

**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFRO-BRASILEIRA**

INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS

BACHARELADO EM HUMANIDADES

ELIZA TÁVORA DE ALBUQUERQUE

“VEM JOGAR, MULHER”: UMA ANÁLISE SOBRE A PARTICIPAÇÃO
FEMININA NA CAPOEIRA

REDENÇÃO – CE

2016

ELIZA TÁVORA DE ALBUQUERQUE

**“VEM JOGAR, MULHER”: UMA ANÁLISE SOBRE A PARTICIPAÇÃO
FEMININA NA CAPOEIRA**

Monografia apresentada ao curso de Bacharelado em Humanidades do Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Violeta Maria de Siqueira Holanda

REDENÇÃO – CE

2016

**Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Direção de Sistema Integrado de Bibliotecas da Unilab (DSIBIUNI)
Biblioteca Setorial Campus Liberdade
Catalogação na fonte**

Bibliotecário: Gleydson Rodrigues Santos – CRB-3 / 1219

-
- A298v Albuquerque, Eliza Távora de.
“Vem jogar, mulher”: uma análise sobre a participação feminina na capoeira. Eliza Távora de Albuquerque. – Redenção, 2016.
61 f.: il.; 30 cm.
Monografia do curso do Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas do Instituto de Humanidade e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira – UNILAB.
Orientadora: Profª. Dra. Violeta Maria de Siqueira Holanda.
Inclui referências.
1. Capoeira. I. Título.

CDD 796.81

ELIZA TÁVORA DE ALBUQUERQUE

“VEM JOGAR, MULHER”: UMA ANÁLISE SOBRE A PARTICIPAÇÃO
FEMININA NA CAPOEIRA

Monografia apresentada ao curso de Bacharelado em Humanidades do Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Violeta Maria de Siqueira Holanda

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Violeta Maria de Siqueira Holanda (Orientadora – UNILAB)

Prof.^a Dr.^a Larissa Oliveira e Gabarra (UNILAB)

Prof. Dr. Lailson Ferreira da Silva (UNILAB)

TERMO DE RESPONSABILIDADE

Eu, ELIZA TÁVORA DE ALBUQUERQUE, matriculada na UNILAB sob o número 2013101864, graduanda do curso de Bacharelado em Humanidades, declaro publicamente ser autora da monografia intitulada “**Vem Jogar, Mulher**”: **uma análise sobre a participação feminina na capoeira**, e assumo a responsabilidade pela fidedignidade dos conteúdos apresentados, para os quais não existem restrições de divulgação e pela lisura com que foram por mim obtidos e empregados, sem qualquer violação de direito autoral.

Redenção/CE, maio de 2016.

Assinatura

*Dedico este trabalho à duas Marias, das Dores e José
minhas avós, mulheres de força, que alegam a poesia da
minha vida. À todas as mulheres capoeiristas, resistentes,
que dividiram comigo suas flores e dores, e o anseio da
liberdade de seus movimentos.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, e todas às forças regentes do universo, pelo sopro da vida.

Agradeço, em nome de Claudia Semião, às minhas interlocutoras, mulheres capoeiristas que aqui são as protagonistas, e minha fonte de inspiração. Sem suas histórias, sem suas narrativas, este trabalho não faria sentido.

Agradeço em especial, à Violeta Holanda, que até aqui me orientou pacientemente, desde a sugestão de leituras à correção do texto, entendeu e respeitou meu tempo e compartilhou junto comigo às vivências desse trabalho.

Agradeço à toda minha família pelo amor e apoio desde sempre recebido.

Agradeço ao companheirismo das velhas e novas amigadas que me encheram de força e esperança no momento mais preciso.

Agradeço a todos/as docentes do Instituto de Humanidades e Letras, que me foi oportuno conhecer e que de maneira direta ou indireta, contribuíram com a execução deste trabalho através dos conhecimentos a mim transmitidos.

Enfim, agradeço a todos/as colegas de turma que me acompanharam nesta trajetória, e compartilharam do cotidiano, experiências e lutas.

*Sempre chega o momento
De sacudir, de investir, de traduzir
Não lavo mais pratos
Li a assinatura da minha lei áurea
escrita
Em negro maiúsculo
Em letras tamanho 18, espaço duplo
Aboli
Não lavo mais os pratos
Quero travessas de prata, cozinhas
de luxo
E joias de ouro
Legítimas
Está decretada a lei áurea
(Cristiane Sobral)*

RESUMO

Neste presente trabalho, busco analisar a participação feminina na capoeira, bem como problematizar as relações de poder e os conflitos que se instauram nesse espaço, a partir das narrativas coletadas em encontros e eventos onde as mulheres tinham seu espaço para compartilhar, e a partir também da vivência em campo no próprio grupo de capoeira. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, onde utilizou-se do levantamento histórico-bibliográfico sobre a capoeira, da realização da pesquisa de campo, através da observação participante e do relato etnográfico. A capoeira, herança cultural afrodescendente, mostrou-se como possibilidade de resistência na valorização da identidade étnica-racial, no extenso contexto histórico de exclusão racial-social, como também, um importante aliado no empoderamento das mulheres, na busca por autonomia dentro deste espaço social que também reproduz discriminações de gênero.

Palavras-chave: Capoeira; Mulheres; Identidade; Cultura afro-brasileira; Resistência.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CECA – Centro Esportivo de Capoeira Angola

CDN – Conselho Nacional de Desportos

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

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ONU – Organização das Nações Unidas

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. ENTRE DIVERSAS FACES: A CAPOEIRA NA HISTÓRIA	14
1.1 Formação da capoeira no Brasil	15
1.1.1 Criminalização da Capoeira	19
1.1.2. De crime a patrimônio cultural	23
2. TEM MULHER NA CAPOEIRA: A PARTICIPAÇÃO FEMININA NO UNIVERSO DA CAPOEIRAGEM	31
2.1 Indícios históricos sobre a participação da mulher na capoeira	32
2.2 Capoeira como lugar de resistência de mulheres negras	37
2.3 Autonomia feminina e prática da capoeira na atualidade	42
3. GINGA MARÉ: RELATOS ETNOGRÁFICOS DO GRUPO DE CAPOEIRA EM CAPISTRANO/CE	49
CONSIDERAÇÕES FINAIS	56
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	58
ANEXOS	60

INTRODUÇÃO

Meu primeiro contato com a capoeira aconteceu em um projeto de extensão intitulado *Nzinga: Cultura, Capoeira e Gênero no Maciço de Baturité* na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Esse projeto realizava oficinas temáticas nas cidades do Maciço de Baturité¹, com o objetivo de sensibilizar as/os participantes sobre a relevância da capoeira no contexto da cultura afro-brasileira, bem como sobre a importância da construção da igualdade de gênero em seus diversos contextos culturais. O público alvo do projeto eram as mulheres capoeiristas, e assim a inclinação da minha pesquisa para essa prática veio no momento propício.

Sempre tive interesse pelas temáticas de raça e gênero e o contato com essa manifestação afro-brasileira, veio fortalecer um desejo de ir a campo e entender as relações étnico-raciais e de gênero que se teciam dentro do espaço da capoeira. A capoeira mostrou-se como marca identitária das mulheres capoeiristas, uma forma de resignificação dos corpos e mecanismo de resistência. Logo, começou a ser parte elementar da minha pesquisa. Foi a partir de então, que passei a frequentar os grupos, encontros e eventos de capoeira. No começo, tinha como objetivo frequentar apenas para observação e pesquisa, no entanto, com minha identificação nesse ambiente, passei a me inserir no grupo como praticante de capoeira, aceitei, então, “participar e ser afetada” (Fravet-Saada, 1990).

Segundo a referida autora, a experiência de ser afetada no contexto da pesquisa de campo significa que “quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los.” (FRAVET-SAADA, 1990, p. 159). E foi dessa maneira que encarei e me permiti viver a experiência no campo.

Neste presente trabalho, busco analisar a participação feminina na capoeira, bem como problematizar as relações de poder e os conflitos que se instauram nesse espaço, a

1 A região do Maciço de Baturité está localizada no Estado do Ceará e compõe os seguintes municípios: Acarape, Aracoiaba, Aratuba, Barreira, Baturité, Capistrano, Guaramiranga, Itapiúna, Mulungu, Pacoti, Palmácia, Redenção e Ocara.

partir das narrativas coletadas em encontros e eventos onde as mulheres tinham seu espaço para compartilhar, e a partir também da vivência em campo no próprio grupo de capoeira. Trabalho aqui a partir dos dados que se mostraram mais recorrentes nas falas das interlocutoras desta pesquisa, a saber: 1) as relações de poder e os conflitos de gênero que se instauram no espaço da capoeira, e 2) a prática como instrumento de empoderamento para as mulheres capoeiristas.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, onde utilizo do levantamento histórico-bibliográfico sobre a capoeira, da realização da pesquisa de campo, através da observação participante e do relato etnográfico. Sobre as referências histórico-bibliográfico foi realizado uma investigação dos acontecimentos históricos mais significativos para a capoeira, bem como o seu processo de construção para ser hoje reconhecida como patrimônio cultural.

A pesquisa de campo contou com a observação participante, que nas reflexões de Carlos Brandão (2007) contempla um duplo sentido, participar “porque se faz estando pessoalmente no lugar e observando e compreendendo aquilo que está acontecendo, por participar da vida cotidiana das pessoas”, e em outro sentido, “de que eu me envolvo pessoalmente com o próprio trabalho quando posso” (BRANDÃO, 2007, p. 14). Entendo que a observação participante dentro de uma pesquisa, requer envolvimento pessoal do pesquisador com as pessoas, um mergulho dentro do contexto em que se está inserido.

O relato etnográfico foi um outro momento da pesquisa de campo. De acordo com Uriarte (2012) a prática etnográfica possui três fases:

A primeira delas é um mergulho na teoria, informações e interpretações já feitas sobre a temática e a população específica que queremos estudar. A segunda fase consiste num longo tempo vivendo entre os “nativos” (rurais, urbanos, modernos ou tradicionais); esta fase se conhece como “trabalho de campo”. A terceira fase consiste na escrita, que se faz de volta para a casa. (URIARTE, 2012)

Esse fazer etnográfico é preciso, como também se torna essencial, por que não se pretende apanhar apenas um aparato de dados e números quantitativos, mas sugere uma “teoria vivida” (Peirano, 2004). É esse caráter da pesquisa, que propõe o contato com a comunidade externa, que propõe o trabalho de campo, a observação participante, a coleta de narrativas, o conhecimento e convívio com o “outro/a”.

Se constituíram como principais leituras realizadas para este trabalho, que nortearam a base da pesquisa foram dos/as seguintes autores/as: Carlos Eugênio Soares (1993; 1998), Josivaldo Oliveira e Luiz Augusto Leal (2009), Heleieth Saffioti (1987), Maria José Barbosa (2005;2006), Menara Lube Guizardi (2008;2013), Núbia Regina Moreira (2011), entre outros/as autores/as, que formaram o aporte teórico do presente trabalho.

O título do trabalho “Vem jogar, mulher”, faz alusão a nomeação de um dos eventos organizados pela sede do grupo onde realizei meu relato etnográfico, e que foi coeso com o contexto desse trabalho. Estruturalmente, o mesmo se dispõe da seguinte forma: o primeiro capítulo intitulado “Entre diversas faces: a capoeira na história”, discorre sobre o percurso histórico social dessa manifestação afro-brasileira, que em dado momento foi criminalizada, e após o interesse do Estado em uma política nacionalista, foi retomada como símbolo da cultura nacional.

O segundo capítulo denominado “Tem mulher na capoeira: a participação feminina no universo da capoeiragem”, propõe percorrer os pontos históricos da trajetória da participação feminina na prática da capoeira, que desde o período da escravização marca sua presença na prática. Aqui também analiso a capoeira como campo de resistência na valorização da identidade étnica-racial de mulheres negras, e os desafios contemporâneos enfrentados pelas mulheres capoeiristas.

Por fim, o terceiro e último capítulo intitulado “Ginga Maré: relatos etnográficos do grupo de capoeira em Capistrano/Ce” é o relato etnográfico da minha vivência em campo no referido grupo de capoeira, onde pude observar diretamente os conflitos e as relações que se estabeleciam nesse importante espaço social.

1. ENTRE DIVERSAS FACES: A CAPOEIRA NA HISTÓRIA

*A capoeira é amorosa, não é perversa. É um hábito cortês
que criamos dentro de nós, uma coisa vagabunda.*
(Mestre Pastinha)

A Capoeira é uma prática cultural afro-brasileira, que desde o final do século XX está presente em todo o território nacional e se espalhou por mais de 180 países; multifacetada ela envolve um misto de luta, dança, música que se manifestam no espaço da Roda. Própria de uma filosofia ancestral, a Roda de Capoeira que foi criminalizada durante as primeiras décadas da República, é considerada hoje como patrimônio cultural nacional, processo iniciado em 2004 pelo Ministério da Cultura, é também manifesto da resistência negra, grande difusora da língua portuguesa pelo mundo e recentemente tombada como patrimônio cultural imaterial da humanidade. Os historiadores Oliveira e Leal em sua obra argumentam:

A capoeira é oriunda da experiência sociocultural de africanos e seus descendentes no Brasil. Conta em sua trajetória histórica a força da resistência contra a escravidão e a síntese da expressão de diversas identidades étnicas de origem africana. (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 43)

Para hoje ser estimada e reconhecida, a Capoeira transformou-se e resistiu ao longo do tempo, transmitida pela tradição oral, e comunicada pela linguagem corporal daquelas/es que detêm os saberes sobre sua prática: as mestras e mestres de capoeira.

Não foi um caminho linear percorrido pela Capoeira para alcançar o título de patrimônio, pois carrega em si o paradoxo de ser uma arte marginalizada, e ao mesmo tempo uma ferramenta por excelência de propagação da cultura e da história brasileira pelo mundo (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 55). Os significados atribuídos a capoeira transformaram-se ao longo do tempo e de sua história, e se entrecruzam com as tradições de outras manifestações:

No Rio de Janeiro, o capoeira se confundia com o malandro, tipo social do samba carioca. Em Belém do Pará, os capoeiras se confundiam com os não menos valentes mestres do Boi-Bumbá. Em Salvador, se destacava o universo da religião afro-brasileira, encontrando em muitos capoeiras seus Ogãs de sala e obedientes filhos de santo. (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 41)

A roda de capoeira se constitui enquanto espaço místico, onde aqueles que possuem a arte de ver o mundo de cabeça para baixo, renovam suas forças ancestrais

através dos batuques do atabaque, do som do pandeiro e dos toques do instrumento mestre: o berimbau. Antes foi a arma de da resistência de negras e negros escravizadas/os, que encontraram no corpo a sua maior revolução. Hoje é símbolo de resistência daqueles/as que anseiam por uma nova libertação: a de se colocar no centro de si e encontrar um ponto de mediação na pequena roda do jogo e na grande roda da vida.

