

GÊNERO, MALÍCIA E TRADIÇÃO.

Christine Nicole Zonzon

In Pensando a Capoeira: Dimensões e Perspectivas. Org: Simplício e Pochat, Rio de Janeiro: MC&G, 2015

No texto que segue, abordo as questões colocadas ao universo da capoeira pelo recente, porém significativo, ingresso das mulheres nesse mundo(,) tradicionalmente masculino. Através de uma reflexão que propõe entender a “tradição” enquanto processo dinâmico de articulação de novos atores e ideologias¹, exploro os problemas de gênero na capoeira em termos de práticas e valores tradicionais submetidos a questionamentos, torções e criações, e busco identificar os limites e os desafios de uma capoeira “para homens e mulheres”. A análise é fruto de pesquisas que realizei em grupos de capoeira angola ao longo dos últimos dez anos², pondo em foco os modos de aprendizado/iniciação dos capoeiristas e dando destaque à aquisição de habilidades corporais(,) e, mais especialmente, de uma sensibilidade singular.

A reflexão parte, portanto, dos aportes desses estudos em que associei o processo de formação corporal (a construção de uma sensibilidade) do aprendiz capoeirista com aquilo que costumamos chamar, no mundo da capoeira, de “tradição” ou “filosofia” da capoeira e

¹ O termo “articulação” é retomado de Bruno Latour, cujos conceitos inspiraram grande parte do meu trabalho de pesquisa sobre corpo e tradição (ZONZON, 2014). O texto em que esse autor apresenta o conceito de “articulação” do corpo com entidades **materiais** e imateriais denomina-se “Como falar do Corpo: A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência (2007).

² Trata-se de estudos versando sobre a “feitura” da tradição da capoeira com foco no desenvolvimento de habilidades corporais. Um trabalho apresentado na dissertação de Mestrado *A roda de Capoeira angola: os sentidos em jogo* foi fundamentado em pesquisas etnográficas de “participação observante” na FICA (Fundação Internacional de Capoeira Angola) e no grupo Nzinga de capoeira angola. No trabalho apresentado na tese de Doutorado *Nas pequenas e grandes rodas da capoeira e da vida: Corpo, experiência e tradição*, conjuguéi essa pesquisa no universo da capoeira angola de linha pastiniana com pesquisas sobre capoeira de rua (Bando Tupinambá) e sobre capoeira regional (Escola Filhos de Bimba), ampliando assim a perspectiva para analisar as diferentes tradições e seus modos peculiares de articular o corpo com ambientes, discursos e habilidades corporais. Essas etnografias sucessivas têm como pano de fundo a experiência da autora/capoeirista em diferentes grupos de capoeira angola de Salvador desde 1989.

que, as gírias dos cientistas sociais designam como “*ethos*”, “*habitus*” ou mesmo, simplesmente, “cultura”. Assim, tratou-se de tecer os vínculos entre os fazeres do corpo e os modos de apreender o mundo e atuar nesse mundo, e sugerir, então, que a tradição se (re)construa nos ambientes coletivos dos grupos de capoeira, submetendo os “novatos” a práticas, elementos materiais e imateriais, ou seja, experiências que suscitem novas maneiras de ver, ouvir, mover-se, interagir e, conseqüentemente, de ser.

No centro desse mundo apreendido (e aprendido) pelos capoeiristas, destaquei que a qualidade peculiar chamada de “malícia” sintetiza o modo único e complexo de ser, característico do jogo em suas formas mais tradicionais. A malícia aparece, nesse sentido, enquanto forma vinculada à tradição e como tal, é um objeto reflexivo, um capital simbólico (nos termos de Bourdieu –1979), um traço físico e moral, individual e coletivo que garante a legitimidade associada à valorização da prática. A perspectiva de a malícia ser o horizonte do saber e do poder que configuram o universo da capoeira dá insumo à análise da inserção da mulher na capoeira nos contextos contemporâneos, desenvolvida na presente reflexão. Levando em conta as dificuldades e os conflitos suscitados pelas questões de gênero na capoeira, nessas últimas décadas, proponho assim examinar as propostas de (re)criação da malícia tradicional em ressonância com a pauta feminista da igualdade de gênero.

A malícia enquanto herança de contextos sócio-históricos: escravidão e mundo da malandragem.

O novato no universo da capoeira angola, seja ele um praticante, um observador ocasional ou um estudioso, surpreende-se com a aparente arbitrariedade ou incoerência das regras implícitas que regem a encenação da roda. Os visitantes costumam perguntar qual é a regra ou o objetivo do jogo. Quanto ao capoeirista iniciante, boa parte do seu processo de aprendizagem será dedicada à percepção e ao entendimento dos modos de conduta desejados na ocasião da roda de capoeira. Não entende por que um mesmo movimento é qualificado, em certas ocasiões, como *golpe de mestre* e, em outras, como *jogo sujo*. É o caso de como conciliar as injunções reiteradas em evitar tocar o corpo do adversário (*se pegar*) ou praticar qualquer forma de violência e as manifestações de entusiasmo

provocadas por uma cabeçada que projeta a sua “vítima” fora do círculo da roda. E ninguém, nem mesmo os mestres mais experimentados, poderá informar sobre uma linha de conduta generalizada. *Isso não pode ser ensinado*, costumam dizer. Cada momento é um momento, cada interação é singular e precisa ser resolvida em função de uma percepção física, sensorial e moral própria a cada jogador.³

É o conjunto das vivências e convivências no grupo de capoeira que irá orientar o aprendiz no sentido de propiciar a incorporação dos comportamentos tidos como modelos de excelência entre os angoleiros. Com efeito, não se trata apenas de aprender golpes de ataque e defesa ou habilidades puramente físicas e técnicas, mas sim de incorporar modos de ser, de sentir e de interagir com o mundo⁴. A experiência corporal vivenciada nos treinos e nas rodas de capoeira envolve dimensões estéticas e morais indissociáveis dos movimentos e interações dos corpos. Notemos, então, que é através dessa longa e árdua aprendizagem que os capoeiristas acessam o mundo complexo e versátil da capoeira, um mundo regido pela “malícia”.

