

Capoeira abalou: corpo de mulheres, legitimidade e tradição

Christine Nicole Zonzon

(Publicado no livro Cultura, política e sociedade. Estudos sobre a capoeira na contemporaneidade. Org. Celso de Brito e Daniel Granado, Edufpi, 2020.

(Link: https://www.ufpi.br/arquivos_download/arquivos/livro_digital1_120200609161144.pdf)

“O momento em que comecei a adentrar a discussão de gênero e visualizar como se davam os constrangimentos das mulheres na roda, [...] o entendimento da questão de gênero mudou o status da capoeira.”

C.

A epígrafe que abre este texto foi retirada do depoimento de uma mulher capoeirista, no qual ela expõe os motivos que a levaram a se afastar da prática e dos grupos de capoeira. C., uma exímia capoeirista, uma mulher cheia de malícia e alegria no jogo, além de ativa protagonista do desenvolvimento dos coletivos em que se inseriu, viu sua relação com a capoeira ruir quando passou a visualizar esse universo pelo viés das ditas “questões de gênero”. Pode-se interpretar, num primeiro momento, que com a formulação “mudou o status da capoeira”, C. evocaria um novo ângulo perceptivo, ou seja, estaria em pauta uma mudança de perspectiva “subjetiva” sobre um mundo da “capoeira” relativamente estável, até porque ela se refere à linhagem tradicional da capoeira angola, identificada com as dimensões rituais da capoeira. No entanto, argumentarei a seguir que é a capoeira – seu status, suas práticas e narrativas – que sofre um deslocamento, daqueles que costumamos chamar de “real” ou “objetivo”, ao ser habitada, atuada e pensada pelas mulheres.

A fala de C. vai orientar o caminho reflexivo e analítico empreendido nas páginas que seguem, em que irei tratar de relações de poder, de hierarquia, de violência e de resistência, isto é, do tema da política em destaque nesta coletânea. Através das perspectivas feministas, vamos se complexificar as narrativas e práticas que têm desenhado os contornos políticos e éticos do universo da capoeira. As categorias, mediante as quais foram definidas as identidades e os conflitos que perpassam esse universo, mostram-se inadequadas ou, no mínimo, limitadas para dar conta das reconfigurações da capoeira na contemporaneidade. Com efeito, os debates políticos em que capoeiristas e estudiosos têm se envolvido desde o surgimento da capoeira

moderna¹ ressaltaram (ou criaram) oposições como: capoeira tradicional versus capoeira esportiva, folclórica, recreativa/terapêutica; capoeira angola versus capoeira regional; capoeira regional (de tradição²) versus capoeira contemporânea; expressão de matriz africana versus identidade nacional brasileira; capoeira brasileira versus capoeira de “gringos” (ou as variantes capoeira baiana versus capoeira do sul); capoeira negra versus capoeira de brancos³, entre outras. Ora, se pensarmos em termos de relações de gênero, qualquer um dos grupos de pertencimento evocados acima apresenta uma heterogeneidade interna, perpassada por hierarquias e legitimidades sustentadas em práticas de opressão das mulheres, cuja concretude foi revelada com os recentes discursos e ações feministas empreendidas pelas mulheres capoeiristas.

Toda identidade se funda em uma linha de demarcação entre aqueles que pertencem ao grupo legítimo e aqueles que são seus “outros”⁴, como mostram as demarcações que pautam categorias como capoeira de raiz e capoeira contemporânea, assim como as demais oposições aludidas no parágrafo acima. Nesse sentido, as diferenças e as divergências das vozes e dos corpos das mulheres capoeiristas geram uma ruptura nessa dinâmica de identificação e pertencimento e têm potencial para questionar e reconfigurar o campo dos poderes e saberes instituídos (e instituintes) do conjunto das relações do universo da capoeira.

Proponho pensar as dimensões políticas da capoeira hoje, quando as mulheres representam cerca da metade dos praticantes, focando as tensões geradas pelas relações de gênero e destacando, nessa dinâmica, algumas das alterações que afetam práticas tidas como tradicionais e legítimas. A reflexão inicia com uma apresentação da constituição histórica de um *ethos*⁵ masculino da capoeira, pautada em uma releitura de alguns dos autores que tratam desse tema, e confrontada a uma bibliografia mais recente cujas abordagens se vinculam à perspectiva de gênero.

¹ Entendo por “capoeira moderna” a capoeira institucionalizada em grupos e academias a partir mais ou menos dos anos 30 do século passado.

² Com essa formulação, estou me referindo à capoeira regional de Mestre Bimba, cujos seguidores definem sua linhagem de forma estrita, a exemplo da Escola Filhos de Bimba, cuja metodologia de ensino e rituais de roda seguem fielmente os legados do Mestre.

³ A discussão sobre a apropriação da capoeira pelos “brancos” não é nova. Recentemente, tem sido pauta de questionamentos e debates em grupos virtuais relacionados à comunidade da capoeira, nas redes sociais.

⁴ A identidade é relacional e pode ser expressa na oposição nós/eles. Ver Poutignat e Streiff-Fenart (1998), Elias (2000) e Ricoeur (1990).

⁵ Retomo a definição de *ethos* em Bourdieu (1980), como valores em estado prático, não-conscientes, que regem a moral cotidiana, diferente da ética, a forma teórica, argumentada, explicitada e codificada da moral. Também vale ressaltar, para o presente propósito, a dimensão afetiva do *ethos* enquanto sistema culturalmente organizado das emoções.

Na segunda seção do trabalho, recorro a observações empíricas, isto é, ao domínio da experiência, entrelaçando vivência própria na capoeira, dados de pesquisa da minha autoria com observações oriundas de trabalhos de outras mulheres capoeiristas. Seguindo os caminhos da experiência corporal, busca-se redesenhar as dimensões políticas da capoeira vivenciada pelos corpos femininos. Tal proposta metodológica conjuga os aportes das epistemologias feministas⁶ às propostas desenvolvidas por Bruno Latour (2007) de se pensar o corpo como aquilo que se torna sensível a outras entidades. Trata-se, nessa parte da discussão, de dar destaque à especificidade das práticas envolvendo interações entre homens e mulheres capoeiristas que põem em jogo relações hierárquicas e interpretações da tradição.

Por fim, retomo o lema ou a filosofia da capoeira enquanto luta de resistência, uma prática criada pelos dominados/subalternos em contextos de opressão histórica de raça e de classe, e busco vislumbrar sua ressignificação enquanto prática apta a expressar e realizar a luta feminista.

O *ethos* masculino da capoeira: persistência ou recriação?