1.1 Formação da capoeira no Brasil

Segundo Brasil (2007) existem três mitos sobre a origem da prática capoeirista: o primeiro seria o de que a capoeira se originou na África Central e foi trazida intacta pelos africanos escravizados/as da diáspora, a segunda teoria aponta que ela foi criada por escravas/os quilombolas do Brasil, e a terceira, menos difundida, que a capoeira tem origens indígenas. Não há um consenso dentro da comunidade sobre qual teria sido a origem da capoeira, e esse fato ainda gera muitas controvérsias. Pesquisas mais recentes, de cunho etnográfico, comprovam a existência de danças guerrilheiras em África, sobretudo na região centro-ocidental, semelhantes ao que é capoeira, a exemplo o N'golo² presente no sul de Angola. Assim como também o berimbau remonta a instrumentos muito similares presentes no território africano, de onde se procedeu (BRASIL, 2007; SOARES, C. E., 1998). Dentre tantas cosmovisões sobre onde a capoeira foi gestada, a que com frequência admite-se é que esta manifestação tem sua essência e raízes africanas, mas que se desenvolveu, estruturada na forma que a conhecemos hoje, em solo brasileiro.

A dificuldade em estabelecer as origens da capoeira nos aspectos geográficos, culturais e etimológicos pode ser explicada devido a sua diversidade. Manifestação intimamente ligada às culturas locais, ganhou contornos específicos de acordo com os contextos em que se desenvolveu. A capoeira, dessa forma, é reconhecida como fenômeno cultural urbano, cuja história permeia o passado e o presente. (BRASIL, 2007, p.12)

As documentações mais antigas sobre a capoeira foram encontradas nas regiões portuárias de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, capitais que receberam o maior contingente de escravizadas/os e que se tornaram importantes locais históricos dessa

²O N'golo é dançado por rapazes nos territórios do Sul de Angola, durante o ritual da puberdade das meninas, ritual que marca a passagem da condição de moça para mulher. As semelhanças entre a capoeira e o n'golo se dá pela utilização de golpes com os pés e as mãos, que remontam aos movimentos da capoeira e evidenciam esse possível ancestral comum. (Matthias Assunção e Cobra Mansa, 2008)

manifestação. As principais fontes encontradas por pesquisadoras/es, que registram a capoeira nos primeiros anos de sua prática, são as notícias encontradas na imprensa, principalmente nas páginas policiais, visto que no período foi criminalizada e seus praticantes eram autuados em processos crimes, além dos registros iconográficos como pinturas de artistas da época, e a própria oralidade.

Nas primeiras décadas do século XIX, a capoeira foi denominada como “capoeira escrava”, termo utilizado por Carlos Eugênio Soares para caracterizar a capoeira da época que foi praticada predominantemente por africanos/as escravizados/as que vinham através do tráfico negreiro. Soares (1998) analisou os dados do Códice 403, o primeiro e maior banco de registros de prisões do Rio de Janeiro, que evidenciaram a origem daqueles presos por capoeira, da então capital carioca. A porcentagem dos dados mostra que mais que a metade dos presos pela prática da capoeiragem eram africanos, e a outra parte de origem desconhecida mesclava brasileiros e crioulos, o que comprova que a atividade não era unicamente de africanos, embora fossem dominantes (SOARES, 1998, p.66). Ainda segundo Líbano Soares, é através da condição jurídica dos presos pela capoeiragem, que é possível ter uma ideia real do círculo social onde a capoeira resistiu e reproduziu.

Enquanto no conjunto total vemos uma presença escrava de 79,8% contra 18,8% de forros e apenas 0,4% de livres, para os presos por envolvimento com capoeira temos a surpreendente proporção de 91% de escravos. Podemos afirmar com certeza que a capoeira é fundamentalmente uma prática escrava, antes de africana. (SOARES, 1998, p. 66)

Em meio ao sistema escravagista, o corpo foi utilizado como uma verdadeira arma de resistência e sobrevivência a atos tão desumanos. A capoeira foi uma das expressões desses corpos sofridos que transgrediram e foram ressignificados ao lutarem para manter vivas suas identidades e histórias. Munanga e Gomes (2006) ao argumentarem sobre o corpo como mecanismo de resistência dos/as escravizados/as afirmam:

A capoeira constituiu-se numa possibilidade para os escravizados diante das adversidades e dificuldades colocadas pelo regime escravista; em uma prática para cultivar as tradições, as crenças e a dignidade humana de homens e mulheres negras. (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 116)

Mesmo o caráter lúdico da capoeiragem na época, que era praticada nos raros dias de folga, nos pequenos intervalos quase que como um jogo ou brincadeira, bastava formar os círculos e a capoeira adentrar o cenário urbano, que ali se criava raízes de uma

herança africana. Em seu Ensaio Sócio-Etnográfico sobre a capoeira angola, Waldeloir Rego (1968) relata que o berimbau, principal instrumento da capoeira que determina o ritmo e o compasso, tinha um toque especial chamado “aviso”, que anunciava a chegada do inimigo, fosse o capitão do mato, senhor de engenho, chefes de cavalarias ou perseguidores de capoeira. O som do berimbau ecoava, e era o sinal da hora da partida.

Fica elucidado, de fato, uma completa ligação da escravização urbana com a capoeira, que ascendeu precisamente neste espaço. Os ambientes amplos, como as praças e ruas públicas, eram preferenciais para se jogar capoeira, pois assim a fuga contra a repressão pelos conservadores da ordem escravista seria mais fácil. Segundo Soares (1998), existiam também momentos que a prática da capoeira era mais intensiva, a exemplo o chamado entrudo, a festa carnavalesca de antigamente, era um período que escravizadas/os ganhavam certa “liberdade” e a capoeira assumia todo o caráter lúdico. Essas ocasiões que aglomeravam a população da cidade imperial, como as procissões católicas, festas tradicionais, eram favoráveis também para que vinganças pessoais fossem resolvidas no entorno da multidão. Evidencia-se então o “caráter inexoravelmente urbano da capoeira” (SOARES, 1998, p. 63).

Na segunda metade do século XIX, a capoeira já havia adentrado o campo das relações sociais e culturais, além de ser praticada por diversas categorias de indivíduos, “escravos”, “homens livres”, “libertos”, “imigrantes”, “sertanejos”, “caboclos”, “portugueses”, “espanhóis”, “norte-americanos” e “nordestinos”, como consta os registros policiais do marco temporal, tendo assim a prática capoeirista atingido as diferentes classes sociais. (BRASIL, 2007; LIBERAC, 2001).

As primeiras organizações em grupo dos/as capoeiras eram denominadas *maltas*, uma característica da capoeira enquanto elemento da cultura escrava, que vieram a surgir nesse mesmo período. A antropóloga Guizardi (2008) discorre sobre o que eram as *maltas*:

Las primeras organizaciones colectivas de la Capoeira que conocemos se denominaban Maltas y nacieron en el Brasil del siglo XIX, donde representaban un universo social guetizado: creado, organizado y vivido por individuos africanos o afro-brasileños, a quienes las élites nacionales insistían en considerar como sucios, feos, peligrosos y racialmente inferiores. De ese universo social emanaba una cultura hecha por y para “los negros” que llevó a cabo una apropiación del espacio público de las calles y plazas de las ciudades brasileñas. (GUIZARDI, 2008, p. 4)

As maltas eram consideradas, em termos policiais, como grupos criminais, temidas pela população e duramente perseguidas pela polícia. A delimitação geográfica das maltas, acarretavam sempre em disputas por espaço e poder, gerando constantes conflitos entre um grupo e outro. Por outro lado, as maltas não deixaram de se estabelecer enquanto eficaz aparelhamento de defesa e resistência contra a hostilidade do sistema escravagista, por isso mesmo os encontros de maltas causavam temor a elite imperial, pois as intervenções em maltas transgrediam a ordem. As maltas que marcaram a cultura da capoeira foram Nagoas e Guaiamus³, organizações que dividiram espacialmente o território do centro carioca na metade do século XIX, e se constituíram como parte essencial na história da cultura da capoeiragem no Brasil. Sobre essas duas maltas, Plácido de Abreu (1886), um capoeira amador que viveu durante o século XIX, fez o importante registro da seguinte cantiga, também denominada de toada, que nos permite imaginar como era o cotidiano das maltas:

Os guaiamus cantavam:
 Terezinha de Jesus
 Abre a porta apaga luz
 Quero ver morrer nagoa
 A porta do Bom Jesus
 Os nagoas respondiam:
 O castelo içou bandeira
 São Francisco repicou
 Guaiamu está reclamando
 Manoel Preto já chegou.⁴

A figura do capoeirista esteve sempre oscilando entre a bipolaridade de herói e marginal. Conforme explica Antônio Liberac (2001), os capoeiras participaram da Guerra do Paraguai, que ocorreu entre 1864 e 1870, através da campanha do governo imperial de alistamento de sujeitos das camadas marginais da população. Participaram da guerra indivíduos vindos do Rio de Janeiro e das demais províncias do Brasil. Seus feitos lhes concederam um certo prestígio diante da sociedade, se edificando assim uma imagem de herói, carregando consigo também um status de militar, que lhes proporcionaram uma relativa imunidade perante a repressão policial no contexto pós-

³Nagoas e Guaiamus representavam os dois partidos da época, que eram os liberais e os conservadores; cada malta era formada por diversos grupos de capoeira. Dividiram as freguesias da capital carioca, determinando limites espaciais, e cada malta tinha características próprias que as identificavam. (BRASIL, 2007; LIBERAC, 2001)

⁴ABREU, Plácido *apud* LIBERAC, Antônio. *Movimentos da Cultura Afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea 1850-1890*. Tese (Doutorado). Campinas: 2001, p. 23.

guerra, ao terem lutado junto ao exército por uma mesma causa (LIBERAC, 2001, p. 27).

Eu tava na minha casa
Sem pensá, sem maginá
Mandaró me chamá
Pra ajudá a vencê
A guerra no Paraguai.⁵

Segundo esse mesmo autor, capoeiras também atuaram no sistema eleitoral da monarquia, quando seus serviços eram contratados como “capangas políticos”, “cabos-eleitores”, “capadócios”, “guarda-costas”, entre outras funções políticas partidárias. Muitas figuras capoeiristas ficaram conhecidas por pressionarem os eleitores a votarem nos partidos que tutelavam, em troca disso recebiam proteção policial, e suas práticas capoeiristas eram toleradas.

Como veremos a seguir, a perseguição a capoeira não cessou, as três primeiras décadas do século XIX marcaram a capoeira pela forte perseguição a prática, e se intensificava cada vez mais que se aproximava o período republicano. Sobre os/as capoeiras continuava a perpetuar o estigma da marginalidade, da violência, e o exercício da capoeira então se tornar crime.

1.1.1 Criminalização da Capoeira

Cada vez mais repreendida e marginalizada, as prisões pela prática capoeirista ocorriam com mais intensidade, até entrar de fato no Código Penal como crime. A história da capoeira foi caracterizada pela luta travada contra a repressão policial, contra o racismo, contra as várias formas de opressão que os atuantes dessa manifestação viveram em sua relação com o Estado brasileiro (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 44).

Nos séculos XIX e XX, a perseguição e coibição sobre as manifestações culturais de origem afro-brasileiras era tamanha, e com a capoeira não foi diferente. O candomblé, presente principalmente na capital baiana, e as rodas de samba, eram duramente perseguidas, associadas ao universo criminal, legitimando assim o preconceito racial e social existente em relação à cultura negra e sua população. A prática da capoeira esteve

⁵Cantiga de capoeira registrada por REGO, Waldeloir. Capoeira Angola: Ensaio sócio-etnográfico. 1968, p. 117.

associada durante muitas décadas ao universo do crime, e os/as capoeiras estavam no imaginário social como “bebarrões”, “vadios”, “baderneiros”, dentre outras denominações. Esse período:

[...] marcou o universo da capoeiragem por ações de repressão policial respaldada pelo Código Penal de 1890, que entendia os capoeiras, a partir de referenciais da criminologia tradicional, como marginais de alta periculosidade, tendenciosos à prática de crimes perversos. (OLIVEIRA; LEAL: 2009, p. 60)

Portanto, a capoeira não ocupava um espaço positivo na sociedade da época, pelo contrário, foi reprimida e proibida sua prática.

A Guarda Real, polícia criada durante o governo da corte de D. Pedro VI, comandada pelo Major Vidigal Nunes, foi a grande perseguidora da cultura afro-brasileira no período imperial. A figura do Major Vidigal ficou conhecida pelas infundáveis “caças” aos/as capoeiristas das ruas cariocas. O próprio Major era um excelente capoeirista, que tinha o domínio sobre a prática e preparava a Guarda Real para perseguir e prender a vadiação de capoeiras. Suas ações repressoras desencadearam na obra literária *Memórias de um Sargento de Milícias* (1854) de Manuel Antônio de Almeida, que segundo Rego (1958) é a mais antiga aparição da capoeira em um documento literário.

O Código Criminal do Império do Brasil de 1830, foi a primeira codificação penal brasileira, nele não se encontra uma menção específica ao termo “capoeira” ou as/os praticantes de capoeira, mas os chefes de polícia os enquadrava no Art. 402 que fazia referência aos vadios⁶ e mendigos, no entanto, isso viria a mudar com o Código Penal da República. De acordo com Soares (1998), o principal castigo para presos por capoeira era o castigo físico. O edital de 1817 já regulamentava os castigos corporais que escravos capoeiras deveriam sofrer, castigos que variavam de 50 a 300 açoites, considerado o limite humano.

Somente 1,5% dos punidos recebeu a “leve” punição de 50 açoites. Estes dados apontam que as autoridades policiais estavam determinadas a barrar a ousadia das maltas a todo custo nos finais da década de 1810. (SOARES, 1998, p. 69)

⁶O termo “vadio” era usado tanto para se referir àqueles que não tinham trabalho, como para designar todos os que viviam de ocupações esporádicas. A palavra vadiação também faz referência a participação no jogo da capoeira, e ainda hoje é uma palavra presente no vocabulário capoeirista. (BRASIL, 2007, p. 26; SANTOS, 2013, p. 33)

Presos por capoeira também poderiam ter como punição o trabalho forçado. No Rio de Janeiro, o lugar preferencial para onde eram levados capoeiras, era a construção da Estrada da Tijuca, uma grande obra viária que tinha o objetivo de facilitar a ligação da cidade com o interior carioca e com o Caminho Novo das Minas. A Estrada da Tijuca era “um local ermo na época, e bastante longe do burburinho da cidade”, mandá-los para longe do espaço urbano poderia ser uma solução, já que as maltas se encontravam precisamente nesse espaço. (SOARES, 1998, p. 69). A intensidade nas punições e o trabalho forçado eram por vezes protestados pelos senhores de escravos, que vinham a perder sua mão de obra por determinado tempo (LIBERAC, 2001, p. 17).

