



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO ACADÊMICO DO AGRESTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA  
CURSO DE MESTRADO

MARIA DAYANE PEREIRA

**EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA  
COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**

Caruaru  
2020

MARIA DAYANE PEREIRA

**EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA  
COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Educação.

**Área de concentração:** Educação.

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Allene Carvalho Lage.

Caruaru  
2020



MARIA DAYANE PEREIRA

**EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA  
COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Educação.

Aprovada em: 25/05/2020.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Allene Carvalho Lage (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Everaldo Fernandes da Silva (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jaqueline Barbosa da Silva (Examinadora Externa)  
Universidade Federal de Pernambuco

Dedico as nossas ancestrais mulheres, as nossas contemporâneas e as que ainda virão. A minha mãe-amiga, a minha madrinha-avó-mãe-amiga, a minha irmã, pelo caminhar sempre juntas. As mulheres capoeiristas, em especial as camarás: Cristal, Pantera, Cigana, Estrela, Andorinha, Dandara, Beata, Preciosa, Cocorinha, Pérola Negra e Baiana. Em seus batuques e nos que estão a procurar. Ao grupo de capoeira Raça Nobre pelos momentos de habitação e peregrinação.

## AGRADECIMENTOS

“Quando eu venho de Luanda, Eu, não venho só...”<sup>1</sup>

Ao arriscar citar nomes posso incorrer na injustiça do esquecimento – aceito os blecautes – foram muitos os incentivos, suportes e atitudes de acolhimento, é impossível lembrar quem, quando e onde, contribuiu para que a pesquisa continuasse e ganhasse impulso. Trago, o que no instante já, minha memória me (re)lembra com insistência.

Peço licença e agradeço a Deus, as ancestrais, as minhas antepassadas (Bruxas), a/o criadora/criadora, ao cosmo, a natureza – céu-terra – que não deixaram de ouvir minhas saudações e me abençoaram para que continuasse caminhante no pesquisar. **SAUDAÇÕES!**

À mãe-irmã-amiga – Dalva, mulher maravilhosa – pelos incontáveis ensinamentos e afetividade desmedida. **GRATIDÃO!** Cuidou para que eu superasse e resisitisse aos obstáculos. Por compreender minha ausência física.

Madrinha-avó, sabendo de você, descobri muito de mim, de nós. Grata, **MUITO GRATA** pelo acompanhamento, incentivo, em minha caminhada até aqui. Sua vida é extensão em minha existência.

À minha irmã, que em suas posturas e imposturas inspira, entre concentração e ansiedades lança-se em seus projetos com coragem. E que me espera sempre quando chego de viagem – de volta para o Ceará – com um almoço quentinho, Baião de dois. **VALEU, MANA!**

À meu irmão, grata por sua presença em minha existência. Pelos momentos de leveza assistindo filmes. Ao meu pai, Jesualdo pelos ensinamentos. E a Renato pelas muitas ajudas. **OBRIGADA!**

À professora Allene Lage, orientadora, pelas acolhidas quando precisei, pelos acompanhamentos, pelos fios-guias epistemológicos das orientações que expandiam-se nos emaranhados dos fios meus/nossos. Pela ousadia em aceitar/querer orientar este estudo. Grata pela paciência e responsabilidade na construção de diálogos e sentidos no acontecer do tecer da pesquisa. **VALEU!**

Clemilton – amigueiro – **GRATA SEMPRE**, pelas sensibilidades dos encontros, pela presença suave e viva. Pelos diversos diálogos críticos e criativos. Grata pelos ensinamentos de alegria e partilhas de experiências.

---

<sup>1</sup> Arrancado de Lá Luanda. Música. Domínio Público.

Tony, pelos encontros de gentileza, pela disposição e amizade, por compartilhar dos sopros e suspiros deste trabalho. **GRATIDÃO!**

Às capoeiristas, Cristal, Pantera, Cigana, Estrela, Andorinha, Dandara, Beata, Preciosa, Cocorinha, Pérola Negra e Baiana, pela sororidade dos nossos encontros. **VALEU!**

Ao grupo de capoeira Raça Nobre, que me possibilitou habitar, peregrinar e experimentar o universo da capoeiragem. Ao Mestre Tiziu pelo acolhimento, pela liberdade permitida na conexão com o grupo. Ao capoeirista Durão por me auxiliar na chegada até os treinos, ao Instrutor Alogado e capoeira Gentil. **MUITO GRATA!**

Aos calçados, por me ensinar a desnudar conceitos e aprendizagens. Aprender através dos pés nus.

Edson, por colocar as artes que construí no corpo do texto e sempre atender as minhas dúvidas sobre design do word. **GRATA!**

As e aos colegas da turma 2018.1, pela partilha dos momentos de alegria e dores, pelas experimentações de saberes.

Marciano, pelas partilhas em e para além do campo da universidade. Pela disposição em ajudar sempre. **VALEU!** À Diêgo, em seus gestos de delicadeza, pelo carinho, pela contaminação dos saberes de África, pela escuta dos desejos de conhecer e construir conhecimento sentindo de corpo todo. **AXÉ!**

Girlene, pelas acolhidas generosas, pela alegria, exemplo de humildade. Estudante, professora, mulher que inspira, **GRATA!** Allan, pelas conversas boas, pelas alegrias, pela fé, pelos ensinamentos generosos. À Roseane, mulher indígena do povo Xukuru, quanta boniteza em sua existência. À Vanessa, Graciela, Clécia, Ivan, Danilo, pelos momentos nossos, aprendi e senti muito com vocês. **GRATIDÃO!**

Érika, pelas muitas conversas boas, sempre atravessadas pelo sentimento de sororidade, irmandade entre mulher. Sua energia contagiante inspira. Mulheres, somos quando todas são. Agradeço também a Roberta Mendonça, disponibilizou seu projeto de qualificação como linhas de possibilidades e inspiração para caminhar na construção do projeto que gerou esta dissertação. À Filipi Antônio, por me conduzir ao encontro do grupo de capoeira Raça Nobre.

Às professoras e professores do Programa de pós-graduação em Educação Contemporânea – PPGeduc, UFPE – **OBRIGADA** pelos muitos momentos de aprendizados.

Ao solicito professor Everaldo Fernandes, por aceitar o convite para participar da banca de qualificação e defesa, trazendo contribuições valiosas e generosas. **OBRIGADA!**

À professora Jaqueline Barbosa, pela leitura atenta e delicada do projeto de qualificação, pela disposição em contribuir na defesa. Por fazer vibrar em mim a pergunta: quem é Dayane? **GRATIDÃO!**

À professora Elizabeth Maria, pela prontidão em aceitar o convite para participar da banca de defesa. **GRATIDÃO** pela disposição.

Vicelma Maria de Paula Barbosa Sousa, mulher, professora (UFPI/CAFS), mãe de Luna, pelos ensinamentos de Humildade, e de que outras relações são possíveis no universo acadêmico, mais recíprocas e éticas. **GRATIDÃO!**

Secretaria do PPGeduc – UFPE, na pessoa de Rodrigo, e todas e todos as/os bolsistas que sempre estão atentas/os e prestativas/os as dúvidas e demais tramites burocráticos. **GRATA!**



RECEBO-TE DE PÉS NUS...<sup>2</sup>



---

<sup>2</sup> autoria própria (2020).

## RESUMO

No processo educativo escolar, em predominância, o corpo é tomado em uma pedagogia do não movimento, regido pela economia dos gestos que mantém a divisão social dos papéis do corpo entre homens e mulheres. É primeiramente na corporeidade que se atinge a mulher. Assim, é possível afirmar da existência do epistemicídio do corpo da mulher pela negação desses como produtores de saberes e sentidos. Este estudo propôs considerar as experiências das mulheres enquanto corpo expressivo em aprendizagem dos saberes ancestrais da capoeira, sinalizando para as linhas de enfrentamento ao moderno sistema colonial de corpo ao considerar o corpo na encruzilhada da ancestralidade da roda de capoeira e sua relação com a possibilidade de construir maneiras outras de conhecer, uma educação desde corpo. O problema desta pesquisa consistiu: como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribuem para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher? O objetivo geral foi compreender como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribuem para o enfrentamento da colonialidade do corpo. Os objetivos específicos: a) identificar os principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira; b) caracterizar a roda de capoeira enquanto possibilidade de emancipação da mulher; c) analisar se os movimentos da mulher na capoeira traduzem alguma ideia de colonialidade do corpo. Para tanto, o percurso metodológico tem uma base exploratória, descritiva e qualitativa, sustentada pelos suportes técnicos e procedimentos dos métodos feministas. Para a produção de dados foi adotada a técnica de observação do corpo expressivo, as perguntas de investigação situadas, o uso do diário de campo e as fotografias. A sistematização e análise dos dados envolveu procedimentos compreensivos e interpretativos para visibilização, desnaturalização e historicização. O aporte teórico incluiu as epistemologias feministas Martha Castañeda (2008), Sandra Harding (1999), bell hooks (2013; 2018), Maria Lugones (2007; 2018) e os estudos pós-coloniais, com Sousa Santos (2008; 2010), Walter Dignolo (2003; 2005), Anibal Quijano (2002; 2005), Paula Meneses (2014; 2016). O contexto social da pesquisa foi o grupo de capoeira Raça Nobre de Caruaru/PE, nesse foram consideradas as mulheres praticantes que passaram pela cerimônia de batismo. Participaram 11 mulheres. Como resultado o estudo aponta: os principais saberes ancestrais ensinados envolve a oralidade, circularidade, musicalidade, corporeidade e ritualidade; o chão da capoeira revela linhas de enfrentamentos ao moderno sistema colonial de corpo, a partir da constituição de um chão movente que recria e renegocia sentidos na memória social, no território e nos pressupostos de gênero que delimitam um lugar como sendo para mulher e um lugar para homem; as

manifestações culturais afrobrasileira, samba de roda, maculelê e coco de roda presente na capoeira são expressões que promovem o enfrentamento da colonialidade do corpo; a aprendizagem dos instrumentos musicais possibilita enfrentar a interligação entre matéria, gênero e sexo; conhecer o mundo através dos pés nus é um viver das mulheres capoeiristas; a roda de capoeira como um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência; corpubuntu dos afetos enquanto possibilidades das mulheres tornarem seus gestos empoderados na celebração da partilha.

Palavras-chave: Educação. Capoeira. Mulher. Colonialidade do corpo.

## **ABSTRACT**

In the school educational process, in predominance, the body is taken in a pedagogy of non-movement, governed by gestures economy that maintain the social division of the body's roles between men and women. It is primarily in corporeality that women are reached. Thus, it is possible to affirm the existence of the epistemicide of the woman's body by denying them as producers of knowledge and senses. This study proposed to consider the experiences of women as an expressive body in learning ancestral knowledge of Capoeira, signaling the lines of confrontation with modern colonial body system when considering the body at the crossroads of the ancestry of Capoeira circle and its relationship with the possibility to build other ways of knowing, an education from the body. In this sense, the research problem was: how did the ancestral knowledge taught in the capoeira circle contribute to coping with the colonality of woman's body? The general objective was to understand how the ancestral knowledge taught in the capoeira circle contributes to confront the colonality of the body. The specific objectives: a) identify the main ancestral knowledge taught in the capoeira circle; b) characterize the capoeira circle as a possibility for the emancipation of women; c) analyze whether the movements of women in capoeira reflect any idea of the colonality of the body. Therefore, the methodological path has an exploratory, descriptive and qualitative basis, supported by technical supports and procedures of feminist methods. To produce data, it was adopted the technique of expressive body observation, the research questions located, field diary, and photographs were adopted. Systematization and analysis of data involved comprehensive and interpretive procedures for visualization, denaturalization and historicization. The theoretical contribution included feminist epistemologies Martha Castañeda (2008), Sandra Harding (1999), bell hooks (2013; 2018), Maria Lugones (2007; 2018) and post-colonial studies, with Sousa Santos (2008; 2010), Walter Mignolo (2003; 2005), Aníbal Quijano (2002; 2005), Paula Meneses (2014; 2016). The research social context was the capoeira group Raça Nobre from Caruaru/PE, in which women practitioners who went through the baptism ceremony were considered. Eleven women participated. As a result, the study points out: the main ancestral knowledge taught involves orality, circularity, musicality, corporeality and rituality; the capoeira floor reveals lines of confrontation with the modern colonial body system, from the constitution of a moving floor that recreates and renegotiates meanings in social memory, in the territory and in the gender assumptions that define a place as being for women and a place for man; the Afro-Brazilian cultural manifestations, samba de roda, maculelê and coco de roda

present in capoeira are expressions that promote the confrontation of the coloniality of the body; the learning of musical instruments makes it possible to face the interconnection between matter, gender and sex; knowing the world through bare feet is a way of life for capoeirista women; the capoeira wheel as a place of resistance within a place of resistance; corpobuntu of affections as possibilities for women to make their gestures empowered in the celebration of sharing.

