

MULHERES NA CAPOEIRA: AFIRMAÇÕES, CULTURAS, CORPOS

Christian Muleka Mwewa¹

Leandro de Oliveira Acordi²

Alexandre Fernandez Vaz³

Juliani Lucinda Caldeira Ferreira⁴

Resumo: Neste artigo, a partir de entrevistas com mulheres praticantes do jogo de capoeira, da cidade de Florianópolis, analisamos as representações que elas fazem de si e de sua prática. O texto dialoga, para tanto, com estudos da cultura, do gênero e da filosofia. Os resultados demonstram certo percurso de afirmação em prática corporal predominantemente masculina e os caminhos de eleição da capoeira como um espaço de luta política.

Palavras-chave: Capoeira. Cultura. Mulheres.

Introdução

Dambuza não resiste ao desejo de um abraço ardente. Ela recusa.

— Aqui não. E erva é escassa e não escaparemos aos olhares curiosos que hão de informar a minha mãe, e tu sabes, a minha mãe...

(CHIZIANE, 1999, p. 41).

Neste artigo, a partir de entrevistas com mulheres praticantes do jogo de capoeira, da cidade de Florianópolis, analisamos as representações que elas fazem de si e de sua prática. O texto dialoga, para tanto, com estudos da cultura, do gênero e da filosofia. Os resultados demonstram certo percurso de afirmação em prática

¹ Doutor em Ciências da Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (2010) com estágio doutoral na Université de Paris I Panthéon-Sorbonne (2008). Email: christian.mwewa@ufms.br.

² Doutorado pelo Programa de Ciências da Educação da Universidade Federal da Bahia. Email: le_desenho@yahoo.com.br.

³ Doutor em Ciências Humanas e Sociais (Dr. Phil.) pela Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover, Alemanha. Email: alexfvaz@uol.com.br.

⁴ Doutoranda em Educação (UFMS/Campo Grande), Mestra em Educação Científica e Matemática (UEMS), Especialista em Pedagogia Social (USP), e graduada em Pedagogia (UFMS). Email: juliani.ferreira@ufms.br.

corporal predominantemente masculina e os caminhos de eleição da capoeira como um espaço de luta política.

O jogo de capoeira tem sido objeto de pesquisa frequente das Ciências Humanas, mas também de importantes incursões das Ciências da Saúde. Parte significativa das investigações e pesquisas sobre e a partir da capoeira é realizada por praticantes desse jogo que se apresenta também, muitas vezes de maneira concomitante, como luta, dança, esporte e teatro. Se a capoeira é objeto de estudo já há algumas décadas, e de prática há séculos, a participação de mulheres nesse processo é desigual em relação à de homens. Embora, desde pelo menos o século dezenove, haja mulheres praticantes, e que a pesquisa — que como dito acima, com frequência é realizada também por quem tem experiência corporal no assunto — tenha delas presença expressiva, apenas recentemente um equilíbrio entre os gêneros (do ponto de vista biológico) vem sendo, paulatinamente, alcançado.

Nesse contexto, podemos verificar que alguns trabalhos abordam a questão do preconceito e as formas de sua ocorrência quanto à participação feminina nas aulas e rodas de capoeira na cidade de Campinas/SP, e outros dissertam sobre representações sociais das mestras e formandas sobre sua inserção e atuação no ensino da luta no Rio de Janeiro/RJ, concluindo que “[...] as representações sociais das entrevistadas circunscrevem-se a partir de oito categorias circulantes em seu discurso [e, portanto] as representações sociais das mestras e formandas são constituídas por elementos que se interpenetram.” (SOUZA, 2011, p. 97). Pode-se indicar ainda uma liderança de mulheres nas rodas de capoeira,[4] tais como Mestre Janja (Grupo Nzinga de Capoeira Angola), Mestre Ana Sabiá (Grupo Capoeira Brasil), Mestre Sabrina Abade (Grupo Beribazu) e Mestre Karlinha (Capoeira Integrativa).

De acordo com Louro (1997, p. 12), há uma “[...] emergência do conceito de ‘gênero’, sua distinção e relações com referência a sexo, sexualidade e as intrincadas redes de poder em que essas e outras categorias estão implicadas [...]” em diversos contextos sociais. Trata-se de conceito que procura captar a dinâmica das múltiplas representações políticas de sujeitos em diferentes contextos, de forma que “[...] é através das feministas anglo-saxãs que *gender* passa a ser usado como distinto de sex. [...] elas desejam acentuar, através da linguagem, ‘o caráter fundamentalmente

social das distinções baseadas no sexo.’” (SCOTT, 1995, p. 72 *apud* LOURO, 1997, p. 21).

Argumentamos que as dimensões da prática e do corpo na capoeira, a partir de falas das praticantes, explicitam a manutenção desse jogo como espaço eminentemente masculino e que reafirmam hierarquias constantemente reativadas ao longo do processo social e histórico que constitui a sociedade patriarcal e, em seu interior, a capoeira. Por isso mesmo, tal contexto é propício a contestações inesgotáveis que reivindiquem uma convivência complexa e tensionada entre o masculino e o feminino, alicerçada na contradição das múltiplas identidades que são colocadas em jogo na relação com o ‘*self*’ e com o ‘*outro*’ que nos constitui. Por exemplo, a recusa em cantar ou responder a coros de cantigas sexistas e a busca cada vez mais frequente em participar com igualdade de chances das rodas e eventos de capoeira.

Nessa perspectiva, o presente artigo objetiva explicitar e analisar algumas representações de mulheres praticantes de capoeira, tomando como situação exemplar fontes diversas, principalmente entrevistas feitas em diferentes momentos, bem como cantigas e documentos de grupos de capoeira institucionalmente estabelecidos. Os depoimentos guiam o texto que é dividido em duas partes que se mesclam, além das considerações finais. Na primeira parte, a questão do corpo ganha protagonismo em sua afirmação de gênero no espaço social do jogo de capoeira, para logo, na segunda, tratar das narrativas das capoeiras sobre o jogo.

Procedimentos Metodológicos: Entrevistas Controladas ou Semiestruturadas

Considerando o contexto apresentado, o presente trabalho tem como objetivo investigar aspectos da presença de mulheres na capoeira, considerando dois conjuntos de entrevistas com praticantes do jogo. O primeiro grupo foi desenvolvido em 2004, quando foram entrevistadas oito praticantes com tempo de prática entre 2 meses e 15 anos e com idades variando entre 15 e 45 anos. Em 2016, realizamos mais três entrevistas (com uma contramestra, uma instrutora e uma estagiária). Estas

tinham mais de 20 anos de inserção no contexto da capoeira e atuavam como instrutoras de capoeira[1].