Já na sociedade baiana, essa realidade era um tanto diferente. De acordo com Liberac (2001) a capoeiragem da Bahia do século XIX e início do XX em vários aspectos era diferente daquela praticada no Rio de Janeiro. No entanto sua forma de organização coletiva em ambas as capoeiras, era a mesma, dividida em maltas. Ao contrário do Rio de Janeiro, as documentações jurídico-policiais que citassem as/os capoeiras baianas/os não eram abundantes. A fonte de onde emanou as informações sobre a capoeira soteropolitana foi a imprensa baiana e a oralidade dos mestres de capoeira. O mesmo autor rastreou termos como “capadócios”, “desordeiros”, “bamba”, “valentão”, “vadios”, presentes nas páginas policiais e nos processos referentes ao Art. 303, que correspondia aos crimes por lesão corporal, que segundo ele, faziam parte da cultura da capoeira e ajudaram a identificar os protagonistas da capoeiragem baiana.

Vá até o sítio de Campinas para recrutar uma malta de capadócios e vadios que ali se acham reunidos desde domingo em companhia (...) de mulheres perdidas na prática do candomblé. (*O Alabama*, Bahia, 04\01\1865, p. 1)⁷

No trecho acima podemos localizar algumas das expressões explanadas pelo autor, que permitem encontrar as figuras da capoeira da Bahia, além também, de deixar explícito a intolerância e repressão em relação à religião afro-brasileira, práticas em conjunto que pertenciam a cultura de negras e negros que viveram esse período.

Embora invisibilizadas, as mulheres também estavam presentes nesse universo exercendo uma dupla transgressão: a de serem mulheres e capoeiristas. Não carregavam consigo o nome de capoeiras, mas sim de mulheres valentes, destemidas, mulheres de “pá virada”, justamente por ocuparem um espaço por excelência masculinizado. Ao

⁷Extraído de LIBERAC, Antônio. *Op. Cit.*, p. 34.

transpor a lógica machista patriarcal, essas mulheres também apareciam nas páginas policiais dos jornais das principais capitais da época:

ATE O BELO SEXO Na rua do Riachuelo, antehontem a noite, Izabel Maria da Conceição, vulga Nené, Ana Clara Maria de Andrade, e Deolinda, escrava de D. Bandeira de Gouveia, foram presas por estarem em renhida luta, e tanto haviam brigado que pareciam estar sem forças [...] quando empenhão 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 faltava. (*Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 29/01/1878) ⁸

Um fato interessante dessa notícia veiculada pelo periódico, é a surpresa carregada de uma certa indignação, do próprio autor da manchete, ao escrever que mulheres estavam praticando capoeira, além também de satirizar os comentários feitos pelos policiais que anunciaram a ordem de prisão. Casos como esse, de Izabel e Ana, eram raros nesse período, pois as mulheres ainda não participavam da prática ativamente. O aumento crescente de mulheres capoeiristas só veio a ocorrer, de fato, na segunda metade do século XX. Sobre o protagonismo das mulheres na capoeira trataremos com mais afinco no capítulo seguinte.

Já no início do período republicano, a capoeira se deparou com um forte inimigo que pretendia extinguir a mandinga das ruas, este foi o chefe de polícia do Rio de Janeiro, Sampaio Ferraz, um dos responsáveis pela progressiva “morte” da capoeira nos primeiros anos de República. Nas reflexões de Luís Sérgio Dias (2001), entende-se por morte da capoeira a desarticulação das maltas, que se deu por meio das prisões, condenações e deportações de alguns capoeiras com base na sua criminalização. Sampaio Ferraz foi chefe de polícia nomeado por Deodoro da Fonseca entre novembro de 1889 e outubro de 1890, quando pediu exoneração. Era muito prestigiado pelo movimento republicano, seguindo esses princípios e munido de autoridade, elaborou estratégias para cercar e prender capoeiras, além de ter sido também o idealizador da deportação para a ilha de Fernando de Noronha.

Disseram-me que um dia, Dermeval da Fonseca perguntou a Sampaio Ferraz: - Por que mandou os capoeiras para uma ilha tão longe, perdida em distantes horizontes, no meio do oceano, como Santa Helena?

⁸Extraído de SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890. Tese (Mestrado). Campinas, 1993, p. 303.

É o destino da gente valente respondeu o chefe de polícia. Não eram valentes? Napoleão também era valente e foi para a ilha de Santa Helena.⁹

Ainda segundo Luís Sérgio (2001) nos primeiros quarenta dias foram enviados para a respectiva ilha nordestina cerca de 1300 capoeiras, o que desmontou a articulação de maltas, tendo os capoeiras que resistir agora de maneira individual. Assim, a possível “morte da capoeira começou a ser definida” (DIAS, 2001, p. 133).

Não tardou para que após a saída de Sampaio Ferraz do comando da polícia, a prática da capoeira entrasse de fato no Código Penal Brasileiro de 1890, enquadrada no Art. 402, que proibia exercícios de agilidade e destreza corporal denominados capoeiragem, com pena mínima de dois a três meses de prisão, podendo aumentar e até mesmo desencadear em sua deportação, se o capoeira fosse reincidente ou membro de alguma malta. A criminalização da prática transparecia o projeto de abolir a capoeira por definitivo, que era também a busca da resolução de dois grandes problemas: a influência de ação política da capoeiragem e a possibilidade da junção de diferentes tradições negras unidas em uma mesma prática transitando entre os portos marítimos da costa brasileira (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 178).

Assim, estando o sistema de organização prejudicado pelas prisões e a prática ter se tornado individualizada, houve na virada do século um movimento de apropriação por parte das elites dominantes dessa manifestação de origem popular, estando vinculada também a necessidade de se criar uma identidade nacional. Nesse mesmo período ascendia na Bahia dois importantes ícones da Capoeira, Mestre Bimba e Mestre Pastinha, que viriam representar respectivamente a capoeira regional e a capoeira angola, em um momento crucial para descriminalização da prática capoeirista.

1.1.2. De crime a patrimônio cultural

As primeiras décadas do século XX, foram marcadas pela emergência de novas correntes ideológicas que se debruçam sobre as manifestações da cultura popular, tornando-se objeto de estudo de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, atrelada também ao projeto do Estado brasileiro de uma política nacionalista. Nesse momento, diversos elementos da cultura afro-brasileira, antes reprimidos, foram retomados e

⁹FERRAZ, Mário de Sampaio *apud* DIAS, Luís Sérgio. *Quem tem medo de capoeira?* Rio de Janeiro (1890- 1904). Rio de Janeiro: Secretaria Municipal das Culturas, 2001, p. 121.

apropriados por uma elite intelectual na idealização de uma identidade nacional, momento que pode ser entendido como um processo de folclorização em que essas práticas foram submetidas. De acordo com Brasil (2007), esse contexto histórico é um momento de renovação institucional das práticas culturais negras, onde buscam legalização jurídica, legitimação, aceitação social, afirmação cultural, visibilidade na imprensa, autonomia territorial e maior expansão das manifestações para as demais camadas sociais (BRASIL, 2007, p. 37).

Foi na década de 1930, durante a Era Vargas, que a capoeira começou a ser pensada como possibilidade de símbolo da identidade brasileira. No incessante esforço do Estado na construção de uma identidade nacional, carregada de elementos originais, a capoeira e outras manifestações, iriam conhecer um novo significado, deixando de ser considerada empecilho para o desenvolvimento da nação e passando a ser elemento de ícone de identidade atribuída a todas/os brasileiras/os. Como menciona Guizardi (2008), a efetivação da lógica identitária acabou gerando a falácia de que todas/os estavam inclusas/os nesse projeto de cultura nacional, esquecendo-se a intencionalidade política por trás dessas ações, além de invisibilizar o fato de que as exclusões sociais seguiam ocorrendo de acordo com padrões que reforçavam as elites a se identificarem com um conceito de cultura branca e eurocêntrica (GUIZARDI, 2008, p. 5).

No marco temporal o *locus* da capoeira se volta para o estado da Bahia, nas figuras de Mestre Pastinha e Mestre Bimba, ambos representantes das duas vertentes mais conhecidas da capoeira. O nome que se atribui à capoeira angola é o de Vicente Joaquim Ferreira Pastinha (1889-1981), ou Mestre Pastinha como é conhecido. Aprendeu a arte da capoeira com um africano chamado Mestre Benedito, ainda menino, e em 1910, após o serviço a Marinha, torna-se professor de capoeira angola. Em 1941 funda o CECA (Centro Esportivo de Capoeira Angola), oficializado em 1952, que viria ser a primeira escola de capoeira angola da Bahia, estabelecendo uma pedagogia de ensino com bases nas tradições africanas trazidas pelos escravizados/as. Pastinha escreveu um livro intitulado “Capoeira Angola” e seus manuscritos também foram publicados, sendo o principal responsável pela notória visibilidade que a capoeira angola ganhou.

Na capoeira regional o representante mais prestigiado é Manuel dos Reis Machado (1900-1974), Mestre Bimba, tendo ele mesmo afirmado ser o criador dessa

vertente da capoeira, que seria a mistura do batuque da Bahia com a capoeira angola. Mestre Bimba aprendeu a jogar capoeira quando trabalhava de estivador, com Mestre Bentinho, que era capitão da Companhia de Navegação Baiana. Na década de 1920 passou a ensinar clandestinamente, não somente a classe popular, mas também ensinava a universitários e a elite baiana. Em 1932 criou o Centro de Cultura Física Regional Baiana, sua primeira academia de capoeira regional, onde posteriormente receberia licença oficial para funcionamento, que daria início ao processo de descriminalização da capoeira. É atribuído a figura de Mestre Bimba a expansão da capoeira para outras camadas sociais, tendo ela ocupado espaços que até então era discriminada.

Tanto Mestre Pastinha quanto Mestre Bimba foram os principais expoentes da difusão da capoeira pelos demais estados brasileiros, representando não somente a cultura brasileira, como também a cultura baiana, tornando-se a capoeira conhecida a partir desse estado. Assim, no movimento de mudança cultural promovida pelo Estado em busca de uma identidade que representasse a cultura brasileira, a conduta social dos próprios capoeiristas foi afetada, deixando de ocupar o lugar de “vadio”, para os mestres de capoeira exercerem o lugar de agentes culturais.

Um decreto lei emitido no ano de 1934, por Getúlio Vargas, permitia que a capoeira e as demais manifestações da cultura de matrizes africanas pudessem realizar seus rituais somente em locais fechados, e com alvará de instalação. A prática capoeirista só passou a ser permitida oficialmente no ano de 1937, sendo extinta do Código Penal, através da política nacionalista e determinista instaurada na Era Vargas, que recebeu influência de muitos intelectuais que discutiam a valorização da cultura popular. Nesse sentido, a capoeira:

[...] pasó a ser comprendida como una actividad física disociada de las prácticas ilegales con que históricamente fuera identificada, siendo elevada a la condición de “gimnasia nacional brasileña” (en las palabras del propio presidente Getúlio Vargas). La ambigüedad del proceso está en el hecho de que la descriminalización de la práctica no coincidió con la elevación del status quo social concedido a los afro-descendientes como sujetos productores de la identidad nacional. (GUIZARDI, 2008, p. 5)

A autora atenta para o fato de que mesmo essas manifestações da cultura negra estivessem sendo apropriadas pelo Estado, na tentativa de instaurar a possível ideia de democracia racial, a população produtora dessa mesma cultura ainda era vista sob estigmas de marginalidade e periculosidade. Suas práticas eram liberadas para as

intencionalidades políticas, mas quando a própria população negra iria cultivar suas tradições, ela deveria ficar sob vigia.

Muitos associam o processo de descriminalização da capoeira à uma apresentação realizada por Mestre Bimba para Getúlio Vargas, nesse mesmo ano. No entanto, Oliveira e Leal (2009) ressaltam um evento que ocorreu num momento decisivo de resistência cultural, também em 1937 na capital soteropolitana, o II Congresso Afro-brasileiro, organizado por diversos intelectuais sensíveis aos estudos sobre a cultura negra no Brasil, entre eles Édison Carneiro e Jorge Amado, e lideranças do candomblé da Bahia, que contou com a participação de representantes das variadas manifestações afro-brasileiras que puderam expor suas questões, e abrir o diálogo entre estudiosos e agentes dessas manifestações (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 22).

Nas décadas de 1950 e 1960 pode-se ressaltar a documentação que se registra sobre a capoeira, dos segmentos das diversas áreas. Vão a Bahia musicólogos/os, cineastas, artistas plásticos, literárias/os, historiadores/as, atraídos/as pela arte dos que pensam de cabeça pra baixo. Consoante ao que se refere Brasil (2007), em 1972 a capoeira foi submetida as regras do pugilismo pela CDN (Conselho Nacional de Desportos), o que deu início ao processo de esportização da prática. Nessa tendência esportiva, buscava-se adequar a capoeira às práticas do desporto, através de medidas como campeonatos nacionais, a unificação da capoeira, sem distinção de modalidades angola e regional, fomento do sistema de graduação, realização de treinamentos voltados para a formação do capoeirista atleta e a supressão dos rituais. (BRASIL, 2007, p. 43). Enquanto muitas academias se adaptavam as normas exigidas, outras academias, tanto angola quanto regional, principalmente as mais tradicionais, não foram passivas e ficaram a margem desse processo de esportização imposto a prática capoeirista.

Na década de 1970 com a migração de mestres e discípulos por todo o país, deu-se início a formalização das agrupações de capoeira em todo o Brasil, que passaram a ser registradas como associações culturais e desportivas, gerando o fenômeno dos grupos de capoeira com sedes espalhadas por várias cidades brasileiras, constituindo-se assim uma rede nacional. A partir de 1975, a capoeira se encontra em um momento de globalização, onde faz uma verdadeira “volta ao mundo”. De acordo com Guizardi (2013), essa expansão internacional da capoeira se dá através dos grupos que se gestaram inicialmente no Brasil, e também por meio das apresentações de capoeira (GUIZARDI, 2013, p. 33)

Diversos representantes capoeiristas eram convidados a fazer uma série de apresentações nos países estrangeiros, e ao final das temporadas resolviam se estabelecer no lugar e ali formar seus grupos de capoeira. Segundo Brasil (2007), embora os Estados Unidos e a Europa fossem os principais polos de crescimento internacional da capoeira, a arte também se desenvolveu no Japão, Israel, África do Sul e Canadá, mais tarde no Leste Europeu, América Latina e em outros países da África (BRASIL, 2007, p. 51). Essa rede imigratória de mestres/as e seguidores/as, que se deu sem nenhum incentivo governamental, possibilitou que hoje a capoeira estivesse presente nos cinco continentes, sendo a manifestação cultural que mais divulga a língua portuguesa, e permitiu também seu reconhecimento como Patrimônio Cultural.