Keywords: Education. Capoeira. Woman. Coloniality of the body.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|                 |                                                                                   |     |
|-----------------|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Mapa 1 –        | Mapa da composição da mesorregião do Agreste Pernambucano                         | 166 |
| Fotografia 1 –  | Formação da roda do samba, Caruaru/PE, área externa do Espaço Cultural .....      | 207 |
| Fotografia 2 –  | Dançantes na roda do samba, Caruaru/PE, Via Park .....                            | 208 |
| Fotografia 3 –  | Mulher expandindo-se dançante em roda de samba .....                              | 210 |
| Fotografia 4 –  | Apresentação de maculelê no Espaço Cultural, Caruaru – PE .....                   | 212 |
| Fotografia 5 –  | Maculelê no Espaço Cultural .....                                                 | 212 |
| Fotografia 6 –  | Monitora Cristal ensinando movimentos do maculelê. Local – Serra Verde (PE) ..... | 213 |
| Fotografia 7 –  | Apresentação de coco de roda do grupo Raça Nobre .....                            | 217 |
| Fotografia 8 –  | Coco de roda do grupo Raça Nobre .....                                            | 217 |
| Figura 1 –      | Sistema de graduação do grupo de capoeira Raça Nobre .....                        | 222 |
| Fotografia 9 –  | Troca de corda, monitora Cristal .....                                            | 229 |
| Fotografia 10 – | Troca de corda, instrutora Pantera .....                                          | 229 |
| Fotografia 11 – | Troca de corda, instrutora Baiana .....                                           | 229 |
| Fotografia 12 – | Mulheres confeccionando as cordas das graduações .....                            | 230 |
| Fotografia 13 – | Primeira fase da oficina de berimbau.....                                         | 232 |
| Fotografia 14 – | Segunda fase da oficina de berimbau .....                                         | 234 |
| Fotografia 15 – | Vem jogar mais eu mana minha .....                                                | 244 |
| Fotografia 16 – | De pernas para ar .....                                                           | 244 |
| Fotografia 17 – | Agachadas ao pé do berimbau .....                                                 | 244 |
| Fotografia 18 – | Ensaio de gravidades outras .....                                                 | 245 |
| Fotografia 19 – | Mulheres em nudez de pés tornando possível a berimbalada .....                    | 247 |
| Fotografia 20 – | O sol (tórax) e o estar de pé .....                                               | 255 |
| Fotografia 21 – | Expansão do tórax em acontecimento. Dandara .....                                 | 256 |
| Fotografia 22 – | Ginga, as linhas serpentinas. Andorinha e Pérola Negra .....                      | 261 |
| Fotografia 23 – | Gestos curvos. Monitora Cristal .....                                             | 262 |

|                 |                                                                                   |     |
|-----------------|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Fotografia 24 – | Giro decolonial. Mon. Cristal .....                                               | 263 |
| Fotografia 25 – | Desinventar objetos – dar ao chinelo funções de não calçar .....                  | 280 |
| Fotografia 26 – | Desinventar objetos – compêndio para uso do pneu fora das<br>rodas do carro ..... | 281 |
| Fotografia 27 – | Desinventar objetos – uma corda e suas ondulações serpentinadas .                 | 281 |
| Fotografia 28 – | Contato completo da sola dos pés com o solo .....                                 | 283 |
| Fotografia 29 – | Dobraduras corporais .....                                                        | 284 |
| Fotografia 30 – | As dobras se estendem .....                                                       | 284 |
| Fotografia 31 – | Encalçar .....                                                                    | 285 |
| Fotografia 32 – | Encalçar – a pele das mulheres .....                                              | 285 |
| Fotografia 33 – | Momentos dos encontros de aprendizagem e ensinância .....                         | 287 |
| Fotografia 34 – | O corpo reagindo a repetição do conjunto gestual da capoeira .....                | 287 |
| Fotografia 35 – | Habitar as aberturas .....                                                        | 291 |
| Fotografia 36 – | Ação dos corpos no momento que realizam os gestos .....                           | 292 |
| Fotografia 37 – | Corpubuntu dos afetos: o amarrar das cordas .....                                 | 299 |



## SUMÁRIO

|            |                                                                                                                                                              |           |
|------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1</b>   | <b>INTRODUÇÃO – IÊÊÊÊÊÊÊÊ</b> .....                                                                                                                          | <b>20</b> |
| <b>1.1</b> | <b>Garimpar para tecer rumos de pesquisa: da produção de conhecimento científico nas interseccionalidades desde capoeira, educação, mulher e corpo</b> ..... | <b>34</b> |
| <b>1.2</b> | <b>Garimpar é preciso! Da escolha dos [não]lugares, do foco e da busca inicial</b> .....                                                                     | <b>40</b> |
| <b>1.3</b> | <b>O que emerge do garimpo? Dos escassos achados teóricos</b> .....                                                                                          | <b>42</b> |
| <b>1.4</b> | <b>Problema de pesquisa</b> .....                                                                                                                            | <b>49</b> |
| <b>1.5</b> | <b>Objetivos</b> .....                                                                                                                                       | <b>50</b> |
| 1.5.1      | Objetivo geral .....                                                                                                                                         | 51        |
| 1.5.2      | Objetivos específicos .....                                                                                                                                  | 51        |
| <b>2</b>   | <b>REFERÊNCIAL TEÓRICO: CAPOEIRANDO EU VOU</b> .....                                                                                                         | <b>52</b> |
| <b>2.1</b> | <b>Roda de capoeira</b> .....                                                                                                                                | <b>52</b> |
| 2.1.1      | De prática marginal a patrimônio cultural imaterial da humanidade no Brasil? Histórias desde as capoeiras .....                                              | 52        |
| 2.1.2      | Desde mulher e capoeira. Tem mulher na roda? Berimbau mandou perguntar! .....                                                                                | 62        |
| 2.1.3      | Roda de capoeira, arte mandingueira, fronteiras de gênero e uma educação “ <i>animus brincandi</i> ”: quem foi que disse que capoeira é só para homem? ....  | 69        |
| <b>2.2</b> | <b>Saberes ancestrais</b> .....                                                                                                                              | <b>75</b> |
| 2.2.1      | A ancestralidade que nos habita: vem desde longe! .....                                                                                                      | 75        |
| 2.2.2      | Desde corpo ancestral .....                                                                                                                                  | 81        |
| 2.2.3      | Sabedoria ancestral, insubmissa existência: um corpo mulher no mundo .....                                                                                   | 87        |
| <b>2.3</b> | <b>Colonialidade do corpo</b> .....                                                                                                                          | <b>93</b> |
| 2.3.1      | O que é colonialidade do corpo? .....                                                                                                                        | 93        |
| 2.3.2      | Colonialidade do corpo da mulher .....                                                                                                                       | 100       |
| 2.3.3      | Educação e fábrica de corpos: não basta matá-lo é preciso educá-lo, o não-movimento como pedagogia operante da colonialidade do corpo .....                  | 111       |
| 2.3.4      | Repensar as práticas educativas: é possível decolonizar a educação? Extendendo o debate gestos .....                                                         | 117       |

|        |                                                                                                                |            |
|--------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.4    | <b>Algumas reflexões desde ciência e método: é triste uma ciência que quando ao em vez de voar senta .....</b> | <b>123</b> |
| 2.5    | <b>Ser mulher em pesquisa de campo no Brasil: isso vai sujar o seu vestido! .....</b>                          | <b>130</b> |
| 3      | <b>ALICERCES TEÓRICO-METODOLÓGICOS: PARA AONDE A CAPOEIRA(S) VAI ME LEVAR? .....</b>                           | <b>138</b> |
| 3.1    | <b>Um caminho comumente chamado de método: vem jogar mais eu, mana minha! .....</b>                            | <b>138</b> |
| 3.2    | <b>Abordagem da pesquisa .....</b>                                                                             | <b>145</b> |
| 3.3    | <b>Tipo ou finalidade do estudo .....</b>                                                                      | <b>148</b> |
| 3.4    | <b>Instrumentos/Técnicas de coleta de dados .....</b>                                                          | <b>149</b> |
| 3.5    | <b>Análise dos dados .....</b>                                                                                 | <b>154</b> |
| 3.6    | <b>Aspectos éticos: golpe, só se for de capoeira! .....</b>                                                    | <b>158</b> |
| 4      | <b>O CAMPO, OS DADOS, AS DISCUSSÕES: ASSIM TUDO JUNTO .</b>                                                    | <b>160</b> |
| 4.1    | <b>Através, em torno, a caminho de, para: cartografias das lugaridades do chão do grupo Raça Nobre .....</b>   | <b>163</b> |
| 4.2    | <b>Quem são as capoeiristas: visibilização, desnaturalização e historicização .....</b>                        | <b>171</b> |
| 4.2.1  | Monitora Cristal .....                                                                                         | 173        |
| 4.2.2  | Capoeirista Cigana .....                                                                                       | 177        |
| 4.2.3  | Capoeirista Estrela .....                                                                                      | 180        |
| 4.2.4  | Capoeirista Beata .....                                                                                        | 182        |
| 4.2.5  | Capoeirista Cocorinha .....                                                                                    | 185        |
| 4.2.6  | Capoeirista Dandara .....                                                                                      | 187        |
| 4.2.7  | Capoeirista Andorinha .....                                                                                    | 189        |
| 4.2.8  | Capoeirista Pérola Negra .....                                                                                 | 191        |
| 4.2.9  | Capoeirista Preciosa .....                                                                                     | 193        |
| 4.2.10 | Instrutora Pantera .....                                                                                       | 195        |
| 4.3    | <b>Roda de capoeira .....</b>                                                                                  | <b>197</b> |
| 4.3.1  | Que roda é essa? Circularidades de um chão <i>animus brincandi</i> .....                                       | 197        |
| 4.3.2  | Jeitos de corpo: Samba de Roda, Maculelê e Coco de Roda, fissuras na colonialidade .....                       | 207        |

|            |                                                                                                                                                                         |            |
|------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.3.3      | A fisicalidade dos materiais: o corpo em contato com os instrumentos da capoeira .....                                                                                  | 218        |
| <b>4.4</b> | <b>Saberes ancestrais .....</b>                                                                                                                                         | <b>223</b> |
| 4.4.1      | Dialética entre o corpo da mulher e os instrumentos/matéria: enfrentamento a interligação entre matéria, gênero e sexo .....                                            | 223        |
| 4.4.2      | Oficina de berimbau: trazendo coisas à vida, uma pedagogia do corpo que toca a matéria prima .....                                                                      | 231        |
| 4.4.3      | Mística dos gestos: de pé no chão ou de pernas para o ar, ao longo do céu-terra .....                                                                                   | 236        |
| 4.4.4      | Fotografias fazendo texto: corpo expressivo das mulheres ao longo do chão da capoeira .....                                                                             | 243        |
| <b>4.5</b> | <b>Colonialidade do corpo .....</b>                                                                                                                                     | <b>245</b> |
| 4.5.1      | Os saberes no chão: conhecendo o mundo através dos pés nus, um viver das mulheres capoeiristas .....                                                                    | 245        |
| 4.5.2      | Conhecer com o corpo: o plexo solar e a dignidade dos gestos das mulheres .....                                                                                         | 253        |
| 4.5.3      | Coluna vertebral/Serpente da vida: ondulações, negociações, fruições de saberes e empoderamento dos gestos .....                                                        | 260        |
| 4.5.4      | Mulher educadora capoeirista: outras linhas possíveis nas histórias das mulheres na capoeira .....                                                                      | 268        |
| <b>4.6</b> | <b>Interesses e procedimentos das pedagogias dos treinos .....</b>                                                                                                      | <b>277</b> |
| 4.6.1      | Instrutora Pantera: entre sabedoria ancestral e o desinventar objetos .....                                                                                             | 277        |
| 4.6.2      | Monitora Cristal: processo de conexão com o próprio corpo .....                                                                                                         | 285        |
| 4.6.3      | Instrutora Baiana: aula como um processo de produção coletivo .....                                                                                                     | 289        |
| <b>5</b>   | <b>OUTROS SENTIDOS DESDE A RODA DE CAPOEIRA .....</b>                                                                                                                   | <b>294</b> |
| 5.1        | <b>Roda de capoeira – um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência – movimentos e sentidos que ainda traduzem a colonialidade do corpo da mulher .....</b> | <b>294</b> |
| 5.2        | <b>Amizade: corpubuntu dos afetos .....</b>                                                                                                                             | <b>299</b> |
| <b>6</b>   | <b>QUANDO AS IDEIAS TOMAM CORPO NAS TENTATIVAS DE TIRAR OS SAPATOS: POR UMA SÍNTESE CRIATIVA .....</b>                                                                  | <b>307</b> |
|            | <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                                                                                                                | <b>314</b> |
|            | <b>APÊNDICE A – PERGUNTAS DE INVESTIGAÇÃO SITUADA .....</b>                                                                                                             | <b>332</b> |

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| APÊNDECE B – TERMO DE COMPROMISSO E<br>CONFIABILIDADE .....                       | 334 |
| APÊNDECE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E<br>ESCLARECIDO .....                  | 335 |
| APÊNDECE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E<br>ESCLARECIDO AOS RESPONSÁVEIS ..... | 338 |
| APÊNDECE E – TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E<br>ESCLARECIDO .....                   | 340 |
| APÊNDICE F – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE<br>IMAGEM .....                       | 342 |
| APÊNDECE G – CARTA DE ANUÊNCIA .....                                              | 343 |
| ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP .....                                    | 344 |

## 1 INTRODUÇÃO – IÊÊÊÊÊÊÊÊ...<sup>3</sup>

As possibilidades de apresentação, a composição dos arranjos de um estudo, a ordem em que eles se encontram dispostos – se ocupam poros, brechas ou rodapés – no corpo do texto, é resultado das sensações, experimentações no pesquisar e dos riscos assumidos no (des)organizar das ideias. Os riscos que aqui se assume “[...] é o do ato de falar com todas as implicações” (LÉLIA GONZALEZ, 1983, p.225). Nesse sentido, a cartografia de introdução que segue, foi a que neste momento existencial considere representativa do trabalho de pesquisa desde educação, capoeira(s) e o que chamo de colonialidade do corpo da mulher.

Penso quieta e sentada: como faço agora? A experiência de “mexer”, “modelar” começos (embora o que escrevo não tenha começo, é uma continuação), fazer surgir da matéria-palavra formas ao olhar, traduz o envolvimento do corpo todo em gestos de agregar a essa, pensamentos, sentidos, sentimentos, em movimentos de ações acolhedoras e complexas, inauguradas ao alisar, emendar, enrolar, esticar, amassar letras em palavras, e daí dar forma a frases, que se amolduram em sentidos mais do que palavras e frases. Escrever é uma magia muito forte, não sei que estou preparada para ela.

Lentamente, ru, rum, rumina-se as pré-posições sobre o que seria um bom (entre aspas) começo de estudo. Como prestar-me a descrever, daqui do teclado, os arranjos de uma escrita que não fala sobre a pesquisa, mas já é a própria pesquisa em obra, falando ela mesma na processualidade em ato? Com uma pergunta e nenhuma instrução, abrem-se as possibilidades de vários caminhos, inclusive o do beco sem saída. Há o risco – e talvez nem dê em terras novas (novas como possibilidades de um olhar que transcende o olho).

Antes que passem muitas páginas, é preciso não esquecer de argumentar sobre a necessidade do esforço para um uso inclusivo da linguagem. A ideia dessa reflexão não se espraia nas problematizações sobre a decodificação e/ou re-tradução da linguagem científica até a fala comum. Isso é, nas posições que sustentam ou refutam que a singularidade da linguagem científica deveria desaparecer quase que por completo até tornar-se acessível a maioria da população. Sousa Santos (1989) faz uma defesa a tal procedimento.

