Pastinha**. 2 ed. 1997

D’INCAO, Maria Angela. Mulher e família burguesa. In: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 10. Ed. 4ª impressão. São Paulo: contexto 2017.

DOSSIÊ IPHAN 12, Roda da Copoeira e Ofícios dos Mestres de Capoeira. Brasília: DPI/IPHAN, 2008. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Dossie_CapoeiraWeb.pdf>. Acesso em 05 de maio de 2017.

FELIPE, Jane. Entre tias e tiazinhas: Pedagogias culturais em circulação. In. SILVA, Luiz Heron (org.). **Século XXI**: Qual conhecimento? Qual currículo? Petrópolis: Vozes, 1999, p. 167-179.

FERNANDES, Danubia de Andrade. O gênero negro: apontamentos sobre gênero, feminismo e negritude. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 24 (3): 398, setembro/dezembro/2016.

FERNANDES, Daniel dos santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Personas e habitus: Estudos de perfis antrópicos na Amazônia Oriental. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 81-111, jan./jun. 2018.

FOLTRAN, Paula Juliane. “**Capoeira é pra homem, menino e mulher**”: Angoleiras entre a colonialidade e a descolonização. In: Sankofa. Revista de história da África. Ano X, Nº XIX, Agosto/2017.

FONSECA, Cláudia. Ser mulher, mãe e pobre. In: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 10. Ed. 4ª impressão. São Paulo: contexto 2017. P. 510-553.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad Laura Fraga de almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michael. **História da Sexualidade I**, A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do Poder**. 29ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

FURLANI, Jimena. Educação sexual: possibilidades didáticas. In: LOURO, G. L. et al. **Corpo, Gênero e sexualidade: um debate contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GALETTI, Camila Carolina H. Feminismo em movimento: A Marcha das Vadias e o movimento feminista contemporâneo. In: **18º REDOR**, 2014, p. 2196 – 2210.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. Ed, 13. Reimpr. – Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Carla, SORJ, Bila. Corpo, geração e identidade: a marcha das vadias no Brasil. Brasília: **Revista Sociedade e Estado**, vol 29, n. 2, p. 433-447, maio/agosto de 2014.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco zero. 1982. Coleção 2 pontos: v. 1

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **IV Encontro anual do Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro. Outubro/1980. p. 223-244.

HEYWOOD, Linda M. De português a africano: A origem centro africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil** 2 ed., 2ª reimpressão – São Paulo: contexto, 2015.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOOKS, Bell. Tradução Ana Luiza Libânio. **O feminismo nosso é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.

HOOKS, Bell. **Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo**. Tradução livre para Plataforma Gueto. Janeiro de 2014.

HOOKS, Bell. Tradução Marcelo Negrão de Cipolia. **Ensinando a Transgredir: A educação como prática da liberdade.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JURANDIR, Dalcídio. **Belém do Grão-Pará. Belém.** Rio de Janeiro: Edufpa/Casa de Rui Barbosa, 1960.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica.** 1,5. ed. São Paulo: Atlas 2003.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro Leal. **A política de capoeiragem: A história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (188-1906).** Salvador: EDUFBA, 2008.

LIMA, Mano. **Dicionário de Capoeira.** Brasília: Conhecimento editora, 3ª ed. Revista ampliada, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer.** 2. Ed. 3 reimp. Belo Horizonte, 2016

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

LOURO, Guacira Lopes. Currículo, gênero e sexualidade. LOURO, G. L. et al. **Corpo, Gênero e sexualidade: um debate contemporâneo.** Petrópolis: Vozes, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero história e educação: construção e desconstrução. In: **Educação e Realidade.** Vol. 20 (2), jul/dez, 1995.

MACHADO, Sara Abreu da Mata; ARAÚJO. Rosangela Costa. Capoeira Angola, corpo e ancestralidade: por uma educação libertadora. **Horizontes**, v. 33, n. 2, p. 99-112, jul./dez. 2015.

MAGALHÃES FILHO. Paulo Andrade. **Jogo de Discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola.** Salvador: EDUFBA, 2012.