Quem conviveu, nem que seja breve ou ocasionalmente, nos grupos e academias de capoeira, terá reparado que os ensinamentos orais ministrados pelos mestres ou professores têm como tema central e recorrente as origens históricas da capoeira, seus contextos de surgimento⁷ e suas figuras de referência: os “grandes capoeiristas” e os “grandes mestres”. A evocação do passado é condizente com as configurações de uma prática cultural que sofreu perseguições e ameaças à sua perpetuação, e que forjou seus valores através da superação criativa e obstinada das adversidades. A capoeira é apreendida e vivenciada como uma luta de sobrevivência de indivíduos e/ou grupos subalternos: negros escravizados, quilombolas, sujeitos marginalizados, trabalhadores do cais do porto, homens... Tais contextos sócio-históricos, além de invocados na tradição oral, constituem um tema quase incontornável nos estudos sobre a capoeira, presente

⁶ A tese fundamental da epistemologia feminista é a de que nossa posição no mundo, como mulheres, nos torna possível perceber e compreender diferentes aspectos do ambiente e das atividades humanas, de forma que desafia o viés masculino das perspectivas aceitas. “Deve-se falar em epistemologias feministas (no plural) devido à existência de várias abordagens feministas dentro de um projeto feminista para a ciência. A epistemologia feminista busca minar o caráter universal e racionalista da ciência através de estratégias próprias: reinvenção de valores, críticas aos princípios da ciência positivista, inclusão da subjetividade e da emoção na pesquisa, rompendo com a separação entre sujeito e objeto e do fazer uma ciência desde fora (como se fosse possível uma postura neutra do/a pesquisador/a no processo de construção do conhecimento científico) (NARAYAN, 1997).

⁷ Se não me detenho aqui nas divergências de narrativas concernentes à origem da capoeira, que alimentam divisões e oposições entre a capoeira de matriz africana e a capoeira genuinamente brasileira é porque tendem a perder sua relevância quando submetidas à perspectiva de gênero. As figuras de proa que povoam o imaginário das diversas tradições e linhagens são masculinas: Zumbi, Besouro, Bimba, Pastinha e outros tantos.

nos mais diversos campos disciplinares e perspectivas teórico-metodológicas que compõem essa bibliografia.

Vale ressaltar duas consequências da reiteração dessa narrativa histórica (ela também dupla: acadêmica e nativa), conjugadas e mutuamente realimentadas em diálogos estreitos. Em primeiro lugar, constrói-se uma interpretação das práticas típicas da capoeira (rituais e corporais) e, notadamente, do seu fundamento, a malícia⁸, atribuindo-se suas qualidades – arte do “faz de conta”, aguçamento das percepções, capacidade de se esquivar em situações desfavoráveis, entre outras – às experiências históricas de opressão de classe e raça que vivenciaram seus precursores. Em segundo lugar, tal associação entre contextos/figuras históricas e habilidades dos capoeiristas acaba por construir padrões de legitimidade e autenticidade. O estereótipo do “capoeira de valor”, o “bamba”, remete à figura masculina, incontáveis vezes representada nos discursos e na iconografia dos espaços em que se ensina/aprende e realiza ritualmente a capoeira. O capoeirista é homem e o código implícito de comportamento físico (indumentária, por exemplo⁹) e de interações no coletivo, o *ethos*, são atributos masculinos.

A caracterização desse *ethos* do capoeirista tem sido uma das tarefas recorrentes dos estudiosos da capoeira. Nota-se que vários autores referem a um “*ethos* popular” – ou à capoeira como expressão da cultura popular – usando também do termo “malandragem”, como o faz Vieira (1992) para definir a capoeira até os anos 30 do século passado:

[...] O ambiente em que se realizava as rodas de capoeira angola era marcado por uma ruptura das normas sociais, um espaço de contestação em que praticamente inexistia o julgamento de uma atitude como “traição”. Ao contrário, o termo traíçoeiro é constantemente utilizado pelos velhos mestres com conotação bastante positiva, designando o hábil capoeirista capaz de iludir o adversário com sorrisos e simulações. Essa seria a verdadeira malícia ou malandragem da capoeira (p. 120).

Traição, maldade, malandragem são também termos recorrentes nos *Manuscritos de Mestre Noronha*, fonte clássica dos estudos sobre capoeira: “a lei do capoeirista é trasueira poricio tem o nome de bamba na roda da malandrage” (COUTINHO, 1993, p. 18). Por sua vez, Frede Abreu, reconhecidamente o maior especialista da história da capoeira, observa que esse

⁸ A malícia como fundamento da capoeira é provavelmente a asserção mais unânime entre os praticantes das diversas linhagens e escolas e na bibliografia, tanto clássica quanto mais recente, sobre o tema. Ver por exemplo Nestor Capoeira (1998), Abib (2005), Dias (2006) e Zonzon (2014).

⁹ A questão da indumentária mereceria uma reflexão mais aprofundada. Já presenciei cenas de mulheres impedidas de entrar na roda para tocar por estarem vestindo saia. A pesquisadora e capoeirista Bezerra (2013) relata que as mulheres do grupo em que treina e em que elaborou a sua pesquisa resistem a se conformar ao padrão imposto pelo mestre, usando adereços “proibidos” e argumenta que o padrão, dito neutro, estaria na verdade voltado para o masculino.

universo foi impregnado pelas vivências no mundo da marginalidade, apesar das formas de inserção e de legitimação que formataram com sucesso a capoeira moderna (seja ela regional ou angola):

Isso vai ficando como uma marca definitiva da capoeira, por mais moralismo que a gente queira traduzir nela, a partir da contribuição de Bimba e Pastinha, mas acho que essas coisas da malandragem, da marginalidade e da barra pesada também compõem a ancestralidade e a tradição da capoeira (depoimento de Frede Abreu citado por ABIB, 2005, p. 165).

Assim, embora a ruptura com o mundo da marginalidade tenha sido um dos componentes da criação da capoeira moderna em suas vertentes capoeira regional e capoeira angola¹⁰, o que pode ser entendido como estratégia para legitimação dessa prática, categorias como a de “malandragem” referem hoje a qualidades enaltecidas da capoeira e dos capoeiristas. Esse termo conserva o sentido que tinha no meio “barra pesada” onde, como diz Frede Abreu, a malícia, a falsidade e a traição funcionam como lei, suplantando a moral, pois, “na barra pesada, todo mundo estranha todo mundo; todos se respeitam porque todos são perigosos” (citado por ABIB, 2005, p. 165).

Sem dúvida, ao institucionalizar-se, a capoeira moderna proclamou outros motes condizentes com os valores morais, culturais e políticos dos séculos XX e XXI. Esporte, folclore, arte, educação e cidadania, resgate cultural, luta antirracista e resistência epistemológica têm sido os principais argumentos de defesa dessa arte que enfrenta até hoje obstáculos à sua plena legitimação. Observa-se, no entanto, a persistência do ideal viril da malandragem nos padrões implícitos de competência que sustentam os critérios de merecimento e legitimidade em vigor na prática¹¹. Tal persistência está em grande parte associada à reverência aos capoeiristas de outrora, personagens esses que, como já sinalizei acima, povoam o imaginário e as paisagens dos grupos de capoeira. O capoeira idealizado é um desordeiro, um sujeito perigoso, viril e valente que mantém uma relação ambígua de companheirismo e competição com seus pares: outros homens perigosos, viris e valentes.

¹⁰ Notadamente, nos discursos em que apresentam e justificam as novas versões da capoeira que criaram, tanto Mestre Bimba quanto Mestre Pastinha declararam, em diversas ocasiões, que o objetivo deles era se demarcar dos valentões e vadios da antiga capoeiragem.

¹¹ Por exemplo, o uso do substantivo “bamba” encontrado com frequência no nome de grupos de capoeira ou no material de divulgação de eventos de capoeira. Não por acaso, esse termo não admite declinação no feminino. Uma bamba?