Bem distante disso, trata-se apenas de assumir que a linguagem como parte da prática social, se mostra muito mais do que palavras escritas, pronunciadas e escutadas, seu uso tanto pode estabelecer e sustentar relações de dominação quanto, de maneira contrária, pode contestar, denunciar e fazer com que tais problemas sejam superados. É responsabilidade social da/o

---

<sup>3</sup> Iêêêêêêêê..., referência ao grito emitido pela/o cantadora/cantador para iniciar a roda de capoeira.

pesquisadora/o oferecer uma linguagem com a qual se pode questionar e transgredir binarismos e assimetrias.

Usar palavras, exige mover-se com cuidado, para que elas não atropelem realidades, reforcem preconceitos, binarismos, sexismos, esteriótipos de gênero. Acompanhe-me: estou pintando uma seta que aponta para as armadilhas da língua corrente. Pescando nas entrelinhas das palavras de bell hooks<sup>4</sup> (2013), a linguagem, a depender da maneira como é usada, pode ser um instrumento para colonizar, um território que limita e define, criando mais contextos de poder em vez de compartilhamento nas diferenças, tornando-se uma barreira para construção de uma educação enquanto prática transgressora.

Acredito que tal preocupação contribui para a construção de um estilo de escrita em que coexistem as diferenças, a que Glória Anzaldúa (2005)<sup>5</sup> denomina de *escrita mestiza*, isso é, uma escrita construída da mistura de diferentes gêneros textuais que em diálogo rompe com as dicotomias: masculino e feminino; heterossexual e homossexual; branco e de cor; razão e emoção; mítico e real; espírito e matéria; mente e corpo; oralidade e escrita, o eu e o outro.

É essa linguagem, de caracter híbrida, que permiti assentar e visualizar os espaços de fronteiras, os entre-lugares, encruzilhadas, espaços de multiplas identidades e vozes (SANDRA AZERÊDO, 2011). Neste ponto, as “metodologias e epistemologias feministas” (MARTHA CASTAÑEDA 2008; SANDRA HARDING 1999; MARGARETH RAGO 1998; RHODA LINTON 1997), têm buscado escrever numa linguagem que possibilite aos grupos silenciados, destaque as mulheres (nós), falarem a partir de sua própria língua. Gayatri Spivak (2010) é uma das autoras que traz reflexões importantes sobre a (im)possibilidade de fala da/do subalternizada/o.

Essas são linhas que anunciam uma defesa, uma justificativa, um ato de resistência, uma advertência, mais que também podem tornar-se uma atitude de (re)conciliação entre a rigidez da universidade que demanda um modo de argumentação em que a distância entre objeto de estudo e pesquisador/a torna-se uma condição sem a qual não existiria um discurso científico. Essa condição que permite com que alguns sujeitos (se sabe na maioria quem os são) pertençam a roda de pesquisadores, cientistas e professores, encarcera o discurso acadêmico em uma moldura, em uma aspereza explicativa preenchida por estilhaços gramaticais, lexicais, um estilo

---

<sup>4</sup> bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins. O nome é grafado com letras minúsculas pela própria autora.

<sup>5</sup> Sobre o caminho para uma escrita mestiça, pode se está vendo também: Glória Anzaldúa. *Toward a Mestiza Rhetoric: Glória Anzaldúa on Composition and Postcoloniality*. In: OLSON, Gary A; WORSHAM, Lynn. *Race, Rhetoric, and the Postcoloniality*. New York: State University of New York, 1999. p. 43-78.

fechado a vivacidade, a espontaneidade, sem relação com um “contar história” e intrigado com as narrativas de caráter vivo da experiência vivida sobre a qual se constroem um discurso.

Desse modo, é que se afirma que essa não constitui-se em uma escrita sentada (não se escreve apenas sentada/sentado), mas tornou-se uma escrita redondamente movente, transpirada, sem véu de qualquer cor, golpeada por forças atrituosas que jogam letras dançantes desenhadas não apenas por dedos ainda não cansados, mais também por corpos vibrantes, transbordantes, corpos sem “saia”, corpos “fiquem”, que borram contornos, apagam modelos, sem modelos, contra modelos, sem contrário, mas que contrariam (re)existindo. Uma escrita coletiva, cartografada em um espaço de redondeza plena, coreografada por corpos-vozes, das falas das não falantes, falantes silenciadas, (des)silenciadas nos encontros da “roda grande” e da “pequena roda”.

Assim, quando pretendi estudar como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribuem para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher, busquei fazer desde – desde capoeira(s), desde ancestralidade, desde educação, desde mulher, desde corpo – “um corpo complexo, contraditório, estruturante, estruturado”, sem fronteiras fixas, e não a partir de uma linguagem sobre e de uma “[...] visão de cima, de lugar nenhum”, como coloca Donna haraway em “saberes localizados” (1995, p. 30).

Nessa direção, este estudo se propôs a um formato de referência, quando se tratar de autoras, que traz o nome inicial seguido do sobrenome<sup>6</sup>. Do mais, não assumi o termo “sujeito”, tradicionalmente usado nas pesquisas para denominar aquelas/es que se submetem, entre aspas, ao processo de ser conhecido. Conforme origem da palavra em latim *subjecto*. Conquanto, envolve o ato de conhecer desde os corpos “encarnados” (DENISE NAJMANOVICH, 2001), precisamente, corpos encarnados de mulheres capoeiristas. Isso significa pensá-los em suas pluralidades e hibridações como corpos que conhecem e constroem conhecimentos e não como objetos a serem dominados e usados para cumprir exigências acadêmicas de obtenção de título profissional.

Essa proposta provocou em mim sensações mista de entusiasmos e medo, pois o processo de realizá-la exigiu a lida com as palavras no corpo-a-corpo comigo mesma. Corpo-pesquisadora, real, em (con)vivências, (in)definido, que escreve e se inscreve na escrita, enquanto elemento de comunicação com a roda de capoeira não sendo capoeirista.

Se caso ainda não aparente visível o fio da meada do qual parte e se destina esse trabalho, devo situar que meu pensar e agir encaminhados para construção de um projeto de dissertação

---

<sup>6</sup> Se está ciente que o formato de referência proposto pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) é mencionar as/os autores pelo último sobrenome.

parte das minhas corpovivências antes, durante, para além e nos entre-meios das rodas de capoeira. E esse é um processo que tortuosamente e prazerosamente ainda se faz, no momento mesmo que me acontece as forças vivas desdobradas pelo corpo na escrita da agonia do problema, das questões (surgirão? Existirão?) e do campo problemático de produção. Escrevo o que acontece agora.

Agora, estou sentada, longe de uma escrivaninha e de um quarto todo meu, “esquentando o corpo para iniciar, esfregando as mãos uma na outra para ter coragem” (CLARICE LISPECTOR, 1999, p. 14), isso depois de ter-me bamboleado, bloqueado, enrijecido, amolecido, umedecido, deslizado, feito mistura da terra seca com a água, juntas, formando o barro que se manifesta em mãos modeladoras. Devaneios à nordestina de um corpo em encontro com a capoeira(s) e a materialidade do barro em Agreste pernambucano<sup>7</sup>.

Precisei de tempo para perceber que, embora muita coisa tenha acontecido para que isso acontecesse, foi na emergência e intensidade desse encontro que visualizei possibilidades de começar. Em lampejos de memórias torno a (re)lembrar o escrito por Yannick Butel (2013, p. 201): “[...] há encontros na vida que podem parecer ocasionais e nos quais algo da vida está em jogo”. Assim, ex-pondo-me a capoeira(s), ao barro em Agreste, escapo da rotina domesticada de [não] me ser... pausa. Essa última frase me impressiona, constrange, não me sinto bem, meus órgãos esfriam, por isso, ao invés de ponto final encerro-a com reticências. Isso, não perceber-se corpo, se dá pela imposição do sistema moderno colonial/colonialidade de corpo? Como isso é possível, acaso não somos corpo desde que existimos? Negar o corpo pode nos ser fatal!

Estou procurando, estou tentando entender os motivos dessa minha desorganização profunda. Cúbitos, palmos, jardas, polegadas, passos, braças, não sei qual é a minha própria medida. Já estava por algum tempo em momentos de recuo in-produtivos – qualquer tentativa minha de inaugurar pensamentos se esbarrava na testa – não tinha sequer garranchos escritos, arranjos de questionamentos para a pergunta motriz. Procurava arrumar depressa uma maneira de me achar, enquanto era tempo, enquanto não entardece para os prazos acadêmicos.

Em horas sem relógio que ainda estão em mim (BACHELARD, 2009), em excesso de desaceleração, adio, apago, paro de escrever. O barro encontrado seca. Coloco água outra vez. Surgi a mão deslizando-o, massageando-o, conduzindo caminhos junto a água, o faz metamorfose, “o barro toma a forma que você quiser, você nem sabe estar fazendo apenas o

---

<sup>7</sup> Em Caruaru, cidade localida no Agreste do Estado de Pernanbuco – PE, a arte no barro é uma tradição cultural, com significado econômico e simbólico para a região. Originária no Alto do Moura, onde viveu Mestre Vitalino, pela múltiplicidades de artistas e obras produzidas, atualmente, é um dos maiores Centros de Artes Figurativas das Américas.



que o barro quer” (LEMINSKI, 1983, p.90). Os corpos capoeiras também buscam a terra em cosmovisões ancestrais. Poderia uma mulher em capoeira desafiar e construir outras gravidades fora do chão – de pernas, braços, corpo inteiro para o ar?

Nessa mistura da terra com a água, tomo o barro (com o qual me encontrei) como metáfora do tornar-se/ *devir* (DELEUZE; GUATTARI, 1997) do meu próprio corpo no processo de “sentipensar”<sup>8</sup>, a discussão dos limites, das (des)legitimidades impostas pela colonialidade do corpo sobre a mulher, tensionando: os corpos das mulheres capoeiristas desde os movimentos em roda, quando se deslocam pondo-se próximas ou fora do alcance de outrens. Direcionando igual atenção ao chão de ancestralidade da roda e aos saberes ancestrais (circularidade, musicalidade, oralidade, corporeidade e ritualidade) ensinados dentro do universo capoeirístico, enquanto possibilidade de emancipação da mulher. Será a capoeira uma epistemologia de possibilidade de educação emancipatória junta as mulheres?

Finalmente, seguro a Caneta, sem medo do nível de nudez que possa vir a ser revelado, expulso um pouco de tinta vermelha de dentro e em quase sobressaltos de concentração para o ato de concatenar a escrita, interrupção. Encrenca de “colonialidade de gênero” (MARIA LUGONÉS, 2008) rabisca neste papel, vozes angustiadas vindas de outro lugar, que não era qualquer lugar, era o lugar de refúgio para os meus pés quando empoeirados, caem e tecem palavras sobre a superfície vertiginosa de um papel que começara a ser tateado por letras encrencadas, cuspidas na calçada da domesticidade, embaralhada nas interações cotidianas: entre texto, corpo e contexto – texterritorialidade.

Pausa – transpiração, expiração, inspiração, recordações – (re)vivo um corpo que falta. Des/in/corporada em antigos ângulos vacilantes de (in)definições, arrastada em distintas direções pelas demandas cotidianas, o íntimo si mesma e o tornar-se pesquisadora. Sem um corpo inteiro, tecidos por completo vivos, torno alquimia, distraída a perguntasse: pesquiso ou persigo uma pesquisa? Corpovivências e escrita em sopros e suspiros preliminares, se fundem, coabitam, transitam inseparáveis. Assim, retorno ao germinal, ao primário, ao barro, agindo e construindo como artista-artesã formas na matéria da argila para (re)significar o corpo..... [os cinco pontos dizem do lento e atemporal momento das vertigens, ânsias, dores, alegrias metamorfósicas sentidas pelo corpo] em crise de encontro-confronto a procura dos arranjos desarranjados de uma pesquisa desde as capoeiras, desde educação, desde corpo, desde mulher.

---

<sup>8</sup> O sociólogo colômbiano Orlando Fals Borda ousa a criação de uma Sociologia sentipensante para a América Latina. Uma pessoa “[...] Sentipensante es el que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las malformaciones que descuarti zan la armonía” (MONCAYO, 2009, p.12). O sentipensante não necessariamente é uma capacidade individual, do contrário se define no e para o coletivo.

Desde as capoeiras? No plural? As primeiras tentativas de problematização sistemática acerca do universo capoeirístico consistiu nas buscas de respostas para as perguntas relacionadas a sua origem, se africana ou brasileira, se rural ou urbana (NATIVIDADE, 2012). Questionamentos que continuam a receber diferentes perspectivas de respostas. E quando se propôs a conceituá-la – afinal, o que é capoeira? – ficou inviável a ideia por estabelecer um único conceito capaz de dar conta de sua pluralidade.

Compreendendo essa multiplicidade das versões e percepções e, em um exercício de reconhecimento dessa diversidade, ver-se a necessidade de problematizar em contemporaneidade o seu emprego no plural (VIERA; ASSUNÇÃO, 2008), suas muitas facetas que ora sim, ora não, em uma linguagem desde capoeiras, “*ou sim, sim, sim! Ou não, não, não!*”<sup>9</sup>, algumas características podem se sobressair em relação a outra. Descolonizar o conhecimento passa, ao entender com apoio em Paula Meneses (2016), por uma renegociação, revisão crítica de conceitos centrais, realizado de tal maneira que possa desafiar o privilégio epistêmico do Norte global e abrir espaços/tempos para a legitimidade de outros saberes e narrativas das múltiplas vozes.

Incitar essa problematização é identificá-la relacionando fatos, acontecimentos e histórias construídas “*na volta que o mundo deu, na volta que o mundo dar*”<sup>10</sup>, isso, em uma constante de processos de subjetivações que oscilam entre a tradição e o contemporâneo, a repetição e a inovação. Lidar com a tradição demanda receber com atenção o que permanece e o que muda. Isso tem haver com o incesante processo de criação e reinvenção, continuidade e descontinuidade, ordem e ruptura – termos que conferem uma dimensão temporal ininterrupta – que são geralmente interpretados como antagonismos, do contrário de complementares.