Com efeito, a malícia, que é a arte do disfarce ou “faz de conta”, pode ser considerada como a qualidade típica do jogo de capoeira. É tida entre os capoeiristas como maior critério de excelência, em termos de beleza e eficiência, sendo estreitamente vinculada à tradição desse jogo, isto é, à perpetuação de formas herdadas de um passado histórico e/ou mítico. Diz-se que a malícia é o “fundamento” ou a essência da capoeira(,) e, nesse sentido, é um traço fortemente investido de significados coletivos.

É preciso ressaltar que o nome “malícia” é apenas um dos termos usados pelos capoeiristas para expressar a excelência que se almeja adquirir através da prática,⁵ mas há

³ Além da impossibilidade de se transmitir princípios de modo teórico enquanto só existem na prática, pode-se supor que, em se tratando de um sistema de ensino do tipo iniciático, há saberes que o aluno deverá descobrir ao longo de seu percurso, quando estará envolvido o suficiente para entender, isto é, aceitar os princípios que perpetuam a prática.

⁴ A capoeira angola enquanto modo de ser é tratada pelo antropólogo estadunidense Greg Downey no seu livro *Learning Capoeira: lessons in cunning from a Afro-Brazilian art*, New York: Oxford University Press, 2005.

⁵ O nome “malícia”, além de comum e compreensível por qualquer leitor, evoca bem a ambiguidade que perpassa o universo da capoeira. O termo “malícia” suscita interpretações bastante diversas a depender do universo temático no qual é empregado (campo lexical), como assevera a definição no dicionário Houaiss

muitas outras denominações, inclusive algumas constando de uma frequência de uso semelhante, ao exemplo de “malandragem” e “mandinga”. Essas duas designações serão centrais na discussão proposta aqui, pois apresentam o interesse de articular essa qualidade do corpo e/ou do jogo com diferentes contextos históricos e culturais em que a capoeira ancora sua tradição ou, melhor dizendo, suas tradições (no plural)⁶ e reenviam portanto a imaginários distintos.

No mais das vezes, evocar a malícia é referir-se a legados históricos e/ou culturais associados à história ou à origem da capoeira. No contexto dos coletivos em que a capoeira é “transmitida” — ou, retomando o termo de Ingold (2010) “redescoberta”⁷ — o aprendiz será familiarizado com as referências à “antiga capoeiragem”, “vadiação”, “velhos mestres”, “tempos da escravidão”, “rituais africanos”, “ancestralidade”. Tais evocações podem ser associadas umas às outras ou não, a depender do grupo de capoeira, do mestre e das situações em que são proferidos esses ensinamentos da “tradição oral”.

Em todo caso, destaca-se, nos ensinamentos orais do dia a dia das academias, a alusão aos mestres e capoeiristas “de antigamente”: uma das características da tradição oral é de lembrar os nomes ou apelidos de dezenas de capoeiristas⁸. Esse saber vai passando de boca em boca, sendo moldado a favor das circunstâncias, das memórias e interpretações de

[NAO ARROLADO NAS REF. BIBL. INFORMAR PÁGINA.]: Malícia: s.f. 1 aptidão ou inclinação para fazer o mal, esp. para prejudicar por vias indiretas; má índole; malignidade, maldade 2 habilidade para enganar, despistar; astúcia, ardil, manha 2.jur [...] dissimulação malfazeja; velhacaria, astúcia, má-fé 3 p.ext. agudeza de espírito; astúcia, esperteza, vivacidade 4 atitude graciosa e com um ar malicioso; brejeirice [...].

⁶ Embora se fale comumente em tradição no singular, no universo dos grupos de capoeira, o termo usado no plural retrata a diversidade dos sentidos e das práticas que são entendidas como tradicionais entre os capoeiristas. Elementos como configuração da bateria, rituais de roda, indumentária, e, claro, movimentos, distinguem as diferentes tradições, tanto entre grupos de capoeira regional e de capoeira angola, quanto no seio do universo amplo e heterogêneo da capoeira angola. Cf.: Magalhães (2011)

⁷ Ingold elabora uma perspectiva por vezes chamada de antropologia ecológica que foca a relação organismo/ambiente nos processos de transmissão de saberes, por ele rebatizado de “redescoberta”. O autor associa a transmissão de práticas entre gerações à reprodução de ambientes de aprendizado: “Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte, não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação” (INGOLD, 2010, p.21).

⁸ Esse saber tradicional foi essencial para a reconstituição histórica da capoeira uma vez que careciam referências diretas e explícitas a essa prática na documentação jurídico-policia. A estratégia utilizada pelos historiadores foi de empreender a investigação nessas fontes a partir dos nomes dos “capoeiras” lembrados pela tradição oral. Puderam assim identificar em meio aos processos crimes por “distúrbios da ordem pública” ou “vadiagem” quais dos acusados eram capoeiristas. Até hoje, verifico que os capoeiristas mais experientes são capazes de citar, e muitas vezes de identificar, um número surpreendente de nomes, conhecendo também as filiações (quem era mestre de quem) e anedotas versando geralmente sobre enfrentamentos na roda, disputas e alianças, ou histórias de vida.

cada um. Através das citações mais ou menos literais dos ditos atribuídos a esses personagens e do relato de episódios das suas vidas, revive-se o ambiente da malícia de outrora com seus sotaques.