O vínculo entre figuras de masculinidade e prestígio, atestado pela desproporção patente entre o número de mestres e lideranças homens e mulheres¹², aparece como uma consequência natural de processos históricos em uma manifestação cultural norteada pela ancestralidade. A crescente participação das mulheres nesses coletivos estaria ainda por demais recente (comparada à história secular da capoeira) para alterar esse *ethos* masculino? Essa é a explicação mais comumente encontrada ao questionar a persistência do machismo na capoeira. E na parca literatura dedicada ao tema, situa-se unanimemente o ingresso das mulheres na prática em torno dos anos 60 e 70 do século passado. A historicidade sustenta, assim, uma visão evolucionista e linear sobre as transformações éticas e políticas que reconfigurariam “progressivamente” o campo da capoeira fazendo com que, “devagarinho”, as mulheres passem a ocupar os espaços de saber e poder definidos pela (e definidores da) tradição.

No entanto, já temos elementos consistentes para questionar essa versão da inserção da mulher na capoeira. No que diz respeito à trajetória histórica, é necessário se perguntar porque nós, estudiosos/as e/ou capoeiristas, temos ignorado as evidências da participação feminina nesse universo desde, pelo menos, o final do século XIX, como atesta esta charge publicada na *Revista Ilustrada*, em 1882, e retomada por Frede Abreu (2005) em seu livro *Capoeiras: Bahia, século XIX: imaginário e documentação*:

¹² Não existe, a meu conhecimento, levantamento quantitativo do número de mulheres capoeiristas, até porque tampouco se tem dados exatos do número de capoeiristas no Brasil e no mundo, devido à quantidade de grupos informais não registrados. A maior parte das autoras aponta para uma porcentagem de 40% a 60%, nos grupos em que fizeram as pesquisas, número que corrobora minhas próprias observações em grupos de capoeira angola de Salvador. No que diz respeito à porcentagem de mestras, a desproporção é mais do que patente, ao ponto que muitas pessoas não sabem da existência de mestras de capoeira.



*Até as pretas deram a gota em capoeira!
Naturalmente e para não se acabar a raça.*
(Charge de A. Agostini in Revista Ilustrada n 289 - 1882)
Situação como esta acontecida no Rio de Janeiro poderia
se repetir na Bahia.

CS Scanned with
CamScanner

Endereço a provocação aos historiadores, sabendo, no entanto, que uma reescrita da história da capoeira, restituindo a agência das mulheres (até então omitida das narrativas) na capoeiragem do tempo dos valentes, já foi tarefa (ou missão) iniciada, com lucidez e talento, pela historiadora Paula Juliana Foltran. Em sua tese de doutorado¹³, a autora nos brinda com um trabalho versando sobre as mulheres que escaparam das páginas das nossas bibliografias prediletas:

O silenciamento, apagamento e deslocamento a que me refiro e que subjazem à construção de minha proposta de releitura do período estudado da história da Capoeira na Bahia, são impostos às existências que não correspondem à imagem e representação criada ou elegida como as do capoeira do século XX, o grande capoeira do passado. O valentão e desordeiro, pensado no masculino, cega as compreensões e interpretações para aquelas mulheres que compartilharam experiências entre idênticas e similares as dos reconhecidamente capoeiras. As mulheres desordeiras e valentonas, incorrigíveis e arrelentas, adentraram perifericamente a história de valentia e desordens da capoeiragem, tendo recebido menor atenção tanto nas narrativas tradicionais, quanto nas análises historiográficas (FOLTRAN, 2019, p. 15).

A pesquisa pioneira de Foltran traz à luz os processos de criação de uma narrativa que caracteriza a capoeiragem de outrora, isto é, a versão legítima dessa arte¹⁴ como universo exclusivamente masculino¹⁵. A autora argumenta que o apagamento das mulheres negras da

¹³ Ver Foltran (2019). As precursoras da capoeira nos séculos XIX e XX também são abordadas no livro de Oliveira e Leal (2009) e na dissertação de Jesus (2017).

¹⁴ Sobre o estreito vínculo entre “capoeiragem de outrora” e legitimidade na construção dos discursos e práticas tidas como tradicionais na capoeira, ver Zonzon (2014).

¹⁵ Vale citar uma pesquisa de doutorado em andamento versando sobre a formação histórica das masculinidades dos capoeiristas, da autoria da historiadora Adriana Albert Dias e intitulada *Uma história das masculinidades na capoeira (Salvador, 1930-1959)*.

história da capoeira é fruto da imposição das “categorias introduzidas pela racionalidade moderna, colonizadora e eurocêntrica, constituídas em oposições binárias e hierárquicas” (FOLTRAN, 2019, p. 12). Qualidades como valentia e desobediência, características dos capoeiras do passado, foram associadas à masculinidade no processo de categorização dos sujeitos conforme a binaridade de gênero. As mulheres relegadas ao polo passivo, frágil e comportado, condizente com a normatividade constitutiva do gênero¹⁶, não cabiam mais nessa história e foram simplesmente apagadas. Ausência confirmada tanto pelas narrativas da tradição quanto pelos estudos acadêmicos: a capoeira tornou-se um universo masculino por natureza.

A hipótese defendida por Foltran oferece pistas para compreensão dos contextos atuais em que mulheres capoeiristas são tidas como outsiders em relação aos valores éticos e estéticos tidos como verdadeiros e legítimos nos discursos que definem os fundamentos e a tradição da capoeira. Até hoje, também, a imensa maioria dos estudos que focam as dimensões filosóficas, éticas e políticas da capoeira continua ignorando a participação das mulheres, repetindo a grande narrativa da capoeira masculina. Na seção que segue, proponho-me a inverter e subverter essa narrativa dominante, trazendo para discussão a experiência de opressão, violência e resistência vivenciada pelas mulheres capoeiristas.

Experiência: da pesquisa da corporeidade à perspectiva feminista

Embora tivesse sentido na pele o desconforto e a violência inerentes ao lugar de mulher capoeirista, enquanto praticante da capoeira angola desde 1989 e pesquisadora desse universo desde 1999, a problematização do machismo e do sexismo que perpassam o mundo da capoeira era pontual em meus primeiros estudos. Mesmo consciente do lugar que ocupava, ou seja, um lugar de subalternidade e desvalorização, o foco na problemática de gênero limitava-se a alusões e pequenas notas de rodapé. Passou a constituir-se uma problemática assumida, que mereceu uma análise específica em um dos capítulos de minha tese, em 2014¹⁷.

Refletindo a posteriori sobre a omissão ou a eufemização da questão de gênero durante esses primeiros quinze anos de pesquisa sobre capoeira, concluo que aquilo que era percebido como problema pessoal só passa a ser uma temática relevante quando percebido coletivamente.

¹⁶ A literatura versando sobre a inserção das mulheres no esporte explicitou a oposição que foi criada entre a feminilidade e as atividades corporais consideradas masculinas. “A feminilidade ideal era, e ainda é, de certa forma, construída com base na fragilidade, passividade, submissão, suavidade de gestos e discurso, graciosidade e beleza; o oposto da imagem que o esporte produzia e reproduzia: força, virilidade, competitividade, agressividade e dureza” (DEVIDE, 2005, p. 58). Ver também a análise do hexis corporal masculino e feminino em *A dominação masculina*, de Bourdieu (2002).