Sobre a noção de patrimônio e o percurso que a capoeira teria que percorrer para alcançar o título, se faz necessário uma contextualização histórica. O debate sobre patrimonialização emergiu durante a *Semana de Arte Moderna*, ainda em 1922, com a aparição do termo *Patrimônio Cultural Imaterial*, advindo a partir da exposição das ideias de Mario de Andrade, que apresentou um material etnográfico sobre a cultura nacional, onde podia-se encontrar o registro das formas de agir, a maneira de viver e de ser do povo brasileiro em suas diversas regiões. Em 1936, também de autoria de Mario de Andrade, foi criado o anteprojeto do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, que é o atual IPHAN), como órgão institucional para a política de preservação do patrimônio cultural brasileiro. No mesmo ano, foi elaborado um documento que conceituava patrimônio histórico e artístico nacional como o agrupamento de bens móveis e imóveis ligados a momentos marcantes para a história do Brasil, de cunho arqueológico, artístico, etnográfico ou bibliográfico, sendo assim de interesse popular (SILVA, 2013, p. 46).

Nas reflexões de Oliveira e Leal (2009) o que era denominado como patrimônio, era percebido também como um bem de alto valor, que simbolizava de alguma forma a nacionalidade. Nesse período, a capoeira já poderia ter sido considerada patrimônio na categoria de Arte Popular, conforme as normas do antigo SPHAN (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.45). No entanto, seria uma verdadeira contradição tornar patrimônio uma arte que ainda se encontrava no código de criminalização, além de carregar consigo elementos étnicos que não se enquadravam no ideal de cultura nacional. Sendo assim, a Roda de Capoeira teria que esperar muitas décadas para ser registrada como patrimônio cultural brasileiro.

No processo de reconhecimento da capoeira, cabe ressaltar dois momentos significativos que impulsionaram o pontapé inicial. O primeiro foi em 1995, quando ocorreu em Brasília a Marcha de Zumbi, que reuniu milhares de negros e negras contra o racismo, reivindicando com urgência ações do Estado de enfrentamento as desigualdades raciais, e melhores condições de vida para a população negra. Entre as propostas de implementação, voltadas para a população afrodescendente, presente no documento apresentado pela Marcha, estava as políticas de preservação e valorização da cultura negra. Nesse sentido, a Marcha de Zumbi e o Movimento Negro foram importantes influenciadores na instauração de um projeto governamental volvido para a capoeira, que é por excelência uma manifestação da cultura negra.

Um outro momento, foi em 2004, quando o então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, em um evento da ONU – Organização das Nações Unidas –, levou um grupo de capoeiristas a Genebra, na Suíça, para homenagear o embaixador Sérgio Vieira de Mello, morto um ano antes em atentado terrorista no Iraque. Em seu discurso proferido, anunciou a iniciativa governamental de instituir políticas públicas para a comunidade capoeirista, o denominado Programa Brasileiro e Mundial para a Capoeira.

A Roda de capoeira só veio a ser tombada de fato como patrimônio cultural imaterial do Brasil em 2008, por indicação do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), após ter sido elaborado o Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil, que reuniu capoeiristas e pesquisadoras/es para a sua produção. Sua indicação à registro foi votada em 15 de julho de 2008, na capital da Bahia, Salvador, pelo Conselho Consultivo do referido Instituto.

O registro visa a implementação de políticas públicas destinadas à comunidade capoeirista, estando presente no inventário, as recomendações de salvaguarda para a prática e difusão da capoeira, a exemplo, um plano de previdência social para as/os velhas/os mestras/es de capoeira, que muitas vezes morrem em condições financeiras precárias, a exemplo dos dois grandes mestres Pastinha e Bimba, e a oficialização junto ao Ministério da Educação, do saber dos mestres e mestras.

A Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira foram registrados, respectivamente, no Livro de Registro das Formas de Expressão e no Livro de Registro dos Saberes. Mais recente, em dezembro de 2014, a Roda de Capoeira foi tombada

como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura), durante a 9ª sessão do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, na sede da Organização em Paris, França

A implementação da lei 10.639/03 também foi um momento contemporâneo de relevância para a capoeira, que poderia agora adentrar um espaço que até então não havia ocupado: as instituições de ensino formal. A lei 10.639/03 estabelece às diretrizes e bases da educação nacional a inclusão do ensino obrigatório da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” nos estabelecimentos, oficiais e particulares, de ensino fundamental e médio. A lei ainda prevê o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, ressaltando a contribuição da população negra nas áreas social, econômica e política pertinentes a História do Brasil, além da inclusão do dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra¹⁰.

Nesse sentido, no fomento do estabelecimento de uma educação menos eurocêntrica, e sim anti-racista, que impulse a valorização da cultura afro-brasileira e desconstrua preconceitos, a capoeira se mostra como uma ferramenta de ensino e aprendizagem para ser tratada em suas várias facetas dentro do ambiente escolar, numa perspectiva multicultural. Há uma contracorrente que defende o ensino da capoeira enquanto parâmetro curricular da disciplina de Educação Física, no entanto, essa questão gera muitos conflitos, visto que a capoeira antes de ser uma atividade física, é uma manifestação cultural que não pode ser deslocada do contexto histórico em que ascendeu, onde foi utilizada como arma de resistência e hoje é símbolo de resistência negra.

Apesar do reconhecimento enquanto patrimônio que a capoeira adquiriu nesse longo processo, a comunidade capoeirista ainda sente a necessidade do reconhecimento social do sujeito praticante de capoeira. É evidente o fato de que a globalização da capoeira no âmbito exterior, se deu de forma autônoma por iniciativa dos mestres e mestras de capoeira, que sobreviviam em situação precária e que não encontraram no

¹⁰Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei de diretrizes e bases da educação Nacional 9394/1996 e inclui Ensino da História e cultura Afro-brasileira e Africana no Currículo Oficial e outras Providências. Sancionada pelo Presidente Luís Inácio Lula Da Silva. Brasília: Diário Oficial da União, v. 10, n. 01, 2003.

próprio país, que reivindica tanto para si a origem dessa manifestação, as condições precisas para ascender socialmente com o ofício de educador da prática capoeirista. Portanto, podemos questionar a efetivação dessas políticas propostas no inventário de patrimonialização da capoeira, que para boa parcela da comunidade capoeirista espalhada pelo território brasileiro, não se concretizou.

Fazer esse percurso sobre a História da capoeira, faz-nos perceber que ela está intrinsecamente ligada à própria História do Brasil, da população negra e de sua cultura. A figura da/o capoeirista esteve presente em diversas revoltas, motins e revoluções, oscilou entre herói e transgressor da ordem pública. Estava na rua, na senzala, nos portos marítimos, no jeito de gingar, de vadiar, de resistir, na ponta dos pés, na rasteira e no rabo de arraia. A capoeira foi criminalizada, juntamente com as outras manifestações de bases africanas, reprimida, e hoje é patrimônio cultural. Signo de resistência cultural negra, a capoeira rompeu limites geográficos, se espalhou e se renova, se rejuvenesce sempre que o berimbau toca e ecoa pelo mundo afora.

2. TEM MULHER NA CAPOEIRA: A PARTICIPAÇÃO FEMININA NO UNIVERSO DA CAPOEIRAGEM

*Sou fruto que dá semente, ô iá iá
Sou semente que dá flor
Sou mulher, eu sou guerreira
Minha luta, a capoeira
Liberdade é um movimento (...)
Salve a mulher!
(Aninha – Angoleira do Rio)*

A capoeira é uma prática que exige agilidade, habilidade, rapidez e força de quem a pratica, características em conjunto que são atribuídas à construção de uma masculinidade, por isso, a capoeira constantemente esteve associada a figura do “macho”. No entanto, a capoeira não está restringida aos homens, embora historicamente invisibilizadas, as mulheres enfrentaram (e ainda enfrentam) desafios, ocuparam esse lugar e marcaram sua presença na prática da capoeiragem. Já confirmava o manuscrito de Mestre Pastinha a ginga das mulheres:

Está gravado na História da capoeira as mulheres que jogavam a mandinga <capoeira> e batucavam, bem como cito Maria homem, Julia Vulgo Fugareira e muitas outras que deixo os meus camaradas contarem... (15b,6-10)¹¹

O registro da presença de mulheres na história da capoeiragem antiga são escassos, em sua grande maioria reproduzidos pela oralidade das cantigas, salvo os raros registros escritos de casos isolados, sem fazer menção direta a mulher capoeirista. Os nomes anunciados no escrito de Pastinha, fazem parte da chamada de mulheres que se tornaram figuras célebres justamente por adentrarem o espaço da capoeira. Todavia, essas mesmas mulheres eram vistas por referenciais masculinos, como os próprios apelidos sugerem, (Maria Homem, Júlia Fugareira), e em nenhum momento usufruíram do mesmo prestígio que os homens capoeiras.

¹¹ DECÂNIO, Ângelo. *A Herança de Pastinha*. Salvador: São Salomão, 1997-a, p. 46-47.

O aumento significativo de mulheres na prática afro-brasileira veio a ocorrer nas últimas décadas do século XX. Para ocuparem um espaço eminentemente masculinizado, como era o espaço da capoeira, as mulheres capoeiristas percorreram um caminho imposto de muitos obstáculos. Por essa prática compor um significativo espaço social, o histórico de luta das mulheres para ascender na capoeira, vai ao encontro da própria história de lutas das mulheres em busca de seu espaço, de seus direitos, em busca de voz.

De acordo com Maria José Somerlarte Barbosa (2005) o movimento feminista foi significativo para as mulheres capoeiristas, embora não sendo diretamente o motivador do crescimento do número de participantes, o feminismo validou a reivindicação da igualdade entre os sexos, impulsionou várias discussões sobre a igualdade de gênero e garantiu novas condições de vida para as mulheres (BARBOSA, 2005, p. 16). Com a emergência do movimento feminista, os homens capoeiristas que exercessem ações discriminatórias, de violência, de inferiorização já não passariam mais despercebidos.

Ao passo que as mulheres adentravam o território da capoeira, elas desconstruíam a lógica embutida de ser uma prática masculina, moldaram uma nova tradição capoeirista onde a participação feminina tem seu lugar. Como resultado de um empoderamento, as mulheres capoeiristas conquistaram sua autonomia de adquirir os conhecimentos técnicos exigidos pela prática como confeccionar instrumentos, compor músicas, até alcançar dimensões mais amplas como conduzir rodas de capoeira, fundar e liderar grupos, e enfim, se tornarem mestras de capoeira. Sua resistência se manifesta quando transmitem sua energia na corporeidade, nos passos dança, no ecoar do som, na ginga de mulher capoeirista.

2.1 Indícios históricos sobre a participação da mulher na capoeira

A participação ativa da mulher na capoeira ainda é um fato recente. O número significativo de mulheres na prática capoeirista veio a ser crescente a partir da década de 70, onde o contexto social e político, o movimento feminista, como já citado, e muitos outros fatores permitiram uma ruptura e influenciaram a ocupação feminina nesse espaço. No entanto, isto não significa dizer que as mulheres não estavam presentes nos primeiros anos em que a capoeira se estabeleceu.

Apesar da dificuldade de se delinear um tempo histórico, com precisão, sobre a participação da mulher, sabe-se que elas marcaram presença nas rodas. Algumas poucas cantigas registradas por Waldeloir Rego (1968), fazem alusão as mulheres que estavam nesse universo como capoeiristas:

Dona Maria como vai você
 Faça jôgo de baixo pro povo aprendê
 Dona Maria como vai você
 Jogue de cima qui eu quero vê
 Dona Maria como vai você¹²

Um outro registro, realizado pelo mesmo autor, é o que faz referência a Salomé, uma capoeirista baiana do século XX:

Adão, Adão
 ôi cadê Salomé, Adão
 ôi cadê Salomé, Adão
 ôi foi pra ilha de Maré¹³

De acordo com Oliveira e Leal (2009), que fazem menção ao depoimento de Mestre Atenilo para falar sobre Salomé, ela era uma conhecida figura, justamente por frequentar as rodas de capoeira e de samba nas décadas de 1920 e 1930. No depoimento, Salomé é lembrada como uma mulher valente e de bravura, e ela não era única, as mulheres que exerciam tais características, eram denominadas como “mulheres de pá virada” (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 118).

Segundo Heleieth Saffioti (1987) a identidade social da mulher, como também do homem, é construída socialmente, onde a sociedade determina papéis de gênero que espera serem cumpridos por ambas as partes, dessa forma, existem “campos em que ‘pode’ operar a mulher” e “terrenos que ‘pode’ operar o homem” (SAFFIOTI, 1987, p. 8). A capoeira, portanto, se estabelecia como espaço onde deveria operar o homem, por ser uma prática que requer elementos constitutivos de uma masculinidade construída.

As nomeadas “mulheres de pá virada” eram assim conhecidas por não desempenharem o papel que lhes era imposto, mulheres que transgrediam a cultura da passividade feminina, que não exerciam as características atribuídas a sua identidade social esperada. Eram entendidas por referenciais masculinos, por exercerem um

¹² REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola: Ensaio sócio-etnográfico*, 1968, p. 52.

¹³ *Ibid.*, p. 104.

comportamento contrário ao que se compreendia ser o de mulher, e por vezes, sua feminilidade era contestada, consideradas não "totalmente mulheres, evidenciando que o espaço da capoeira não esteve imune as determinações sociais de gênero.

A prática capoeirista emergiu no contexto urbano, no espaço das ruas. As ruas consistiam em lugares de conflito, de hostilidade, disputa, de crime e violência, espaço estruturado de maneira a ser privilegiado dos homens. Saffioti (1987) argumenta que a sociedade estabelece o espaço doméstico como sendo o da mulher, tornando somente ela responsável pela manutenção da casa e do cuidado dos filhos. A autora afirma que se “tenta fazer crer que a atribuição do espaço doméstico a mulher decorre de sua capacidade de ser mãe”, seguindo essa linha de pensamento, se instaura uma “naturalização” desse processo, como se fosse da “natureza” da mulher o cumprimento dessas tarefas (SAFFIOTI, 1987, p. 9).