Enfatizam-se notadamente as contendas opondo capoeiras e polícia em uma época em que a prática era proibida e duramente reprimida. Relata-se que o berimbau era usado como arma nas lutas entre capoeiristas e polícia; ensina-se que o toque de berimbau chamado de “cavalaria” era sinal de aviso da chegada dos “praças montados”, e são enaltecidas as histórias de capoeiristas que conseguiram “levar a melhor”, lutando sozinhos contra quatro, oito ou dez policiais que pretendiam prendê-los. Há também histórias de capoeiras escapando do perigo transformando-se em animais, desaparecendo ou cujo “corpo fechado” é imune a tiros ou facadas. Desta forma, a malícia vai sendo retratada e compreendida com base em narrativas e anedotas conjugadas ou perpassadas por considerações filosóficas e associadas a um vasto repertório de cantigas, movimentos, rituais e modalidades de interação.

As diferentes interpretações, no tocante às raízes históricas da capoeira, desdobram-se em diferentes versões da malícia, de seus desenhos e valores. A ascendência da capoeira no contexto da escravidão — versão mais difundida no público, capoeiristas ou não⁹ — tem alimentado narrativas heróicas (notadamente a de Zumbi) e reforçado a associação entre capoeira e resistência negra. O escravizado/capoeirista é um negro em luta contra a sua condição de servidão, seja lutando propriamente dito contra os feitores, seja disfarçando suas lutas rituais (herdadas da cultura de origem na África) sob a forma de dança. Na duplicidade inerente a uma luta dissimulada e/ou à fuga (para o quilombo) como instrumento de luta, ancora-se a malícia.

Por outro lado, a duplicidade da malícia(,) é posta em diálogo com o universo da malandragem de onde saíram os grandes capoeiristas lembrados na tradição oral e

⁹ A título de ilustração, cito um trecho(,) tirado de um livro sobre capoeira escrito(,) em 1999(,) por um mestre da geração dos discípulos de Mestre Bimba, que reproduz fielmente uma das interpretações do senso comum capoeirístico: Não se tem documentação precisa para afirmar, com segurança, terem sido os negros de angola os inventores do jogo de capoeira, porém a capoeira tem origem na escravidão. Quando o negro fugia, dizia-se ‘Foi para capoeira, caiu na capoeira’. Como um ato de simulação, os capoeiristas brincando no mato não causavam suspeitas a seus donos. Esse jogo era uma forma de luta muito valiosa em defesa da liberdade do negro; era uma forma de identidade grupal, um recurso de afirmação pessoal nos conflitos internos da população escrava. (COUTO (Mestre Zoião), 1999, p. 16).

identificados nas pesquisas históricas. Em paralelo com a versão da malícia produzida pelo contexto sócio-histórico brasileiro da escravidão, constrói-se uma argumentação vinculando a malícia à situação dos negros alforriados nas grandes cidades brasileiras, tomada como o viveiro onde teria nascido a capoeira. A habilidade de disfarce é, nessa versão, associada aos perigos e aos modos de resolução dos conflitos que predominam nas rodas e nas ruas¹⁰.

Um dos principais atributos desses personagens, designados na imprensa como capadócios, valentões, bambas, desordeiros, era, de fato, ter muita coragem “qualidade fundamental para todos aqueles que desde meninos viviam num ambiente social permeado pela violência, [...] uma forma de afirmar a masculinidade e um meio de se destacar no mundo da desordem” (DIAS, 2006, p. 135). Contudo, não é apenas a valentia que define o perfil do capoeira de então(,) mas, sim, certa forma de esperteza que envolve alto grau de astúcia, duplicidade e oportunismo.

Assim, seja ela uma forma de luta — ou a única forma de luta possível — criada pelos negros nos tempos da escravidão ou um meio de sobrevivência característico de um grupo social marginalizado chamado de malandragem, a malícia aparece como legado histórico reenviando principalmente a contextos em que evoluem personagens masculinos: a plantação, os trabalhadores dos cais e/ou marinheiros, as ruas da cidade à noite...

Malícia e mandinga

A malícia é também compreendida através do termo « mandinga »¹¹, o qual é outra denominação do tipo de atuação disfarçada, traiçoeira e eficiente do capoeirista. Essa versão fundamenta-se em uma correspondência entre as práticas corporais da mandinga e o universo cultural de matriz africana permeado pelos valores de ancestralidade e

¹⁰ Grande parte dos estudos sócio-históricos sobre capoeira aborda a temática da malandragem retomando as análises de Roberto da Matta (1997). Na perspectiva desse autor, a malandragem é o uso da ambiguidade como instrumento de vida, qual seja a esperteza em tirar proveito da imprecisão e da flexibilidade das fronteiras entre o permitido e o proibido. Assim, a malandragem se definiria como “jeitinho” brasileiro, habilidade para mover-se nos interstícios da lei. Seu cultivo está vinculado ao espaço social da rua, onde a estrutura altamente hierarquizada, hostil e competitiva das relações impessoais ameaça aqueles que se encontram entre as camadas inferiores da sociedade.

¹¹ Segundo Carneiro, a etimologia da palavra mandinga reenvia a uma etnia africana, os mandes: “Os mandes (mandingas), por meio dos quais o culto malê veio para aqui, eram conhecidos como grandes feiticeiros, e como tal temidos, — estando mesmo incorporada ao dialeto brasileiro a palavra mandinga (por que eram conhecidos entre os negros), no sentido de feitiço, despacho, coisa-feita etc.” (CARNEIRO, 1981. pp. 171-172).

espiritualidade. Vale ressaltar que, por essa via, a malícia se origina diretamente na ancestralidade africana, sendo reativada pelos elementos do ritual da roda e pela disponibilidade — de corpo e alma — propiciada pelo ensino iniciático da capoeira, o que implica, em certa medida, (em) desvincular a capoeira, ou sua essência mais significativa, a malícia, da herança da escravidão e da opressão. Embora escape ao propósito e ao escopo deste artigo, notemos que tal interpretação envolve obviamente desdobramentos políticos, sendo um significativo divisor das águas entre a tradição da capoeira regional e a tradição da capoeira angola.