¹⁷ Ver Zonzon (2017).

Quando se somam os relatos pessoais, discussões coletivas e circulação de informações, opiniões e pesquisas referentes à questão do gênero, o problema muda de estatuto, adquire consistência e seriedade, se transformando em uma problemática que merece ser analisada. De fato, a perspectiva feminista, depois de jogar uma nova luz sobre o mundo da capoeira, se torna irreversível, como constata C. no depoimento que serve de epígrafe a este artigo.

A investigação de doutorado ecoava inquietações iniciais – e ainda perturbadoras – de uma aprendiz capoeirista que se engajou em um universo em que a tradição é referência, base e horizonte da prática. Ainda sem ter enunciado a incidência do gênero na temática da tradição, o corpo (tomado em um sentido não generalizado) era o fio condutor da pesquisa e da reflexão em torno do movimento dinâmico da tradição. Tratava-se de investigar as relações entre os processos de aprendizagem corporal inerentes à formação do capoeirista e o universo da tradição em que se realiza e aprende essa prática¹⁸. Partia-se do pressuposto de que a tradição histórica e cultural chamada capoeira, assim como o corpo habilidoso do capoeirista, são frutos de uma construção, isto é, são feitos (o que não significa fictícios) e se afetam mutuamente. Dessa forma, em vez de considerar a tradição como elaboração discursiva abstrata e subjetiva, pertencendo ao domínio do significado que seria sobreposta a uma prática corporal, física e objetiva, buscava-se trazer à luz os efeitos produzidos pela tradição no corpo e pelos corpos na tradição.

O trabalho focou o percurso de iniciação em ambientes nos quais o jogo é realizado em formatos reconhecidos como tradicionais, notadamente grupos de capoeira de Salvador que pertencem a duas vertentes diferentes e concorrentes, a capoeira angola e a capoeira regional, como também a capoeira angola de rua, uma tradição que conhece uma nova expansão e pauta sua legitimidade no resgate da antiga capoeiragem, anterior à institucionalização da prática em espaços fechados. Tratei do desenvolvimento de habilidades corporais específicas à prática, cultivadas e sancionadas pelas respectivas tradições, dando destaque à formatação do corpo para a movimentação da capoeira, como também para as configurações rituais e relacionais desses coletivos, realizadas no espaço/evento da roda.

¹⁸ A pesquisa se desenvolveu em três tradições de capoeira: a capoeira regional (escola Filhos de Bimba); a capoeira de rua (Bando Tupinambá) e a capoeira angola (retomando dados de pesquisas anteriores nos grupos Fundação Internacional de Capoeira Angola, Grupo Zimba e grupo Nzinga). Todos esses coletivos atuam em Salvador e, à exceção do grupo de capoeira regional que frequentei apenas no período da pesquisa (2011 a 2014), eram ambientes de convivência enquanto capoeirista, anteriormente e/ou simultaneamente à etnografia. Pelo fato de ter começado a pesquisar a capoeira no ano de 1999, minhas trajetórias de capoeirista e de pesquisadora se entrecruzam e alimentam mutuamente. Nesse contexto, etnografia e vida não podem ser separadas por fronteiras nítidas e as atribuições de sujeito/objeto precisam ser pensadas e atuadas de forma dinâmica e fluída. Ver, a esse respeito, os artigos mais recentes que dediquei à questão metodológica (ZONZON, 2018a; 2018b).

O pressuposto teórico-metodológico do trabalho, inspirado na fenomenologia de Merleau Ponty (1999) e na proposta de Bruno Latour (2007), era de que o corpo se faz junto ao mundo, em uma relação de co-constituição, através de processos de articulação e sensibilização. Ou seja, o mundo (das tradições da capoeira, no caso em pauta) passa a existir para corpos que se tornaram sensíveis a suas tessituras; enquanto na outra via, o corpo do capoeirista é “adquirido”¹⁹ através da relação (articulação) com novas entidades do mundo até então despercebidas, mudas, insignificantes. Os ritmos musicais, os papéis rituais na roda, os jogos de “faz de conta”, a malícia da capoeira, por exemplo, que são atributos de capoeiristas experientes (e, portanto, de prestígio), passam a ser percebidos à medida que os corpos se sensibilizam a esses elementos.

Tratar da especificidade da experiência das mulheres capoeiristas impôs-se de forma incontornável no decorrer da pesquisa. Quando se adota uma perspectiva metodológica atenta às vivências e aos sentidos dados ao mundo a partir da experiência corporal, não é mais possível instituir como sujeito “o capoeirista” tomado de forma genérica. O corpo do capoeirista também é corpo de mestre ou de aprendiz, de mais velho ou mais novo, de mulher ou de homem. É um corpo que ocupa determinados espaços no ritual da roda e nas relações que configuram a tradição e o coletivo. Esse corpo se articula com um berimbau? Com uma vassoura? Com uma tabela de Excel ou um formulário on-line de inscrição a edital? Esse corpo é admirado? Desejado? Ridicularizado? Invisível? Esse corpo se alinha (ou pode pretender alinhar-se) com o imaginário da capoeira?

Pondo em foco os processos de articulação entre os corpos dos/as capoeiristas e os elementos materiais e imateriais constitutivos da legitimidade da capoeira (e do/da capoeirista) conforme suas tradições respectivas, observei que as mulheres tinham relações limitadas ou impossibilitadas com “as coisas” mais valorizadas da capoeira. A ausência das mulheres nos lugares de autoridade e na bateria musical, no berimbau notadamente, é uma dimensão do sexismo entre as mais comentadas nas “conversas de gênero” da capoeira. A associação evidente entre manejo do berimbau e hierarquia possibilita uma compreensão direta do vínculo entre uma articulação do corpo e sua contrapartida política.

É preciso ressaltar que se o manejo do berimbau se vincula à posição de liderança²⁰, essa correspondência não se dá apenas ou primeiro na ordem simbólica. Se atentarmos para a

¹⁹ O termo não é elegante e pode soar desagradável pela remissão ao comércio. No entanto, opto por conservá-lo por evocar também a materialidade do corpo que se expande ao ser sensibilizado a novos elementos no processo de aprendizagem.

²⁰ Essas observações têm como base empírica as vivências na capoeira angola.

sensibilização do corpo ao instrumento, ou nos termos de Latour (2007), ao que “as coisas fazem o corpo fazer”²¹, a experiência de tocar o berimbau e puxar o canto na roda dá acesso a habilidades múltiplas. Entre elas: percepção do tempo, do ritmo, da dinâmica de interação entre os jogadores, dos movimentos de pessoas na roda e no seu entorno, da execução dos demais tocadores, da intensidade e tonalidade dos cantos de resposta... O corpo de quem “comanda” a roda, articulado ao berimbau, está envolvido em um “modo de atenção” (CSORDAS, 2008) peculiar; esse corpo é tornado sensível a mais entidades e, conseqüentemente, vivencia/cria um mundo da capoeira mais complexo e interessante. Esse corpo pode mais e, na dimensão política, tem mais poder.