MARCELO JÚNIOR, Auterives. **Resistencia e prática de si em Foucault.** Trivium (Rio de Janeiro. Online), v. VI, p. 15, 2014.

MEIRA, Silvio. **Fronteiras sangrentas: heróis do Amapá.** 2ª Ed. Rio de Janeiro: editora gráfica luna. 1977.

MENEZES, Lilia Benvenuti de. A mulher na capoeira. **Revista textos do Brasil.** Edição nº 14. Ministério das Relações Exteriores, 2008. p. 96-97.

MEYER, Dagmar Estermann. Gênero e educação: teoria e política. In: LOURO, G. L. et al. **Corpo, Gênero e sexualidade: um debate contemporâneo.** Petrópolis: Vozes, 2003.

MIGUEL, Luiz Felipe. O feminismo e a política. In: MIGUEL, Luiz Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política: Uma introdução.** 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

NECKEL, Jane Felipe. Erotização dos corpos infantis. In: LOURO, G. L. et al. **Corpo, Gênero e sexualidade: um debate contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres Negras. Protagonismo Ignorado. In: PINSKY, Carla Bassenezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). **Nova História das Mulheres**. São Paulo: Editora Contexto, 2013, p. 382-409.

NICOLAZZI, Fernando. A narrativa da experiência em Foucault e Thompson. Ano 90. **Porto Alegre**, v. 11.n 19/20, p. 101-138, jan/dez, 2004.

O'DONNELL, Julia; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. Cultura em movimento: Natalie Davis entre a antropologia e a história social. **História Unisinos**. 20(2):131-142, Maio/Agosto 2016.

OLIVEIRA, Celita Dantas; SILVA, Fábio José Lopes da; SANTANA, Ana Paula Palheta. Mulheres negras no serviço doméstico: Repensando o conceito de gênero, mulher negra e serviço doméstico em um estudo de caso com ex-alunas do projeto escola nativa-Distrito de Outeiro Belém. In: ROCHA, Helena do Socorro Campos da (org.). **Diversidade e questões etnicorraciais**. 1 ed. Belém: IFPA, 2011.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de Oliveira; MOTA NETO, João Colares da. Saberes da terra, da mata e das águas, saberes culturais e educação. In: OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de Oliveira (org.). **Cartografias Ribeirinhas: Saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazonidas**. Belém: EDUEPA, 2008, 2ª Edição.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2009.

PANTOJA, Letícia Souto; LEAL, Luiz A. Pinheiro. “Das bulhas e vozeiras” a presença de mulheres na capoeira, em Belém do Pará no final do século XIX. In: ÁLVARES, Maria Luiza Miranda; SANTOS, Eunice Ferreira dos. Organizadoras. **Desafios de identidade: espaço tempo de mulher**. Belém: CEJUP: GEPEM: REDOR, 1997.

PASTINHA, Mestre. **Capoeira angola**. 3. Ed. Salvador, Bahia, 1988.

PERROT, Michelle. **Os excluído da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Tradução, Denise Bottmann 7ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 2. Ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2017a.

PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões. **Movimento da Cultura afro-brasileira: A formação da histórica da capoeira contemporânea 1890-1950**. Tese (doutorado) – Universidade do Estado de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências humanas. Campinas-SP [s.n.], 2001.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Proj. história**, São Paulo, (15), abr. 1997.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Proj. história**, São Paulo, (15), abr. 1997a.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do poder: Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas**. Buenos Aires: CLACSO, setembro de 2005.

RAGO, Margareth. Adeus ao Feminismo? Feminismo e (Pós) modernismo no Brasil. **Cadernos AEL**, n. 3/4 1995/1996.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso por uma cultura filógina. **São Paulo em Perspectiva**, 15 (3) 2001.

RAIMUNDO, V. J; GEHLEN, V; ALMEIDA, D. **Mulher Negra**: inserção nos movimentos sociais feministas e negro. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 1, p. 1-8, 2006. Disponível: <www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/valdenice.pdf> Acesso: 02/06/2018.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola**: ensaio sócio-etnográfico. Salvador, Editora Itapoan, 1968. Versão digital.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas para o ar**. 3 ed. Curitiba: Editora CRV, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo horizonte (MG). Letramento. Justificando, 2017 (feminismos plurais).