O que aparece como fundamental para a presente discussão é que essa interpretação (a malícia enquanto mandinga, poder mágico, força espiritual) tem adquirido cada vez mais relevância no contexto do processo comumente conhecido como “reafricanização da capoeira angola”, que se iniciou na década de 1980 em Salvador.¹²

Sem dúvida, a apreensão da dimensão mágica da capoeira tem inspirado cada vez mais os estudiosos,¹³ refletindo (e refletindo-se) (n)os debates e questionamentos que circulam na comunidade da capoeira. A mistura entre os campos acadêmicos e as lideranças da capoeira (principalmente capoeiristas formados nas décadas de 1980 a 1990, quando a capoeira angola é revitalizada através de uma associação com o movimento negro) tem, nesse sentido, auxiliado uma ressignificação da mandinga. Nesse processo, de múltiplos atores, a capoeira aparece cada vez mais vinculada à sua origem africana e encontra novas articulações com discursos, ideologias, elementos rituais oriundos do universo do candomblé, adesão ou apoio de pessoas envolvidas na religiosidade africana, etc.

A mandinga do capoeirista soma-se e, por vezes, funde-se com sua malandragem. Isso porque suas diferenças, embora ressaltadas no corpus verbal da tradição oral e dos estudos sobre capoeira, deixam de operar no jogo malicioso dos corpos, com seus gestos, movimentos e estilo. As versões da malícia sob a forma da malandragem e sob a forma da mandinga, embora reenviem a imaginários diferentes, nem sempre são dissociáveis(,) na prática.

Assim, Mestre Boca do Rio, mestre de capoeira angola e notável defensor da

¹² Notadamente à iniciativa do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho que resultou na expansão da capoeira, na formação de uma significativa geração de mestres, líderes de grupos de capoeira da linha pastiniana, em atividade hoje na Bahia, no Brasil e no exterior.

¹³ Cf.: por exemplo, Abib (2005) e Varela. Disponível em:

<<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/37914/41503>>

tradição africana, após confirmar a diferença de natureza entre a malandragem “que é uma dimensão corporal, uma estratégia de jogo e da vida, é ser malicioso e conseguir o que se quer adaptando-se ao contexto” e a mandinga “dimensão espiritual do angoleiro, é ter uma proteção espiritual que ajuda na vida e no jogo” passa, em seguida, a ponderar, ou até desconstruir essa oposição:

[...] a mandinga é uma coisa que é feita antes e que as pessoas vêm pouco durante a roda... é como uma festa de Candomblé, acontece o transe e o ritual, mas as oferendas, o mais importante da mandinga já foi feito antes da festa. Na hora da roda a gente só pede ajuda daquilo que já está ali porque já foi feito entendeu? E isso que já foi feito é que cola no corpo e permite a malandragem existir, por isso alguns mestres dizem que a estratégia que acontece no jogo é mandinga também... no fim das contas está certo, porque os movimentos do corpo que são certos chamam melhor as energias que estão ali perto... e a mandinga também pode ser chamada de malandragem, porque, no final só quem é malandro que usa a estratégia espiritual para se proteger na roda [risos]... **É isso a mandinga é malandragem, o espiritual está no corporal** (MESTRE BOCA DO RIO, citado por BRITO, 2012. Grifos nossos).

Em suma, os *ethos* da *malandragem* e da *mandinga* partilham os mesmos princípios práticos e apresentam-se como modelos justapostos e complementares. Promovem fazeres corporais e expressivos ambíguos que requerem o desenvolvimento de habilidades perceptivas afinadas com o universo do jogo: ver e iludir, ouvir/tocar o berimbau, entrar e sair do movimento do parceiro, enfim, oscilar entre o alto e o baixo, a cooperação e o conflito, a ludicidade do “faz de conta”(lúdico) e a eficiência do golpe objetivo e certo.

Expressos no corpo, como ilustram a postura do “jogo de cintura” do malandro e do “corpo fechado” do mandingueiro, malandragem e mandinga tornam indissociáveis qualidades corporais e morais/espirituais. Como afirma Mestre Boca do Rio, “a mandinga é malandragem, o espiritual está no corporal”. Nesse sentido, essas versões da malícia valorizam a exibição de um poder simultaneamente físico e moral, seja referindo à defesa dos interesses individuais (a sobrevivência oportunista subjacente ao *ethos* do malandro), seja em consonância com dimensões coletivas, étnicas e/ou políticas (a ancestralidade da mandinga). Em todo caso, a realização máxima desse saber e poder é personificada na figura dos mestres, que continuam sendo — na Bahia — quase que exclusivamente homens.

Mulheres na capoeira

Pondo agora em foco as questões que surgem em torno da articulação entre tradição da capoeira e gênero, uma primeira observação é que em todos os grupos em que se deu a pesquisa, assim como em todos aqueles cujas rodas e treinos tenho frequentado, há um número considerável — embora variável¹⁴ — de mulheres. Essa participação é mais particularmente visível nos treinos, mas torna-se bem menos relevante quantitativamente nas rodas.¹⁵ Sendo assim, detive-me, na pesquisa aludida acima (ZONZON, 2014), mais particularmente sobre os limites da atuação ou, até mesmo, a invisibilidade das mulheres na roda de angola, ou seja, no espaço/prática que constitui simultaneamente o alvo e a ferramenta das aprendizagens mais tradicionais e valorizadas nessa tradição.