Mulheres, “aluno novo” e objeto sexual

As observações próprias na pesquisa evocada acima, entrelaçadas com minha experiência de mulher capoeirista, ganharam consistência quando tive acesso a trabalhos sobre a mulher na capoeira escritos por outras pesquisadoras²² e foi então que passei a me dedicar especificamente a essa temática²³. A convergência entre experiências plurais é marcante, ao passo que a generalidade e a violência do sexismo na capoeira são assustadoras. Mulheres capoeiristas de diferentes linhagens, com vivências e pesquisas em diferentes lugares do Brasil e em outros países, registram a assimetria dos espaços ocupados na capoeira por homens e mulheres e denunciam as dinâmicas de opressão machista que buscam manter as mulheres na subalternidade e na submissão.

²¹ Segundo Latour (2007), o corpo é posto em movimento por outras entidades que podem ser tanto humanas como não humanas, materiais ou imateriais. Assim, as “coisas” que se articulam com o corpo o tornam mais rico, sensível e habilidoso. Essa abordagem possibilita restituir aos contextos da prática sua agência, além de ecoar os sentidos dados pelos capoeiristas aos elementos rituais: o berimbau que comanda a roda e os corpos dos jogadores; a cantiga que inspira, acalma ou anima as interações da dupla; ou o corpo de um dos parceiros de jogo que faz o corpo do seu par executar movimentos que ele desconhecia.

²² Vale ressaltar que a bibliografia feminista (autodeclarada ou não) sobre capoeira é tão invisibilizada quanto a própria mulher capoeirista. Não sendo citada na literatura *mainstream* dos estudos da capoeira, acreditei, até recentemente, que ela não existia! Agradeço à Daniela Sacramento de Jesus, que conseguiu descobrir (garimpar mesmo) uma série de *papers* e trabalhos acadêmicos sobre o tema no decorrer da sua pesquisa de mestrado *Quando mulheres se tornam capoeiristas* (2017).

²³ Em 2016, iniciei uma pesquisa de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA, intitulada *Experiências e representações de mulheres capoeiristas*. A vitalidade dessa pesquisa fez com que algo “transbordasse” do universo acadêmico para fora, resultando na criação de um coletivo de mulheres que atuam de diversas formas no cenário soteropolitano da capoeira e da academia (juntando pesquisadoras e pesquisadas, organizando debates, rodas de capoeira, trocas de experiências, publicando artigos e produzindo um documentário sobre a mulher na capoeira). É o grupo de estudos e intervenções Marias Felipas (<https://mariasfelipas.wordpress.com/>).

A leitura da bibliografia feminista confirma percepções que apareciam até então como subjetivas ou limitadas a casos individuais e isolados, notadamente no que diz respeito à ocupação dos espaços, questão já ilustrada acima em sua forma mais simbólica, qual seja a ausência da mulher no berimbau. Na roda de capoeira, as mulheres têm tempo de jogo menor do que os homens e jogam com menos parceiros (FIRMINO, 2011; LUBE GUIZARDI, 2011); por vezes, as pesquisadoras e/ou as entrevistadas relatam que apenas conseguem jogar na hora de encerramento da roda, na “compra de jogos” do “Adeus Adeus”, por poucos segundos, ou ainda no momento da roda instituído como “jogo entre mulheres”²⁴.

Pode-se afirmar, portanto, que a capoeira vivenciada pelas mulheres é restrita espacial e temporalmente. E pensando nas articulações do corpo que criam, simultaneamente, o mundo da capoeira e o corpo do/a capoeirista, resulta que o corpo da mulher é movido por menos entidades e agências. Nesse sentido, a experiência corporal das mulheres capoeiristas seria uma forma diminuída de iniciação à capoeira, uma vez que o fundamento da capoeira é justamente o desenvolvimento de um corpo aberto, sensível e preparado para a relação (de identificação e alteridade) com uma pluralidade e diversidade de elementos: pessoas, ritmos, movimentos, situações (ZONZON, 2017).

A experiência vivenciada pelas mulheres na roda de capoeira, que caracterizei como “diminuída”²⁵, assemelha-se àquela vivenciada pelo dito “aluno novo”. Seja por preceitos implícitos ou explícitos do grupo ou por receio, o aluno novato desempenha poucas interações na roda. Não toca instrumentos (ou apenas o reco-reco e o agogô) e não raro permanece sentado observando, o que é condizente com a trajetória processual da iniciação à capoeira. Adquire-se um corpo de capoeirista através de uma sensibilização progressiva ao mundo da capoeira que comporta inúmeras facetas, inicialmente despercebidas. Por ser uma prática pouco codificada,

²⁴ O relato que segue põe em questão, em um tom crítico e irônico, a necessidade de se criar momentos e regras especiais para que as mulheres possam entrar na roda para jogar: “[...] el hecho de que las mujeres logran entrar menos veces y permanecer menos tiempo en el centro del círculo. Para solucionar esa ‘inhibición de la presencia femenina’, algunas reglas de ‘discriminación positiva’ fueron propuestas. En el evento de capoeira visitado en Madrid en el Día Internacional de las Mujeres (8 de marzo de 2008), el maestro estipuló que, ‘en homenaje a las mujeres presentes’, todos los juegos de capoeira que ocupasen el centro de la rueda deberían darse entre un hombre y una mujer. Ese fue el único de los eventos visitados en que la totalidad de mujeres presentes pudo jugar capoeira” (LUBE GUIZARDI, 2011, p. 307).

²⁵ Firmino (2011), cuja pesquisa se baseia em experiências e observações em um grupo de capoeira regional paulista, caracteriza a “vivência capoeirística de muitas mulheres” como sendo “incompleta”. Na tradição da capoeira regional, as limitações impostas às mulheres seriam mais especificamente voltadas para a dimensão da luta: “[as mulheres] são desestimuladas a vivenciar o aspecto luta, logo, obtém um acesso restrito ao capital simbólico necessário para entrarem na disputa por prestígio, o que as deixa em um estrato inferior na gradação desse prestígio” (FIRMINO, 2011, p. 44). Lube Guizardi (2011), por sua vez, fala em estigma do atraso técnico da mulher enquanto enunciação coletiva da diferença.

exige o desenvolvimento de percepções e habilidades extensas e complexas que dependem da vivência prática²⁶, e portanto, de tempo.

Porém, no horizonte da experiência do aluno novo, perfila-se um devir, um vir a ser capoeirista, pontuado por um reconhecimento. O passar do tempo (entidade central na filosofia e na configuração hierárquica das tradições da capoeira) tem como contrapartida – mesmo que incerta e atrelada a vicissitudes circunstanciais – um deslocamento da posição de “mais novo” para um estatuto de saber/poder e legitimidade. Ora, é justamente esse horizonte que se encontra borrado ou inexistente na trajetória de iniciação das mulheres. O lugar de “aluno novo” no feminino (mas retomo aqui a formulação no masculino que se pretende neutra) é atribuído, de forma sistemática e permanente, às mulheres nos grupos²⁷. Essa discriminação sexista manifesta-se mais nitidamente na roda de capoeira, espaço mais hierarquizado como também mais estreitamente vinculado à tradição.