No entanto, a rua também foi um espaço social conquistado e ocupado pelas “mulheres de pá virada”, que quebraram esse paradigma que limitava sua presença apenas ao ambiente privado. Oliveira e Leal (2009) recordam que as mulheres adentraram a zona pública, por exemplo, através das atividades produtivas, como era o caso das chamadas “ganhadeiras”, que precisavam transitar nas ruas, em busca de compradores de mercadorias, para garantir o funcionamento de suas atividades econômicas (OLIVEIRA; LEAL. 2009, p. 118).

Notícias de mulheres, protagonizando diversas formas de violência no espaço da rua eram comuns no início do século XX, não na mesma frequência que os homens, mas elas apareciam nas crônicas policiais de diversos jornais da época, o que implica dizer que também sofriam repressão policial. Os fatos veiculados na imprensa do período, sugerem possíveis indícios da presença de mulheres capoeiristas como protagonistas de parte dessas ocorrências, por relatarem práticas semelhantes às exercidas pelos capoeiristas.

Os historiadores Oliveira e Leal (2009) trazem em sua obra algumas notícias registradas nas páginas policiais de jornais da Bahia, que descrevem os acontecimentos onde as mulheres eram as principais agentes. Esta notícia veiculada pelo *Jornal de Notícias* mostra a atuação de mulheres em grupo:

Almerinda, Menininha e Chica, três mulheres de pá virada, que habitam a Baixa dos Sapateiros, bateram, hontem, pela manhã com os costados no xadrez do posto policial da Lapinha, a ordem do respectivo subdelegado em virtude de terem passado uma tremenda descompostura na família de um cidadão ali.

Este procurou a autoridade policial e narrou os abusos das atrevidas raparigas, pelo que foram ellas parar ao xilindró. (*Jornal de Notícias*. Salvador, 24 abr. 1920. p. 2.)¹⁴

A ação das mulheres em grupo nos remete a organização em maltas, em que atuaram capoeiristas, principalmente do Rio de Janeiro. Podemos notar também que as mulheres são aqui apelidadas de “pá virada”, chamadas de atrevidas, fazendo referência a considerada desordem que praticavam ao agirem de maneira contrária ao esperado do ideal feminino da época. Uma outra observação, é que as mulheres tiveram seus apelidos publicados, enquanto o cidadão em questão, que realizou a denúncia, não tem sua identidade revelada. Isso evidencia que há uma preocupação em silenciar o nome do indivíduo a quem foi praticada a ação, pois caso o fosse divulgado, seria como um insulto a moral masculina. (OLIVEIRA; LEAL. 2009, p. 127)

As notícias ganhavam destaque quando as ocorrências tinham intensa repercussão. As mulheres recebiam apelidos irônicos de caráter ofensivo, como “endiabradas”, “presepeiras”, “desordeiras”, dentre outros. No caso descrito a seguir, Antônia de tal, que também era conhecida por Cattú, foi ironizada sendo apelidada de mulher de “cabellino na venta” (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 127):

SARILHO NO POLYTHEAMA

Mulher Perigosa

Antônia de tal muito conhecida por Cattú, residente na rua do Polytheama, é uma mulher de cabellino na venta.

[...]

Hontem, as 3h. de tarde, “azedou-se” e desandou forte descompostura em uma outra.

O civil n. 119, que reside nas inmediações, fez ver o seu procedimento incorrecto, sendo agredido. Cattú, avançando para o guarda, arrancou-lhe os botões da túnica, rompe-lhe a camisa, que ficou em tiras. Travou-se forte lucta.

O guarda pediu socorro, comparecendo os de ns.64, 4, 14, 203, um músico do regimento policial, 2 praças e 1 sargento, e a perigosa

¹⁴ Extraído de OLIVEIRA; LEAL. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*, 2009, p. 126.

mulher luctou com todos, sendo a muito custo conduzida à secretaria. (*Jornal de Notícias*, Salvador, 10 de fevereiro de 1914).¹⁵

Conforme apresenta a notícia veiculada, Cattú entrou em confronto com vários agentes policiais, saindo em vitória sobre todos, o que fez com que a ocorrência fosse mais repercutida na imprensa. Mulheres como Cattú, que se defrontavam com os paradigmas de comportamento imposto pela cultura masculina, não eram bem aceitas, nem bem interpretadas sob o ponto de vista moral.

Fica evidente que o uso da força e da violência não era exclusividade dos homens, as mulheres também a utilizavam na resolução de seus problemas cotidianos e igualmente sofriam punição. Manchetes de jornais, como essas aqui transcritas, que mostram mulheres protagonizando fatos em que empenhavam de habilidades físicas, e causavam alvoroço na sociedade, são possíveis indícios da presença de mulheres capoeiristas no movimento da rua.

Mas as mulheres também poderiam ocupar este espaço de outras maneiras. Barbosa (2005) menciona que as rodas de capoeira em Salvador, costumavam se formar na presença de baianas exercendo a atividade de venda do acarajé, doces e demais comidas. Semelhante, acontecia no Rio de Janeiro, com as chamadas “quitadeiras”, especialmente as que se encontravam no Largo da Sé (BARBOSA, 2005, p. 10).

Waldeloir Rego (1968) apresenta uma outra função às mulheres que se faziam presente no meio capoeirista. O autor traz à cena as “mulheres de saia”, assim chamadas as mulheres negras africanas e descendentes, e que eram aliadas dos capoeiras, avisando quando avistavam a vinda da polícia, ou guardando em seus cabelos armas perigosas, como a navalha, que eram dali retiradas no momento preciso (REGO, 1968, p. 297).

Nesta perspectiva, durante muitos anos as mulheres atuaram como peças de apoio aos capoeiristas, poucas eram as que jogavam efetivamente. Quando se iniciou o processo de estabelecimento das academias de capoeira, a partir de 1930, as mulheres, em sua maioria, prestavam seu trabalho na parte da logística e da estrutura das academias, não agiam diretamente na roda ou no jogo, ainda se encontravam em segundo plano na prática.

¹⁵ Ibid, p. 127.

O *Jornal do Brasil* do Rio de Janeiro, em 1970, publicava seu exemplar com uma matéria intitulada “Na ginga da capoeira, a mulher pode até levar vantagem”, que anunciava o que ninguém mais poderia esconder ou negar: as mulheres estavam sim em massiva presença na capoeira. A matéria informava:

Outras sete mulheres frequentam semanalmente o centro de Mestre Paulo Gomes e mais de 50 já passaram pela academia nos seus dois anos e meio de existência. São, em geral, estudantes, professoras, e jornalistas na faixa de 18 a 28 anos.

[...]

“Normalmente as pessoas se espantam quando sabem que eu pratico capoeira”, comenta Arcelina Helena, jornalista de 24 anos. “Na verdade, ainda existe um certo preconceito contra este tipo de luta que é vista como ‘coisa de malandro’ ou então um esporte muito bruto nada indicado para as mulheres”. (*Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 30/08/1970)¹⁶

O período em que a notícia foi veiculada coincide com o mesmo momento em que a capoeira ganhava mais participantes femininas. A manchete comprova o fato, ao informar a passagem de um significativo número de mulheres na academia de Mestre Paulo na década de 70. O depoimento de uma capoeirista, também publicado na notícia, evidencia uma grande batalha travada contra o preconceito e machismo enfrentados pelas mulheres que se inserem nesse meio. Desde então a participação feminina na prática capoeirista ascendeu, agora não mais como coadjuvantes e sim protagonistas, de sua própria história, de seus movimentos, de seu jogo, traçando seu caminho, deixando seus passos e rastros de mulher capoeira.

2.2 Capoeira como lugar de resistência de mulheres negras

Por ser uma herança cultural afrodescendente, a capoeira é uma manifestação por excelência da cultura negra onde suas/seus praticantes encontram nela o espaço propício de afirmação e valorização de suas identidades étnico-raciais. Se antes, a capoeira foi defesa de negras e negros que no movimento do corpo sofrido e escravizado, defrontaram contra as mazelas de um sistema de dominação colonial, hoje é retomada como memória e força de resistência às atuais opressões enfrentadas pela população negra.

¹⁶ Disponível em Arquivo Nacional – Ministério da Justiça <<http://biblioteca.an.gov.br>>

Na perspectiva de Vassalo (2008), a capoeira sendo assim interpretada:

Investe-se aqui de um significado eminentemente político: ela passa a ser pensada pelos seus próprios praticantes como uma arma de libertação no mundo contemporâneo, que permitiria aos afrodescendentes lutar contra as diferentes formas de dominação e exclusão. Esta luta, nos dias de hoje, não se daria mais num plano físico, mas sim através da conscientização da importância da cultura negro-africana, bem como de seu passado, de sua história. A valorização do legado africano permitiria a elaboração de uma autoimagem positiva e de uma consciência crítica, que conduziriam os afro-descendentes a lutarem por uma cidadania plena. Assim, esta leitura da capoeira conduz à questão da identidade. (VASSALO, p. 4)

Portando a capoeira além de ser entendida como cultura negro africana herdada de nossos ancestrais, que precisa ser resgatada, preservada e valorizada, também adquire novos sentidos ao adentrar a dimensão política dos indivíduos, e se tornar elementar na composição da identidade de suas/seus praticantes, como lugar de afirmação da negritude.

De acordo com Nilma Lino Gomes (2005) a identidade negra pode ser entendida como “uma construção social, histórica, cultural e plural. Implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/racial, sobre si mesmos, a partir da relação com o outro” (GOMES, 2005, p. 43). Construir uma identidade negra positiva, dentro de uma sociedade que educa para o não reconhecimento, a negação do próprio ser negro/a, além de reproduzir cotidianamente práticas de exclusão racial, é um desafio colocado e enfrentado pela população negra do nosso país.

As condições históricas do regime escravista e pós-abolicionista, bem como as teorias raciais que se criaram no início do século XX, contribuíram amplamente para a estruturação e perpetuação, dos paradigmas em torno dos negros/as no Brasil. Ao passo que o corpo negro foi utilizado como ferramenta para a efetivação da dominação branca, este mesmo corpo foi estigmatizado, suas características físicas como a cor da pele, o cabelo, o nariz e a boca, foram considerados traços que marcavam a inferioridade dos indivíduos que o carregavam, portanto, sendo motivo de discriminação, devendo ser apagados.

Quando associados os marcadores raça e gênero, podemos perceber que a exclusão social-racial é mais sentida pelas mulheres negras, por uma dupla discriminação: a de estarem na condição de mulher, que nos moldes de uma sociedade

patriarcal, já a torna subalterna, e a de serem negras, causa de maior exclusão. Sobre a mulher negra, constituíram-se estereótipos, que afetaram negativamente suas relações sociais em diversas dimensões, desencadeando numa desvalorização e desumanização dessas mulheres.

No sistema escravagista, as mulheres negras trabalhavam como cozinheiras, lavadeiras, amas-de-leite, mucamas dos filhos das famílias coloniais, em resumo, eram responsáveis pelos “trabalhos de casa”. Giacomini (1988 *apud* PACHECO, 2013), umas das autoras pioneiras nos estudos sobre a mulher negra, observa que sua apropriação por parte do sistema escravista-patriarcal, não foi somente no âmbito do trabalho escravo, mas também houve uma apropriação do seu corpo como um objeto sexual: “A apropriação do conjunto das potencialidades dos escravos pelos senhores compreende, no caso da escrava, a exploração sexual do seu corpo, que não lhe pertence pela própria lógica da escravidão” (GIACOMINI, 1988, p. 164).

A apropriação sexual do corpo dessas mulheres escravizadas, que eram abusadas sexualmente pelos senhores, gestou no imaginário brasileiro sobre a mulher negra ideias negativas e deturpadas, como também, na invenção da mulata sensual, sendo elas associadas apenas para as práticas servis e sexuais. Tais representações sociais atingem diretamente as diversas esferas da vida dessas mulheres, refletindo-se, por exemplo, nos números de mulheres negras sozinhas no Brasil, que não conseguem uma relação-afetiva estável e duradoura.

Esses números foram estudados pela cientista social Ana Cláudia Pacheco (2013), que baseada em estudos demográficos dos anos 80 e em entrevistas com mulheres negras ativistas e não-ativistas de Salvador, constatou que raça, gênero e outros marcadores sociais ¹⁷ são influentes nas escolhas afetivas-sexuais dos companheiros, assim como constatou um número mais elevado de mulheres negras “solitárias”, se comparado as outras mulheres de grupos raciais distintos. Mesmo a pesquisa exercendo um contexto espacial específico, a solidão mostra-se como realidade não distante das mulheres negras brasileiras em geral.

Apesar da capoeira se estabelecer como lugar de resistência negra, este espaço não está imune as violências simbólicas que se impõem às mulheres negras, e pode ser

¹⁷ Sobre os conceitos de marcadores sociais da diferença e “interseccionalidades”, trazem ao debate teórico as autoras BRAH (2006) e PISCITELLI (2008).

um campo social atingido por essas questões. Práticas racistas, de exclusão de mulheres negras, também podem se reproduzir neste espaço, visto que a capoeira não é uma prática restrita unicamente à população negra.

Tive a oportunidade de entrevistar uma mulher negra, mestra de capoeira, que vivenciou esta experiência em sua trajetória na capoeira. Mestre Cristina Santos, é professora, pedagoga da rede municipal infantil de Niterói, é antes de tudo capoeirista Angola, desde 1993. Frequentava o Grupo Ypiranga de Pastinha no Rio de Janeiro, do Mestre Manoel e desde 2010 coordena o Grupo Mocambo de Aruanda, que ela mesma fundou.

Mestra Cristina em seu depoimento relata que o fato de estar dentro de um espaço de cultura negra, não concede as mulheres negras um lugar especial, e rememora práticas de discriminação veladas vivenciadas por ela enquanto mulher negra. Mestre Cristina afirma:

Então assim, não é um lugar de privilégio, mesmo sendo da cultura negra, é um lugar de invisibilidade por que esse espaço tem diversos atores que não querem se desmontar do seu lugar de poder, não querem, é muito difícil para essas pessoas se desmontarem desse lugar.
(Mestra Cristina. *Entrevista*: março/2016).