As mulheres não tocam berimbau e, portanto, não puxam o canto, jogam menos vezes, seus jogos costumam ser mais curtos, enfim, mantêm-se afastadas das habilidades de excelência.¹⁶ Isto é, o corpo da mulher atua em menos tarefas, não se articula com certos artefatos tradicionais da capoeira como o instrumento mestre ou o solo das cantigas, nem com grande variedade de parceiros e, portanto, de movimentos, jogos, estilos. E, por ser a vivência na roda uma via insubstituível de aprendizagens e experiências, ao não participar plenamente (ou não participar *tout court*) desse ritual, pode-se dizer que as mulheres incorporam a capoeira através de outro “currículo”(,) ou, talvez, jogam outra capoeira.

Nesse ponto, é interessante enfatizar que, nos treinos de capoeira, os exercícios em grupo ou em dupla e até as “aulas de instrumento” dirigem-se indiferentemente a todos os alunos, homens e mulheres. As habilidades de ver, ouvir, mover-se parecem nesse sentido serem adquiridas a favor das singularidades individuais dos aprendizes capoeiristas, os

¹⁴ O número varia dentro do grupo e entre os grupos em foco. Segundo levantamentos realizados em pesquisas anteriores, a Fica tem entre seus membros entre 30% a 40 % de mulheres e o Nzinga em torno de 50% (ZONZON, 2001, 2007), esses números sendo condizentes com os dados apresentados por Araujo (2004). Entre os alunos do Bando Tupinambá (sob a liderança de Sapoti), a proporção entre homens e mulheres é equilibrada, porém são raras as mulheres que frequentam a já tradicional roda de rua aos domingos.

¹⁵ Com exceção do grupo Nzinga que conta justamente com três mestres, entre os quais duas mulheres.

¹⁶ É claro que existem exceções (necessárias à manutenção dessa regra implícita). Vale esclarecer que as diferenças em termos de tempo de jogo, manejo do berimbau e comando da roda etc, foram observadas e computadas nas pesquisas que realizei, além de vivenciadas na experiência própria. Para o leitor não capoeirista, recomendo acessar os inúmeros vídeos de capoeira postados na internet no intuito de verificar a invisibilidade da mulher.

corpos de ambos os sexos demonstrando inclinações ou dificuldades por tal ou tal outra faceta da aprendizagem.¹⁷

Nota-se que os obstáculos à plena participação da mulher aos saberes da tradição não se limitam ao manejo do berimbau, dizendo respeito a todas as práticas mais diretamente associadas aos valores de excelência(,) que são principalmente os saberes da roda, e medeiam a ascensão na escala hierárquica do grupo. As maiores dificuldades de acesso à convivência com mestres e capoeiristas de prestígio — ambiente masculino, por excelência — não impedem, mesmo assim, que mulheres se engajem de corpo e alma na capoeira. Isso, provavelmente, porque a capoeira cativa, seduz, traz ensinamentos e experiências únicas, além do prazer e do bem estar propiciado pelo jogo.

Como compreender e, sobretudo, apreender através de uma pesquisa um fenômeno de ausência? Com efeito, as metodologias da etnografia parecem mais adequadas para registrar e analisar os sujeitos em sua ação do que em sua omissão. Partindo desse desafio, optei por solicitar depoimentos das mulheres que “se ausentam” de ocupar os espaços da capoeira: mulheres capoeiristas de longa data que deixaram de freqüentar as academias e rodas.

Ora, o afastamento da capoeira foi evocado por muitas delas como consequência de uma série de afastamentos vivenciados no cotidiano do grupo em que eram alunas. Isto é, a necessidade constante “de brigar pelo gunga ou para cantar uma ladainha”, a estreiteza das “cotas para as mulheres na capoeira”, “a luta (em vão) para conquistar meu lugar neste espaço de macho” traduziram-se por sentimentos de “cansaço”, “indignação” e “revolta”. Em um dos depoimentos, a capoeirista (ou ex-capoeirista?) relata a experiência de ter visto “todas as mulheres mais velhas” sair do grupo, uma após a outra. Assim, fica claro que é em relação às posições e *status* de poder que se erguem barreiras: a mulher deve permanecer eternamente no lugar de “aluna nova”.¹⁸

¹⁷ Pode-se consultar a esse respeito um questionário elaborado por Araujo (2004) e submetido a angoleiros de diferentes grupos no Brasil e no exterior, em que constam respostas às perguntas “facilidades em capoeira angola” e “dificuldades em capoeira angola”. Percebe-se que as respostas são extremamente variadas, abrangendo aspectos como constituição física e/ou personalidade do aluno, competências adquiridas em outras práticas corporais e musicais, contingências do cotidiano como horários de trabalho, etc. Não há nenhuma regularidade associada a gênero.

¹⁸ Novamente, esclareço para o leitor não familiarizado com as rodas de capoeira que lugar de aluno novo na roda de angola costuma ser, por exemplo, tocando instrumentos de manejo mais simples como o reco-reco ou o agogô. Essa função atribuída reiteradamente a capoeiristas mulheres será verificada nos vídeos ou presenciando rodas.

Segundo relatam muitas mulheres, interpretaram inicialmente os comportamentos de desprezo ou negligência (a seu encontro) que sofriam como parte dos ensinamentos da capoeira. Seriam “rasteiras” sofridas no âmbito moral (ou mesmo físico) que tinham que ser aceitas com bom humor e aproveitadas, pois apontavam para fraquezas, vulnerabilidade, imperícia que deviam ser superadas. Mas como explicar o descompasso entre os seus destinos e aqueles de seus companheiros de grupo (homens) que ocupavam mais espaço e obtinham maior reconhecimento, por vezes após trajetórias “relâmpago” de formação? Com o surgimento do discurso da “mulher na capoeira”, rapidamente integrado nas pautas e agendas dos grupos, e em seus rastos iniciativas de rodas em que mulheres tocam, jogam, comandam o ritual, fez-se claro que não se tratava de uma falta de habilidades.