O intervalo de doze anos entre cada grupo de entrevistas nos possibilitou uma visão das mudanças e permanências entre as relações de gênero no contexto da capoeira. Por um lado, esse hiato mostrou-se importante para a captura dos avanços e permanências da participação feminina na capoeira como uma luta política do ponto de vista das relações de gênero, como indicam as entrevistadas. Por outro lado, reafirma também, o lugar de fala de sujeitos que ainda têm os seus discursos (poder e controle) subalternizados desde outrora e essa subalternização ainda foi capturada após esses doze anos. Esse conceito de lugar de fala, como explica Collins (2000 *apud* RIBEIRO, 2017, p. 61), pretende explicitar quais “[...] condições sociais [...] permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania”, aqui diríamos, no contexto da capoeira. Por isso, essa teoria, ainda segundo Collins (2000 *apud* RIBEIRO, 2017, p. 61), “[...] precisa ser discutida a partir da localização dos grupos nas relações de poder.” Em outras palavras e concordando com Linda Alcoff quando critica a imposição de uma epistemologia universal, pode-se dizer que “[...] as reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social.” (ALCOFF, 2016, p. 131 *apud* RIBEIRO, 2017, p. 27).

Para captar essa ‘localização cultural e social’, no primeiro momento, utilizamos a técnica da entrevista para a geração de dados, com perguntas previamente elaboradas e posteriormente acordadas com as entrevistadas. A escolha da entrevista controlada ou semiestruturada permite a abordagem do tema específico, objeto da pesquisa indo ao encontro do objetivo desta investigação, qual seja: analisar as representações que algumas mulheres fazem de si e de sua prática na capoeira. Posteriormente, as análises se desenvolvem por meio de uma concepção metodológica de dados gerados a partir das entrevistas em consonância com os objetivos da pesquisa.

Em seguida, pré-agendamos, com cada entrevistada, horário e local de sua preferência para o melhor desenvolvimento das entrevistas, que, por sua vez, foram gravadas com aparelho apropriado e com o consentimento de todas as participantes

para a posterior transcrição e discussão. As cinco primeiras participantes escolheram os locais mais próximos de suas residências para concederem as entrevistas. Já o segundo grupo, das três últimas, duas entrevistas foram realizadas em eventos de capoeira e uma na casa da participante. De uma forma geral, o clima das entrevistas foi amistoso e acolhedor, por se tratar de agentes que participam da mesma manifestação cultural, ou seja, tanto os dois entrevistadores quanto as participantes eram capoeiras. Assim, compartilhamos do mesmo universo de diferentes localidades discursivas.

As entrevistas tiveram como pergunta-chave: como a pessoa se percebia na sua prática da capoeira? E, a partir dessa pergunta, foram surgindo outras de acordo com cada participante. As questões mais recorrentes resultaram em objeto de análise. Assim, trabalhamos com categorias gerais e comuns a todas as entrevistadas, evitando assim a necessidade de realizar entrevistas mais longas e/ou verticalizadas para não fugir do foco e do escopo da pesquisa.

As entrevistadas (participantes) foram previamente selecionadas pela sua inserção no contexto da capoeira abrangendo uma amostra significativa, do ponto de vista do tempo de envolvimento com a capoeira. Nesse sentido, as falas das entrevistadas devem ser tomadas como modelos paradigmáticos de autopercepção dentro de um contexto eminentemente masculino, mas com evidente participação feminina. Não se trata de evidenciar verdades totalizantes, mas, sim, indicar tensões pautadas na questão do gênero numa situação que se pretende democrática em diferentes dimensões.

Assim, as entrevistadas congregam, cada uma na sua individualidade, um conjunto de experiências coletivas das mulheres na capoeira. Em outras palavras, expressam um lugar de fala, como dissemos mais acima. O lugar de fala, segundo Djamila Ribeiro, apoiada em autoras do feminismo negro. entre outras, é entendido a partir da ideia de “[...] que todas as pessoas possuem um lugar de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade.” (RIBEIRO, 2017, p. 86). Portanto, continua Ribeiro (2017, p. 61) a partir de Collins, “[...] não se trata de afirmar

as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades.”

Corpo, Capoeiras

A hostilidade dos escravizados à vida é uma força inexaurível da esfera noturna da história. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 219).

Ao discutir a perspectiva de gênero na construção do corpo, Bandeira (1999, p. 188, grifo da autora) afirma que os “[...] diversos tipos de corpos têm uma dupla dinâmica; ora são agentes da cultura, ora são os atores da própria cultura, nos quais se inscrevem os signos das mudanças como construções dos gêneros masculino e feminino.” É nessa perspectiva, de ser “atora da própria cultura”, que Bianca atesta o seu interesse pela capoeira. Conforme ela afirma: “[entrei na capoeira] não só pela arte assim, mas pela integração entre as pessoas assim... De ter teatro... Por que eu gosto de teatro... Essas coisas por isso que eu entrei [na capoeira]” (BIANCA, entrevista, 26/08/2003).

Essa hipertrofia se afunila mais ainda quando pensada a partir da categoria de gênero articulada com a categoria de sexo, pois “[...] ser mulher, ter um corpo de mulher em nossa sociedade, significa responder a uma série de apelos que o ideário da cultura estabeleceu [...] pautado na subordinação do corpo feminino às práticas sexuais normativas (procriação).” (BANDEIRA, 1999, p. 191). As diferentes motivações para o ingresso no contexto da capoeira são ampliadas quando “o corpo feminino” se nega à subordinação ao ideário da cultura. Portanto, praticar capoeira está para além da conformação corporal, abrangendo o cultivo de si na permanente integração entre os sujeitos da cultura.

Integrar-se com outros agentes culturais faz com que a relação com o outro seja uma dimensão tangível na materialidade da capoeira. Assim, por mais que a capoeira seja exímia na execução gestual, o corpo permanece físico, distanciando-se da popular transcendentalidade espiritual com os Orixás, reivindicada nesse contexto. Em outras palavras, “[...] a cisão da vida no espírito e seu objeto” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 218), não é passível de ser mediada pela excelência da execução

gestual. Um corpo aquém da fetichização, talvez, seja algo a ser buscado para a prática da capoeira.