É válido destacar Paul Zumthor (1997) quando menciona que para manter as heranças tradicionais é preciso existir possibilidade de reelaborar-se, readaptando-se. Assim, a capoeira(s) é tradicional porque guarda os valores da ancestralidade – oralidade, respeito aos mais velhos, circularidade, musicalidade – como mais importantes possibilidades de continuidade, o que me faz afirmar com diálogos pensados em Elisabeth Vidor e Letícia Vidor (2013) que ela [capoeiras] é tradicional acima de tudo porque não está presa ao passado, mas se faz viva e dinâmica em tempo presente.

<sup>9</sup> Cantiga de Capoeira. Domínio Público. Disponível em: <http://capoeiralyrics.info/songs/o-sim-sim-sim.html>.

<sup>10</sup> Cantiga de Capoeira. Domínio Público. Disponível em: <http://capoeiralyrics.info/songs/na-volta-que-o-mundo-deu-na-volta-que-o-mundo-da.html>.

Nesse diálogo que estabelece com a atualidade – vinda de longe, de uma ancestralidade útero – hoje, a capoeira(s) dar voltas ao mundo se fazendo presente em mais de 160 países<sup>11</sup>, em especial naqueles que são áreas de conflitos. Por isso, se costuma dizer que as/os capoeiristas têm atuado como “embaixadoras/es” do Brasil pelo mundo. Obsevei esse fato depois de ter lido Elisabeth Vidor e Letícia Vidor (2013). E por escrever desses aspectos múltiplos – sócio-histórico-cultural, político e geográfico – me entrego as perguntas: o que dizer dessa globalização<sup>12</sup> da capoeira? Há quem fale em uma “capoeira contemporânea”?

Alguns estudos têm discutido o processo de globalização da capoeira(s), de prática social criminalizada a “ginástica nacional”, de instrumento de educação e cidadania a produto cultural amplamente comercializado. À par desses desdobramentos, Viera e Assunção (2008, p.10) explicam que a saída da capoeira(s) do seu contexto de origem, entre aspas, “[...] multiplicou sentidos, significados, formas de treinar e jogar. Em outras palavras, a transformação da capoeiragem – entendida aqui como o contexto social da capoeira(s) – também impactou o conteúdo da arte.” O que representa um desafio para as/os capoeiristas, o Estado e as/os representates culturais.

Também em esforço para captar, ou melhor, discutir o processo de transnacionalização da capoeira, em estudo de mestrado Catalina Salazar (2011) se debrucha naqueles que considerou suas principais matrizes estéticas – aspectos históricos, geográficos, linguísticos e religiosos – para compreender o diálogo entre o tradicional e o contemporâneo. Assim, por esse viés contribui na construção de questionamentos acerca da influência da globalização nos ensinamentos dos saberes ancestrais capoeirísticos por via corporalidade, oralidade e multisensorialidade.

Agora, vou apagar a luz e dormir. Frases que beiram o quase não sentido é minha grande liberdade – tomei parte em não fazer ciência triste. Explico-lhe: precisei de uma pausa para retomar o fôlego e não perder o animo. Pronto! Agora vou dizer coisas sérias, prestem atenção: hoje, existe um esforço, este estudo defende válido, em visibilizar as características educativas da capoeira(s). Abib (2004) em produção de conhecimento de tese de doutorado mexe com essa questão ao problematizar as maneiras com as quais a cultura popular<sup>13</sup> articula um amplo campo de conhecimentos e saberes (que as instituições formais de ensino tendem a marginalizar), bem

<sup>11</sup> Dado estatístico da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). Disponível em: [http://www.comitepaz.org.br/a\\_unesco](http://www.comitepaz.org.br/a_unesco). Leia como probabilidade para mais ou para menos.

<sup>12</sup> Milton Santos (2008, p.23) denomina de globalização como o “[...] ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista”. Assim, a expõem enquanto fábula (como nos fazem acreditar), como perversidade (como de fato é) e como poderia ser (uma globalização outra – mais humana).

<sup>13</sup> Sobre Cultura popular ler “O que é cultura popular” de Antônio Arantes (1981). Ver também Câmara Cascudo (1983) em *Civilização e Cultura*.

como as formas como são ensinados – oralidade, ancestralidade, ritualidade e temporalidade. Para tal, elege a capoeira Angola enquanto significativa manifestação afro-brasileira de chão de ensinâncias e aprendizagens outras.

Isso faz da capoeira(s) uma prática educativa para emancipação junta a grupos que estejam submetidos a condição de marginalidade (no sentido de quem é posto às margens)? Em grande parte dos projetos de educação (para além das denominações formal, não-formal e informal)<sup>14</sup> voltados para as populações excluídas, a capoeira aparece como instrumento para formentar atitudes de respeito, solidariedade, autoestima, identidade, entre outras. É comum essa aderência. Investigando essa potencialidade de sedução pedagógica, entre aspas, da capoeira(s), Paulo Perkov (2012) cria narrativas que contemplam o sentido da capoeiragem na vida de jovens de periferias urbanas – que nos perguntemos: periferia de onde? Periferia para quem? – assim, em contexto de uma escola pública municipal de Porto Alegre/RS, observa as mudanças provocadas pelo ensino-aprendizagem da capoeiragem.

Nessa direção, assumiu-se aqui que a roda de capoeira, insinua cotidianos praticados de produção de novas epistêmes, as quais apresentam de modo passível de problematizar, categorias como raça-classe-corpo-gênero-educação para novamente criar contextos de problematização e complexidades, que situam o movimento de novas práticas educativas e de formação de sujeitos na perspectiva do ensinar-aprender em roda. Para pensar assim em uma escola que em vez de empurrar para fora o que transborda a sua estrutura de organização, (re) invente-se para desenhar linhas que potencializem sintonia com as práticas e saberes contruídos em territórios-sentidos diversos.

Pôr-se ao avesso, deslocar o eixo das discussões para o outro lado do mesmo plano, longe de uma epistemologia da verdade, contribui (acredito) para a construção de uma discussão mais saudável, honesta e qualitativa. Assim, pauta-se o debate propondo um rompimento com as narrativas dominantes que quando não deslegitima em totalidade, reduz a compêndios os saberes, à exemplos, das/dos capoeiristas, das mulheres do terreiro, das rezadeiras, dos movimentos sociais, lideranças comunitárias, movimentos estéticos-musicais de juventude, enfim. Insisto, à luz de Sousa Santos (2008a) que é a partir das margens, das fronteiras, dos entrelugares que se pode ver com mais visibilidade as estruturas de poder e saber.

Insistindo um pouco mais nessa questão, sobre as lógicas de fazer e pensar, que silenciam, inviabilizam e inferiorizam os saberes e práticas construídas em espaços/tempos de

---

<sup>14</sup> Neste estudo optou-se por não utilizar essas tipologias. O motivo passa pela compreensão de que ao fazer essas subdivisões dos contextos educativos insistimos em incorrer no risco de hierarquizar algumas práticas e não considerar a dinâmica e interseccionalidade coexistente entre essas.

socialização não-escolares, trago a contribuição de Brandão (2013, p.9), quando coloca a necessidade de falar em educações no plural, enfatizando que “[...] não há uma forma única nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor”. Dessa forma, visibiliza que a construção de saberes não se limita ao espaço-tempo da escola, mas transcende seus muros e se estende aos diversos espaços de convivência humana, lugares não institucionalizados de produção de práticas educativas – ruas, calçadas, praças das cidades – espaços transitados pelas/os estudantes que fora das salas de aula constroem em processo de sociabilidade outros modos de conhecimentos e de ação.

Por esse viés de produção de epistemologias/saberes/experiências múltiplas, entende-se que, a escola contemporânea, em sua função de acolher e garantir as/aos adolescentes e jovens “[...] a aprendizagem escolar, a formação da cidadania e a de valores e atitudes” (LIBÂNEO, p. 435, 2012), não pode mais permanecer fechada, distanciada dos outros espaços sociais por onde, em grupalidade, suas/seus estudantes comungam, ensinam e aprendem, em pedagogias outras, saberes, hábitos, valores, visões (cosmovisões) de mundo, que de modo interseccionais são trazidos para dentro do contexto escolar.

Educações que vem desde corpo. Corpo que se vê, corpo que se senti. E então, de que corpo vou falar? O corpo! O que é o corpo? Nossos gestos, o modo como comemos, vestimos, as expressões do nosso rosto, a forma como sentimos, desejamos, pensamos e criamos, tudo isso é corpo? Ao longo da história do pensamento, cada época, lugares, cada área do conhecimento, produziu sua versão para explicar o corpo. Vou lhes contar um segredo, não contem para ninguém que: não somos sem o nosso corpo. Corpo é o que vemos, sentimos, em nós, nas outras, nos outros.

Na cultura ocidental dominante, de Platão ao positivismo moderno a ideia de corpo foi negativamente construída em oposição ao pensamento. A mente, ligada à alma (Oh! Sutileza, sabedoria, espírito) é supervalorizada e cultivada (Oh!). Do contrário, o corpo (imperfeito, grosseiro, mal cheiroso), associado ao efêmero, ao pecado, a vergonha é inferiorizado na pirâmide hierárquicas dos saberes. Dessa forma, o projeto de colonização rotulou como inferiores e/ou incapazes de criar uma relação profunda e verdadeira com o mundo, todas as outras culturas centradas no corpo, em que o conhecimento era uma construção desde corpo – sem separação entre carne e espírito.

Para não dizerem que não sei do assobio no escuro, reduzida a poucas palavras reconheço que dentro do sistema de pensamento ocidental, em escritos de autores como Friedrich Nietzsche (1844-1900), Pierre Bourdieu (1930-2002), Merleau-Ponty (1908-1961) e Michel Foucault (1926-1984), a visão dual é questionada e o corpo é enfatizado como potência,

metáfora da cultura, encarnação da consciência, lugar de práxis social, instrumento de poder-saber que pode tanto tornar-se agente de reprodução como de transformação das relações sociais. A questão aqui é que se pretende reivindicar outros pontos de análises, e por terem a Europa como centro de análise esses autores, por exemplo, não rompem totalmente com o discurso hegemônico.

Dito isso, volto para o desejo de enfatizar que não só os ocidentais compreendem o mundo – não deu mais para adiar o momento de dizer o óbvio. Se nos despiremos das lentes da colonialidade veremos que diferentes culturas, à exemplo, me aproximam das cosmovisões africanas em que nas manifestações enraizadas nas tradições orais (como é o caso da capoeira/s), comumente, há a relação integral entre pessoa e natureza, assim, seus corpos não são individualizados e separados, tornando-se assim o instrumento de construção e comunicação de conhecimentos, espaço de memória, imaginação e criação.

Nessa “gramática” desde corpo africano, um bom exemplo pode ser encontrado nos povos de etnia Himba na Namíbia que dão sentido para a sua existência através do corpo, comunicando experiências profundas e legítimas com todo cosmo. Ou seja, a comunicação e criação de significados comunitário se dar desde corpo. Nessa “gramática” desde corpo como uma visão, as mulheres cobrem-no com um creme que chamam de *otjize*, composto de gordura animal, ocre esfarelado e argila avermelhada, às vezes perfumado com resina aromática e, enfeitam-o com vários adereços. Assim, elas o converte no meio e na finalidade de uma visão. Transformam a si mesma, convertendo corpos individuais em coletivo, plenamente inseridos no cosmo da comunidade. É assim que em “Corpos que nos possui: corporeidade e suas conexões”, Anderson Tibau e Tania Dauster (2018) evidenciam algumas práticas corporais ancestrais dessa comunidade, focalizando, as práticas e representações entre as mulheres himbas.

Hoje, se está na onda do corpo – o século vinte inventou teoricamente o corpo – se divulga nos meios de comunicação de massa um/uma modelo de “corpo perfeito”, (é o que se exclama, oh!), a indústria da beleza lança a cada verão um corpo esteticamente belo, (suspira-se, ah! Espelho, espelho meu...), lotam-se as academias, as clínicas de cirurgias plásticas-estéticas e, depois da mama, do peitoral masculino e dos glúteos, quero colocar silicone na panturrilha (é a fala da vez) e, olha as *selfies* (se diz sixxxx). Poucas pessoas conseguem falar mais do que isso em relação ao corpo – ele ainda é esse que desconhecemos, uma epistemologia a ser desvendada.

Vamos entrar devagar no assunto, pois a muito o corpo vive de fora. Convenhamos, pode ter sido uma entrada constrangedora. E agora, que se achava quase no fim destas linhas

introdutórias, se sente a necessidade de perguntar: qual o lugar do corpo na educação? Preparando-me para dar uma resposta e assim mover-se no texto, encontro em Márcia Strazzacappa (2011, p.79) a afirmação de que “[...] toda educação é educação do corpo”, pois as pessoas agem no mundo desde e através do corpo, ou melhor, por meio dos (não) movimentos do seu próprio corpo.

É o movimento corporal, aponta a autora, que nos possibilita, comunicar trabalhar, aprender, ensinar, sentir e sermos sentidas/os. E toda essa corporalidade parece está ligada a duas distintas formas de educação, a saber: uma que estimula que o corpo fale, movimente-se, e outra que educa para o não-movimento, “para a repressão”. De uma maneira, ou de outra, estamos sempre educando o nosso corpo. Nas palavras da autora, “[...] em ambas as situações, a educação do corpo está acontecendo. O que diferencia uma atitude da outra é o tipo de indivíduo que estaremos formando” (MÁRCIA STRAZZACAPPA, 2011, p.79).

Assim e, compreendendo que são multifacetadas e distintas as formas de pensar e se relacionar com o corpo na história, para explicitar da semântica que ele assume neste estudo, nota-o em seus diversos atravessamentos de influência social, cultural, econômica, política e científica. Nesse sentido, ao percebê-lo inserido dentro de um determinado contexto histórico e cultural significa não encerrá-lo aos limites da pele, mas reconhecer-lo além da condição biológica, orgânica e fisiológica. O que aqui chamarei de Colonialidade do corpo (discutida no espaço específico da América Latina) passa por essa compreensão.