Com efeito, a integração nas pautas dos grupos de capoeira da reivindicação de igualdade de gênero (que vem associada à luta anti-racista, notadamente pelo viés da “mulher negra”) teve como efeito instaurar um ritual de roda de mulheres que questiona a atribuição de saberes e poderes vigentes no universo tradicional. A pauta de gênero abriu espaço para o desenvolvimento de novas habilidades entre as mulheres, possibilitando que experimentassem comandar uma roda, cantar uma ladainha, escolher suas parceiras de jogo e outras práticas das quais eram excluídas. Mesmo que os eventos e rodas de mulheres sejam geralmente confinados a datas comemorativas (às vezes no singular, no famoso dia 8 de março), ao constituir uma experiência alternativa na qual as mulheres são “capoeiras” (experientes, mais velhas, tocadoras, cantadoras, homenageadas nas cantigas¹⁹), alteram o conjunto da experiência da capoeira. Situam a roda “comum” como uma roda de homens e deixam claro que “uma outra roda é possível”, retomando um slogan escolhido na ocasião de um desses eventos.²⁰

Sintetizando o que foi exposto acima, observou-se que as mulheres ocupam ofícios de “mais novo” no ritual da roda, não acessam as práticas associadas a posições de poder na maioria dos grupos de capoeira angola (na Bahia) e que, para responder às tensões e reivindicações de igualdade de gênero, foram criados, nas últimas décadas, na tradição

¹⁹ São criadas novas versões das cantigas, dirigidas a uma capoeirista mulher. Assim, menino é bom/sabe jogar passa simplesmente para a forma feminina: menina é boa/sabe jogar. Outra cantiga francamente machista cujo verso do refrão diz “sou homem, não sou mulher” transforma-se em “tem homem e tem mulher”. Essas mudanças das “cantigas tradicionais têm gerado infinitas polêmicas e controversas, alguns grupos adotando a nova versão enquanto outros se opõem veementemente a essa “deturpação da tradição”.

²⁰ Roda organizada na rua por um coletivo de mulheres em Salvador em 2008.

desses grupos, rodas de mulheres em que estas exercem os fazeres, saberes e poderes tidos como de excelência.

Haveria então em curso atualmente um desdobramento da tradição, isto é, com as rodas de mulheres abre-se uma nova via (ou um desvio) de (re)criação da tradição da capoeira. E cabe então perguntar de que maneira a malícia, qualidade fundamental da tradição da capoeira é tratada nessas duas versões paralelas (da roda comum e da roda de mulheres)?

Mulheres, malandragem e mandinga

Como desenvolvi acima, a malícia declina-se em associação com duas principais referências: a malandragem e a mandinga. Ora, a primeira reenvia a um imaginário masculino presentificado na gestualidade do desafio, na figura do bamba, do malandro com seu estilo, indumentária²¹, gírias etc. Esse personagem, também trazido à tona na roda de capoeira através de um número considerável de cantigas, associa representações de masculinidade aos critérios de excelência do angoleiro. A valorização de posturas corporais, éticas e estéticas, viris perpassa assim a própria estrutura hierárquica do universo da capoeira, uma vez que são os velhos mestres que se constituem como modelos para os “mais novos”, o que garante uma perpetuação da imagem masculina tradicional.

Diferentemente, a mandinga ressalta a filiação da capoeira às práticas lúdicas e religiosas africanas e acentua assim a vertente étnica e espiritual da tradição. O vínculo entre capoeira e universo religioso do candomblé, já em consolidação em muitos grupos de capoeira, fornece um lastro à reivindicação por igualdade de gênero, notadamente porque põe em destaque o papel de liderança que as mulheres costumam assumir nessas instituições religiosas ou em sociedades africanas matriarcais.²² É instigante observar que os eventos de mulheres promovidos pelos grupos de capoeira são geralmente apresentados com nomes, chamadas e programas que reenviam à religiosidade africana. Nesse sentido, a

²¹ Chamo a atenção sobre o fato que os mestres e “capoeiras velhos” costumam usar roupas singulares, se diferenciando dos alunos dos grupos fardados. Não raro, vestem calça social, camisa lisa ou mesmo abotoada e chapéu com abas lembrando o modelo do malandro.

²² A liderança da mulher no candomblé, ainda assim, é uma questão controversa. Este tema é um “clássico” da antropologia afro-brasileira, discutido mais recentemente por Matory (2008).

mandinga consegue reunir em seu espectro a ligação da capoeira com suas raízes ancestrais e as reivindicações de gênero.

Se a mandinga, compreendida como um dos motes do processo de reafrikanização, possibilita conciliar tradição e mulheres na capoeira, é preciso mesmo assim levar em conta e interrogar a persistência dos modelos masculinos na prática. Com efeito, após mais de três décadas da criação de eventos e rodas de mulheres nos grupos de capoeira²³, as rodas “comuns” permanecem sob o comando de homens, a atuação das mulheres nesse ritual se mostra ainda tímida e a quase totalidade das lideranças é assumida por homens, não refletindo então o crescimento da participação feminina nos grupos. A pauta de gênero esbarra em hábitos e estruturas profundamente ancoradas nesse universo que podem ser compreendidos pondo em foco os ambientes de aprendizado hierarquizados em que os capoeiristas (re)descobrem a tradição.

Embora a “didática” tenha absorvido diversas modalidades modernas — justamente no momento em que a capoeira sai da informalidade e se estrutura nesses grupos e academias, após sua legitimação²⁴ — o essencial da aprendizagem ainda depende da experiência prática, como nos tempos da dita “oitiva²⁵”. Dito de outra forma, o novato inicia-se à capoeira pela prática e, sobretudo, imitando ou inspirando-se dos modelos fornecidos pelos capoeiristas mais experientes. Os mestres e os “mais velhos” asseguram a continuidade, em seus corpos, estilos, valores, com as fontes da capoeira na malandragem. Entendendo a formação do capoeirista enquanto desenvolvimento de uma sensibilidade, diria que o aprendiz se sensibiliza a corpos masculinos que guiam a construção daquilo que irá ser a “sua capoeira”. Na ausência de mulheres mestras ou “mais velhas”, essa identificação entre capoeira e certo estilo viril não encontra alternativa: o “capoeira de

²³ Os primeiros eventos de mulheres surgiram no meio da década de 1990, enquanto a mulher ingressa na capoeira de modo significativo desde os anos 1970.