Ao comentar sobre o caráter fetichista que reduz o corpo à condição de mercadoria, Alexandre Vaz (2008, p. 201-202) alerta que: “Se o corpo é fetichizado a ponto de tornar-se um denominador da subjetividade, é porque os recursos para torná-lo um espetáculo são muitos e frequentemente empregados pela indústria do entretenimento.” Isso faz toda diferença em relação à prática da capoeira, para a qual se espera, dos seus agentes, um espetáculo corporal e gestual. Por isso, algumas rodas ou exhibições podem ser consideradas pelos expectadores como enfadonhas quando não reproduzem os recursos espetacularizantes da indústria do entretenimento do ponto de vista corporal, por exemplo, com a execução de diversas acrobacias, demonstrando um domínio do corpo que surpreenda os não praticantes (espectadores/consumidores). Ao se apoderar da pessoa, o caráter fetichista amplia as dimensões do poderio e da ação do *esquema da cultura de massa* e para as massas, isto é, apodera-se, também, das subjetividades. Isso torna-se evidente na seguinte fala:

[...] quando vejo duas pessoas jogando e observo que o corpo do fulano é legal... entendeu? Ou então tu vê, um cara que tá malhado, que tá bonito jogando ou então que tá barrigudo... tem um nível de comparação... a gente vive através da aparência, né? Da atração, através da aparência, acho que é natural (ADRIANA, entrevista, 21/08/2003).

Na contramão dessa espetacularização concordamos com Vaz (2008, p. 201) quando diz que: “[...] trata-se de pensar a subjetividade, o que dela restou, como coincidente com corpo.” Esse procedimento de “pensar a subjetividade [...] como coincidente com corpo” confere à capoeira um caráter reintegrador das dimensões do “espírito e seu objeto” no sujeito que pode encontrar na integração com o outro uma subjetividade passível de fortalecimento. Assim, como diz a entrevistada Bianca supracitada: “[entrei na capoeira] não só pela arte assim, mas pela integração entre as pessoas.”

Assim, o ideal do corpo inscrito no contexto da capoeira torna-se, também, herdeiro de uma sociedade heteronormativa, pois inscreve as mulheres e o corpo feminino “[...] num sistema simbólico de hierarquias ainda consolidadas, nas quais o

masculino é percebido como objeto positivo do ideal social, herdeiro da cultura e do patrimônio.” (BANDEIRA, 1999, p. 191).

Isso é sintomático no contexto da capoeira, em que a esmagadora maioria dos mestres antigos e professores renomados, considerados os herdeiros da ancestralidade, são homens. Dito de outra forma, o domínio masculino está para além (ou aquém) do ideal social. Nesse sentido, tal domínio atinge a espiritualidade delegada aos ancestrais. Portanto, a busca pela igualdade de gênero configura-se na contestação do caráter mitológico da permanência do domínio masculino. Lutar pela igualdade e equidade de gênero nesse contexto é, também, lutar contra o que a capoeira foi, é e, supostamente, será. Ou seja, inquirir o passado, reinventar o presente, tensionando-o, e construir um futuro equânime acabam se tornando uma utopia no contexto da capoeira, do ponto de vista do gênero. Por outro lado, ainda se reivindica para a capoeira certa metafísica da contestação. Mas, contestação de quê e contra o quê? Quando no seu interior crianças e mulheres ocupam o mesmo patamar que demandam cuidados? Reivindica-se para a capoeira o *status* de Patrimônio imaterial da humanidade, mas o gozo (poder) desse *status* continua nas mãos de alguns, aí sim, com radicalidade de gênero, de sexo e faixa etária, isto é, mestres, homens e adultos predominantemente.

Para o âmbito desse artigo é fundamental pensarmos o tema do corpo em articulação com noções de gênero e do sexo para além de “[...] estabelecer vínculos causais e redutivos entre sexo e gênero.” (BANDEIRA, 1999, p. 186). Portanto, é importante indicar alguns pontos relativos à temática de gênero que apresenta as suas múltiplas possibilidades de realização no corpo como elemento aglutinador. A articulação destas três categorias, quais sejam corpo, gênero e sexo, demandaria um amplo e profícuo diálogo com os/as teóricos/as desses três campos/categorias. Porém, não é nossa intenção esgotar tal temática no presente artigo.

Segundo Bandeira (1999, p. 186):

[...] são muitas as vertentes explicativas usadas pelos diversos autores e autoras para conceituarem essas categorias [gênero e sexo], [por exemplo], no campo do biológico [...], perspectiva mais crítica, ancoradas nas dimensões histórico-culturais e políticas.

Portanto, interessa-nos apresentar certa apropriação dos conceitos enunciados a partir das subjetividades aqui expressas em relação ao contexto da capoeira. De partida compreendemos que:

A utilização da categoria gênero, constituída como categoria histórica e cultural, busca compreender as designações e os pressupostos a que o sexo biológico remete como elemento definidor e naturalizador de características, qualidades e potencialidades de homens e mulheres, através da história e das diferenças culturais (BANDEIRA, 1999, p. 184).

A partir dessa assertiva, pode-se dizer, ainda segundo Bandeira (1999, p. 185), que “[...] a realidade biológica [...] demonstra decalagens e inadequações em relação à realidade histórico-cultural”, mas, apesar disso, encontra ressonância no contexto da capoeira que por vezes a materializa, “a realidade biológica”, na persistência das rodas femininas (rodas em que apenas as mulheres jogam), por exemplo. A própria designação ‘roda feminina’ carrega consigo o germe que denunciaria o contexto da capoeira como um espaço masculinizado. Por outro lado, a roda feminina camufla a tensão (embate) necessária na constituição de um espaço equânime do ponto de vista do gênero. Ao separar, desloca os sujeitos e os elementos tensionados para que cada um, no seu espaço, exerça a sua soberania. Dessa forma, só se afirma aquilo que é negado ou não naturalizado socialmente. Essas rodas potencializariam uma dicotomia se não fossem realizadas, na maioria das vezes, em momentos marginais ou extra eventos dominados por um público eminentemente masculino. Por outro lado, os eventos femininos, que também poderiam figurar como um espaço de contestação, encontram sua ruína na efetiva participação masculina (arcando berimbaus, por exemplo) ou na sua onipresença por meio do aval de mestres de capoeira, geralmente do sexo masculino (nas louvações, por exemplo, lê, viva **meu** mestre!). Portanto, pode-se dizer que os primeiros eventos femininos que apareceram de maneira mais esparsa nos anos 1980 e 1990 não eram exclusivamente femininos. É nos anos de 2000 que surgem eventos efetivamente para esse público.[3] Porém, com o avanço do tensionamento das relações de gênero, essa realidade vem sofrendo uma dupla reconfiguração.