Na sua fala, Mestre Cristina deixa evidente que não foi passiva a essas opressões, não aceitou e não se calou, e questionou as ações de exclusão que vivenciou. Teve por parte da Mestre uma tomada de consciência de perceber que a capoeira não era um campo neutro; neste espaço ela enfrentou um tratamento diferenciado por estar na condição de mulher e negra. Mestre Cristina ainda argumenta sobre esse lugar e reconhece que ao longo do tempo houve mudanças:

O lugar da mulher negra dentro de um micro espaço que seja representativo desse espaço maior, ele sofre as mesmas questões, tem as mesmas lutas, que a gente tem que travar no contexto fora da capoeira, hoje talvez um pouco menos, por que foi democratizado.
(Mestra Cristina. *Entrevista*: março/2016)

Se hoje o espaço da capoeira, bem como o espaço social fora da capoeira, foi mais “democratizado”, se ocorreu mudanças no que diz respeito à vida das mulheres negras, se deu em grande parte pelas próprias resistências destas “sujeitas” em seus ambientes de sociabilidades. Ademais, o movimento feminista negro ganha força no Brasil, na década de 80, influenciado pelo mesmo movimento que as feministas negras norte-americanas, como Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde, faziam nos EUA.

Entendendo que a estrutura social, permeada de práticas racistas, impõe a mulher negra um lugar inferior em relação às demais categorias de indivíduos, se fazia necessário um movimento de mulheres que levantasse as demandas específicas que somente as mulheres negras vivenciavam em seu cotidiano.

Ao discorrer sobre a organização das feministas negras no Brasil, Núbia Moreira (2011) argumenta sobre como se solidificou esse movimento:

A proposta da existência do feminismo negro nos colocou frente a um movimento que requeria para si uma representatividade em consonância com as demandas das mulheres negras. Para tanto, primeiro do ponto de vista das feministas negras, era preciso desmontar essa imagem e representações sobre as mulheres negras como meramente corpos sexualizados, na figura de mulatas ou do servilismo das negras-pretas, ou das mães-pretas. (MOREIRA, 2011, p. 115)

A negação desses estereótipos sobre às mulheres negras, impulsionou mais ainda sua mobilização política em reivindicação a esse lugar determinado, ao combate das opressões marcadas pelo racismo, bem como o anseio de melhores condições de vida nos âmbitos social, político e econômico. Ainda segundo a autora, o movimento de mulheres negras delimitava a identidade das mesmas, a partir de seu contato e vivências de práticas racistas, e sua condição de negra, marcada pela cor da pele, era o fator determinante da diferença em contraste às feministas brancas (MOREIRA, 2011, p. 74).

O movimento de mulheres negras no Brasil também teve suas representantes, que reclamaram a necessidade de inclusão da categoria raça no movimento feminista e influenciaram diretamente nesse processo, nomes como os de Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Jurema Werneck entre tantas outras mulheres negras, que trouxeram a importância do reconhecimento das diferenças e desigualdades entre mulheres, que uniram vozes e forças nas lutas específicas enfrentadas pelas mulheres negras.

Apesar dos conflitos em relação às mulheres negras que se estabelecem no espaço da capoeira, este não deixa de ser um lugar de resistência das mulheres. Este universo também tem suas representantes negras, a exemplo de Rosângela Costa Araújo, Mestre Janja, que é uma das personagens mais conhecidas no mundo da capoeiragem. Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), co-fundadora e presidenta do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas Banto no Brasil (INCAB), tem uma trajetória de muitos anos dedicados à

capoeira, seja como prática acadêmica ou como prática do cotidiano. Mestre Janja traz em seus trabalhos a necessidade do resgate de nossas “africanidades” e o debate sobre as mulheres negras dentro da capoeira, mostrando que esse também é um campo de discussão, de empoderamento das mulheres negras.

Portanto, podemos analisar a capoeira como possibilidade de resgate e revalorização da cultura, uma prática que por suas raízes e história, influi diretamente na afirmação e valorização da identidade étnica-racial de seus praticantes. Este espaço é também lugar de resistência das mulheres negras, que fazem da prática capoeirista um espaço de desconstrução de estereótipos, de debate, valorização, de protagonismo, um lugar onde as mulheres se fortalecem e refazem suas lutas.

2.3 Autonomia feminina e prática da capoeira na atualidade

Não é novidade que as mulheres se fazem presente em grande número na prática capoeirista. Este foi um lugar ocupado e conquistado pelas mulheres, que contestaram a ideia no imaginário social, de que esta era uma prática a ser executada somente pelos homens. Tanto elas romperam este paradigma, que hoje representam cerca de 40% da população praticante de capoeira numa classificação mundial.¹⁸ No entanto, assim como no contexto fora da capoeira, em termos simbólicos, muitos são os obstáculos colocados às mulheres para ascender, permanecer e ganhar autonomia neste espaço.

Por todas as características que exigem a prática da capoeira, comumente relacionadas a figura masculina, as mulheres eram desestimuladas de participar da capoeira. Para tanto, se era utilizado como justificativa determinantes biológicos, a capacidade de força física da mulher era por vezes contestada, as condições do próprio corpo feminino, como a menstruação, gravidez, eram considerados bloqueios que não permitiam ou dificultavam a sua participação na capoeira. Saffioti (1987) argumenta que condiz usar a “naturalização” como argumento de causa da possível “inferioridade” feminina, para legitimar a superioridade masculina, e que na realidade este fato é exclusivamente uma construção social, que se faz necessário desmistificar (SAFFIOTI, 1987, p. 15).

Eu tive todas as dificuldades do mundo, tinha essa coisa de penetrar realmente naquele espaço e ser respeitada, ser olhada como um potencial, como uma potencialidade para vir a ser uma capoeirista de fato, a gente vai entrando e é um universo muito vasto, muitas

¹⁸ Dado apresentado por Mestre Janja em entrevista pessoal à Barbosa (2005, p. 11).

informações ao mesmo tempo, então a gente vai. [...]. De sermos vistas pelo menos como um potencial, e nós éramos olhadas com muita desconfiança, no sentido de poder mesmo fazer alguma coisa, de ser capaz de fazer. (Mestra Cristina. *Entrevista*: mar/2016)

Como já mencionado aqui, a partir da década de 70, este cenário entrou em processo de modificação, e houve uma maior abertura para que as mulheres pudessem adentrar este espaço. Dentre a lista de fatores, mencionadas por Barbosa (2005) que influíram na efetivação da participação da mulher na prática, convém destacar a emancipação feminina motivada pela organização política das mulheres em torno do movimento feminista, a fase de globalização da prática, e o consequente estabelecimento de academias no exterior, a articulação de encontros, conferências, torneios, *workshops* e a crescente produção teórica que se faz sobre a capoeira (BARBOSA, 2005, p. 14).

Nessa perspectiva, todos esses aspectos contribuíram para que a participação feminina viesse a ser impulsionada, mas cabe ressaltar, que a própria resistência das mulheres em adentrar um campo que ainda era tão engessado, como era o da capoeira, também foi um fator determinante para que o número quantitativo de mulheres praticantes fosse elevado.

Mestra Cristina, que iniciou a capoeira na década de 90, relata como era a vivência conflituosa de ser mulher e capoeirista num período em que as mulheres ainda estavam em busca do seu lugar, e como a participação das mesmas ia moldando uma nova forma de existir capoeira:

Eu estou na capoeira desde 1993, então tem 23 anos que estou na capoeira, e quando eu entrei lá em 1993, o contexto político para as mulheres dentro da capoeira era bem diferente do que a gente tem hoje. Então quando eu iniciei, por exemplo, tinha poucas mulheres fazendo capoeira, a presença física das mulheres na capoeira era pouca, era pequena, e as poucas que tinham, eram poucas aquelas que se destacavam e que tinham algum tipo de interferência, ou algum tipo de autonomia maior dentro do grupo. Então é um dado na capoeira que é muito simbólico, emblemático em relação ao empoderamento da mulher, é por exemplo, ela estar numa orquestra de capoeira, e mais ainda estar tocando um berimbau gunga, que é o berimbau mestre. (Mestra Cristina. *Entrevista*: mar/2016)

Conforme a presença feminina se intensificava, o modelo patriarcal até então vigente na capoeira, ia se desfazendo, e este fato incomodava (incomoda), por que aos poucos as mulheres iam, relativamente, tomando para si o lugar de poder que os homens capoeiristas ocupavam. A participação crescente das mulheres na capoeira não podia mais ser ignorada, e isto causou um forte impacto na forma como a prática se

estruturava. A capoeira precisou então passar por uma reformulação que se adequasse a presença feminina neste campo, mas este, não foi um processo simples, rápido e acabado. Para as mulheres serem percebidas neste lugar, elas tiveram que travar uma luta na desconstrução de toda uma lógica sexista e machista, que somente privilegiava os homens.

Devido a longa tradição masculina que se constituiu na capoeira, o modelo a ser espelhado era sempre a figura do mestre de capoeira. De acordo com Barbosa (2005), a imagem do mestre, contramestre, professor ou instrutor, que é visto também quase como um pai, representa a autoridade detentora do conhecimento prático, filosófico, histórico da capoeira, portanto, é digno de respeito e obediência por todos os membros do grupo, e mesmo que este conceda regalias a ala masculina, seu poder é inquestionável (BARBOSA, 2005, p. 20).

A maior participação feminina na capoeira, e a existência de mestras e contramestras de capoeira, fizeram com que esse quadro fosse alterado. Segundo a mesma autora, deve-se levar em consideração a atuação positiva de mulheres que se destacam no mundo da capoeira, tais como Paulinha, Fátima Colombiana, Edna Lima, Janja, entre muitas outras, e sua influência nas dinâmicas de gênero dentro desse espaço (BARBOSA, 2005, p. 20). A imagem das mestras como modelos de referência feminina e a liderança de grupos pelas mesmas, contribuiu para que mais mulheres se identificassem com a prática capoeirista, além também, de desfazer a masculinização dessa representação.

Uma outra mudança com que a capoeira se deparou, devido à presença de mulheres como praticantes, foi nas letras de cantigas utilizadas nos círculos de capoeira. A cantiga de capoeira é um elemento fundamental na prática, “têm uma função lúdica, ética e didática. São utilizadas nas rodas como uma cartilha de ensino, servindo para sedimentar as regras do jogo e para transmitir a história e a filosofia da capoeira” (BARBOSA, 2006, p. 1).

As cantigas de capoeira também são importantes dados para que se faça uma interpretação da representação das mulheres na prática, uma vez que as letras não estão isentas de neutralidade, e muito tem a dizer sobre as relações de gênero que se estabelecem nesse círculo social. Maria José Somelarte Barbosa (2006) ao analisar as letras, de domínio público, do cancionário tradicional da capoeira, constata que muitas

delas reproduzem estereótipos negativos sobre a personalidade da mulher, como ser ciumenta, fofqueira, infiel, malvada, sedutora, entre outros adjetivos pejorativos.

Outras cantigas afirmam a superioridade masculina, menosprezam a mulher e determinam os papéis que ela deve ocupar nas rodas de capoeira. Uma das mais conhecidas, e que exemplifica bem a situação, é a canção que faz alusão à metáfora do pandeiro e das palmas¹⁹:

Minha mãe 'tá me chamando,
Oh! que vida de mulher!
**Quem toca pandeiro é homem,
Quem bate palmas é mulher.**²⁰

Essas letras de cunho misógino e opressivo, que de certa forma se constituem como prática de violência velada, foram contestadas pelas mulheres que não admitiram que sua presença fosse diminuída e depreciada no ambiente da capoeira. A linguagem das cantigas teve então que ser repensada, os mestres de capoeira passaram a modificar as letras de características discriminatórias, as mulheres se recusaram a cantar tais músicas e começaram a compor as próprias músicas. À exemplo desta composição, escrita por Mestre Janja:

Eu vou dizer a dendê
Tem homem e tem mulher (coro)
Eu já falei pra você
Tem homem e tem mulher
E você pode aprender
Tem homem e tem mulher
E se aprender vai crescer
Tem homem e tem mulher
E pode ver, pode crer
Tem homem e tem mulher²¹

A letra declama a presença de homens e mulheres, não é um simples fato isolado, mas a letra carrega em si um valor simbólico, que leva a conscientização da igualdade e do respeito, próprios da filosofia da capoeira, que a mulher tem seu lugar, seu espaço também, e que quando se aprende isso, se cresce e entende o protagonismo que as mulheres conquistaram na prática da capoeira.

¹⁹ Componente utilizado na vertente da capoeira regional e contemporânea.

²⁰ Citado por Leticia Vidor de Souza Reis, em entrevista pessoal, à Barbosa (2005).

²¹ *Mestra Janja canta faixa do próximo CD do Grupo Nzinga*. Disponível em: <https://m.youtube.com/watch?v=jiVvz-2ixe8>

Apesar dos relevantes avanços no campo da capoeira, no que se refere a concreta participação feminina, muitos são os desafios impostos a serem travados pelas mulheres no cenário da capoeira atual. Em minha experiência no projeto de extensão²², aqui já mencionado, nos encontros, oficinas e eventos que participei, onde as mulheres eram protagonistas, e tinham seu espaço para falar sobre suas experiências enquanto capoeiristas, pude perceber que minhas interlocutoras acionam frequentemente a categoria machismo, e em suas trajetórias entrecruzam-se vivências repletas de obstáculos em diversos aspectos, como graduação tardia, dificuldade de ascensão, reconhecimento e liderança, discursos opressivos e discriminatórios, entre outras práticas que aspiram limitar a participação feminina na capoeira.

A Contra-mestra Cristiane Marreiros, também conhecida como Bruxinha, do grupo União Capoeira do Mestre Marrom, de Fortaleza, em seu depoimento relata que está na capoeira há cerca de 19 anos, e narra as barreiras com que se depara em seu cotidiano como mulher capoeirista:

Um das dificuldades que vejo é essa, a falta de trabalho, pras mulheres, por que pra homem tem demais, é uma beleza, os meninos entregam o currículo, e rapidinho são chamados [...] Ano que vem eu me formo mestra, são cinco homens, só eu de mulher [...] Pra homem é mais fácil, pra mulher não é não, é uma dificuldade. Pra eu conseguir um projeto, eu tenho que recorrer ao meu Mestre: “Mestre, vá lá e entregue meu currículo”, “vá lá, faça isso, faça aquilo”, aí o mestre indica, “eu tenho uma ótima profissional”, faz aquela revira volta toda. Aí ainda vão estudar a possibilidade de olhar o currículo dela, vamos avaliar. (Contra-mestra Cristiane, mar/2015)

Mostra-se latente no discurso da contra-mestra, as vantagens que os homens capoeiristas detêm em relação às mulheres, e em outro momento, ela própria argumenta sobre as justificativas que se estabelecem para admitir esse lugar de privilégio, quando diz que já foi negada por ser considerada “sexo frágil” e pelo fato de se entender que os homens grandes e fortes, tem mais pulso, portanto mais competentes, no caso da capoeira. Cristiane Marreiros também traz em seu discurso a falta de reconhecimento e valorização do praticante de capoeira. Ela escolheu fazer da prática sua atividade laboral e meio financeiro para subsistência, e relata dificuldades no que se refere a má remuneração do professor de capoeira, que pode ainda mais se agravar por ser ela, uma praticante mulher.