²⁴ Conta-se com inúmeros estudos relatando e analisando esse período, que se inicia na década de 1930, com a legalização do Centro de Cultura Física de Mestre Bimba. Ver notadamente Abreu (2003, 2005), Pires (2002), Assunção (2005), Reis (2000).

²⁵ Por “oitiva”, entende-se tanto a observação quanto a vivência do jogo, como via de iniciação dos pretendentes capoeiristas. Embora não se tenha descrição mais detalhada desse processo, a referência ao mestre pegando na mão do iniciante, as narrativas de velhos capoeiristas que entraram na capoeira após semanas “colando” com mestre, prestando-lhe pequenos serviços, até serem aceitos como alunos, sugerem que esse processo envolvia tanto o olhar quanto diversos fazeres, sem esquecer, é claro, o ouvir. Cf.: Abreu (2003)

valor” ou o “grande Mestre” está incorporado nos fazeres dos mestres que reconduzem as formas dos “capoeiras de antigamente”.

Assim, o corpo da mulher não é reconhecido como referência prestigiosa ou autoridade. A mulher que não esteve presente nas paisagens e imaginários da tradição da capoeiragem de antigamente não oferece possibilidades de “perpetuar” ou “resgatar” a história dos antepassados. Se seu ingresso na capoeira é atualmente aceito ou mesmo prezado e incentivado, é na condição de “novato” (no caso, “novata”), ou seja, aquele que ainda não incorporou a capoeira. Nesse sentido, a mulher não se diferencia do aluno novo (no masculino) a não ser pelo fato que, para ela, esse estatuto arisca se perenizar. Nessa perspectiva, os obstáculos postos ao acesso das mulheres a saberes e poderes tradicionais²⁶ são condizentes com o esforço de resgate e valorização da capoeira que repousam notadamente sobre um fechamento desse universo às investidas de camadas não tradicionais. Sabe-se do cuidado dos capoeiristas em relação a eventuais apropriações da sua arte, gerando desconfiança (sentimento também típico da malandragem) para com “gente de fora”, fotografias, instituições, “doutores”, etc.

A referência identitária à África e a interpretação da malícia tradicional nos termos de traços espirituais ancestrais conjugam-se, com certa harmonia, com esse *ethos* herdado da malandragem, porém sem destituir o modelo viril. A dimensão espiritual ou religiosa, a qual — como argumentei acima — abre um espaço de reconhecimento para a mulher(,) põe em primeiro plano valores coletivos. Sua ética e sua estética promovem valores como a comunidade e a partilha de uma experiência, distanciando-se nesse sentido do culto personalista encontrado no personagem do mestre/líder. A autoridade, no feminino, assumiria então outras formas, menos diretas, que destoam da configuração hierárquica dos grupos de capoeira.

É esse *ethos* que pode ser observado nas rodas de mulheres. O sentimento coletivo se expressa no revezamento mais fluido do manejo dos instrumentos e das posições de comando da roda. Tal circulação entre ofícios de mais ou de menos prestígio contrasta com a monopolização do berimbau e do canto solo que, não raro, gera certa tensão entre seus

²⁶ De fato, esses obstáculos podem adotar diversas formas, notadamente a violência simbólica ou real, que não são tratadas aqui, pois, merecem uma reflexão específica, iniciada em minha tese de doutorado (ZONZON, 2014, capítulo 6).

pretendentes, nas rodas “comuns”.²⁷ Também por ser realizado em datas comemorativas e com objetivos claros de celebrar ou afirmar a participação das mulheres na capoeira, o evento da roda adquire uma dimensão de realização coletiva pouco hierarquizada. Neste contexto, em vez de reverenciar a sabedoria de indivíduos que guiam um coletivo, os grandes mestres, é o próprio coletivo que é homenageado.

Um desafio posto à tradição

Diversas linhas de análise poderiam ser exploradas para aprofundar essas observações que dizem respeito ao surgimento da questão de gênero no seio de uma tradição machista. A opção feita nesse texto foi de pôr em foco duas interpretações da malícia às quais correspondem imaginários, comportamentos e modos de relação distintos. Propus assim abordar aquilo que a sociologia designa como “relações de poder” examinando as imbricações entre três instâncias: malícia, configurações rituais e do modo de aprendizado e(,) hierarquia.

Argumentei que a malandragem atualizada nos modos de atuar dos capoeiristas de hoje traz, em seu estilo, componentes éticos perpassados por determinados valores masculinos. Esse *ethos* repousa sobre relações entre indivíduos e reenvia aos ambientes perigosos e marginalizados de outrora, em que os capoeiras conjugavam relações de parceria e de concorrência, pois, como diz o historiador Fred Abreu comentando a moral que regia esse meio: “Na barra pesada, todo mundo estranha todo mundo; todos se respeitam porque todos são perigosos” (ABREU, apud ABIB, 2004, p. 165). Este é um dos motivos pelos quais os valores e estilos da malandragem estão associados a modos de relações centrados no indivíduo, isto é, em que a autoridade se vincula com o prestígio e o culto da personalidade.