A primeira é de negação da pertinência de eventos com denominações ‘feminino’ por parte das capoeiras, pois isso deslocaria a tensão ao separar homens

e mulheres. Porém, quando tomado como um procedimento de embate, a segunda reconfiguração é de sustentação das instrutoras, responsabilizando-se por todo o ritual da roda desde envergar berimbaus, inibir (sem proibir) a participação masculina, até a seleção de cantigas que não secundarizam a participação da mulher no contexto da capoeira. Resistir e contestar no lugar da marginalidade, demanda uma tomada de decisão que parte do reconhecimento da tensão contextual para posterior negociação, mas não anulação da tensão. Por isso, importa dizer que “[...] o uso da noção de gênero [...] implica considerar, além das relações entre sexos, as relações de poder e de hierarquia.” (BANDEIRA, 1999, p. 190).

Ah, até que eu jogo que nem homem, porque tem homem que não sabe jogar, então posso jogar que nem eles. Tem homens que eu acho que jogo melhor do que eles porque são iniciantes, porque não tem habilidade nenhuma. A mulher não tem que seguir o modelo do jogo do homem, cada um tem que seguir o seu estilo, né? (BIANCA, entrevista, 26/08/2003).

Ao longo da mesma fala, Bianca, paradoxalmente, salienta que não tem que ter modelo de homem nem de mulher “[de jogar capoeira, sim] cada um tem que ter o seu próprio estilo, não imitar ninguém” (Bianca, entrevista, 26/08/2003).

Segundo Bandeira (1999, p. 181), antes, a problematização das especificidades entre homens e mulheres se pautava apenas em categorias biológicas, posteriormente “[...] passou-se a um interesse pelo sexo e pelas categorias e subcategorias culturais e históricas a ele subjacentes, isto é, pelo próprio princípio de categorização e de representação que o sexo enseja, nas dinâmicas sociais.” Essa guinada significou uma ampliação da compreensão “[d]as relações e [d]as fronteiras entre sexo (biologia) e gênero (cultura).” (BANDEIRA, 1999, p. 182).

O sexo é tradicionalmente considerado um dado da natureza biológica que dicotomiza, parte o gênero humano em duas categorias distintas — a de macho e a de fêmea, e que se circunscreve aos órgãos de reprodução sexuada. [...]. A diferença entre homens e mulheres não é um estado essencial inscrito na biologia e sim uma realidade bio-sociológica que surge das práticas cotidianas, dos costumes, das leis, das religiões, das ciências (BANDEIRA, 1999, p. 182-183).

A partir dessa diferenciação, “[...] o conceito de gênero *exige ou impõe* uma forma plural de pensar, acentuando que as representações sobre a ordem biológica-anatômica podem ser múltiplas e que diferem não apenas em cada

sociedade, mas nos diversos momentos históricos [...]” (BANDEIRA, 1999, p 182, grifos da autora). Pode-se dizer que, no contexto da capoeira, essa exigência se impõe continuamente na crescente participação de sujeitos do sexo feminino (do ponto de vista biológico), mas, também, nas múltiplas atuações históricas e sociais a partir das estratégias do gênero na sua pluralidade. A partir de Bandeira (1999, p. 182), é possível afirmar que “[...] ao se considerarem as diversidades étnicas, religiosas, raciais, de classe, que as constituem,” as representações de tais sujeitos encerram proporcionalidades distintas em cada contexto da capoeira para a reivindicação da dimensão subjetiva que não se coletiviza no conceito de gênero, por exemplo. O conceito operacionaliza a compreensão de uma categoria social composta por sujeitos que buscam desfrutar das suas identidades não subjugadas pela heteronormatividade reinante em diferentes sociedades ao longo da história.

O conceito de gênero trata de pontualizar não apenas a diferença, mas as DIFERENCIAÇÕES dos e entre os sexos e, ainda, o constituinte da[s] identidade[s] dos sujeitos. [...] As identidades são plurais [...] que podem até mesmo serem contraditórias [...] transcende[ntes] ao mero desempenho de papéis (BANDEIRA, p. 183-184, grifo da autora).

Por isso que “[...] é o conjunto de práticas e de representações, que codifica e recobre tanto a noção de gênero como a de sexo, ambos assentados na *matriz da heterossexualidade*.” (BANDEIRA, 1999, p. 185, grifos da autora). Portanto, concordamos que “[...] a categoria de gênero não descarta da análise os elementos da biologia, mas destaca a incorporação na análise dos aspectos que são SOCIALMENTE CONSTRUÍDOS. [...] Romper com a ideia de heterossexualidade [...] é fundamental.” (BANDEIRA, 1999, p. 189-196, grifos da autora). É lícito lembrar que a autora Bandeira (1999) não escreve sobre a capoeira, porém pode-se dizer que o imperativo da *matriz da heterossexualidade* pode ser extensivo às capoeiras para que o contexto da capoeira reflita a excelência do jogo entre iguais, capoeiras, que se diferenciam na objetivação das suas subjetividades construídas/elaboradas histórica e socialmente (BANDEIRA, 1999). Assim como indica Adriana:

Todo mundo sempre me prima de uma maneira muito estranha assim pra mim. Todo mundo acha que sou uma pessoa delicada; meiga, né? Coitados. Eu não me vejo assim, engraçado é que eu não me vejo, entendeu? Desse jeito, me vejo de um jeito muito mais forte, que eu vejo como é que lido com

as coisas. Mas, as minhas amigas, assim, que me conhecem, vamos dizer assim, são minhas amigas irmãs (que são duas ou três), na hora assim elas falaram “já tô até te vendo jogando capoeira”. Então as pessoas que me conheciam sabiam que eu podia fazer parte desse ambiente sempre tive ligação com esse tipo de cultura, entendeu? (ADRIANA, entrevista, 01/08/2003).

Para que se compreenda o lugar e as relações de homens e mulheres numa sociedade, importa observar não exatamente seus sexos, mas sim tudo o que socialmente se construiu sobre isso. O debate vai se constituir, então, por meio de uma linguagem, na qual gênero será um conceito fundamental (LOURO, 1997, p. 21). Nesse sentido, “gênero” é aqui entendido como o processo histórico no qual o sujeito elabora a sua condição de ser homem e/ou mulher; masculino e/ou feminino a partir dos dispositivos econômicos, políticos, étnicos, raciais, portanto, sociais (MÜLLER, 2005 *apud* LOURO, 1997).

O Contexto da Capoeira a Partir das Capoeiras

As relações de gênero no jogo de capoeira se materializam nos marcos da sociedade patriarcal e heteronormativa. A partir dos anos 1990 houve uma grande (quantitativo) presença feminina na capoeira, mas, do ponto de vista das relações de poder, ainda segue o privilégio ao masculino.