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cadernos Pagu** (16). 2001: p. 115-136.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção polêmica).

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero patriarcado violência**. 2. Ed. São Paulo: Expressão popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. 2 ed. Belém (PA): Paka-Tatu, 2015.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

SILVA, Andreza Barroso da. **Dançadeira**: a capoeira como procedimento para a construção de um processo criativo em dança contemporânea. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Artes. Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Belém, 2012.

SILVA, Maria da Graça. Meio ambiente: múltiplos saberes e usos. In: OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de Oliveira (org.). **Cartografias Ribeirinhas**: Saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas. Belém: EDUEPA, 2008, 2ª Edição.

SILVA, Maria Zeneide Gomes da. **Movimento capoeira mulher**: Saberes ancestrais e a práxis feminista no século XXI em Belém do Pará. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação de Educação e Cultura. Campus Universitário de Cametá, Universidade Federal do Pará, Cametá, 2017.

SILVA, Maria Zeneide Gomes da. Identidade de Gênero: mandingas, malícias e o jogo de poder nas rodas de capoeira paraense. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 7-12, p. 73-84, jul./dez. 2017a.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **O projeto educacional moderno**: identidade terminal? In: VEIGANETO, Alfredo (org.). Crítica pós-estruturalista e educação. Porto Alegre: Sulina, 1995, p. 245-260.

SOARES, Carlos Eugênio Libâneo. **A negra instituição**: Os capoeiras no rio de Janeiro 1850-1890. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e informação cultural, Divisão de Editoração, 1994.

SOARES, Cecília Moreia. **As ganhadeiras**: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. Disponível em: <<https://rigs.ufba.br/index.php/afroasia/article/download/20856/13456>>. Acesso em 27/11/2018.

SOIBET, Rachel. Mulheres pobre e violência no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 10. Ed. 4ª impressão. São Paulo: contexto 2017. P. 362-400.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de. Disciplina, biopoder e governo: contribuições de Michel Foucault para uma analítica da modernidade. In: SOUZA, Luís Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira e MAGALHÃES, Boris Ribeiro de, org. **Michel Foucault**: sexualidade, corpo e direito. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

SOUZA, Mariana de Melo e. **África e Brasil africano**. Editora Ática, 2006.

STREIT, Maíra. DF: Milhares de mulheres tomam as ruas da capital federal contra o machismo e por mais direitos. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/df-milhares-de-mulheres-tomam-as-ruas-da-capital-federal-contra-o-machismo-e-por-mais-direitos/>> Acesso em: 12/10/2018.

TEIXEIRA, Camem Priscila Virgolino. **Nas Voltas que o Mundo Deu, Nas Volatas que o Mundo Dá**. Um Estudo sobre o Ritual e Performance na Capoeira Angola em Belém. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2009.

TRINDADE, José Ronaldo. “Ruas de desordem, mulheres fora da ordem: um olhar sobre a relação de gênero e práticas culturais em Belém no final do século XIX”. In: ÁLVARES, Maria Luiza Miranda; SANTOS, Eunice Ferreira dos. Organizadoras. **Desafios de identidade**: espaço tempo de mulher. Belém: CEJUP: GEPEN: REDOR, 1997.

VEIGA-NETO, Alfredo. Olhares. COSTA, Marisa Vorraber. **Caminhos Investigativos I: Novos olhares na pesquisa em educação**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2007.

VELOSO, Cynara Borges. “Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias?” A Marcha das Vadias e os movimentos feministas brasileiro. **Em Debate**, Belo Horizonte, v.8, n.5, p.33-41, jul. 2016.

VIDOR, Eliabeth; REIS, Leticia Vidor de Sousa. **Capoeira: Uma herança cultural Brasileira**. 1 ed. São Paulo: Selo negro, 2013.