Ou seja, discute-se a imposição do sistema moderno/colonial do corpo, não como uma abstração das experiências vividas – criar conceitos não é uma mera passividade diante do mundo, é uma intervenção, uma ressignificação, um reaprendizado dele – por isso, o proponho como uma aventura para revolução do senti, capaz de reagir as opiniões generalizada sobre o vivido. Ressalto, proporá-se-á acrescentar o conceito de colonialidade do corpo às formas de colonialidade, do ser, do poder, do saber, de gênero e da natureza. Uma vez que se parte da compreensão de que não é possível estabelecer essas outras colonialidades se não desde corpo – elas não podem existir sem que essa exista.

Apenas um parêntese de observação conceitual: a colonialidade é a representação de que os padrões de poder fundados pela dominação colonial, sem exagero, nas mais diversas esferas da vida social, ainda não foram superados, obstando o colonialismo político formal tenha sido eliminado, assim, segue viva, perpetuada pelo apagamento de crenças, saberes, produções culturais, expressões, enfim, via universalização de práticas e conceitos universais. A existência da modernidade está ligada à colonialidade, não podendo existir sem ela. Autores como, Aníbal

Quijaro (1992), Walter Mignolo (2006), Sousa Santos (2008b), Maria Meneses (2014) se posicionam nesse sentido. Fecha parêntese.

Me enganei ao fechar o parágrafo. Conquanto, que é que se há de fazer? Errar é humano, me dou o luxo de [entre]abrir outro. Preciso trazer Maldonado Torres (2007) para escrever que a colonialidade resultado do colonialismo não é simploriamente uma relação colonial entre a cultura ocidental e outras culturas, isso é, entre uma nação e outra, mas sim padrões simbólicos, de comportamentos, crenças, valores, intersubjetividades, imaginários que existem em consequência de uma situação colonial pré-existente. Enfim, é a representação de que a estrutura de pensamento colonial se mantém nas obscuridades da modernidade.

Aproveito o arrepio – estou ouvindo uma música batucada que vem de alguma casa vizinha – e trago [ou seria ensaio?] uma conversação que harmoniza proposições acerca da inventividade, do processo em criação no qual me lanço e lanço como uma visão sentipensada desde sul – a invenção do conceito de Colonialidade do Corpo. Está nascendo, percebe? Já vi uma cena de uma elefanta parindo! Quanta delicadeza em tão grossas patas. Evidente que, nessa gestação inventiva, a maternidade/partenidade é múltipla (não sei quem é o pai e mãe), a fecundação foi construída desde as contranarrativas, dos estudos pós-coloniais, das “epistemologias do sul” (SOUSA SANTOS, 2010), dos campos de estudos das epistemologias feministas, inspirada nos conceitos de “colonialidade de Gênero” (MARIA LUGONÉS, 2008), “colonialidade do ser” (MALDONADO-TORRES, 2007), “do saber” (WALTER MIGNOLO, 2003), “do poder” (QUIJANO, 2005) e “da natureza” (CATHERINE WALSH, 2007) – o que se sabe é que mais adiante rebentará.

Nesse jogo de corpo, recebo as circunstâncias e escrevo com elas. Cada vez mais sou convocada ao “*Paraná ê!/Paraná ê,/Paraná!*”<sup>15</sup> [leiam cantando] da capoeiragem como possibilidade de vontade de potência para a emancipação do corpo da mulher. Dessa maneira, considerando que na capoeira o corpo pensa em movimentos soltos, diversos, por vezes improvisados, se pergunta que as mulheres possam transformar seus próprios corpos em contradiscursos na divisão social dos papéis do corpo imposta pela visão hegemônica masculina e misógena.

Pelo viés das relações/ desigualdades de gênero, sob o corpo mulher recai uma secular discriminação que a impedi de ter acesso a determinados espaços de saber e de poder da sociedade. A opressão em relação a esse corpo age de tal forma que, ao longo da história, atividades que envolviam destreza corporal, tais como lutas e esportes coletivos eram áreas de

---

<sup>15</sup> Cantiga de Capoeira. Domínio Público. Disponível em: <https://www.lettras.com.br/capoeira/parana-e-parana-e-parana>.



atuação masculina, oferecendo barreiras socioculturais para participação das mulheres, que tendiam e tendem a serem motivadas a desenvolver atividades culturalmente relacionadas ao que se considera próprias ao aguçamento de uma feminilidade hegemônica, como atividades rítmicas e qualquer outra desde que não demande contato físico e combatividade, características associadas à identidade masculina (DEVIDE, 2005).

Ou seja, é primeiramente na corporeidade que se atinge a mulher. É pois nele, corpo, que a desumanização acontece. Pode-se falar no epistemicídio dos corpos das mulheres pela negação e/ou desqualificação como produtor de conhecimentos/sentidos. Por enquanto quero salientar que isso não se manifesta em um corpo enquanto reduzido “[...] a uma questão de aparência, de pele, de cor (MBEMBE, 2014, p.11), vai além, atingindo sua consciência de vida em ser corpo, como território de dimensão híbrida, visto que está “[...] simultaneamente inscrito tanto na economia do discurso, da dominação e do poder” (BHABHA, 1998, p.107).

Dessa maneira, este estudo visualiza, o corpo da mulher, transformado/ produzido em diversas épocas da história, em objeto de manipulação da medicina, terreno de reprodução, lugar de intervenções políticas, econômicas, legais, religiosas, e ainda elemento de admiração poética e artística que ora oscila entre o glorioso e o trivial, o sagrado e o laico (MARIA MATOS; RACHEL SOIHET, 2003), como um si mesma capaz de criar no e/ com o ritmo da capoeiragem o dispositivo do próprio corpo, assim, reinventar-se, ganhar densidade, liberando os corpos e produzindo resistências em meio a um universo marcadamente masculino e daí para fora.

Do discutido até aqui, em relação a categoria mulher, diante do que procura-se entender, tornou-se pertinente desconfiar das categorias estabelecidas, ou seja, dos arquétipos que dados como medidas verdadeiras passam a ser a medida para medir outras categorias. Dessa maneira, buscando confrontar as ideias embutidas no próprio conceito de gênero, optou-se pela utilização da palavra mulher em vez de, por exemplo, feminino. Mas, porque mulher? Trata-se não somente de reconhecer o espaço às mulheres, mas também da (re)criação de um sentipensar desde as mulheres (nós) e como elas reivindicam-se como sujeito e colocam-se como liberdade nas práticas socioculturais, nesse caso na capoeira(s).

Mulher versus gênero? Opor os estudos sobre mulher, entre aspas, aos estudos sobre gênero? Se, desse modo me fosse perguntado, daria uma resposta de consolação escandalosamente aberta, forjada em Adriana Piscitelli (2002) quando afirma que um retorno à noção de mulher é uma atitude sobretudo político. Uma prática política que possibilita uma dupla vantagem no sentido de que reconheceria as diferenças entre as mulheres, ao mesmo

tempo em que permitiria mapear semelhanças sem buscar uma unidade encerrada e definida do termo.

Isso é, seu uso não se dá na perspectiva de retorno ao dilema enfrentado da universalização da categoria mulher, sem levar em conta as várias possibilidades de ser mulher e suas intersecções, como raça, classe, orientação sexual, identidade. Reforço ainda em Adriana Piscitelli (2002) que, algumas autoras, consideram que através da sua utilização é possível desestabilizar algumas tradições de pensamento.

Sintiu? Construir um estudo que relacione as interfaces corpo, mulher, educação, colonialidade e capoeira constitui-se em um processo que adentra os campos de tensão da sociedade, provocando incômodos, inquietações e reflexões (para além de outras questões) acerca das desigualdades de gênero e suas múltiplas formas de concretização nas diferentes esferas do social. Atrelada a essas questões o estudo justifica-se e encontra sua relevância à medida que visibiliza e lança novos olhares desde corpo da mulher dentro de um espaço social predominantemente masculino e no qual sua presença foi marcada por uma trajetória de silenciamento.

Acredita-se que as reflexões aqui organizadas contribuem também no sentido de desconstruir e/ ou (re)lembrar que a educação/ construção de saberes não se limita ao espaço-tempo da escola, mas transcende seus muros e se estende aos diversos espaços de convivência humana, visto que focaliza e destaca o corpo da mulher em busca de emancipação, ao mesmo tempo que considera-o como dispositivo de construção de saberes nas relações de poder dentro de um grupo cultural capoeístico e daí para fora.

No espaço acadêmico, em especial considerando o curso de Mestrado em Educação Contemporânea (PPGeduc), da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE/CAA, entendem-se as reflexões aqui empreendidas como potencializadora de diálogos acerca da ainda tímida discussão nas interfaces da capoeira, educação, corpo, gênero e colonialidade. Nesse sentido, a posterior troca de opiniões com aqueles interessados na temática em discussão é o que será importante para fazer avançar a consciência em relação ao assunto.

Sinta-se bem para uma pausa na leitura, a experiência de ler “[...] não consiste somente em entender o significado do texto mas, em vivê-lo” (LARROSA, 2009, p. 16). Eu! Eu, vou ter que parar antes de seguir com o garimpo da produção de conhecimento científico nas interseccionalidades desde capoeira, educação, mulher e corpo, porque vejo xícara rachada de café. Continua, com o desafio de garimpar para tecer rumos de pesquisa. Tem ginga na ciência seu(a) doutor(a)?

### **1.1 Garimpar para tecer rumos de pesquisa: da produção de conhecimento científico nas interseccionalidades desde capoeira, educação, mulher e corpo**

Num raciocínio em que não me proponho complexa no que escreverei, serei singela e até certo ponto breve, trabalho à moda carpintaria. Palavras de defesa aos meus antecessores no escrever – outrora mais do que hoje o ofício de escritor, literário e/ ou científico era privilégio de homens brancos, letrados, mulher lacrimejava piegas – pretendo uma escrita simples, sem substantivos e sobretudo adjetivos carnudos, esplendorosos, pois captar a complexidade e delicadeza do que nos últimos vinte anos tem-se denominado estado da arte ou estado do conhecimento<sup>16</sup> enquanto conjunto significativo de pesquisa, para fazer referência a Norma Ferreira (2002), exige palavras simples, somadas a questionamentos sistemáticos, críticos e criativos: o que significa mapear a produção científica a partir do estado da arte/conhecimento? O que move as/os pesquisadoras/es a busca por registrar como se encontra as discussões de um determinado tema no estado atual da ciência? Qual é, ou deve ser, o propósito desse trabalho? Gerar conhecimentos novos? Revelar lacunas? Questionar validades? E ou todas essas? É possível a partir da leitura de dados bibliográficos e resumos de trabalho, traçar o perfil (foco, características, lacunas) na produção acadêmica de uma determinada área?

Preocupações legítimas, para as quais deixarei três reflexões e mais uma, já que essas me atravessaram e ultrapassaram os rumos desta pesquisa, a propósito reafirmo, pesquisa em educação. Deixe-me ser totalmente clara na redundância. Longe de se esperar que haja um consenso na forma de estruturar, organizar, produzir e orientar o campo científico em educação – não há um caminho único – pode-se, certamente, pensar e estabelecer ações para a questão de como enriquecer, aprofundar, qualificar e diversificar as compreensões sobre as temáticas educacionais para além dos quatro E sinalizados por Nóvoa (2015): excelência, conceito que oculta a tendência produtivista, enfraquecedora das bases da profissão acadêmica; empreendedorismo, quando se refere a percepção do campo acadêmico como uma empresa; empregabilidade, ideia que focaliza primordialmente a preparação para o emprego; e europeização, conceito tóxico que divide norte e sul, centro e periferia. Ou, por outro lado, reforçar a ideologia modernidade/colonialidade e sua supervalorização do valor econômico das instituições universitárias.

---

<sup>16</sup> A saber: algumas autorias colocam “estado do conhecimento” e “estado da arte” de maneira contraposta e/ou diferentes. Outras os afirmam como em si tratando da mesma estratégia apenas com denominação diferente. Neste estudo, optou-se por não adentrar na discussão, visto que isso não interessa e nem representa uma desqualificação, em nenhum sentido, na estratégia de garimpar as produções em educação que trabalhem as interseccionalidades desde capoeira, educação, corpo e mulher.

É nessa conjuntura – vejam bem – que os catálogos, publicações em periódicos, bibliotecas digitais, comunicações em anais de congressos e seminários são organizados. De modo a atender (em concomitância?) as exigências internas a própria universidade, bem como, corresponder as ideologias da modernidade/colonialidade que tem sem dúvida regulado e controlado as universidades públicas. E o tem feito de tal modo, que as tornam em organização social operacional de prestação de serviço e/ou, nas palavras de Marilena Chauí (1999), “Universidade Operacional”.

Assim, deixando de ser instituição social para ser vista como organização social, segundo a autora, as semânticas relacionadas ao reconhecimento e legitimidade que lhe são atribuídas passa pela definição de qualidade, no sentido de competência e excelência, cujo critério balizador é a capacidade de atendimento as necessidades modernas da economia e desenvolvimento social, e a produtividade, essa, medida e orientada em três critérios: quanto uma universidade produz, em quanto tempo e, com qual custo. Em uma inversão ideológica, em que salvo raras exceções, se questiona o que se produz, como, para quem e para que.

Não se trata de alimentar algum tipo de nostalgia acadêmica – acredito em uma militância científica, em uma rebeldia dentro da ciência – mas, re-pensar os lugares e as condições de produção (em contexto de universidade pública) das pesquisas a nível de mestrado (dissertação), doutorado (tese), graduação (monografia), publicações em periódicos, comunicações em anais, *ebooks*, entre outros, E a adesão de organização desses a partir da ideia de “acumulação”, “totalidade”, “otimização”, “originalidade” e “conectividade”, para novamente recorrer ao escrito e defendido por Norma Ferreira (2002).

Essa razão de organização, discutida pela autora, explicita uma política de divulgação do trabalho científico fundamentada em uma ideologia dessas cinco palavras, nesse contexto, tóxicas. A primeira – acumulação – diz da ideia de reunião em um único lugar de tudo o que se tem de mais avançado na ciência. A segunda – totalidade – traduz o desejo de poder pelo domínio das informações de um campo do conhecimento. A terceira – otimização – apoiada na noção de economia de tempo, com despendimento de pouco empenho físico na busca das informações. Quarta palavra – originalidade – parte da ideia de encontrar o não encontrado, não pensado. Última palavra – conectividade – associada a ideia de se estar informado/a com todas as informações, independente do lugar. Razões essas, vinculadas a outras tantas estratégias de organização, como ainda menciona Norma Ferreira (2002): marketing, disputas por financiamento para bolsas, convênios, relações de poder internas, etc.