Diferentemente, a mandinga, quando compreendida no sentido de vincular a capoeira com a cosmovisão africana, desloca a malícia para o campo da celebração e da partilha coletiva. Mesmo entendida no sentido mais estrito de poder mágico que confere ao

²⁷ Observei essas interações competitivas em torno do berimbau, na verdade já bem conhecidas dos angoleiros. Esse material é analisado em outro trabalho (ZONZON, 2007).

capoeirista força e proteção²⁸, não deixa de ressaltar a ligação do corpo com um universo mais amplo feito de outros corpos, ritmos, vozes e entidades visíveis ou invisíveis. Nesse sentido, contrasta com os interesses do indivíduo, sendo mais próxima dos valores de uma comunidade.

É essa dimensão de ação e identidade coletivas que embasou o bem sucedido processo de revitalização da capoeira angola nos anos oitentas, justamente através da reafricanização do jogo tradicional. Na atualidade, a referência aos legados da cultura africana parece concentrar os esforços de integração da mulher na tradição da capoeira. No entanto, como busquei retratar nesse texto, a capoeira e os capoeiristas são essencialmente construídos mediante formas de aprendizado/iniciação no âmbito de configurações hierárquicas que reproduzem o ambiente masculino de outrora. Cabe então perguntar: qual pode ser o peso de uma identificação ideológica com a cosmovisão africana (a comunidade, o poder da mulher, etc.) dentro de um mundo em que aprender a capoeira é identificar-se com o corpo do homem, ou seja, onde o masculino é modelo e guia dos valores éticos e estéticos?

Este pode ser um novo desafio para a capoeira. Mais uma vez (re)criar sua tradição, (re)inventar sua malícia, agregando novas formas de ser e, sobretudo, articulando-se com novas formas de saber, excelência e autoridade que as mulheres vêm cultivando, nas margens desse mundo masculino. Em vez de ameaçar a tradição, as relações de gênero podem ser mais uma oportunidade histórica de desenvolver a dinâmica de cooperação e conflito e/ou identidade e alteridade que estão no cerne do jogo.

²⁸ Seria proveitoso para essa discussão voltar à discussão clássica da Antropologia das diferenças entre Magia e Religião, no intuito de pôr em perspectiva a questão do indivíduo e do coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIB, Pedro Rodolfo Jungers. **Capoeira Angola**: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. Campinas, São Paulo: UNICAMP/CMU; Salvador: Ed. UFBA, 2005.

ABREU, Frederico José de. **O Barracão do Mestre Waldemar**. Salvador: Org. Zarabatana, 2003.

_____. **Capoeira. Bahia, século XIX**: imaginário e documentação. Salvador: Instituto Jair Moura, 2005. v. I.

ARAUJO, Rosângela Costa. **Iê Viva Meu Mestre**: a capoeira angola da “escola pastiniana” como práxis educativa. 2004. Tese (Doutorado em Educação) — Faculdade de Educação, USP, São Paulo, 2004.

ASSUNÇÃO, Matthias, **Capoeira**: the history of an afro-brasilian art. London, New York: Routledge, 2005.

BRITO, Celso de. La mandinga? ... c'est dur, mais ça m'échappe! : exercício antropológico sobre concepções de franceses e brasileiros acerca da mandinga na Capoeira Angola In: ENCUESTRO LATINOAMERICANO DE INVESTIGADORES SOBRE CUERPOS Y CORPORALIDADES EN LAS CULTURAS 2012, 1. Rosário, Argentina. **Anais...** Rosário, Argentina, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **La Distinction**: critique sociale du jugement. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.

CARNEIRO, Edison. Capoeira. **Cadernos do Folclore**, Rio de Janeiro, n. 1, MEC, 1975.

COUTO, Adyrolva Anunciação. **História, Arte e Filosofia da Capoeira**. **INFORMAR CIDADE**: Nacional, 1999.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema Brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIAS, Adriana Albert. **Mandinga, manha & malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)**. Salvador: Ed. UFBA, 2006.

[LISTAR DICIONÁRIO HOUAISS](#)

DOWNEY, Greg. **Learning capoeira: lessons in cunning from an afro-brazilian art**. New York: Oxford University Press, 2005

INGOLD, Timoty. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, INFORMAR ANO, v. 33, n. 1, pp. 6-25, jan.-abr., 2010.

MAGALHÃES, Paulo. **Jogo de discursos, a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana**. INFORMAR ANO, NÚMERO DE FOLHAS. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) INFORMAR FACULDADE. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

MATORY, Lorand. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. **Revista de Antropologia**, São Paulo, INFORMAR ANO, v. 51, n. 1, PÁGINA, USP, 2008.

PIRES, Antônio L. C. Simões. **Bimba, Pastinha e Besouro Mangangá: três personagens da Capoeira Baiana**. Tocantins: NEAB. Goiânia: Grafset, 2002.

REIS, Leticia Vidor de Souza. **O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil**. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

VARELA, Sergio Gonzalez. **Cosmologia, simbolismo y práctica: el concepto de “cuerpo cerrado” en el ritual de la capoeira Angola**: Disponível em: <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/37914/41503>> Acesso em: INFORMAR.

ZONZON, Christine Nicole. **Nas pequenas e grandes rodas da capoeira e da vida: corpo, experiência e tradição**. 2014. INFORMAR NÚMERO DE FOLHAS. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais). INFORMAR FACULDADE. Universidade Federal da Bahia, UFBA, Salvador, 2014.

_____. **A Roda de capoeira angola: os sentidos em jogo**. 2007. INFORMAR NÚMERO DE FOLHAS. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) INFORMAR FACULDADE. Universidade Federal da Bahia, UFBA, Salvador, 2007.

_____. **Capoeira Angola, Construção de identidades: uma investigação sobre as identidades construídas por grupos de capoeira angola em Salvador**. 2001. INFORMAR NÚMERO DE FOLHAS. Dissertação ('Maîtrise' em Línguas e Civilização) INFORMAR

FACULDADE. Université Stendhal, UFR de Langues, Littératures et Civilisations
Étrangères, Grenoble, França, 2001.