ZONZON, Christine Nicole. **Nas rodas da capoeira e da vida: Corpo, experiência e tradição**. Salvador: EDUFBA, 2017.

FONTES CONSULTADAS DA INTERNET

PEREIRA, Elizangela S; PEREIRA, Daisymar S. Femicídio no Brasil: Estatísticas mostram que o Brasil é o país que mais mata mulheres. Disponível: <<https://jus.com.br/artigos/62399/feminicidio-lei-n-13-104-de-9-de-marco-de-2015>>. Acesso em: 13/01/2019.

MARQUES, Francineide; NAVARRO, Veronica Daniela; ARAÚJO, Karin Teixeira ; DANTAS, Raquel Goncalves. Capoeirista pelo fim da violência contra mulher. XX REDOR, 2018. Disponível em: <<http://www.redor2018.sinteseeventos.com.br/trabalho/view?IDTRABALHO=1135>> Acesso em: 12/01/2019.

MILANI, Luciano. Nota sobre o evento “Chamada de mulher”. In: <<http://portalcapoeira.com/capoeira/eventos-agenda/nzinga-chamada-de-mulher/>>. Acesso em 16/10/18.

Besouro o filme. Direção: João Daniel Tikhomiroff. Brasil. 30 de outubro de 2009. Disponível: <<https://www.youtube.com/watch?v=NhrSIxqDSEw>>. Acesso: 12/03/2017.

Campanha faça bonito, proteja nossas crianças. Disponível: <<http://www.brasil.gov.br/governo/2013/05/brasil-lanca-campanha-contr-exploracao-sexual-de-criancas-e-adolescentes>> Acesso em 05 de novembro de 2018.

Chamada de mulher. Inteligência. Disponível: <<https://www.inteligencia.com.br/chamada-de-mulher-iii-capoeiristas-pelo-fim-da-violencia-contr-as-mulheres/>> Acesso: 11 de outubro de 2018.

Decreto nº 8.086 de 30 de agosto de 2013. Disponível: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/decreto/d8086.htm> Acesso em 05 de novembro de 2013.

Documentário capoeira em cena. 1982 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YyMqW7x31e4>> Acesso em: 14/01/2018.

Entrevista Angela Davis. XII Edição do fábrica de Ideias. Disponível: < <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/entrevista-com-angela-davis-em-a-tarde/>> Acesso: 23/08/2018

Entrevista realizada por Bento Andreato com Mestre Janja: “Se penso na África, estranho menos a presença da mulher na capoeira”, em 31/01/18. Vídeo disponível: <https://almanaquebrasil.com.br/2018/01/31/mestra-janja-se-penso-na-africa-estranho-menos-a-presenca-da-mulher-na-capoeira/>.

Entrevista de Mestre Janja. Revista de história. Vídeo disponível: https://www.youtube.com/watch?v=aJCrdw_2T2E.

Forum brasileiro de segurança pública. ABSP. Edição especial 2018. Segurança pública no Pará, 2014 a 2017. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/09/FBSP_ABSP_edicao_especial_estados_faccoes_2018.pdf> Acesso em 03 de outubro de 2018.

Jornal Capoeira. Edição 52 de 4/dez a 10/dez de 2005. Disponível: <<http://www.capoeira.jex.com.br/cronicas/encontro+europeu+de+angoleiras>> Acesso: 05 de outubro de 2018.

Secretaria de políticas públicas para as mulheres; Secretaria Nacional de enfrentamento à violência contra mulheres. Rede de enfrentamento à violência contra mulheres. Presidência da República. Brasília, 2011. Disponível: <<https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/rede-de-enfrentamento-a-violencia-contra-as-mulheres>> Acesso em 05 de novembro de 2018.

Vai a flor, fica semente. Vídeo disponível: https://youtu.be/F_WwaNNiziQ

REVISTAS E JORNAIS

REVISTA PRATICANDO CAPOEIRA. Mestre Cigana: a primeira mestra de capoeira do Brasil Ano 1- nº 4, p. 28-30.

REVISTA UFCB. Mestre Cigana: profissionalismo feminino na capoeira. Ano 1. Novembro de 2016, p. 13-16.