²² Nzinga: Cultura, Capoeira e Gênero no Maciço de Baturité.

A gente é tão mal remunerada, a hora aula lá no ABC é 10 reais, que é onde eu trabalho, aumentou um dia desses [...]. Eu conheço educador que trabalha no Cuca, que a hora aula é 50 reais, ainda tá barato, mas é 50 reais, valorização é um pouco mais. (Contra-mestra Cristiane, mar/2015)

A professora Claudia Semião, também foi uma interlocutora, de quem pude ouvir seus relatos e acompanhar minimamente sua trajetória, por termos estabelecido contato durante a execução do projeto de extensão. Ela narrou que se inseriu na capoeira juntamente com o seu companheiro, quando tinha cerca de 20 anos. Fazem 9 anos que Claudia é capoeirista, e hoje é liderança feminina na capoeira da região do Maciço de Baturité. Claudia traz um outro aspecto em seu relato, ela acredita que as mulheres capoeiristas podem impor limites a sua própria prática:

Eu reclamo muito que no grupo de capoeira os homens são bastante competitivos, e nós mulheres às vezes nos limitamos muito também. Tá um grupo de homens, eu não vou jogar? Não vai? Não senhora, eu vou buscar meu espaço, doa a quem doer. (Professora Claudia, mar/2015)

Claudia contou que antigamente as mulheres não participavam da capoeira, por que era um esporte direcionado apenas aos homens, por conta da agilidade e da força que é necessária. Isso, para ela, é produto do machismo presente em nossa sociedade, e que isso se reflete também dentro da própria capoeira, quando os homens querem controlar, querem impedir que elas façam parte da capoeira, quando se incomodam ao vê-las ganhando poder de liderança. Ela reforça que a capoeira é também para as mulheres, para todas as mulheres, ela afirma: “o próprio nome capoeira é feminino”.

Nesse aspecto Claudia diz que está sempre atenta as relações das capoeiristas, para além da capoeira, principalmente quando essa relação de alguma maneira influi dentro da prática, como por exemplo, um namorado de uma capoeirista não permitir ela ir ao grupo de capoeira ou não gostar que ela use o fardamento branco, no caso da capoeira regional. Essa preocupação mostra uma perspectiva pedagógica por parte da professora no estabelecimento do vínculo com suas companheiras de grupo, além de tornar evidente a empatia que ela sente pelas praticantes, que assim como ela, mulheres que compartilham de um mesmo cotidiano, uma mesma experiência.

Não é fácil adquirir um empoderamento no seio de uma sociedade sexista, e o terreno da capoeira também é atingido nesse contexto. Por vezes é complicado para as mulheres perceberem o lugar superior que os homens exercem na prática, bem como os

benefícios que ganham com esse lugar. Esse lugar de privilégio pode desencadear em ações e discursos discriminatórias, que afetam a firmeza da presença das mulheres na capoeira, e que é necessário romper. Por isso, a ocorrência de encontros, eventos, rodas, que tratem sobre as mulheres e que seja iniciativa exclusiva das mesmas, onde elas exercem o comando, é tão importante para o fortalecimento da participação feminina na prática capoeirista.

É inegável a presença das mulheres na prática afro-brasileira, o delineamento histórico mostra que as mulheres sempre se fizeram presentes na capoeira, como jogadoras ou exercendo outras funções, e não somente nessa prática, mas atuando como peças principais em outras manifestações de matriz africana. Sua participação se fez crescente, e as mulheres num processo nada fácil, desconstruindo toda uma idealização, demarcaram seu espaço na roda de capoeira, não mais num plano secundário, e sim, em primeira pessoa como mulher capoeirista. Apesar dos significativos avanços, e a maior participação feminina, os desafios se refazem, a permanência não é estável, e é necessário não parar a luta, e sim continuar. Pois a capoeira é resistência feminina, resistência cultural e negra, é o movimento flutuante e cheio de força, é a ginga livre da capoeira mulher.

3. GINGA MARÉ: RELATOS ETNOGRÁFICOS DO GRUPO DE CAPOEIRA EM CAPISTRANO/CE

Comecei a frequentar o grupo em agosto de 2015 e fiz por escolha o grupo da minha cidade natal, Capistrano, por considerar as condições de mobilidade mais fáceis para participar das atividades do grupo. Capistrano é umas das 13 cidades que formam a microrregião do Maciço de Baturité, fica à cerca de 90 km de distância da capital do Ceará, Fortaleza e possui um pouco mais de 17.500 habitantes. A região do Maciço, bem como o Ceará, possui em sua formação a evidente contribuição das/os negras/os que aqui fincaram suas raízes e sua cultura. A capoeira, portanto, pode ser entendida como manifestação resistente da cultura afro-brasileira no Ceará e no Maciço de Baturité, prática elementar na identidade dos sujeitos e sujeitas dessa pesquisa, que se nomeiam como capoeiristas.

O grupo de capoeira se denomina Ginga Maré, e tem por líder o monitor²³ Diego, também conhecido como Hora Extra. É uma característica, que se construiu tradicionalmente, adotar um apelido no espaço da capoeira, que é apresentado no momento do batizado, um ritual de iniciação para as/os novas/os praticantes. O apelido é escolhido a partir de características físicas, da personalidade ou da postura que se assume no jogo. Uma boa parcela dos/as capoeiristas do grupo detêm um apelido, e se fez necessário para mim aprender essas denominações, já que comumente, o grupo se relaciona nessa linguagem.

Informe-me sobre os horários de treino, e ele ocorre três vezes por semana, às segundas, sextas e sábados, iniciando a partir das 18:00 hs da tarde, exceto nos dias de sábado, que é o treino das crianças e se inicia às 16:00 hs, onde todas e todos são convidados a participar e colaborar.

Minha chegada era frequentemente solitária, apesar de ter alguns colegas que já tinha conhecimento de serem capoeiristas, eu não tinha muito contato com a maior parte das pessoas que participavam do grupo. Confesso que no início era costume eu me encontrar nervosa e com um certo medo, receosa, me indagava constantemente se iria ser bem recebida, como as pessoas reagiriam com a minha presença e até mesmo se seria

²³ Monitor aqui se refere ao sistema hierárquico de cordas e graduação, presente nas vertentes da capoeira regional e contemporânea.

bem-vinda naquele espaço. Carregava comigo uma bagagem teórica, mas naquele momento eu sentia que precisava mesmo era da prática.

Aos poucos fui formando minha rede de relações, e sempre dei preferência por fazer amizades com as meninas, expressão presente no vocabulário do grupo, usada para se referir às mulheres praticantes, e que faz alusão a faixa etária das praticantes do grupo, jovens mulheres que têm em torno de 15 a 25 anos. Tive mais facilidade de estabelecer contato com os homens do que com as mulheres, eles se mostravam mais abertos, e muitas vezes tomavam a iniciativa. As mulheres eram mais fechadas, tinha que haver por mim uma certa insistência, elas precisavam conhecer você melhor para dialogar mais.

Essa preferência pelo contato tinha uma intencionalidade de minha parte, na busca das interlocutoras que iriam contribuir com este trabalho. Na medida do possível, tentava conversar com todas as meninas do grupo, mas fiz por escolha como interlocutoras as mulheres que mais se destacavam, que tinham uma certa popularidade, que se colocavam como lideranças, entendendo que essas mulheres que exerciam algum tipo de influência no grupo, eram relevantes para a investigação. Com o passar do tempo, ao ganhar confiança e me fazendo presente naquele cotidiano, estabeleci uma aproximação mais profunda com as meninas, que compartilharam comigo suas prosas, seu dia-a-dia, inclusive para além do espaço da capoeira, adentrando até mesmo a vida privada, com quem em maior grau tive contato.

O momento em que as/os praticantes se aglomeram, antes do início do treino, é um momento de socialização, onde as pessoas conversam bastante, riem, compartilham histórias do cotidiano, é um momento também de se rever quem não vai ao treino há algum tempo. Eu também aproveitava esse momento para tentar dialogar com minhas interlocutoras, realizava minhas perguntas, mas também me permitia ouvir. Certa vez, nesses diálogos estabelecidos, conversei com uma capoeirista que estava com seu filho, seu apelido é Raposa e seu nome é Vany. Perguntei se ela praticou quando estava grávida, para minha surpresa ela disse que praticou até os 8 meses. Ela relatou também que deve estar indo embora, para onde o seu companheiro está morando.

Vany não é a única capoeirista mulher que está presente nesse espaço e que é mãe também. Na verdade, isso é algo bem recorrente e natural, por se tratar de um espaço onde as mulheres marcam presença. Em outros encontros e rodas que tive oportunidade

de participar, as mulheres estão sempre carregando consigo seus filhos, exercendo duplas, triplas ou mais jornadas, além de mães, trabalhadoras, donas de casa, também capoeiristas. Nesse sentido, percebo que muitas dessas mães capoeiristas, pararam algum momento a atividade para se dedicar de maneira unânime aos seus filhos, principalmente por que a sociedade habitua essa tarefa como sendo unicamente obrigação da mulher.

Nas narrativas que pude ouvir, em ocasiões que as mulheres capoeiristas tinham seu espaço para expor seus relatos, elas mencionam os privilégios que os homens capoeiristas têm em detrimento a elas, por não precisarem desse momento da pausa para parir, amamentar e cuidar dos filhos, isso para eles é bem mais flexível. Elas também contam que para retomar a atividade é mais difícil, e pode demorar, por que agora não se está mais sozinha, e nem sempre se tem o companheiro do lado, como é o caso de Vany, que encontrou como solução para continuar praticando a capoeira, levar seu pequeno filho para os treinos.

O local onde ocorre o treino, é uma quadra da escola de ensino médio da cidade, a acolhida de pessoas que estão indo pela primeira vez é bem calorosa. Antes de dar início ao treino, todos fazemos uma saudação a capoeira com um forte grito acompanhado da elevação do braço: “Salve Capoeira!”, e esse é um ritual rotineiro, é o marco inicial do treino. O momento do treino consiste no alongamento físico, no aprendizado dos golpes, do jogo, da parte técnica da prática. Esse é um momento extenso onde muitos eventos ou conflitos podem ocorrer. Em minha observação primeira, verifiquei que fomos divididos por gênero, homens de um lado e mulheres de outro. Em outras ocasiões nos dispomos de maneira híbrida, homens e mulheres misturados, então concluí que a minha observação anterior, separação por gênero, não é fixa.

O treino inicia com o alongamento, sendo conduzido pelo líder do grupo, no caso da sua ausência, pelo membro de graduação mais alta. As pessoas iniciantes, vão para um lugar específico para aprender os primeiros e os básicos golpes da capoeira, como a esquiva, a meia lua e o rolê. Quando estava como iniciante, fui a princípio conduzida por Vitória e depois por Karine. Karine é negra e tem uma graduação mais alta em relação aos demais membros, quanto homens, quanto mulheres, ela detém um relativo prestígio dentro do grupo. Ela está há 3 anos na capoeira e por ser a mais experiente, ela é quem treina as iniciantes.

Karine se mostrava empática e paciente, me auxiliava na execução dos golpes, e ao falarmos sobre as rodas e as pessoas que praticam de ténis, ela disse que preferia jogar de pés descalços, pois isso era mais da cultura da Capoeira, de ténis ela parece mais esporte. Percebi que Karine entende a capoeira por referenciais esportivos, mas como algo além disso. Depois de um período quem passou a me conduzir nos treinos de iniciante foi o próprio Hora Extra, pois Karine que me treinava antes, saiu, após conflitos internos no grupo. Para mim foi diferente, não me senti tão à vontade como me sentia com ela.

Como já mencionado, meu processo de entrosamento com as/os integrantes do grupo não foi simples. Me deparei com situações em que por não ter intimidade com as pessoas, e não compor nenhum dos subgrupos que existem dentro do próprio grupo, me encontrei sozinha. Nem todas as conversas eu poderia participar, principalmente as mais particulares ou que dissessem respeito a estrutura interna do grupo. Não me cabia participar de certos momentos, talvez por não ter o tempo necessário para compartilhar desses. Às vezes essa dificuldade de entrosamento se mostrava para mim como um obstáculo, pensar em ir a campo sabendo desse detalhe me deixava desmotivada, me desencorajava, mas aí eu lembrava os reais objetivos de estar indo ali.

Em um certo episódio que ocorreu no treino, o Monitor Hora Extra ensinou um exercício, que o movimento compreendido como feminino, era um movimento que exigia um “rebolado” do quadril. Então eles, os homens, começaram a rir, debochando e soltaram expressões como “olha a bichinha”, “olha toda baitolinha”, “é mulherzinha”, e não fizeram o movimento. Ficou evidente para mim os papéis de gênero socialmente construídos, bem como o machismo por parte dos capoeiras, que não queriam fazer um movimento, que na sociedade ocidental, é atribuído às mulheres, como se a execução daquele movimento representasse uma ofensa ou a perda de sua masculinidade.

Como todo espaço social, na capoeira não é raro haver conflitos entre os membros, que muitas vezes são resolvidos dentro do jogo. Quando isso acontece, a figura do líder, que possui o respeito dos membros do grupo, é eliminar os conflitos e advertir quem ocasiona situações como essa. Em um dos treinos que estive presente, ocorreu de dois praticantes levarem para dentro do jogo suas desavenças. Como se constrói um bom líder, ele rememorou os valores pregados pela capoeira, e apaziguou o clima tenso que tinha se instaurado, acalmou os ânimos.

Dentre tantas palavras sobre humildade, força, dificuldades, sobre ser uma família, sobre continuar firme, eu me distanciei e comecei a refletir sobre o lugar dele estimado, exemplo para todas/os e me perguntei onde estavam as vozes das mulheres capoeiristas? Onde estão as líderes, as que conduzem um grupo? Ver que as palavras daquele homem eram tão bem recebidas e acatadas, ver que ele é considerado o superior de todas e todos, que ele é um grande líder, me fez perceber seu lugar privilegiado de homem, de capoeira. Pois certamente, é mais difícil ver uma mulher naquele lugar, permeado de obstáculos, e não subestimando o caminho que ele percorreu para estar ali, mas o caminho de uma mulher para estar naquele mesmo lugar tem muito mais pedras e é bem mais estreito.