Com isso, (primeira reflexão que deixo, e que precedeu o ato mesmo de garimpar e peneirar na produção acadêmica em educação) não se estar negando a importância e

necessidade das políticas de divulgação dos trabalhos científicos a nível da própria comunidade cientista e a nível de sociedade. É consenso, as produções não devem encerrar-se nas bibliotecas das universidades. Conquanto, pelo contrário, estar apenas reconhecendo que o conhecimento é histórico-cultural, situado dentro de estruturas de relações de poder em vigência e/ ou hegemonia em um espaço-tempo determinado e que por assim se considerar não se pode assumi-lo como neutro, “cadáver de informação – corpo morto” (FREIRE; SHOR, 1987, p. 15). O que significa mapear a produção científica a partir do estado da arte/conhecimento circula nessa percepção.

Destarte, pode-se entender e trabalhar com esse tipo de pesquisa como matéria formativa e instrumental que favorece a leitura e consciência sobre o que, em datado contexto, se discute na comunidade acadêmica, bem como, sobre a aprendizagem da escrita e da formalização metodológica durante o percurso de investigação (MARÍLIA MOROSINE; CLEONI FERNANDES, 2014). Importa apresentar mais argumentos disponíveis na literatura para um melhor esclarecimento sobre o que é afinal estado da arte/conhecimento.

Incompreensões e dúvidas acerca do mesmo é constante entre estudantes/pesquisadoras(es), conforme Laranjeira (2003) muitas/os o associa a uma concepção de pesquisa teórica, realizada mediante análise simples de acervos bibliográficos produzidos sobre a realidade concreta, e não o relaciona e destaca-o enquanto pesquisa de apreciação desta.

Sobre o assunto, Graciela Messina (1998) conceitua-o como um mapa que permite continuar em processo de caminhar, assim como, possibilita perceber discursos que em uma leitura primeira pode se apresentar como descontínuos e/ou contraditórios, oferecendo contribuições ao aprofundamento e ampliação teórica e prática de uma área do conhecimento. Para não delimitar em demasiado a discussão, é salutar ponderar, à luz de Joana Romanowski e Romilda Teodora (2006), que os trabalhos dessa natureza não se restringem a identificação da produção existente sobre uma dada temática, mas abrange a análise, categorização, além de evidenciar os diversos enfoques e perspectivas.

A segunda reflexão (quando pensava dos não-lugares do garimpo) surge atrelada as constatações traçadas no primeiro exercício reflexivo. De repente, pensamentos soltos, entravam vagamente sem tocar a campainha, pronunciando em sobressaltos: tudo que se move é movido por alguma coisa movente – corpo movente, gestos moveis, mente em rebuliço – então, o que move as/os estudantes/pesquisadoras(es) a estes lugares (montantes de cascalhos documentais). A resposta, todas/os supomos qual seja: trata-se de conhecer o já construído em determinada área do conhecimento e/ou temática de interesse. Mas é preciso problematizá-la, despi-la na intimidade nua do contexto das inclinações dominantes do espaço-tempo da

universidade, importando assim também as questões que se referem aos “quando”, “o que”, “como”, “onde” e “quem” produz em quais periódicos, sob quais circunstâncias.

Começo a desconfiar que todas essas explicações é para adiar a construção de uma resposta lógica e sistemática da pergunta, pois, embora em paradoxo tenho medo das implicações de parar um instante a mais do que me é concedido e afundar os pés por inteiro, “[...] suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação” (LARROSA, 2008, p. 24) e me faltar palavras e me perder nos tempos de corres da universidade. Interrupção. Imagino, se não pararmos nada nos acontece. Até as baratas lidam com o tempo.

Desajeitada tento voos de argumentação e caio sem graça no chão. A sensação parece ser a mesma que nos invadi e move (estudante/pesquisadoras) quando em epifania nos vem a consciência incômoda, inquieta, desassossegada do não saber, da não sabiência em totalidade qualitativa e quantitativa dos estudos acerca da temática de interesse. Sinto agora que havia esquecido de mencionar que o estado da arte/conhecimento, que considero já começara e o qual escrevo sem patrocínio de nenhum refrigerante de coca, teve seu início antes mesmo da parada frequente em frente ao computador. Seu cenário de criação, foi a interrogação do lápis na folha vazia sobre o ponto de partida, o começo.

Forjo uma escapada, resposta ensaiada, recorrida e elaborada a partir de Norma Ferreira (2002), quando ao posicionar-se sobre essa questão, sustenta que o que move estudantes/pesquisadoras(es) na direção dos bancos de dados de divulgação do conhecimento acadêmico é o desejo desafiador e necessário de conhecer o já produzido e assim buscar o novo (aquilo que ainda não foi feito), mediante a identificação das lacunas existentes, perspectivas e vínculo entre elas, contradições, e assim, dar conta na medida do possível de determinado saber que cresce em ritmo cada vez mais acelerado e divulgá-lo para a sociedade.

Aproveitando o fio da meada, aqui – terceira reflexão – concorda-se que esse é o propósito de quem assumi o ato de garimpar tomando como base os bancos de dados, à exemplo, depositórios de teses, dissertações, catálogos de universidades, faculdades, órgãos e associações de fomento de pesquisa, artigos publicados em anais de congressos, *ebook*, encontros e seminários. Quanto a finalidade desse tipo de pesquisa, nas linhas dos estudos realizado por Joana Romanowski e Romilda Teodora (2006), Eloisa Rocha (1999), Norma Ferreira (2002), Magda Soares e Francisca Maciel (2000) é destacado o fornecimento de diagnóstico de temas relevantes, emergentes e recorrentes, indicar os tipos e abordagens de pesquisa, organizar e sistematizar informações existentes e verificar nessas, indicativos para resolver e/ou esclarecer problemáticas históricas. Ou seja, passa pelo objetivo de “[...]”

inventariar e sistematizar a produção em determinada área do conhecimento” (MAGDA SOARES, 1989).

Quero acrescentar, conforme prometido, mais uma reflexão/questão, parida da angústia de dar apenas o simples e pouco. Coisa de regresso em uma urgência nordestina por dar respostas a perguntas elementares – nordestinas/os andam por aí captando/inventado coisas no relance – aludo por transição no fazer científico, acreditando à luz de Sousa Santos (2008b, p. 18) que [...]” uma pergunta elementar é uma pergunta que atinge o magma mais profundo da nossa perplexidade individual e coletiva com a transparência técnica de uma fisga.” Capaz de expor nas horas de uma longa e constante dor de dente, as fisgadas fundas.

Daí, acrescento algo que importa muito para o nosso entendimento e enriquecimento sobre os pressupostos teóricos e metodológicos desse tipo de pesquisa, recapitulo a pergunta: é possível a partir da leitura de dados bibliográficos e resumos de trabalho, traçar o perfil (foco, características, lacunas) na produção acadêmica de uma determinada área? Tecer um discurso explicativo a esse respeito demanda à guisa de alerta, cautela, precaução. Adotar uma leitura precavida desses, significa reconhecer suas heterogeneidades em termos de estrutura textual e tipográfica, bem como suas pertinências e quais funções atende.

Norma Ferreira (2002) é um nome importante para nos ajudar a pensar essa questão. Ela argumenta que no que se refere ao uso dos dados bibliográficos e resumos para organizar a produção de um certo campo do conhecimento acadêmico, o/a pesquisador/a do estado da arte/conhecimento deve considerar dois momentos distintos e complexos. Primeiro, a busca inicial por meio da qualificação e identificação dos dados, em que ocorre a interação, mapeamento por ano, local e área de produção. É preciso dizer que esse momento talvez seja ainda confortável –está se pondo a nível de garimpeiro(a) – pois, lidará com dados localizados nas indicações bibliográficas.

É salutar ponderar, em conformidade com a autora, que nessa etapa de esforço de ordenação da produção científica, é possível visualizar como as pesquisas cresceram e se espessaram ao longo do tempo, as maneiras de implantação e amadurecimento da pós-graduação, de certas entidades e órgãos de fomento à pesquisa, se as mesmas foram ampliadas em saltos ou movimentos lentos e contínuos, quais pressupostos de sustentação, as forças envolvidas, a multiplicidade de locais de produção e divulgação, a transformação ou exclusão de algum desses lugares de garimpagem.

Agora não há conforto – se está no segundo momento – passa-se a enfrentar dificuldades muitas e de diferente natureza, isso, ao instante em que se inventaria a produção, imaginado tendências, ênfases, e opções teórico-metodológicas. Despontam dúvidas, preocupa a

organização do material que pressupõe uma leitura anterior, a qual deve ir além das indicações bibliográficas, dos títulos, se espalhando mormente aos resumos. Aviso: cuidado dizem que preocupações dá ferida no estômago. Assim, chegada a esta fase, exercite a meditação sobre o nada.

Sou obrigada a interromper a escrita por dois dias. Tão largo era o meu medo de sentir a sensação concreta de que somente a leitura dos resumos não me daria a ideia global do que tratara uma determinada pesquisa, isso, em causa de uma leitura insuficiente, ou pela heterogeneidade dos mesmos e/ou elaboração descuidada pela autoria. E assim, classificá-lo e agrupá-lo erroneamente quanto ao tema, teoria e mesmo metodologia. Tenho que ir buscar leituras. Volto com Norma Ferreira (2002) e sua percepção de que ao assumir os resumos como lugar de consulta e de pesquisa, se esteja atenta(o) a diversidade desse gênero discursivo, em geral, escondida por trás de uma aparente homogeneidade. Diferenças resultantes das próprias representações de quem o elabora, regras das entidades responsável pela divulgação e alteração no suporte material, entre outras, às vezes desconhecidas da/o leitora/or.

Para esses momentos de apreensão e dificuldades, enfrentadas principalmente por pesquisadoras/es iniciantes, alguns caminhos podem ser tomados para elaboração do estado da arte/conhecimento. Assumimos o indicado por Joana Romanowski e Romilda Teodora (2006). Elas recomendam: a) definir os descritores para direcionar a busca das informações; b) localizar os bancos (lugares) de pesquisa; c) estabelecer os critérios para seleção do material que formará o *corpus* do estudo; d) coletar o material de estudo; e) realizar leitura das produções para elaboração de síntese preliminar; f) organizar relatórios das sínteses de modo a destacar as tendências e; g) analisar e elaborar as considerações preliminares.

Rigor sistemático necessário para que esse tipo de pesquisa se constitua em uma rica e segura fonte de consulta para estudantes/pesquisadoras/es. O conhecimento desse passo a passo e das quatro questões discutidas, ainda que descrito timidamente, oferece subsídios para compreensão sobre os caminhos e descaminhos que podem ser percorridos na produção do estado da arte/conhecimento. Ainda, com o exposto, ponderamos e sinalizamos para a existência de lacunas nas produções sobre esta tipologia de pesquisa, observado que na literatura científica brasileira não conseguimos identificar nenhum livro específico sobre o estado da arte/conhecimento e são raras e escassas as discussões teóricas sobre a mesma.

Assim, mesmo com pouca guia e com os relatos de outras/os garimpeiras/os oferecendo escassos fatos, não podemos mais adiar o começar, nada mais nos resta a não ser lançarmos o convite para uma leitura de garimpagem de rumos de pesquisa desde capoeira, educação, corpo e mulher (gênero). Garimpemos.



## 1.2 Garimpar é preciso! Da escolha dos [não]lugares, do foco e da busca inicial

Garimpar é preciso! Como seria isso? Com base nos pressupostos indicados por Joana Romanowski e Romilda Teodora (2006) – supracitados – para/no desenvolvimento desse processo, que aqui considero de criação, o movimento da busca inicial consistiu na definição dos descritores (palavras-chave), em que coube “capoeira e gênero”, “capoeira e mulher” pois empregou-se para o filtro a ênfase nos títulos que destacavam-na. Cabe mencionar que se buscava uma articulação, interseccionalidade entre capoeira, educação e gênero, enfocando as mulheres. Depois na certa escreverei sobre.

Esse momento foi importante para delimitar o levantamento e demarcar o objeto. Assim, conduzida pela palavra (chave), se fixava a próxima meta: a escolha dos [não]lugares – bancos de pesquisas, dissertações, teses, bibliotecas eletrônicas, artigos completos, catálogos e acervos – A Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) foi eleita para a primeira busca. De acordo com informações disponíveis na página virtual<sup>17</sup> coordenada e desenvolvida pelo ibicit (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia) a BDTD, criada em 2002, ‘íntegra, estimula o registro e em parceria com as instituições brasileiras de ensino e pesquisa, possibilita que a comunidade acadêmica brasileira, publique e difunda suas teses e dissertações produzidas no Brasil ou no exterior, dando maior visibilidade a produção científica nacional.

Atualmente, a BDTD opera como agregadora de 109 instituições, conta com um acervo do total de 352.784 dissertações e 169.098 teses, oferecendo o acesso desses documentos na íntegra via *link* da instituição agregada. Em termos práticos, esses números revelam-se imprecisos, pois, é possível durante o garimpo verificar a repetição de documentos, em alguns casos de até três vezes. A busca, apesar de trabalhosa, não se revela por demais lenta quando se coleta apenas os metadados (autor, título, instituição, palavras-chave, etc), enquanto que a leitura do arquivo integral, as vezes por não levar para o site do repositório de origem, demanda um tempo maior para localização e acesso.

De pesquisa a pesquisa, vai se adquirindo o [auto]conhecimento necessário, enquanto pesquisadora(or), a compreensão de que é vasto o campo das possibilidades de encontro com dificuldades no processo de saber-fazer garimpo do estado do conhecimento, e, conseqüentemente, isso, exige um movimento de reflexão sobre como enfrenta-las, resolvê-las, para assim, lentamente, ir compondo letra por letra o processo de análise dos dados peneirados.

---

<sup>17</sup> Acesso público. Disponível em: <http://bdtd.ibict.br/vufind/>.