Os relatos recolhidos no decorrer da minha pesquisa com mulheres que praticaram a capoeira angola por décadas ressaltam, unanimemente, que o afastamento da capoeira foi consequência de uma série de afastamentos vivenciados no cotidiano do grupo em que eram alunas (ZONZON, 2017). Algumas mulheres relataram que se empenharam imensamente para incorporar habilidades, envolver-se em tarefas em prol do grupo – “dar o sangue pela capoeira”, como costumam pedir os mestres a seus alunos –, mas, como afirmou uma delas: “parece que as mulheres tinham que ser muito especiais, muito melhores, muito dedicadas, para estarem no quilo de certos homens. Ou seja, eu sentia que tinha que me matar para ter certo reconhecimento”. Principalmente para aquelas que pretendiam “ser trenel, depois contra-mestre e depois mestre”, houve uma frustração amarga ao se dar conta que eram sempre preteridas ao favor de homens “mais novos” (na capoeira) que nem atendiam aos “requisitos político-ideológicos proclamados pelas lideranças”. Em um dos depoimentos, a capoeirista (ou ex-capoeirista?) relata a experiência de ter visto “todas as mulheres mais velhas” saírem do grupo, uma após a outra.

²⁶ Este é o tema tratado na minha pesquisa de doutorado, publicada sob o título *Nas rodas da capoeira e da vida: corpo, experiência e tradição* (ZONZON, 2017).

²⁷ Alguns leitores devem incomodar-se com o uso da generalização “as mulheres”, mas proponho que se perguntem se o incômodo seria o mesmo caso falasse de “os angoleiros”; “os regionais”; “as crianças” etc. Posto isso, não estou negando a existência nem a importância das mulheres que obtiveram reconhecimento e legitimidade na capoeira, tonando-se mestras, por exemplo. Não me deterei neste artigo sobre esses casos excepcionais cuja ascensão na hierarquia não invalida em absoluto a existência de relações de exclusão, dominação e violência que constituem a temática do artigo. Outros trabalhos tratam da trajetória e dos significados dessas capoeiristas, como o de Jeses (2017) e de Firmino (2011).

Para o propósito que guia a presente reflexão, vale enfatizar que a trajetória temporal diferenciada das mulheres nos grupos de capoeira evidencia uma torção de um princípio tido como sendo um fundamento herdado da matriz cultural africana²⁸: a senioridade. Como argumenta a socióloga nigeriana Oyewumi (1997), diferentemente do gênero dado uma vez por todas no corpo, a senioridade é uma atribuição relativa e situacional. Tal princípio, que define uma hierarquia e uma posição social na cultura tradicional Iorubá, contexto cultural tratado por essa autora, possibilita que mulheres tenham o status mais elevado do que homens que chegaram depois no grupo de referência. Nesse sentido, a perenização do status de “aluno novo” atribuído às mulheres capoeiristas e a prevalência na hierarquia dos saberes e poderes de capoeiristas homens que chegaram depois (como comentado no depoimento acima) põem em xeque o discurso que vincula a tradição da capoeira a princípios epistemológicos, éticos e políticos de matriz africana. O gênero, categoria moderna (OYEWUMI, 1997; FOLTRAN, 2019), prevalece sobre os valores tradicionais.

Esse ponto pauta um primeiro questionamento da versão do senso comum (capoeirístico e acadêmico) segundo a qual a mulher enfrentaria dificuldade em inserir-se em uma tradição consolidada de longa data. Pelo contrário, observei que as mulheres capoeiristas reivindicavam que se respeite o fundamento que valoriza as “mais velhas” (no feminino, desta vez), mas se deparavam com uma distorção desse princípio. Dito de outra forma, um dos fundamentos mais centrais da tradição da capoeira deixa de ser mantido e cultivado quando “mulheres se tornam capoeiristas”²⁹. Em vez de se basear em um princípio relacional, e portanto sempre fluido (já que os mais novos irão se transformar em mais velhos para quem ingressou posteriormente), consoante com as configurações rituais da capoeira, o critério que passa a vigorar para medir a posição da capoeirista é definitivo, pois é dado pela “natureza” do corpo biológico³⁰.

Um fato mais significativo ainda das transformações sofridas pela tradição da capoeira, afetada pela irrupção de corpos de mulheres nesse campo, é que o lugar de objeto sexual

²⁸ Refiro aqui mais especificamente aos fundamentos da capoeira angola, embora haja, provavelmente, a adoção do princípio de senioridade em grupos de capoeira de outras linhagens, visto que as categorias “mais novos” e “mais velhos” perpassam a maior parte dos coletivos de capoeira.

²⁹ Este é o título do trabalho de Daniela Sacramento de Jesus, onde a autora retoma analogicamente a célebre frase de Simone de Beauvoir, “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, para caracterizar a trajetória diferenciada de mulheres que exercem protagonismo na capoeira (JESUS, 2017).

³⁰ Um dos principais argumentos de Oreyonke Oyewumi para defender a ideia que as categorias de gênero são uma invenção moderna é o de que o pensamento ocidental não diferencia categorias sociais e biológicas. Segundo a autora, nas sociedades ocidentais, o social sempre se constrói a partir de interpretações do biológico, sendo a divisão de gênero uma ilustração dessa indissociabilidade dos corpos físicos e sociais. Nesse sentido, gênero e sexo seriam – na interpretação da autora – sinônimos. E, nesse ponto, ela converge com o pensamento feminista ocidental, notadamente de Butler (2010).

perpassa doravante um conjunto de relações que as capoeiristas vivenciam em seus grupos e nas rodas, desde o já conhecido assédio até um enviesamento da dinâmica do jogo propriamente dito. São inovações em um repertório de relações e interações consolidado ao longo de décadas de convivência entre pares: homens³¹. O assédio continua silenciado por constrangimento/intimidação das vítimas, ou se insinua de modo eufemizado nos bate-papos bem-humorados entre homens que se vangloriam das suas conquistas. Como em outras esferas onde o poder se concentra na mão de homens, e mais particularmente dos homens assumindo posições de destaque na hierarquia local, as narrativas de assédio sexual são omitidas ou adotam a forma de “confidências” entre amigas³². Embora a bibliografia sobre relações de gênero na capoeira tenha dedicado pouca atenção a essa questão tabu, na ocasião dos encontros e debates organizados por mulheres capoeiristas, temos ouvido muitos relatos que evidenciam uma estreita relação entre hierarquia e assédio sexual das alunas³³. Quando questionados sobre a tolerância tácita em vigor na sociabilidade dos grupos de capoeira, os mestres e lideranças objetam que por não acontecer na roda de capoeira não caberia questionar essas violências... Violência contra a mulher é um assunto da vida privada ou, na cosmovisão da capoeira, do mundo de fora.

A segunda forma em que se manifesta a afetação das relações “típicas” da capoeira ocorre, por sua vez, dentro da própria roda. Trata-se de uma alteração do repertório corporal e gestual do jogo quando esse repertório de movimentos passa a incorporar uma gestualidade com conotação sexual: beijos, tapa na bunda, carregar a parceira no colo, jogar no colo dos companheiros sentados na roda, colocar o sexo na altura do rosto da parceira, sentar ou deitar em cima da parceira etc. A maior parte dessas agressões, se não todas, seriam inimagináveis em um jogo entre homens, em função da vigência de uma honra masculina nesse *ethos*. Certamente, levaria a uma briga ou à intervenção da liderança finalizando o jogo.