Outro fato que ocorreu e me instigou a pensar o lugar que as mulheres ocupam no espaço do grupo, foi quando antes de iniciar, o monitor Hora Extra perguntou quem gostaria de executar o treino, e sugeriu alguns nomes. Todos os nomes convocados eram de homens capoeiristas, nenhuma mulher. E esses mesmos homens, indicavam outros nomes de homens. As mulheres também não se apresentavam, nem mesmo as meninas que tinham mais tempo no grupo. Será que não acreditam serem as mulheres capazes de puxar um treino pesado como aquele? Será que não querem serem liderados por mulheres? Isso os incomoda, atinge sua identidade enquanto homens?

Interpretei aquele incidente como uma tentativa velada de silenciar e invisibilizar às mulheres que ali se encontravam, desconsiderando totalmente a sua presença. Mesmo assim, a participação feminina se mostra resistente, embora este espaço muitas vezes seja discriminatório e opressivo.

Após o período do treino se forma a roda. A roda é o momento mais esperado, todas/os aguardam no treino, e deixam suas energias para a roda, para o tão ansiado momento de jogar e mostrar tudo que se aprendeu, todas as habilidades que se vem adquirindo ao longo do tempo. É também um momento lúdico, de alegria, momento de celebrar, mas que não deixa de exigir concentração por quem vai entrar no jogo. Logo no começo eu já me inseria na roda e jogava o pouco que sabia, o que para mim foi uma experiência fantástica, logo de primeira jogar capoeira, se concretizava de fato o meu “ser afetada”.

Eu era bastante incentivada a entrar na roda, mesmo não sabendo muito os movimentos, jogava inicialmente somente com as meninas, e depois me senti mais

confortável de jogar com os homens. Quando jogamos e fazemos algum passo mais elaborado e bem executado, a roda grita e se agita como se estivesse transmitindo um impulso, energia para quem está no seu momento. E assim sucede, os outros capoeiristas jogam também, homens, mulheres, crianças, que nem limitações físicas impedem. Fiquei extasiada ao ouvir o nome de Salomé ser exaltado em uma das letras das músicas. Não sei se o grupo sabe quem é Salomé, mas para mim que estava atenta aos detalhes era emocionante, visto que Salomé foi uma capoeira que viveu no período onde a prática ainda era criminalizada.

Outra música também me fez voltar a raiz da Capoeira quando se cantou o negro, o escravizado, e me provocou o sentimento de que aquele espaço era coeso a mim, e à minha negritude. Não me contendo em jogar uma única vez, é um desejo que se alimenta a cada jogo, a cada movimento, a cada toque de instrumento tocado. Por vezes quem compartilha desse momento, pede mais palmas, como quem dissesse “não deixe a roda morrer”. Acabava o momento da roda e então, finalmente, eu sentia o cansaço, mas também estava feliz com a volta ao campo.

Dia de sexta feira, a roda costuma ser chamada de “Roda do Real”, isto é, os integrantes contribuem com 1 real ou mais que servirá como caixa do grupo, para suprir as suas necessidades. Minha habituação e frequência no grupo, permite que eu tenha conhecimento sobre essa a disposição das atividades do grupo, como também entender aspectos estruturais da prática, como por exemplo, saber diferenciar que tipo de jogo está acontecendo ou que golpe foi utilizado. Certo dia, a roda se iniciou com a “benguela”, um jogo mais devagar, com um pouco de teatro, com malícia, um jogo mais baixo também. Depois o jogo acelerou, e ficou mais forte, perigoso, mas os mais experientes sabem jogar, no entanto, qualquer golpe mais violento pode gerar uma discussão.

Ocorreu que no momento do jogo, um foi atingido no rosto, ele se irritou, gritou, quis brigar, e entendeu aquele movimento como proposital. Possivelmente, os integrantes que protagonizaram esse momento já tinham seus conflitos pessoais, e quiseram resolver no momento da roda. Os ânimos afloraram-se e a preocupação do líder foi acalmar e explicar para quem estava ali há pouco tempo, que aquilo foi apenas um episódio infeliz, e que a capoeira não é o lugar para se resolver esses problemas. A roda continuou e foi tranquila até o seu fim.

Quando o grupo realiza apresentações em eventos externos que comumente são convidados, ao final da roda de capoeira se faz uma roda de samba ao som dos pandeiros, e músicas próprias para aquele momento. Presenciei o momento da roda de samba em alguns momentos, inclusive cheguei a sambar também, mas esse momento pareceu para mim problemático. Apesar dos homens serem chamados a participar da roda de samba, existe uma preferência pelas mulheres para ir ao centro do círculo e sambar, eles geralmente ficam tocando o instrumento.

A mulher que fica no centro do círculo captura a atenção de todos que estão observando sua forma de sambar. A música que se canta, estimula a quem está no meio da roda, descer até o chão num movimento constante, giratório e com muito remexido do quadril. Há uma sensualização e sexualização do corpo de quem está ali no meio, o que explica a preferência de mulheres para participar daquele momento. Os homens ficam mirando seus olhares sobre as mulheres que sambam no centro da roda, e isso foi desconfortável e significativo para mim, as mulheres serem protagonistas em um momento que reproduz a objetificação do corpo feminino.

No meu lugar de mulher e negra, me sinto tocada com os relatos das mulheres capoeiristas, suas dificuldades enfrentadas por um machismo inerente à sociedade, e como é de se esperar, que afeta também o território da capoeira, que é em sua predominância liderado por homens. Me toca saber o que essas mulheres afrontam para ascender dentro deste espaço, para trocar de corda, para se tornarem mestras, para buscar seu lugar de protagonismo. Mulheres capoeiristas que são desafiadas a provar o tempo todo que são capazes de lutar, pois o que se propaga é que lutar é “coisa de homem”, ser praticante de capoeira é entendido como algo que causa a perda da feminilidade dessas mulheres, e é assim que muitas vezes são estereotipadas como “mulher macho”, mulher não totalmente mulher, menos mulher por que se sente livre para praticar o que faz bem, o que a realiza, o que se quer.

Mas afinal o que é uma “mulher macho”? Mulher macho é querer ser capoeirista, querer fazer coisa de homem? Mulher macho é querer se batizar, graduar e trocar de corda? Mulher macho é querer e poder fazer o mortal para frente, o parafuso, dançar maculêlê, tocar berimbau, tocar atabaque e ser voz na roda? Mulher macho é querer e poder ser mestra de Capoeira? Então eu quero ser mulher macho. Eu, elas, nós queremos ser.

Essa vivência em campo, o relato etnográfico e as reflexões sobre o que via, foi essencial para que eu, enquanto pesquisadora, pudesse verificar na prática o que as mulheres capoeiristas tanto denunciavam em suas narrativas. Também numa dimensão subjetiva, foi uma experiência valorosa, uma vez que aquele espaço mexeu com minhas sensibilidades, e me provocou o sentimento de que aquela prática era coerente à minha identidade. Essa descrição evidencia os conflitos que se instauram no interior da capoeira, que também são reflexos do que acontece fora desse ambiente de socialização. Foi uma tentativa de problematizar esse espaço, desnaturalizar ações ofensivas, de exclusão, de silenciamento, de violência simbólica, uma tentativa também de dar voz à quem resiste bravamente no movimento de sua ginga, que muitos querem parar, invisibilizar, dar voz às protagonistas desse trabalho, às mulheres capoeiristas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho busquei analisar a participação feminina da capoeira, bem como problematizar as relações de poder que se instauram nesse espaço, a partir das narrativas coletadas em encontros e eventos onde as mulheres tinham seu espaço para compartilhar, e a partir também da vivência em campo no grupo de capoeira.

Inicialmente, apresentei os principais momentos do percurso histórico dessa manifestação afro-brasileira, que antes fora criminalizada, e num processo de valorização cultural, foi tombada e registrada, a Roda de Capoeira, como patrimônio imaterial do Brasil e da humanidade, e se constituiu também como manifestação resistente da cultura negra. Abordei os aspectos contemporâneos da prática, como sua globalização pelo mundo e a implantação de políticas públicas para o reconhecimento das/os praticantes de capoeira.

Em um segundo momento, apresentei os aspectos históricos da trajetória da participação feminina na prática da capoeira. Discuti os fatores que influenciaram para o crescente aumento de mulheres nessa manifestação, bem como as mudanças necessárias que ocorreram em sua estrutura, a partir da maior inserção e liderança de mulheres, que reivindicaram seu espaço na prática. Se analisou a capoeira como elemento de valorização da identidade étnica-racial e como campo de resistência de mulheres negras capoeiristas. Aqui também se trouxe as narrativas de lideranças femininas na capoeira, para expor os novos desafios que se colocam às mulheres para ascender neste espaço.

O último momento, apresento um relato etnográfico, fruto da minha experiência no grupo de capoeira da cidade de Capistrano, onde pude observar de forma mais direta e prática as relações que se estabeleciam nesse importante espaço social, e entrecruzar as narrativas de mulheres com as ações simbólicas que ocorriam durante os momentos de treino e roda do grupo.

Estar em contato com as mulheres capoeiristas, me fez perceber que a luta contra as desigualdades de gênero se manifesta em diversos e importantes contextos culturais, onde a prática da capoeira na vida dessas mulheres se constitui como instrumento de valorização de sua identidade étnica racial, sendo também um importante aliado no empoderamento dessas mulheres, na busca por autonomia dentro de uma sociedade que vive sob a dominação machista.

Apesar de cada vez mais aumentar o número de mulheres presente nos grupos de capoeira, este ainda é um espaço socialmente atribuído ao masculino. Ouvir os relatos de situações opressivas, me fez sentir que antes de mais nada, elas são mulheres resistentes. Resistem por que buscam o reconhecimento de seu protagonismo, não somente dentro da capoeira, mas o reconhecimento dentro de sua própria realidade. Elas querem e podem ser mestras, mestras de capoeira e mestras de suas vidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig; PEÇANHA, Cinésio Feliciano (*Cobra Mansa*). Elo perdido: seria o n'golo, jogo ritual praticado em Angola, o ancestral da nossa capoeira? **Revista de História.com.br**, junho de 2008. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/elo-perdido>. Acesso em: maio de 2016.

BARBOSA, Maria José Somerlarte. A mulher na capoeira. **Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies** v. 9, p. 9-28, 2005.

_____. **A representação da mulher nas cantigas de capoeira**. 2006. Disponível em: <http://www.plcs.umassd.edu/plcs12texts/barbosajun162006.doc>. Acesso em: abril de 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, Jan./Jun. 2007, p. 11-27.

BRASIL. **Dossiê: Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil**. Brasília, 2007.

_____. Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei de diretrizes e bases da educação Nacional 9394/1996 e inclui Ensino da História e cultura Afro-brasileira e Africana no Currículo Oficial e outras Providências. Sancionada pelo Presidente Luís Inácio Lula Da Silva. Brasília: **Diário Oficial da União**, v. 10, n. 01, 2003.

DECÂNIO, Ângelo. **A herança de Pastinha**. 2. ed. Salvador: Coleção São Salomão, 1997-a.

DIAS, Luís Sérgio. **Quem tem medo de Capoeira? Rio de Janeiro, 1890-1904**. Rio de Janeiro: Coleção Memória Carioca, v. 1, 2001.

FRAVET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Tradução de: Paula Siqueira. Cadernos de campo, 2005, n. 13.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão**. Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília: MEC/SECAD, 2005. p. 39-62.

GUIZARDI, Menara Lube. **Capoeira: una reflexión sobre la apropiación de los espacios urbanos**. n. 6, novembro 2008. Disponível em: <http://cultura-urbana.cl>. Acesso em: março de 2016.

_____. “El berimbau llama”: capoeira como resistencia afro-brasileña y como red migratória. In: **Retratos brasileiros. Ponto de Memória en España**. Salamanca: Asociación Observatorio de Estudios Socioculturales, 2013, p. 29-39.

LIBERAC, Antônio. **Movimentos da Cultura Afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea (1890 – 1950)**. Tese (Doutorado em História) - Instituto

de Filosofia e Ciências Sociais (IFCH), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MOREIRA, Núbia Regina. **A organização das feministas negras no Brasil**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2011.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil de hoje: histórias, realidades, problemas e caminhos**. 2. ed. São Paulo: Global, Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação, 2006.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2009.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2014.

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida - reflexões sobre a orientação em Antropologia**. Florianópolis: ILHA, v.6, n.1 e n.2, julho de 2004, p. 209-218.

REGO, Waldeloir. **Capoeira angola: ensaio sócio etnográfico**. Rio de Janeiro: Companhia Gráfica, 1968.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SILVA, Sammia Castro. **Protagonistas no ensino da capoeira no Ceará: relações entre lazer, aprendizagem e formação profissional**. Dissertação (Mestre) - Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava no Rio de Janeiro (1808-1850)**. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

_____. **“A negregada instituição”: os capoeiras no Rio de Janeiro (1850-1890)**. Dissertação (Mestre) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

SOUTELLO, Monica. **Na ginga da capoeira, a mulher pode até levar vantagem**. *Jornal do Brasil*, Revista de Domingo, Rio de Janeiro, 30/08/1970. Disponível em: <http://biblioteca.an.gov.br>. Acesso em: março de 2016.

URIARTE, U. M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**, 6, dezembro 2012. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/300>. Acesso em: maio de 2016.

VASSALLO, Simone P. **O registro da capoeira como patrimônio imaterial: novos desafios simbólicos e políticos**. Educação Física em Revista, v. 2, p. 1-16, 2008. Disponível em: <http://portalrevistas.ucb.br/index.php/efr/article/viewFile/977/841>. Acesso em: abril de 2016.

ANEXOS



Momento do treino das crianças, do grupo Ginga Maré. *Arquivo pessoal, 05/03/2016.*



Roda de apresentação em comemoração ao 20 de novembro, dia da Consciência Negra. Destaque para as mulheres tocando instrumentos. *Arquivo pessoal*, 20/11/2015.



Roda de apresentação em comemoração ao 20 de novembro, dia da Consciência Negra que contou com a presença de estudantes africanas/os da UNILAB. *Arquivo pessoal*, 20/11/2015.



V Encontro Feminino de Capoeira do Maciço de Baturité. No lado esquerdo, sentada no chão bem na frente, Contra-Mestra Bruxinha, umas das interlocutoras. *Arquivo pessoal*, 14/03/2015.



Roda de conversa “Papel da Mulher na Capoeira”. Do meu lado direito se encontra Mestre Cristina, e do meu lado esquerdo a professora Claudia Semião, ambas interlocutoras neste trabalho. *Arquivo pessoal*, 18/03/2016.



Roda de capoeira formada após a roda de conversa. Destaque para a bateria instrumental formada unicamente por mulheres capoeiristas. *Arquivo pessoal*, 18/03/2016.