A investigação contemplou também o banco de teses e dissertações da coordenação de aperfeiçoamento de pessoas de nível superior (CAPES)<sup>18</sup>. Criada pelo decreto nº 29.741, em 11 de julho de 1951, contexto do segundo governo Vargas (1950-1954) em que o projeto de sociedade almejada se fundamentava na ideologia de construção de um país desenvolvido e independente. Para tanto, era necessário a formação de especialistas e pesquisadores para atuar nos diversos ramos de atividade, assim, em suprimimento desse objetivo se deu sua fundação (CAPES, 2018).

Na linha do tempo, em 1990, durante o governo Collor, pela medida provisória nº 150, de 15 de março de 1990, a Capes é extinta, desencadeando forte mobilização por parte das reitorias de graduação e pós-graduação das universidades, comunidade acadêmica e do próprio Ministério da Educação, que conseguem reverter a medida e em 12 de abril do mesmo ano a Capes é recriada pela lei nº 8.028. Dos seus dirigentes, ao percorrer de 1951 a 2018 (atualmente), apenas três mulheres assumiram essa função: Susana Gonçalves (1964 a 1966); Eunice Ribeiro Durham (1990 a 1991, atuando em outras ocasiões) e Maria Andréa Loyola (1992 a 1994), (CAPES, 2018).

Hoje, a Capes assumi responsabilidades agrupadas nas seguintes linhas de ação: avaliação da pós-graduação *stricto sensu*; acesso e divulgação da produção científica; investimentos na formação de recursos de alto nível no país e exterior; promoção da cooperação científica internacional e; indução e fomento da formação inicial e continuada de professores/as para a educação básica nos formatos presencial e a distância, essa última atribuição foi consolidada pela lei nº 11.502/2007, homologada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, criando a Nova Capes. O seu site fornece uma ferramenta de busca por pesquisas á nível de mestrado e doutorado defendidas a partir de 1987, e permiti o acesso aos seus resumos, bem como autora/autor, título e palavras-chave. As informações são cedidas a Capes pelos programas de pós-graduação (CAPES, 2018).

No círculo de possibilidades de (não) lugares de garimpo, ainda cabia mais uma fonte de referência para busca de trabalhos concernente a capoeira, educação e gênero, enfocando as mulheres. Considerou-se pertinente escolher também o Repositório Institucional (RI) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).<sup>19</sup> O RI está organizado e estruturado dentro da política mundial para o livre acesso às produções científicas. Assim, tem como missão, reunir, armazenar, preservar, divulgar e garantir o acesso aberto, confiável e permanente à produção acadêmica e científica da universidade. Isso proporciona, para além do acesso, maior

---

<sup>18</sup> Acesso público. Disponível em: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>.

<sup>19</sup> Domínio público. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br>.

visibilidade social à produção intelectual, atividades de pesquisa, criação e inovação que está sendo realizada na instituição.

Sobre essas fontes, que ninguém se engane ao fato de que certamente nenhuma base digital de dados proverá, muito embora haja o esforço, um catálogo completo do que se é produzido. Seja em decorrência de falha no envio de metadados, nos métodos de busca, enfim. Uma ou outra produção pode passar despercebida na peneira, no processo de garimpo. O que se consegue é uma aproximação legítima com a totalidade.

### **1.3 O que emerge do garimpo? Dos escassos achados teóricos**

Quando o cascalho não informa a peneira tira a dúvida. Garimpando na BDBTD, do total de cento e cinquenta e quatro (154) pesquisas encontradas sobre capoeira, aplicado o refinamento apenas três (03) enfocava as mulheres capoeiristas e os atravessamentos de gênero enquanto marcador de diferenças na roda, discutindo a influência desses no acesso ao sistema valorativo da capoeira, o que inclui a participação e o papel das mulheres no grupo. Indícios de que garimpava em silenciamentos.

De posse desses achados, refletir sobre-os, articulá-los, analisa-los de modo crítico e sensível em seus resultados, metodologia adotada, nas entrelinhas das teorias e/ou conceitos de fundamentação utilizados e compor os argumentos para dá consistência ao estado da arte/conhecimento, nas palavras de Margarita Salas (1995, p. 57) “[...] *hay que estar ahí cumpliendo horas*”.

Assim, ciente da exigência de tempo e dedicação que demanda a pesquisa, começemos a compor e organizar o conteúdo colocando “capoeiras: gênero e hierarquia em jogo”. Essa produção de autoria da capoeirista, feminista e pesquisadora Camila Rocha (2011) traz elementos importante, enquanto investigação brasileira a nível de pós-graduação *stricto sensu* (mestrado) a abordar a existência das mulheres em roda, para se questionar o silenciamento histórico dessas nas (ainda poucas) pesquisas sobre capoeiras.

Como praticante a autora se assenta, visualiza e dar-se conta da invisibilidade nas informações sobre a participação histórica das mulheres na capoeira, dos tratamentos diferenciados dispensado às praticantes, os quais se revelam assimétricos não de forma grotesca (salve exceções), mas sutilmente – quando a elas são exigidos menos esforços, menos rendimento, adota-se uma atitude “respeitosa”, “cuidadosa” por parte dos seus camarás, esses fatores, que ela denomina de “mecanismos de exclusão de gênero”, potencializam-se enquanto

mecanismos de exclusão dificultando e até mesmo impedindo as mulheres de galgarem as altas graduações.

Nessa direção, e destacando a importância dos estudos acadêmicos na constituição de uma memória coletiva da capoeiragem, ela afirma que a exclusão das mulheres da história desse universo significa um ato mais ligado às acepções de masculinidades e feminilidades do que as fontes historiográficas propriamente ditas. Isso porque gênero é o principal marcador de diferença na capoeira. Destarte, a compreensão dessa questão passa pelo entendimento das dinâmicas e valores concebidos como relevantes a essa prática, e ainda, como as acepções de gênero são redimensionadas nesse coletivo.

De modo sumário, a partir de uma pesquisa etnográfica, Camila Rocha (2011), embora sem objetivar um enfoque na educação, nos dar uma perspectiva interessante sobre as nuances de gênero que atravessam as vivências em cotidianos praticados de roda, ao dissertar que as diferenciações entre mulheres e homens ocorre por meio de um discurso biologicista que aloca no corpo um conjunto de características como sendo “naturais”. E sob a ótica dessa visão caracterizam as primeiras como incompatíveis com a luta, a combatividade, a agressividade, restringindo seu campo de atuação ao jogo e a dança.

Sobre essa posição teórica para a abordagem na análise de gênero, tendo como ponto as diferenças físicas e/ou biomédicas entre os sexos como única fonte das desigualdades, acaba por não confrontar as ideias embutidas no próprio conceito de gênero. Não explicando que as diferenças, por exemplo, anatômicas entre mulheres e homens adquirem significações valorativas em si mesmo em decorrência dos arranjos de gênero vigente em cada sociedade. Se as relações de gênero nos modos como conhecemos não existisse, o que consideramos características inerentes ao sexo, à exemplo, não receberia a importância que lhe é atribuída.

Assim, e pensando junta a autora, crescemos e assumimos a proposição de que somente e/ou mormente a base biológica não é o mote explicativo das questões relacionadas a desigualdade entre homens e mulheres na prática capoeirística. É preciso considerar o conjunto de especificidades, contextos e construtos de acepções que faz com que quando as mulheres rompem as fronteiras de gênero e se permitem utilizar da capoeira, seja para fins de lazer, amadurecimento corporal, reivindicação social e/ou tudo isso, (re)surgem antigas desconfianças, discursos machistas que passam da “roda grande” para a “pequena roda” e vice-versa.

Retomando o fôlego, adianto-me. A muito, parecia um fato curioso, e até assombroso e perplexo, para trazer a reação de Virginia Woolf (1929) em “um teto todo seu”, o interesse compulsivo dos homens em escreverem sobre as mulheres. Surpreendente, mas não de difícil

explicação, basta uma simples indagação: “pode o subalterno falar” (GAYATRI SPIVAK, 2010) e a razão consiste e perpassa no fato das mulheres estarem em um lugar no qual suas humanidades não foram reconhecidas. Invalidando suas vozes.

Essa não se trata de uma declaração absoluta sobre o reconhecimento do silêncio imposto aos grupos colonizados como se fosse um lugar impossível de transcender, trata-se apenas de reconhecer, em decorrência da análise da obra que segue, que o corpo da mulher foi (é) transformado/ produzido em diversas épocas da história, em objeto de manipulação da medicina, terreno de reprodução, lugar de intervenções políticas, econômicas, legais, religiosas, e ainda elemento de admiração poética e artística que ora oscila entre o glorioso e o trivial, o sagrado e o laico (MARIA MATOS; RACHEL SOIHET, 2003).

Mais que isso, trata-se de uma observação necessária para situar o lugar de fala de quem, enquanto homem – Ferreira (2016) – com o título “A capoeira sob a ótica de gênero: o espaço de luta das mulheres nos grupos de capoeira”, se propôs contribuir para tirar a pauta das mulheres capoeiristas da invisibilidade. Explicito em visão gradual suas problematizações criadas nas observâncias de rodas e grupos em Brasília. Nos quais, pôde perceber que as mulheres que tinham filhas/os pequenas/os e as/os levavam para os treinos e encontros, quase sempre tinham que dar conta de uma dupla jornada na capoeira(s). Em outras palavras, captou a influência das questões de gênero na participação das mesmas.

Nessa dinâmica, ele considera necessário investigar qual a função/papel das mulheres nos grupos de capoeira(s). Nos oferecendo uma possibilidade reflexiva da diversidade dessas, destacando que as mulheres são minorias entre os praticantes, tendem a sofrer mais discriminação, em vista de uma suposta fragilidade dos seus corpos e, acredita ainda na existência, encontrada também em Camila Rocha (2011), de implicações de gênero que podem impedir a ascensão delas no grupo, por exemplo, existe alguns segmentos que, com base em tradições criadas por eles próprios, afirmam que as mulheres não podem tocar o berimbau, instrumento de maior representatividade na capoeira, “puxar” uma ladainha, mesmo sendo esses conhecimentos exigidos a elas no cotidiano dos treinos e demais momentos de aprendizado capoeirístico.

Para além dos obstáculos enfrentados, meia-lua-de-compasso, rasteiras, cabeçadas, rabo de arraia, as mulheres lançam-se em movimentos inventivos de linhas de fugas, resistências, transpondo através da capoeira(s) as fronteiras dos medos, sentimentos de vergonha que recai sobre seus corpos, construindo outros tantos modos de agir e reconhecer a sua existência corporal. Acrescendo elementos a essa questão, Ferreira (2016) destaca como instrumento de

resistência, as chamadas rodas das mulheres (não há um consenso sobre a importância, necessidade e acepções que movem a realização das mesmas) dentro do universo da capoeira.

Retorno ao estudo elaborado por Camila Rocha (2011), nos trechos em que ao abordar os encontros de mulheres capoeiristas, constata que esse tipo de evento é organizado a partir do viés de que por haver uma situação desfavorável às mulheres, necessitariam de um espaço sem homens para fluírem e desenvolverem plenamente a capoeira. Sem deslegitimar essa reivindicação, mas problematizando-a, ela argumenta que nos encontros que presenteou, incluindo os materiais de divulgação que teve acesso, não houve menção a qualquer abordagem feminista da questão. Através dessas observações, a pergunta que formulo é: seria esse o caminho, criar uma capoeira feminina?

Sem resposta pronta para a indagação, não ensaio um diálogo sobre. Me deixarei ser atormentada e movida por ela posteriormente quando dispor de palavras para expressar e de palavras para colocar sobre os ombros dela. Agora, sigo com o único estudo encontrado na área da educação (garimpando na BDBTD) que traz de modo interseccional capoeira, gênero e educação. É o que faz a capoeirista e pesquisadora do campo da educação Viviane Barbosa (2017) em “Mulher na roda: experiências femininas na capoeira Angola de Porto Alegre”. Pesquisa amparada em uma abordagem qualitativa, com metodologia baseada na história oral, construída a partir das experiências e singularidades vividas por seis<sup>20</sup> mulheres praticantes, com foco analítico no potencial educativo da capoeira Angola na vida das mulheres.

A escrita compreende o espaço/tempo da capoeira Angola como território de aprendizagens e ensinâncias múltiplas e, ainda de tensão e resistência, evidenciando temas como o tornar-se mulher, reconhecimento da ancestralidade, ética, igualdade nas relações de gênero e étnico-raciais, isso em vínculo com a religiosidade e solidariedade. Articulações pautável na preocupação de construir uma discussão interseccional entre categorias, de que as experiências têm lugares distintos e isso importa para e na produção de conhecimento, de práticas educativas outras.

Da “pequena” para a “grande roda” – a roda da vida, metáfora utilizada pela autora como estratégia para focar e expressar a potencialidade com que as mulheres vivem e percebem a sua presença na capoeiragem. Ela destaca aspectos que são reincidentes, a saber: a capoeira como espaço de tensões e (re)existências; espaço em que mulheres diferentes reinventam-se praticando e ensinado capoeira e; espaço de formação e múltiplas aprendizagens.

---

<sup>20</sup> Vale citá-las: Elma Silva, a mestra Elma; Inajara Ramos; Magnólia Dobrovolski, a Mag; Alessandra Beatriz Malheiro Barbosa, a Ale; Fabiane Brückmann Werhli, a Fabi; Miriam Cristina Alves, a Olori Obá.

Ao escutar, transcrever, ler e reler as narrativas das mulheres participantes ela visibiliza a luta reivindicativa por legitimidade protagonizada pelas nos entremeios da roda. E ao reconhecer a potência educativa da presença dessas nos espaços da capoeira, nos provê a partir de pontos outros – lugares de fala das próprias praticantes – o pensar além da nossa testa para compreensão da coragem das capoeiristas ao utilizar da capoeira enquanto instrumento de resistência, estratégia não só de fortalecimento do corpo, mas também de enfrentamento das opressões vivenciadas cotidianamente, como por exemplo a objetivação dos corpos das mulheres, abusos, subalternizações, desqualificações dentro e pala além da roda.

Da identificação de outros achados, partiu-se para outro garimpo, o banco de teses e dissertações da CAPES, nele foi possível encontrar cinco (05) outras produções nas intersecções capoeira e mulher, todas a nível de mestrado, no entanto, somente uma (01) na linha de educação e cultura. Novamente o indicativo de que continuou-se a garimpar em silêncio. As produções foram construídas em um período recente de tempo, entre 2011 a 2017, com uma dissertação correspondente ao ano de 1999. Percebe-se que são trabalhos desenvolvidos em programas de pós-graduação *stricto sensu* localizados nas regiões Nordeste, Norte e Sudeste do país.