Ao se referir às vidas passíveis de luto no contexto da normatividade política, Butler (2015) delimita os preceitos da normatividade. É preciso, antes, entendê-la como forma pela qual uma dada sociedade organiza “[...] a vida política de forma a possibilitar o reconhecimento e a representação” do sujeito (*self*) e do ‘outro’. (BUTLER, 2015, p. 198). A autora adverte que

[...] não se trata de prescindir da normatividade, mas sim de insistir para que a investigação normativa assuma uma forma crítica e comparativa, de modo que não reproduza, inadvertidamente, as cisões internas e os pontos cegos inerentes a essas versões de sujeito. (BUTLER, 2015, p. 230).

Não basta, no entanto, afirmá-lo, é preciso verificar como isso se dá no *pseudo paradoxo* entre uma prática marcadamente masculinizada e a presença feminina, a sugerir ou não novos sentidos. Os traços dos corpos, no contexto da capoeira, apresentam marcas nomeadamente atribuídas ao corpo masculino ao longo da história, ou seja, um corpo musculoso, eficiente, combativo, viril etc. Porém, a

realidade desse contexto tende a mostrar o contrário, pois a diversidade corporal é algo evidente na prática da capoeira manifestada pelos corpos socialmente considerados desviantes, ou seja, gordos, de baixa estatura, canhotos, cadeirantes, deficientes etc. Assim diz uma das entrevistadas: “Ou então tu vê, um cara que tá malhado, que tá bonito jogando ou então que tá barrigudo...”. (ADRIANA, entrevista, 21/08/2003). Portanto, na capoeira, um corpo atlético ou que esteja dentro do ideal de beleza não é condição para a sua prática. Essa incondicionalidade atribui ao contexto da capoeira, uma vez mais, um potencial de contestação das normatividades sociais no que tange ao corpo. De qualquer forma, as hierarquias são reafirmadas no privilégio do corpo masculinizado e negro. Se o gênero é uma categoria social, como afirmamos anteriormente, este não solapa as múltiplas subjetividades possíveis emergentes do corpo que pode, sim, ser individualizado. Isto é, o fato de advogarmos pela igualdade de gênero na capoeira não anula as individualidades explicitadas pelos corpos de cada praticante. Em outras palavras, os corpos devem ser respeitados na sua singularidade social.

[mulher] respeitada. [Esta condição é conquistada com] muito tempo [de prática] e poucas mulheres têm esse espaço, [sendo que o homem é quem decide se vai] abrir uma brecha pra mulher na capoeira ou não. [...] músicas falam a capoeira é pra homem, menino e mulher [...] capoeira é vida, e vida não tem nada a ver com sexo. Não tem regra [...] é liberdade total. (DANIELA,[4] entrevista, 22/08/2003).

A cisão pautada no sexo, criticada por Daniela, é justamente aquela que as feministas anglo-saxãs visavam “[...] rejeitar [por se tratar de] um determinismo biológico implícito no uso de termos como sexo ou diferença sexual” (SCOTT, 1995, p. 72 *apud* LOURO, 1997, p. 21). A diferenciação entre o biológico e o social no contexto da capoeira busca uma pseudo legitimidade no que tange à gestualidade padronizada[8]. Os movimentos que exigem força, como quedas com contato físico extremo, golpes com muita velocidade (frontais e chamados de ‘linha’, como *pisão* e *ponteira*) e saltos mortais variados, por exemplo, são comumente mais executados por homens.

Mas, como não há uma limitação biológica factual, tais gestualidades são ovacionadas ao serem executadas por parte feminina na permanente reafirmação das tensões de gênero. Os *clichês*, as gestualidades padronizadas, conferem às

praticantes de capoeira uma potencialidade social de diluir-se na homogeneidade do grupo contextual e, por vezes, no contexto mais geral da capoeira como um todo (as *performances* ao tocar berimbau ou ao executar cantigas contemporâneas). O domínio dos *clichês gestuais* possibilita às capoeiras apaziguar o reducionismo do determinismo biológico (a força muscular, por exemplo) para a efetividade da multiplicidade social que alarga os espaços de ação. Portanto, as gestualidades padronizadas, por exemplo, desestabilizam, em alguma medida, as relações de poder privilegiadas pelo determinismo biológico. Em outras palavras, instala-se no contexto da capoeira (em rodas especialmente) a ideia de que ao executarem movimentos comumente esperados que sejam executados por homens, as mulheres, nesse contexto masculinizado, equalizam certas tensões, fruto das relações de gênero. Esse procedimento faria com que elas atingissem *status* e respeito, sectariamente delegados aos homens, com certa presteza gestual. Outro exemplo expressivo no discurso das entrevistadas é quando, nos treinos (repetições condicionadas de movimentos) de capoeira (em alguns grupos ou segmentos), o Mestre/Professor passa um movimento ou sequência complexa que é executado/a com facilidade por alguma mulher. Além de ela ser felicitada, coloca-se um desafio velado de que qualquer homem deva conseguir executar o referido movimento ou sequência sob pena de sofrer chacotas. Claro está que se trata de observações pontuais, portanto não podem ser tomadas como generalização, mas como indícios remanescentes da luta de gênero no bojo da capoeira.

Eu não sei se meu jogo é masculino, pode até ser... estilo masculino... lógico que não todos, mas em geral... não acho nada interessante, na minha opinião... não precisa jogar tipo esses caras que jogam homem com homem e quebra pau. [...] não gosto de ver meus amigos se machucando na roda nenhum pouco... quero aprender e brincar e ver o mestre jogar, sair dali com o sorriso na orelha. [...] a energia na roda de capoeira flui, axé e tal, mas tem que ter consciência... a mulher em geral tem que pensar um pouquinho... já vi menina quebrar os dentes (DANIELA, entrevista, 22/08/2003).

A percepção do contexto da capoeira como um espaço da masculinidade subjaz o imaginário sobre a prática, principalmente daqueles que participam de forma direta desse ambiente. Assim, é possível constatar o caráter masculinizado delegado

a esse contexto quando o tomamos como ambientes esportivos (ver DUNNING; ELIAS, 1992).

A questão de vivenciar os espaços de poder, por meio do discurso e do corpo, aparece na fala da Carolina[6], que acredita desfrutar desses espaços ocupados geralmente por homens no contexto da capoeira.

[...] no meu grupo, eu acho que cada um tem espaço pra falar o que pensa. E a gente tem essa liberdade de jogar na hora que a gente quer, não é só porque a gente é mulher que a gente não vai poder jogar com homem... a gente sempre pode jogar com qualquer um assim... de igual pra igual. (CAROLINA, entrevista, 26/08/2003).