Jornal O liberal, nº 30/171, “variedade cartaz”, p. 1. I encontro Capoeira Mulher. Ano 2003

FONTES ORAIS

Entrevista realizada com Adriana Luz do Nascimento (mestra Di) no dia 04/08/2018.

Entrevista realizada com Aldiene Pereira Fernandes (Paquita) no dia 07/02/2019.

Entrevista realizada com Alessandra Ferreira Marinho (Leca) no dia 29/03/2018.

Entrevista realizada com Andreza Barroso da Silva (Miudinha) no dia 20/07/2018

Entrevista realizada com Antonia L. Menezes de Andrade (Lira) no dia 26/07/2018.

Entrevista realizada com Camila Santos Pereira no dia 25/01/2019.

Entrevista realizada com Claudinete S. Melo (contramestra Nega) no dia 07/02/2019.

Entrevista realizada com Daélem Maria Rodrigues Pinheiro (Dadá) no dia 08/08/2018.

Entrevista realizada com Elen do Socorro Blanco Galúcio (Lilás) no dia 06/03/2018

Entrevista realizada com Érica Cristina Melo Cabral (Mestra Catita) no dia 14/12/2018.

Entrevista realizada com Gisele da Silva Figueira (Tsunami) no dia 17/12/2018.

Entrevista realizada com Ilca Solange Cunha Goldinho (Batatona) no dia 04/07/2018.

Entrevista realizada com Ingrid Siqueira dos Santos (Ingrid Japinha) no dia 15/11/2018.

Entrevista realizada com Jamile Caroline Andrade Conceição (Jamil Pretta) no dia 20/07/2018.

Entrevista realizada com Juliene Rodrigues Abreu no dia 02/11/2018.

Entrevista realizada com Lucenilda dos Santos Passos no dia 26/07/2018

Entrevista realizada com Maria Clecilma Moraes Fiel (Keké) no dia 30/01/2019

Entrevista realizada com Maria do Socorro Feitosa dos Santos no dia 06/03/2018

Entrevista realizada com Rita de Cássia S. de Jesus (mestra Ritinha *in memoriam*) no dia 04/08/2018.

Entrevista realizada com Sabrina de N. A. Silva no dia 29/03/2018.

Entrevista realizada com Walquiria Fagundes no dia 11/07/2018

ANEXOS:

ANEXO 1



ASSOCIAÇÃO DE CAPOEIRA SENZALA
 Filiada a Federação Paraense de Capoeira e
 C.N.P.J. 02.912.638/0001-24
 Endereço: Rua Nova, n.º 1818 – Pedreira
 CEP: 66.083 – 450 Belém – Pará
 Fone: (91) 3244 – 6751 / Cel.: (91) 8845-7811

BREVE HISTÓRICO DA ASSOCASE

A Associação de Capoeira Sensala foi fundada em 29 de Novembro de 1978, no Bairro da Sacramento, com intuito de difundir, em todas camadas Sociais, a Capoeira como Arte, Esporte, Saúde, Disciplina, Lazer e Liberdade. O Mestre Francinaldo Ferreira de Castro, foi o seu primeiro coordenador, com o apoio do Nilton Teixeira que cedeu o espaço físico e uniforme para todos os integrantes do grupo.

Atualmente a coordenação geral da Associação está sobre a responsabilidade do Mestre Walcir Lopes da Silva.

Nesses 28 anos de existência, a Entidade já expandiu seus trabalhos para diversos Bairros de Belém - atuando em forma de núcleos, principalmente no Distrito Administrativo Sacramento. Além das atividades cotidianas do exercício da capoeira, de sua filosofia e tradições, a Associação tem realizado grandes eventos como Encontros Estaduais Municipais de Capoeira, 1º e 2º Festival de Música inéditas de Capoeira com realização do Festival foi gravado o 1º CD no Estado do Pará, Congressos Estaduais e Municipais de Capoeira, Seminários, Fóruns, Torneios, Batizados, Encontros de Culturas Amazônicas e outros.