Essas situações começaram a ser registradas em etnografias de pesquisadoras, tanto na capoeira regional e contemporânea como na capoeira angola, em grupos no Brasil e no exterior³⁴. Lube Guizardi (2011) nota que o uso dessa gestualidade sexista está associado a situações em que a mulher capoeirista está dominando o jogo:

³¹ É preciso acrescentar que a relação idealizada entre homens na capoeira exclui o desejo. Homens homossexuais simplesmente não existem!

³² A esse respeito, o movimento *Me too* tem mostrado que as vozes silenciadas podem ressurgir de forma coletiva e abalar um status quo mantido por décadas.

³³ Pela primeira vez, vi essa questão exposta publicamente nas redes sociais, em 2018, através da narrativa de Mestre Ferradura (disponível em: <https://www.facebook.com/omriferra/posts/2131959980166407>).

³⁴ As redes sociais também foram um veículo significativo e pioneiro de denúncia dessas violências.

En las ruedas de capoeira, observamos en varias ocasiones cómo los hombres agarraban las capoeiristas mujeres y las llevaban hacia fuera del círculo (inmovilizándolas en sus brazos o colgándolas en sus hombros) siempre que ellas lograban ejecutar algún movimiento que ponía en evidencia las “faltas técnicas” del oponente, o que les superaba en la malicia del juego (p. 306).

Essa hipótese, que parece confirmada por muitas das minhas interlocutoras de pesquisa, sugere que a violência sofrida pelas mulheres na roda visa impedir que elas assumam plenamente um lugar de capoeirista, isto é, de igualdade. Quando a dominação não pode ser exercida mediante as vias tradicionais do jogo, qual seja a dominação do espaço de jogo através de movimentos, golpes, esquivas e malícia, o homem lança mão de uma dominação tirada de um repertório corporal do “mundo de fora”: a dominação sexual. Mais uma vez, o corpo da mulher não é percebido como corpo de capoeirista. Tampouco o corpo do homem que carrega a mulher no colo ou simula ato sexual com a sua parceira atua como capoeirista. Lube Guizardi nos relata um episódio em que o mestre incentiva um aluno a fazer um jogo “de verdade” com mulheres capoeiristas do grupo dizendo: “Jogue com elas como se fossem homens!”³⁵.

Questão de gênero: questão política

Com a análise das duas formas de discriminação da mulher capoeirista na roda de capoeira expostas acima – o confinamento à posição de “aluno novo” e a inserção no repertório corporal do jogo da violência de cunho sexual –, joga-se luz sobre o modo em que processos de diferenciação baseados em gênero se constituem no universo da capoeira. Enquanto cultura corporal, é nos próprios fazeres do corpo que se instauram relações diferenciadas com as mulheres, até porque as regras implícitas ou explícitas do jogo não referem à diferença de gênero. Através dessas interações específicas do encontro homem/mulher, cria-se uma diferença corporal que justifica a desigualdade de saber/poder: mulheres não jogam capoeira como os homens; não conseguem segurar o jogo demorado ou com vários parceiros; não sabem tocar berimbau e puxar o canto. Esses são os argumentos ouvidos com frequência quando questionamos a ausência das mulheres nas posições de prestígio dos grupos.

Como procurou demonstrar Butler (2010), o gênero não é uma construção cultural elaborada a partir da diferença biológica do sexo que lhe seria anterior; pelo contrário, a diferença sexual é produzida pelo gênero, pelos discursos que criam o sexo natural. Gênero e

³⁵ Este é o título do excelente artigo de Guizardi (2011). Na situação relatada, o foco da discriminação era considerar as mulheres incapazes de levar um jogo duro, o que se assemelha à posição de “aluno novo”.

sexo são construções: “O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado [...] tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos” (BUTLER, 2010, p. 25). Segundo a filósofa feminista, a construção dos corpos masculinos e femininos é reforçada e estabilizada pela repetição de atos, gestos e signos do âmbito cultural, fenômeno chamado pela autora de “performatividade”.

Esse conceito ecoa a dinâmica também repetitiva de feitura dos corpos dos capoeiristas, aquilo que Latour (2007) chamou de “aquisição de um corpo”. Gestos, aparência, vestuário e expressividade estão estreitamente vinculados à performance normativa do masculino. A performance de gênero se configura em sistema compulsório como estratégia de evitar punições sociais. Como observa Firmino (2011) em sua pesquisa com grupos de capoeira regional, “o capoeirista é repreendido por não desempenhar adequadamente a sua performance de homem” (p. 59). As mulheres, por sua vez, são levadas a adequar-se à performance do feminino, de um corpo mais frágil e delicado, desprovido das habilidades “masculinas” do capoeirista, o que se manifesta na atribuição da categoria “aluno novo”, aquele que ainda não incorporou a performance masculina da capoeira. Mais significativa ainda é a punição reservada às mulheres que pretendem, mesmo assim, incorporar os atributos, saberes e poderes legítimos: terão de submeter seus corpos a uma dominação sexual que marca sua identidade de gênero diferenciada, mesclando grosseiramente a malícia do jogo com atos de humilhação e ridicularização.

Assim, se muitos dos obstáculos encontrados pelas mulheres que pretendem se iniciar na capoeira são semelhantes àqueles enfrentados em diferentes práticas esportivas, sendo essa temática tratada em vários estudos (JESUS, 2017; DEVIDE, 2005; FIRMINO, 2011), a ausência de separação formal entre homens e mulheres nos treinos e rodas de capoeira torna a questão ainda mais complexa. Com efeito, em outras práticas como esportes e lutas, as mulheres não interagem nem competem com homens. No caso da capoeira, a binaridade de gênero com suas prescrições normativas de masculinidade e feminilidade está ausente dos fundamentos tradicionais dos coletivos: *Capoeira é para homem, menino e mulher; tamanho não é documento; no jogo, malícia vale mais do que força física...* Esses motes tradicionais pregam a valorização do corpo, independentemente das identidades de gênero e de idade, e apontam para a dissociação entre habilidades da capoeira e porte físico³⁶. Mas vale lembrar que o encontro

³⁶ Também existem muitas cantigas machistas no repertório da capoeira. Por exemplo: *a mulher e a galinha são dois bichos interesseiros, a galinha pelo milho e a mulher pelo dinheiro*. Contudo, na maioria das vezes, a mulher

dos corpos é regido por um *ethos* não reflexivo, construído na convivência entre homens e no imaginário da masculinidade. Na prática, a mulher é percebida como “outro”, isto é, como não capoeirista.

Em sua pesquisa na capoeira de Madri, Lube Guizardi (2011) notou que as mulheres eram maioria nos grupos e exerciam importantes funções organizativas³⁷. Contudo, os critérios de avaliação da qualidade do capoeirista continuam atrelados ao modelo masculino (“o arquétipo masculino”, nas palavras da autora) sendo, portanto, excludentes para as mulheres:

Así, pese a los ideales de igualdad profesados por los y las capoeiristas, las agrupaciones siguen reafirmando la encarnación masculina de la práctica como el *arquetipo corporal* que define la “calidad”, “agilidad” y “belleza” de los movimientos lo que tiene un resultado político en estos grupos, puesto que sus jerarquías internas – y la definición de en quienes descansará el comando de los colectivos – se estructura centralmente a partir del criterio de clasificación que este arquetipo corporal proporciona (p. 303).