Por outro lado, uma das nossas entrevistadas acredita que, de forma geral, a presença feminina “não é valorizada, não é respeitada”, e é possível que essa condição venha a mudar, ao longo dos tempos, a partir da assunção de ‘atitudes’ e participação efetiva nos espaços intra e extra aulas de capoeira. A mulher, para ela, goza de uma “posição bem definida” e a sua inserção no mundo da capoeira “além de polarizar a capoeira, não tornar ela totalmente machista”, faz da sua prática “mais colorida, mais bonita”, diz Carolina. Porém, acredita que poucas mulheres possuem espaço efetivo, e algumas adquirem espaço por meio de relações com os professores ou com capoeiras destacados, garantindo-lhes assim privilégios. Essa discriminação é entendida por ela como um fator que contribui para a desmotivação feminina na prática da capoeira. Percebe-se, na fala acima, uma posição de que a mulher só pode avançar se o espaço for concedido pelo homem. Essa posição fragiliza a dimensão de luta central no nosso argumento, pois entendemos que os espaços são conquistados na tensão e não concedidos na permanente submissão daquela que espera a concessão.

A crescente participação do sexo feminino nos grupos de capoeira tem deflagrado a necessidade de se perceber o contexto da capoeira como um espaço sociopolítico a ser ocupado pelo feminino. Percebemos um contingente cada vez maior da população feminina que, principalmente a partir dos anos 1990, vem se intensificando. Ao revisitarmos o processo histórico da capoeira constatamos que os registros a respeito da presença feminina nessa manifestação são muito pontuais, quase inexistentes. A alusão à presença feminina na capoeira muitas vezes se limita

às cantigas, que na sua grande maioria reafirmam a suposta fragilidade destinada à presença das mulheres nessa arte-luta. Essa ‘fragilidade embutida’, pelos homens, nas mulheres que jogam capoeira, entre outras coisas, só confirma a predominância masculina na busca da sua afirmação no contexto esportivo.

O universo da capoeira, no seu caráter esportivo, explicita certa resistência dos homens frente às tentativas das mulheres de adentrar, de fato, os ambientes esportivos com forte presença masculina, como observa Daniela: “[...] tu ficas meio de saco cheio de bater na porta e não entrar, entendeu?” (Daniela, entrevista, 22/08/2003).

Diante desse quadro, a pergunta que se coloca é a seguinte: em que nível efetivamente esses novos personagens convivem com aqueles que, aparentemente, são a grande maioria nesse contexto, no sentido de contestação, participação e deslocamento das antigas hierarquias constituídas?

É preciso uma conquista, de fato, a partir da diferença e não meramente por necessidade de uma ‘inclusão mimética’, isto é, apenas para ocupar os mesmos espaços que os homens. Ou mesmo pela exploração a partir da ‘erotização’ do seu corpo como ideal de beleza social, no sentido de atrair novos adeptos ao consumo de um produto. O abadá,[7] por exemplo, também, serve como uma espécie de *outdoor* no qual são estampadas as logomarcas dos patrocinadores que podem promover o consumo de novos produtos (malhas ‘calças’, chaveiros, camisetas, DVDs, CDs, sungas, biquínis, sapatilhas, bonés, eventos, gestos, músicas, entre outros) oferecidos a partir do produto principal (a capoeira). Esse consumo ocorre por meio da aquisição de tais produtos que funcionam como dispositivos que identificam as capoeiras e atestam o seu pertencimento a esse contexto. Por meio dos produtos, também, renova-se o vínculo da capoeira na sua atualidade. O corpo torneado, que também é produto, em alguns casos, serve como ‘competência necessária’ para a sua prática, tomando como antiquado ou ‘saroba’[8] aqueles que não representem a moda atual proposta pela mídia da capoeira (como as revistas e a internet, por exemplo).

As revistas, quando destinadas a um público específico, passam a gozar de um fetichismo que as transforma em *meio* e *fim* em si mesmas. O primeiro para doutrinar

e o segundo para apaziguar, pois os leitores se sentem agregados ao serem identificados com seus iguais. Um exemplo, nos anos 1990 e 2000 era a coluna “O Menino é bom” da *Revista Capoeira* que tornou vários capoeiras famosos no Brasil numa época em que ‘viajar pela capoeira’ não era tão comum como hodiernamente. Muitos conheciam, por exemplo, o contramestre Pequinês (hoje Mestre), cujo desempenho nas rodas de capoeira impressiona primeiro pela revista e depois ao vivo.

Ao analisar o fetichismo do corpo, Vaz (2008, p. 204), afirma que uma das premissas da indústria cultural é fazer “promessas que nunca podem ser cumpridas.” E, em relação aos indicativos das revistas destinadas ao público feminino para manter a *boa forma*, o autor alerta:

Importante também é verificar a linguagem bélica e religiosa dessas revistas. Como numa guerra instituída contra o *corpo*, o *corpo* é preciso “exterminar”, “destruir”, “dinamitar”, “eliminar” os inimigos em células de gordura, excessos, rugas desvios. [...] segundo se pode ler em um editorial, a liberdade da mulher aumenta quando ela sabe a diferença entre o valor calórico de um pêssego *in natura* em comparação com seu congênere em compota (VAZ, 2008, p. 205, grifos do autor).

Dessa forma, os sujeitos femininos, ao serem ‘incluídos’ (como se existisse algum tutor da capoeira, pois nem os mestres o são) — do ponto de vista da cultura popular, a capoeira é patrimônio imaterial — tornam-se iniciados na perpetuação desses valores. E ao corpo não adaptado resta a exclusão, rejeição, frustração ou a luta incessante pela adaptação às formas ‘ideais’.

A dor e o sofrimento são tomados como justificativa para alcançar o objetivo almejado. Uma vez feito da forma que é recomendada pela ideologia dominante, serviria como ‘passaporte’ para adentrar em certos contextos, da capoeira, por exemplo, do ponto de vista do poder e não da prática. Claro está que, esse processo legítimo de reificação do sujeito não se assenta num corpo específico do ponto de vista biológico, e sim toma o corpo na sua dimensão de gênero como indicamos anteriormente.