A Associação vem desenvolvendo suas atividades sempre em parceria com outras instituições, principalmente naquela que atuam da questão da Infância e da adolescência, tais como: CEDENPA Conselho do Negro, Centro Comunitários, Movimentos Jovens, Centro Social Auxilium, Colégios de 1º e 2º graus e entre outros.

A Associação de Capoeira Sensala, ainda não possui sede própria, é uma entidade sem fins lucrativos e mantém suas atividades esportivas sócio - culturais sem recursos, provenientes da colaboração dos seus membros, alunos, apoiados e entidades parceiras, assim como também da realização de promoções de eventos.

Tem um quadro de profissionais qualificados no ensino de capoeira, que realizam um trabalho indispensável para a sociedade, proporcionado aos jovens de baixa renda ou de situação de risco uma nova oportunidade de vida teve o reconhecimento pela sua atuação da Câmara Municipal de Belém, em 28 de Dezembro de 2003, quando foi outorgado a Associação de Capoeira Sensala o título de utilidade pública do Município de Belém.

ANEXO 2

CARTA PÚBLICA DE REPÚDIO AO PRÊMIO BERIMBAU DE OURO

Recebemos a notícia de que o livro *Uma Coleção Biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA (Organizado por Joseania Freitas, publicado pela EDUFBA, Salvador, 2015)*, do qual somos co-autores, foi indicado a receber o prêmio Berimbau de Ouro, em sua terceira edição, a ser entregue em 2016, prêmio este destinado "a pessoas que contribuíram direta ou indiretamente com a capoeira durante o ano e que serve para valorizar e dar visibilidade a essa expressão cultural", conforme afirmou seu idealizador.

Não há como ignorar que esse mesmo prêmio foi atribuído, em 2015, a um Mestre de capoeira baiano que já tinha se tornado famoso, lamentavelmente, pelo assassinato da sua mulher, queimada viva em plena noite de Natal, fato amplamente noticiado na imprensa baiana no fim de 2011 (ver links abaixo), levando o nome da capoeira às páginas policiais dos jornais.

A atribuição de um prêmio, supostamente destinado a destacar os mais valiosos protagonistas do universo da capoeira, a alguém que responde a processo por crime hediondo de feminicídio causou espanto e indignação entre as mulheres envolvidas com a pesquisa, estudo e prática da capoeira. Hoje, ao sermos indicados para receber este mesmo prêmio, uma vez outorgado a alguém que praticou violência contra a mulher, nós, co-autores do livro supracitado, não nos sentimos honrados.

O recebimento de um prêmio reveste-se do sentido de legitimação dos premiados, o que deixou de ser o caso, uma vez que foi atribuído a um capoeirista que não representa dignamente os valores éticos da capoeira. Reconhecemos a genuína importância e relevante contribuição de diversos capoeiristas contemplados em edições anteriores e indicados a receber o prêmio este ano. Contudo, questionamos os critérios utilizados para a premiação, assim como a forma da escolha dos premiados, que não é submetida a nenhum tipo de coletivo que respalde tal decisão. O Prêmio Berimbau de Ouro configura-se como iniciativa individual, de caráter arbitrário e com objetivos e critérios pouco compreensíveis.

Atuamos em prol de uma capoeira que seja verdadeiramente um instrumento de libertação e de luta pela igualdade. Dessa forma, não podemos compactuar com iniciativas de premiação como esta, que homenageou alguém cujo exemplo de vida é contrário aos valores que advogamos. Lutamos incessantemente para que se reconheça o caráter educacional da capoeira, assim como o notório saber dos Mestres e sua legitimidade para atuarem como educadores na educação formal e informal. Tal premiação afetou moralmente a todos os capoeiristas e significou um verdadeiro golpe nas aspirações ao devido reconhecimento social que a capoeira merece e pelo qual vem batalhando.

Temos o papel de denunciar a violência contra a mulher na roda de capoeira e na roda da vida e lutar para que a capoeira seja de fato um instrumento de libertação, educação e de luta contra todo tipo de violência e discriminação. Nesse sentido, nos pronunciamos através da presente carta contra a cumplicidade machista e a banalização da violência contra a mulher, recusando publicamente o prêmio Berimbau de Ouro.