Não por acaso, é na roda de capoeira que são registradas a quase totalidade das ocorrências de discriminação e violência contra as mulheres relatadas nas pesquisas. A roda é por excelência um lugar de exercício dos saberes e poderes e de reafirmação da hierarquia. Como argumentei acima, a incursão da mulher, percebida em sua diferença de gênero, implica que a tradição sofra uma alteração no sentido de omitir os valores da senioridade no processo de iniciação das mulheres e de incluir no repertório de movimentos do jogo gestos grosseiros e sexistas. Evidentemente, quem tem legitimidade para incluir ou sancionar essas inovações sexistas na tradição são os mestres de capoeira, professores e lideranças.

Mestres de capoeira e lideranças que se autoproclamam guardiões da tradição, responsáveis pela transmissão de uma cultura de resistência à opressão, elaboram ou sancionam tacitamente os mecanismos de opressão das mulheres na capoeira. A lealdade entre pares, herdada da malandragem de outrora, e o respeito aos “mais velhos” justificam a tolerância ao desrespeito e à violência física e simbólica que se tornaram corriqueiros (talvez já tradicionais?) nas rodas de capoeira em que a participação das mulheres veio ameaçar a narrativa gloriosa da capoeira masculina.

No momento atual, quando esses mestres e lideranças da capoeira são levados a se posicionarem a respeito do seu papel político diante de questões que fazem irrupção no universo da capoeira como o racismo, a intolerância religiosa, a mercantilização da prática e, mais

nem é representada no cenário da capoeira, apenas como esposa ou namorada no mundo de fora, quando não como estereótipo, a exemplo do corrido acima.

³⁷ Jesus (2017) faz uma observação semelhante em grupos de capoeira Angola da Bahia.

globalmente, a discriminação da cultura negra, não é mais suficiente nem convincente invocar a ambiguidade da capoeira para se esquivar de uma necessária autocrítica que leve a repensar a reprodução da violência e da opressão dentro de uma arte que se quer cada vez mais veículo de resistência política. A questão do gênero, irreversivelmente posta no mundo da capoeira, traz a difícil tarefa de questionar os significados e o próprio *ethos* dessa prática.

Exercendo sua agência, agora de forma mais determinada e coletiva, as capoeiristas estão mostrando que aprenderam muito, apesar dos obstáculos encontrados em sua iniciação. Incorporaram a herança ancestral de resistência, e abrem com criatividade e força novos caminhos que prolongam a missão histórica da capoeira enquanto prática criada pelos dominados/subalternos – dentro de um contexto histórico de opressão racial e de classe. Nessa nova/velha dimensão, a capoeira se revela sendo uma prática apta a expressar e realizar a luta feminista. Habilidade, resistência, jogo de cintura, alegria, coletividade são atributos do corpo adquirido na capoeira com suas contrapartidas políticas de poder, resistência, negociação, união.

Como em outros cenários sociais e culturais, o feminismo se declina sempre no plural, refletindo a diversidade das formas de ser mulher na capoeira e alhures. Além da persistência e coragem obstinadas de capoeiristas que se tornam mestras (professoras ou graduadas, a depender da tradição dos seus grupos) e abrem antecedentes para as gerações seguintes de mulheres, surgem novos agrupamentos de mulheres capoeiristas. São coletivos, redes de coletivos, grupos não formais que repensam e performam criticamente a tradição. Rodas de mulheres, rodas feministas, debates, grupos de estudo, produção de materiais didáticos e de imagens representativas da agência das mulheres na capoeira, as ferramentas e versões desse movimento político que se espalha pelo mundo são diversas. Têm em comum a busca criativa de redesenhar uma política dos corpos igualitária e libertadora. Iê Viva Capoeira! Iê Viva as mulheres!

Referências

ABIB, P. R. J. **Capoeira Angola**: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. Campinas, São Paulo: UNICAMP/CMU; Salvador: EDUFBA, 2005.

ABREU, F. de. **Capoeiras**: Bahia, século XIX: imaginário e documentação. Salvador: Instituto Jair Moura, 2005.

BEZERRA, P. Tem mulher na roda? Perspectivas feministas sobre relações de gênero e feminilidade na capoeira. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10.,

Florianópolis, 2013. **Fazendo gênero 10**: desafios atuais dos feminismos: anais eletrônicos. Florianópolis: UFSC, 2013.

BOURDIEU, P. **Le sens pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

CAPOEIRA, Nestor (Mestre). **Capoeira**: os fundamentos da malícia. Rio de Janeiro: Record, 1998.

COUTINHO, D. **O ABC da capoeira de Angola**: os manuscritos de Mestre Noronha. Frederico Abreu (org.). Brasília: DEFER; Centro de Informação e Documentação sobre a Capoeira (CIDOCA/DF), 1993.

CSORDAS, T. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DEVIDE, F. P. **Gênero e mulheres no esporte**: história das mulheres nos jogos olímpicos modernos. Ijuí: Unijuí, 2005.

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

DIAS, A. A. **Uma história das masculinidades na capoeira (Salvador, 1930-1959)**. Pesquisa de doutorado em andamento no PPGH/UFBA, [2019].

ELIAS, N. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FIRMINO, C. **Capoeira, gênero e hierarquias em jogo**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSCar, 2011.

FOLTRAN, P. J. **Mulheres incorrigíveis**: capoeiragem, desordem e valentia nas ladeiras da Bahia (1900-1920). Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2019.

JESUS, D. S. **Quando mulheres se tornam capoeiristas**: um estudo sobre a trajetória e protagonismo de mulheres na capoeira. Dissertação (Mestrado) - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2017.

LATOUR, B. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. *In*: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (orgs.). **Objetos impuros**: experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007. p. 40-61.

LUBE GUIZARDI, M. “Como si fueran hombres”: los arquetipos masculinos y la presencia femenina en los grupos de capoeira de Madrid. **Revista de antropología experimental**, n. 11, p. 299-315, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NARAYAN, U. O projeto da epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental. *In*: JAGGAR, A. M.; BORDO, S. R. (orgs). **Gênero, corpo e conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p.276-290

OLIVEIRA, J. P.; LEAL, L. A. P. **Capoeira, identidade e gênero**: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.

OYEWUMI, O. **The invention of women**: making an african sense of western gender discourses. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998

RICOEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

VIEIRA, L. R. A capoeira disciplinada: Estado e cultura popular na era de Vargas. **História e perspectiva**, Uberlândia, v. 7, p. 111-132, jul./dez. 1992.

ZONZON, C. N. Algumas versões da malícia. **Capoeira - Humanidades e Letras**, v. 1, n. 1, 2014. Disponível em: <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/7>. Acesso em: 14 out. 2019.

ZONZON, C. N. **Nas rodas da capoeira e da vida**: corpo, experiência e tradição. Salvador: EDUFBA, 2017.

ZONZON, C. N. Conhecer, ser, transformar: reflexão sobre uma pesquisa intervenção com mulheres capoeiristas. **Revista Íbamò**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 105-115, nov. 2018a.

ZONZON, C. N. A observação participante do ponto de vista dos nativos. *In*: ALVES, P. C.; NASCIMENTO, L. F. (orgs.). **Novas fronteiras metodológicas nas ciências sociais**. Salvador: EDUFBA, 2018b.