O ‘corpo feminino’ que pratica capoeira é compreendido a partir de um ideal de beleza que muitas vezes não encontra ressonância na percepção das próprias mulheres que praticam capoeira. Assim, quando são questionadas a respeito da sua

aparência (beleza) temos declarações do tipo: “[...] tenho corpo da mulher brasileira, tenho quadril, tenho bumbum...” (Adriana); “[...] não sou bonita, nem feia... sou normal” (Bianca); “Não sei... [risos]. Não. Eu não me acho atraente, não. Os outros que tem que me achar, né? Tem gente que me acha bonita..., tem gente que me acha” (Carolina). A idealização de certo corpo feminino na capoeira é muitas vezes legitimada nos discursos de pessoas não praticantes. Outras vezes, é legitimado nas cantigas de capoeira ao se referirem às mulheres (capoeiras, morenas,[9] em especial) sempre no sentido de objeto de desejo. Encontramos versos de diversas cantigas, aqui citados a título de exemplo: “[...] me leva morena, me leva, me leva p’ru seu bangalô [...]”; “oh morena da cor de canela, cor da minha perdição [...]”; “se eu pedi você me dá, ô morena: um beijo na boca!”; “Mandei dizer/pro meu amor/um dia eu volto morena/pra te buscar [...]”, entre outros.

Na sua grande maioria, as cantigas que se referem ao feminino incentivam, de certa forma, o condicionamento e a massificação das mulheres em uma capoeira cristalizada, a-histórica e alienante. Assim como os movimentos corporais estereotipados também autenticam esse processo. Seguindo a tendência atual das *hit-parades*, as cantigas pouco ou nada têm contribuído para a superação das condições da mulher na capoeira, desconsiderando a realidade social em que se encontram, tratando todas como sujeitos idealizados e massificados. Elas são sujeitadas naquilo que se acredita ser o curso ‘natural’ do contexto da capoeira. Se as cantigas são expressão do movimento social e histórico da capoeira, a referida ‘naturalização’ é digna de questionamento e reformulação. Por meio de algumas cantigas, forja-se uma capoeira retrógrada, no que tange às relações de gênero. Por outro lado, segundo Maria Barbosa (2005, p. 95):

A função criativa das figuras de linguagem instaura a dança/luta/ritual das palavras que mostram o discurso lúdico e evasivo das palavras nas letras das cantigas. Deste modo, tanto a flexibilidade das manobras corporais como **as reconfigurações textuais e contextuais garantem que o processo de mediação corporal, linguístico e social na capoeira seja constantemente negociado e renegociado** para que **o diálogo se mantenha** e para que a roda da **capoeira seja um sistema catalisador de energia e mediador de tensões**. (grifos nossos).

Do contrário, a uniformização dos gestos, das subjetividades, da estética corporal, de certos códigos verbais e do vestuário passa a ser o objetivo último de uma capoeira que procura ser palatável para as diferentes camadas sociais. Nesse diapasão, é importante sim a forma de ensinar, pois

[...] tem uma forma muito bacana de ensinar utilizando o lúdico, o teatro, a expressão corporal dele. Ele conta historinhas brincando pra chegar num ponto sem te magoar. Ele pra mim é mestre... tá cheio de porcaria por aí. [Tem professores que dizem ao aluno] cala a boca, tá tudo errado.” (DANIELA, entrevista, 22/08/2003).

Essa indicação da Daniela encontra ecos nas mudanças empreendidas por Mestre Bimba. Nesse interessante espaço de reivindicações e afirmações que são as cantigas de capoeira, muitas vezes a participação feminina é dificultada e subjugada, uma vez que é espelhada na masculina, limitando-se, assim, a se adequar aos limites dos espaços masculinos. É possível perceber, no entanto, algum avanço, a exemplo da visão crítica de algumas praticantes quando se recusam a cantar certas cantigas, como observamos anteriormente. A atitude de renúncia pode ser lida como renúncia da autonegação dos homens como tutores das mulheres, por exemplo, que se pauta na permanente proteção vigilante ou no seu castigo manifestado nas cantigas.[10]

A ação de abdicar de cantar essas cantigas pode figurar como uma tentativa que contribui para a superação do machismo aparente existente nesse ambiente. Pois,

[...] as cantigas tornam-se elementos mediadores de tensões, redimensionando a energia da roda e os parâmetros das jogadas. [...] Servem ainda para determinar um espaço de mediação corporal e social, ajudam a definir a arte/filosofia do jogo e a sedimentar suas regras, traçam rudimentos históricos da história da diáspora africana no Brasil e avaliam o processo de mediação corporal, social e religioso na roda do jogo e do mundo (BARBOSA, 2005, p. 94-95).

Pode ser um ponto de fuga diante dos mecanismos mantenedores da sociedade masculinizada em que vivemos. Portanto, concordamos com Barbosa (2005, p. 95), quando ela afirma que “[...] as palavras e as letras das ladainhas, chulas e corridos [cantigas] apresentam imagens poéticas que fazem críticas nem sempre dissimuladas ao processo histórico-cultural brasileiro”.

É possível perceber a ‘masculinização’ de alguns sujeitos femininos a partir de uma certa busca de padronização dos gestos e movimentos corporais. Uma estética masculina na capoeira, que se assemelha a outras lutas, por exemplo, boxe, jiu-jítsu, MMA etc., que vai de encontro à polifonia dos corpos existentes no mundo da capoeira. A padronização dos movimentos e sua consequente homogeneização sugerem a equidade como necessidade na busca de confortar e conformar a relação de gênero no contexto da capoeira. Essa aparente igualdade serve como ferramenta de massificação dos sujeitos que buscam diluir as suas diferenças no coletivo adestrante. É recorrente nesse contexto o discurso de que todo mundo é igual na diluição permanente das diferenças, ao mesmo tempo que os sujeitos são diferenciados pelas suas graduações que implica em privilégios e cuidados na hora da roda, por exemplo. Por isso tal discurso serve como ‘ferramenta de massificação adestrante’.

Dona Maria de Camboatá/
ela entra na roda e dá “sarto” mortá/
Dona Maria do Camboatá/
ela entra na venda e já manda “botá”. [11] (Domínio público).

Mais uma vez, algumas cantigas, para a diluição das diferenças de gênero, por exemplo, igualam as mulheres aos homens num procedimento próximo ao narcisismo.

Algumas Considerações

A complexidade do tema nesse contexto, assim como em outros, demanda compromissos subjetivos e objetivos. Os primeiros por parte dos sujeitos que estruturam tal contexto e o segundo por parte do Estado que institui políticas públicas para a capoeira como patrimônio imaterial, por exemplo. A ressonância dessas políticas é de pouco alcance do ponto de vista social e histórico se não colocar como urgente a problemática de gênero.

O espaço do feminino, como denunciam as falas, não está colocado da mesma forma para todas as mulheres (esposas de professores ou mestres, capoeiras que dominam a *gramática* gestual da capoeira, por exemplo, desfrutam de certos

privilégios). Assim, “[...] tu ficas meio de saco cheio de bater na porta e não entrar entendeu? Aí valoriza aquela, porque não valoriza todas e aquela também.” (Daniela, entrevista, 22/08/2003).