[http://m.lbahia.com/.../morre-mulher-queimada-por-mestre-de-.../...](http://m.lbahia.com/.../morre-mulher-queimada-por-mestre-de-.../)

<http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/mestre-de-capoeira-ateia-fogo-em-mulher-no-bairro-do-paumiudo/>

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153095320150406&set=a.10153095302690406.1073741863.646550405&type=3&theater>

Ábia Lima de França – Capoeirista, graduanda do Curso de Licenciatura em Educação Física pela UFBA.

Adriana Albert Dias – Capoeirista, Mestre em História pela UFBA, pesquisadora da capoeira e autora do livro *Mandinga, Manha e Malícia: uma história sobre os capoeiras da capital da Bahia. EDUFBA: 2006.*

Angela Lühning – Doutora em Etnomusicologia, Professora de Etnomusicologia da Escola de Música da UFBA e Diretora da Fundação Pierre Verger.

Ari Lima – Doutor em Antropologia Social pela UnB, Professor Titular da UNEB, pesquisador de relações étnico-raciais e cultura negra.

Christine Nicole Zonzon – Capoeirista, Doutora e Pós-Doutoranda em Ciências Sociais pela UFBA, pesquisadora da Capoeira.

Flávia Diniz – Capoeirista, Doutora em Etnomusicologia pela UFBA, pesquisadora da Capoeira.

Josivaldo Pires de Oliveira (Mestre Bel) – Mestre fundador do Malungo Centro de Capoeira Angola, Historiador, Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA, Professor Adjunto da UNEB, pesquisador da Capoeira.

Maria Paula Fernandes Adinolfi – Bacharel em História e Mestre em Antropologia Social pela USP, Doutoranda em Antropologia pela Vrije Universiteit Amsterdam. Antropóloga da Superintendência do IPHAN-BA e responsável pelas ações de salvaguarda da Capoeira no estado.

Rosângela Costa Araújo (Mestra Janja) – Capoeirista, fundadora do Instituto Nzinga de Capoeira Angola, Doutora em Educação (USP), Professora da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA e coordenadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), pesquisadora de capoeira e gênero.

Sara Abreu da Mata Machado – Capoeirista, Mestre em Educação e Doutoranda em Difusão do Conhecimento pela UFBA, pesquisadora da Capoeira.

ANEXO 3



Formigueiro assanhado

Carta pública pelo fim da violência às mulheres dentro e fora da capoeira

“Achei que foi normal”. Foi ela que provocou”...

Esses comentários, que tentam naturalizar as violências sofridas por nós mulheres, são tão recorrentes que poderíamos estar nos referindo a um assédio na rua, uma agressão dentro de casa, uma *encoxada* no busão... mas não. Desta vez estamos falando de uma cena de violência praticada por um homem contra uma mulher, ambos capoeiristas, numa roda de capoeira. Também, como geralmente acontece, somos imediatamente culpadas e/ou responsabilizadas pelos abusos que passamos. Ao ganhar, nas redes sociais, a indignação de mulheres (e homens!) que não compartilham com atitudes desta natureza, sobretudo pelo que ela tem de desleal, é que também nos posicionamos.

Descrever uma cena em que uma mulher recebe um “coice” na cara, sendo violentamente derrubada, sem que haja manifestações de solidariedade de nenhuma parte, dando prosseguimento ao ritual da roda como se nada tivesse acontecido, por certo não é também novidade entre nós, mulheres capoeiristas, em várias partes do mundo. Ficamos nos indagando sobre o(s) porquê(s) de apenas uma pessoa ter se manifestado, enquanto todos/as que ali estavam simplesmente continuaram cantando e batendo palma.

À capoeirista que foi vítima dessa violência, bem como a todas as outras que não tiveram a chance de contar com nossa indignação, toda nossa solidariedade e apoio. Se casos assim infelizmente não são isolados, tampouco são as resistências a eles. Você não está só, mana.

Não. A violência contra as mulheres não é normal. Não existe normalidade onde há violência. Ao contrário, a violência é um instrumento de controle social, e que serve, inclusive, para nos fazer aceitar (e achar normal!) sermos rebaixadas ou controladas também na nossa capacidade de dialogar com as regras da capoeira. Estão nos dizendo: “aceitamos vocês, desde que não passem do lugar e da condição de subalternidade que reservamos para vocês”. Não. Basta!

Acontecimentos como esse são reveladores e em muito extrapolam a capoeiragem. Em resposta a esse apoio tácito entre os homens para encobrir, naturalizar, e assim estimular que a violência contra

ANEXO 4

as mulheres siga, estamos aqui, nós, capoeiristas organizadas contra a misoginia e todas as formas de violência que o ódio contra as mulheres vai tornando "natural". Mulheres de todos os cantos do mundo que, em solidariedade umas às outras, não suportam mais ver e viver violências como essas. De cabeça baixa não nos verão.

O argumento de que "a mulher atçou e por isso tomou" é o mesmo que se expressa de tantas maneiras no nosso cotidiano, dentro e fora da capoeira. Se uma mulher ousar, se uma mulher atacar, se uma mulher se aventurar a sair do papel que lhe foi imposto, vai tomar porrada. Pois bem, que nossa ousadia se faça conhecer, pois estamos dizendo que não negociamos com agressores, com misóginos, com machistas. Não, vocês não mais passarão!

"Roda de rua é roda livre", aí essas coisas "são normais". Aliás, a rua é livre pra quem? E o fato de uma roda de capoeira acontecer num espaço público isenta a roda de qualquer leitura crítica? A roda é na rua e aí as pessoas não podem ser responsabilizadas pelas escolhas que tomam, pelas condutas que têm, pelas opressões que reproduzem? Em um país em que uma mulher é agredida a cada dois minutos e em que três mulheres são vítimas de feminicídio por dia, que tipo de liberdade a capoeira deve se prestar a construir?

Numa coisa têm razão: capoeira é luta, não é brincadeira. E estamos em luta. Falaram que quem não pode com a saúva é melhor não atçar o formigueiro, certo? Pois atçaram. Estamos revoltadas. Atentas. Organizadas. O formigueiro se espalhou!

Setembro de 2018.

Coletivo Chamada de Mulher - coletivo de capoeiristas do Brasil, México, Argentina, Estados Unidos, Alemanha, Moçambique, Japão e Colômbia

Rede Angoleira de Mulheres (RAM) - rede de angoleiras do Brasil, Argentina, México, Colômbia, Chile, Estados Unidos, Japão, Espanha, Alemanha, França, Portugal, Suíça, Reino Unido, Finlândia, Guiné, Kosovo, Vaticano

Bando da Brava - coletivo feminista do Malungo Centro de Capoeira Angola

Colectivo Camaradagem - México

Coletivo Angoleiras do Rio - Rio de Janeiro/RJ

Coletiva Vermelha - São Paulo/SP

Coletivo Nzinga LGBTTI+

La Clínica - coletivo de Florianópolis/SC

Menina é boa bate palma pra ela - Goiânia/GO

Nenhuma Angoleira a Menos - Colômbia

Africanamente Escola de Capoeira Angola - Porto Alegre/RS

Associação Cultural de Capuêra Angola Paraguassú

Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro - ACANNE

Centro Cultural de Capoeira Angola Omoayê - São Paulo/SP

Centro de Capoeira Angola Angoleiro Sim Sinhô - São Paulo/SP

Centro de Capoeira Angola Angoleiro Sim Sinhô - La Plata, Argentina

Centro de Capoeira Angola Angoleiro Sim Sinhô - Florianópolis/SC

Centro de Capoeira Luz Di Angola - Olinda/PE

Eu Sou Angoleiro - núcleo Belém/PA, treinel Edimar

Ginga Erê Grupo de Capoeira Angola - Florianópolis/SC

Grupo Abaô de Capoeira Angola - Sergipe

Grupo Nzinga de Capoeira Angola