A questão dos privilégios masculinos foi aqui percebida como um possível elemento identificador das desigualdades de tratamento estabelecidas no contexto da capoeira. Outro fator importante relativo a essa questão é o usufruto desses espaços pelas pessoas do sexo feminino que identificaram algumas dificuldades em legitimá-los. Ainda persiste o problema de poucas mulheres se posicionarem como capoeiras dentro e fora dos espaços específicos. Esse posicionamento poderia contrapor o ‘processo masculinizador’ que reina no ambiente da capoeira quando privilegiamos o seu caráter esportivo.

Assim, clamamos juntamente com Chiziane (1999), em seu romance *Ventos do apocalipse*, quando narra o término do coito entre dois amantes para pensar na fecundidade da cultura sem preconceitos quanto aos sujeitos que a produzem e se autoproduzem num entrelaçado mosaico potente de vida:

[...] o céu acinzentava-se, a terra arrefece, o sol desaparece nos estômagos dos imbondeiros. Os pássaros saúdam, a derrota do sol e a vitória da terra. Os corações apaixonados suspiram emocionados, pois em breve irão deleitar-se com a beleza das árvores desnudas ao luar, mergulhando em abraços amorosos no brilho das estrelas. Sim, o lugar é bom. Entregam-se ao calor do abraço, murmurando doçuras e loucuras.

— Wusheni, diz ao menos que me amas. (CHIZIANE, 1999, p. 41).

Portanto, sem amor não há produção, pois é preciso amar o mundo para que possamos nos responsabilizar por ele e por aqueles que virão.

Referências

ABRABTES, Samuel. **Sobre os signos do Omulu**. Rio de Janeiro, Editora Agora da Ilha, 1999.

BANDEIRA, Lourdes. Relações de gênero, corpo e sexualidade. In: GALVÃO, Loren; DÍAZ, Juan. **Saúde sexual e reprodução no Brasil: dilemas e desafios**. São Paulo: Hucitec; Population Council, 1999.

BARBOSA, Maria J. Somerlate. A representação da mulher nas cantigas da capoeira. **Portuguese Literary and Cultural Studies**, v. 19/20, p. 463-77, 2011.

Disponível em:

https://ojs.lib.umassd.edu/index.php/plcs/article/view/PLCS19_20_Barbosa_page463

. Acesso em: 21 jan. 2022.

BARBOSA, Maria J. Somerlate. Capoeira: a gramática do corpo e a dança das palavras. **Luso-Brazilian Review**, v. 42, n. 1, p. 78-98, 2005.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Tadeu de Lemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CHIZIANE, Paulina. **Ventos do apocalipse**. Lisboa: Caminho, 1999.

FERNANDES, Carla Cristiane; SILVA, Paula Cristina da Costa. A participação feminina na capoeira em Campinas/SP. **Educação Física em Revista**, Brasília, v. 2, p. 1-8, 2008.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

MWEWA, C. M. Indústria cultural e educação do corpo no jogo de capoeira: Estudos sobre a presença da capoeira na sociedade administrada. **Programa de Pós-Graduação em Educação**. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil, 2005.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola**: ensaio sócio-etnográfico. Salvador: Itapoã, 1968.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

SOUZA, Eliane Glória Reis da Silva. **Capoeira regional**: representações sociais das mestras e formandas sobre sua inserção e atuação no ensino da luta no Rio de Janeiro. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Atividade Física) —Programa de Pós-graduação Ciências da Atividade Física (PPGCAF), Universidade Salgado de Oliveira (Universo), Rio de Janeiro, 2011.

VAZ, Alexandre Fernandez. Corpo, espetáculo, fetichismo: questões para a compreensão do movimento da indústria cultural hoje. *In*: DURÃO, Fabio Akcelrud; ZUIN, Antônio; VAZ, Alexandre Fernandez (org.). **A indústria cultural hoje**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 199-211.

[1] Para mais indicações de lideranças femininas nas rodas de capoeira ver Souza (2011).

[2] Para a manutenção do anonimato serão utilizados nomes fictícios para nos referirmos às entrevistadas.

[3] Devemos esta dica ao Mestre Luiz Renato Vieira (Grupo Beribazu/DF), a quem também agradecemos pelas contribuições para este texto. Sem responsabilidade.

[4] Daniela tem aproximadamente 40 anos, trabalha como *webdesigner* e já morou em diversos locais do Brasil, fixando-se atualmente em Florianópolis. É mãe de um jovem de 21 anos.

[5] Movimentos gestuais padronizados no jogo de capoeira. Esses movimentos (golpes, em especial) são executados de forma similar por grande parte das capoeiras.

[6] Carolina tem 18 anos, trabalha como ajudante de cozinha, estuda em classe de aceleração 3 (faz o ensino fundamental junto com o ensino médio), faz capoeira num projeto gratuito, oferecido por um grupo de professores como extensão universitária.

[7] Segundo Abrantes (1999), *abadá* é uma túnica branca de mangas compridas, largas, usada pelos negros sudaneses islamizados, denominados *malês* no Brasil. A palavra vem do Yorubá — *Agbádá* — vestido largo para homens, atingindo o tornozelo. É aberto dos lados com bordados nas extremidades, ou na gola e no peito. Na contemporaneidade, *abadá* pode se referir à roupa usada geralmente no carnaval dos blocos e nos carnavais fora de época, denominados *micaretas*. *Abadá* também se refere a um grupo de capoeira com este nome (Grupo de Capoeira *Abadá*). Mas o *abadá* ao qual nos referimos é a calça branca usada na prática da capoeira que, junto com uma camiseta, geralmente branca, se constitui no uniforme de algumas escolas.

[8] Termo utilizado para designar pessoas ou comportamentos que não estão enquadrados na uniformidade estética, no sentido gestual, da capoeira ditada pela maioria num dado momento. Os que o fazem de forma diferenciada são logo taxados por um substantivo ‘sarobeiro’ de forma discriminatória. O sentimento de agregação ou *le contraire* é também evidenciado, por exemplo, pelas vestimentas dos praticantes de capoeira. Para mais informações a respeito dessa questão ver Mwewa (2005).

[9] A denominação ‘morena’ pode ser considerada um eufemismo para negras e ou mestiças.

[10] A análise das cantigas de capoeira, do ponto de vista do gênero, resultaria, certamente, em um reflexo contundente do lugar do feminino nesse contexto. Essa análise configura-se num outro projeto de pesquisa em curso. Para tanto, recomendamos a leitura de Rego (1968) e Barbosa (2011).

[11] “manda ‘botá” refere-se ao consumo de bebida destilada.

Recebido março de 2023 - Aprovado junho de 2023.