Nessa direção, fazendo uma articulação com os dados supracitados, é possível mesmo que suscitantemente sinalizar – é pequeno o número de produções que versam sobre a temática – que ainda parece não haver interesse (quais os motivos?) dentro do campo da Educação, ou ao menos não tem havido interesse suficiente para que temas tidos como marginalizados recebam a devida visibilidade, lacuna que persiste.

Do conjunto de possibilidade de abordagem do universo da capoeiragem, a participação das mulheres e a educação, Maria Zeneide (2017), enquanto intelectual negra, traz uma proposta que em muito se aproxima do problema deste estudo, de logo o título anuncia – “Movimento capoeira mulher: saberes ancestrais e a práxis feminista no século XXI em Belém do Pará” – a visibilidade que a autora coloca as experiências, subjetividades, silenciamentos, omissões, vivenciadas pelas mulheres capoeiristas.

O mesmo engajamento é desempenhado pela autora para visibilizar as experiências de resistências sociais, políticas e pedagógicas, que essas mulheres fazem uso para construir suas identidades, em movimentos, em territorialidade do chão das periferias urbanas da grande Belém, ao (com)partilharem uma prática comum, a capoeiragem, e como, seus saberes e experiências podem contribuir para re-pensar epistemologias outras para a educação, em específico no contexto da Amazônia Paraense.

Como resultados percebidos Maria Zeneide (2017) traz, e nesse sentido consiste em muito a importância da pesquisa à que produziu, o *ethos* da capoeira como parte do universo cultural e simbólico do *cotidiano* das mulheres que fizeram parte da investigação, enquanto instrumento para (re)pensar valores culturais e educacionais hegemônicos, que justifica e mantém o sexismo e o machismo na sociedade brasileira, apontando para uma tomada de consciência política das mulheres capoeiristas, o papel dinamizador das rodas, assim como, para formentar o sentido da capoeira como expressão cultural afro-brasileira, que promove perspectivas outras para (re)pensar epistemologias educacionais.

Em diferente campo de conhecimento, sem ênfase na área educacional, mas em comum desafio de discutir a relação mulher e a roda de capoeira, Eliane Souza (2011) com o trabalho “Capoeira Regional: Representações Sociais das Mestras e Formandas sobre sua Inserção e Atuação no Ensino da Luta no Rio de Janeiro”, no âmbito dos estudos de gênero afirma que as representações sociais das mestras e formandas são constituídas por elementos que interrelacionam-se, são eles a resistência familiar, preconceito, racismo, conflito de papéis e identidades de gênero. Conclui assim que existem maneiras de exclusão das mulheres capoeiristas na prática e no ensino dessa no processo de conquista de espaço de liderança.

Ainda no que tange a inserção, formação e atuação da mulher na capoeira, Daniela Sacramento (2017) com o título “Quando mulheres se tornam capoeiristas: um estudo sobre a trajetória e o protagonismo de mulheres na capoeira”, deixa à vista que embora o número de mulheres capoeiristas seja significativo, são poucas as que conseguem alcançar posições de poder dentro deste universo, disso, as relações de gênero vão sendo esmiuçadas pela autora que estabelece uma relação entre o que é ser mulher na sociedade e nos grupos de capoeira, buscando compreender como essas criam maneira de permanecer e alcançar reconhecimento, enfrentamentos cotidianos observados nas relações interpessoais que compõem o repertório da capoeira, o que inclui o aprendizado das habilidades musicais, corporais e ritualísticas.

É do ventre da capoeira que Ivanildes Teixeira Sena (2015) apanha a discussão e o empreende no âmbito de uma visão cosmoafricana, conduzida e tensionada em uma perspectiva feminista, pela ideia da “escrivência”, desenvolvida por Conceição Evaristo (2011) – com o título, “No ventre da capoeira, marcas de gente, jeito de corpo: um estudo das relações de gênero na cosmovisão africana da capoeira angola. Nessa perspectiva, a autora visualiza a capoeira como uma cosmologia de mundo e ao mesmo tempo uma prática de libertação e resistência de um corpo negro. Embora não trate diretamente da educação, na trajetória do trabalho, Ivanildes Teixeira propõem pensar a trajetória do corpo das mulheres capoeiristas como produto e



processo histórico-social, construído simbolicamente, e como, instrumento desestruturador da lógica estrutural que lhe é imposta.

O convite para o encontro com as mulheres em roda de capoeira já havia sido feita por Rosa Simões em 1999 – percebe-se que a universidade pouco aceitou o convite – quando ousou a perguntar: “o que é ser mulher-capuêra?” Problema que resultou na dissertação intitulada “Capoeira: um convite ao jogo feminino”, escrito em que responde a inquietação pela percepção das situações de discriminação e opressão das mulheres na prática capoeirística, caracterizando-as enquanto estando relacionadas as questões referentes a musicalidade, educação, maternidade, violência, religiosidade, força, condição feminina e História das mulheres. Constatado isso, ela deixa um outro convite: quebrar o encadeamento de opressões na educação por meio de discussões que contemple os saberes e as experiências marginalizadas, à exemplo das mulheres na capoeira.

Nas trilhas do garimpo do RI da UFPE, foram achados cinco (05)<sup>21</sup> trabalhos que versam sobre a temática da capoeira, mas somente um (01) da área de Antropologia tensiona as relações de gênero, com foco nas mulheres no chão da roda de capoeira. Paula Bezerra (2014), a aparti de uma perspectiva feminista, contribui para aprofundar o entendimento acerca das desigualdades entre homens e mulheres em espaços e instâncias sociais definidas por um vieses hegemônico como adequados para constituição de masculinidade e inadequado as mulheres.

Retomando e articulando os achados nos três garimpos, ficou evidente a carências de estudo (por isso ainda se garimpa em silenciamentos) que articulam discussões desde capoeira, educação, mulher e corpo. Pouco explorado, revela-se um campo aberto a diversas problematizações, cabe o reconhecimento da importância de visibilizar estudos nessa linha dentro da cultura acadêmica brasileira, principalmente, destaco o campo educacional.

E mais, parafraseando Conceição Evaristo (2003), digo que, se escrever é um modo de ferir um silêncio imposto, garimpar esses escritos é ferir o silêncio reimposto e impedi que essas escritas sobre realidades marginalizadas sejam novamente silenciadas, mesmo depois de escritas.

---

<sup>21</sup> Autor: KOHL, Henrique Gerson; Título da Dissertação: Gingado na prática pedagógica escolar: expressões lúdicas no quefazer da educação física; Ano – 2007. Mestrado em Educação.

Autor: KOHL, Henrique Gerson; Título da Tese: Educação e capoeira: figurações emocionais na cidade do Recife-Pernambuco-Brasil; Ano – 2012. Doutorado em Educação.

Autora: CORDEIRO, Izabel Cristina de Araújo; Título da Tese: “Roda de capoeira é campo de mandinga...”: experiência dos capoeiristas do Recife para afirmação do jogo da capoeira na cidade nos anos de 1980; Ano – 2016. Doutorado em História.

Autor: OZANAM, Israel; Título da Dissertação: Capoeira e capoeiras entre guarda negra e a educação física no Recife; Ano – 2013. Mestrado em História.

**Autora: BEZERRA, Paula Natanny Rocha; Título da Dissertação: “Sai sai, Catarina/ Saia do mar, venha ver Idalina” Gênero e feminilidade(s) na capoeira; Ano – 2014. Mestrado em Antropologia.**

Garimpar é tecer rumos de pesquisa na história da produção de conhecimento, nesse caso, em educação e, assim, desenhar novos problemas, linhas de rupturas epistemológicas na pesquisa em Educação, e se mover na busca, reconhecimento e valorização de problemas de pesquisa elaborados desde o reconhecimento dos saberes e práticas oriundos de diversas lugaridades.

#### **1.4 Problema de pesquisa**

Alguém me perguntou: a realidade se mostra a quem não pergunta? Tenho o impulso hesitante de responder que eu não sei o que faz uma semente brotar, o que escondem as nuvens, o que vem depois que se é feliz, é essa a resposta, foi só isso mesmo, exatamente isso. Não posso fazer disso mais do que isso. Afinal, se pode perguntar sempre e continuar sem respostas, mas existe a busca. Há sempre que pensar: “[...] a resposta à pergunta não é tão importante como a própria pergunta” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 137).

Se já me acompanhou até aqui, me acompanhe mais um pouco. Se quer me perguntar para aonde vou, respondo: vamos! Existem certas temáticas que emerge da cotidianidade as quais, à medida que nos aproximamos, nos familiarizamos, conhecemos sob diferentes ângulos suas nuances, paradoxalmente, ao invés de transparência, elencam-se tramas de dúvidas, o que torna algumas perguntas inevitáveis. As questões sociais relacionadas as desigualdades entre mulheres e homens (dinâmicas das relações de gênero), corpo e educação aqui se situam enquanto uma dessas temáticas.

Apesar de todas as conquistas das mulheres, fruto de muitas batalhas, sobretudo travadas pelos movimentos feministas – não pensem que os direitos alcançados foram simples concessão – essas não romperam com as formas tradicionais de controle dos corpos das mulheres (nós), ele continua colonizado, domesticado, manipulado, modelado, subordinado e exibido a visão masculina. Percebe, respostas são sempre limitadas, fazer perguntas é que pode não ter fronteiras.

Assim, e pensando a existência da possibilidade de rompimento com os limites estabelecidos sobre os corpos das mulheres (nós), a partir de uma tomada de consciência de si, ousa-se a explorar os espaços-tempos da capoeiragem como [ou não] um campo potencial que enquanto é rodeado pelas relações de poder [des]re-constroem corpos que incorporam e produzem poder, um poder que em primeira instância é de saber sobre si, desde as relações com as/os outras/os e com o vários espaços sociais em que se deflagram com seus corpos moventes.

Mulher e emancipação do corpo ainda é uma paixão pelo possível. Então, sugiro que leia as próximas palavras em tom pedagógico e político. Sentipensar as violências que recaem sobre os corpos das mulheres e a emancipação desse enquanto uma ainda paixão pelo possível pressupõem reconhecer que isso somente poderá acontecer se livre das imposições do Estado (controle), da igreja (dogmas religiosos), acadêmicos (ciência misogêna que a impõem verdade sobre seus corpos), escola (quando uma educação sexista), e se olhar desde seus próprios corpos. É importante velar pela liquidação de todas as mentiras cravadas no seus corpos pela opressão colonial.

Se tomarmos a trajetória de uma mulher, mormente da classe popular, é possível observar que sua (nossa) situação de submissão começa desde a pequena infância, a partir da educação familiar, sendo complementada pela escola e concomitantemente com a influência de outras instituições, à exemplo, a igreja, mídia.

Preciso externalizar. A escola não se revela enquanto uma coeducação entre meninos e meninas, mas como uma escola mista que diferente da primeira seguindo padrões tradicionais de esteriótipos de gênero, continua separando o que é “coisa de menino” e o que é “coisa de menina”. Ou seja, em contemporaneidade, a discriminação das mulheres à educação não ocorre pela negação ao ensino formal, mas ainda pela insistência em reproduzir padrões tradicionais de relações de gênero.

Faz-se necessário jogar em outras geografias do ser, saber e poder. Assim, nessa experiência, ousadia, convite para ensinar e aprender em roda de capoeira, qual a pergunta movente deste estudo? Sim, a angústia (assim chamo a pergunta/problema) que me perpassa nesta escrita é: **como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribuem para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher?**

## 1.5 Objetivos

Passado o frio na barriga da angústia móbil da pergunta (supracitada) que me move, sigo com a ação coletiva (toda tecedura se deu conjunta aos fios-guias com a orientadora) de farejar incômodos e dessa ânsia, que aflingiu a espinha, se ir construindo os objetivos gerais e específicos que assim foram sendo desdobrados para o processo de produção de um trabalho a nível de mestrado em Educação.

### 1.5.1 Objetivo geral

- Compreender como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribuem para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher.

### 1.5.2 Objetivos específicos

- Identificar os principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira;
- Caracterizar a roda de capoeira enquanto possibilidade de emancipação da mulher;
- Analisar se os movimentos da mulher na capoeira traduzem alguma ideia de colonialidade do corpo.

## **2 REFERÊNCIAL TEÓRICO: CAPOEIRANDO EU VOU**

Neste item, a organização que escolhi para a tecedura dos recortes, são reflexões teóricas que embora em suas unicidades se complementem e atravessem um ao outro, possuem autonomia, por isso mesmo, podem ser lidos sem uma rigidez de ordenação (aventure-se na sua própria sequência do texto). Já que fatalmente nos é exigida a necessidade de forma, no pavor de ficar delimitada, que seja concedida a tentação de deixar que essa seja a arquitetura do texto.

Essa possibilidade de estruturação justifica-se por permitir um pensar como processo aberto, articulado, com os quais crescem os desdobramentos reflexivos, críticos e argumentativos, não como simples documentação do produzido acerca da temática sobre a qual versa esta que será uma futura produção dissertativa, mas que ao acolher as ideias, conteúdos e obras o faz – com a devida responsabilidade – multiplicando-as em sentidos e potencialidades interpretativas outras.

Assim, posiciono o texto em três arranjos: roda de capoeira; saberes ancestrais e; colonialidade do corpo. Desenvolvidos nessa respectiva sequência. Procuro esboçar algumas ideias desde capoeira de prática marginal a patrimônio cultural imaterial da humanidade no Brasil, seguindo com o convite a re-pensar a mulher na história da capoeiragem. Segue-se, fazendo referência nas encruzilhadas da ancestralidade, pensando em interligação com os saberes ancestrais desde as experiências de matriz africana e de matriz africana no Brasil, como é o caso da capoeira. Adiante, será desenvolvido o conceito de colonialidade do corpo, é quando se voltará para colonialidade do corpo da mulher e pensará o não-movimento como uma pedagogia operante da colonialidade do corpo, extendendo o debate para (re)pensar as práticas educativas.

Nestes arranjos a preocupação foi apresentar as principais linhas de pensamento a serem transcorridas para desenvolver e fundamentar a pesquisa.

### **2.1 Roda de capoeira**

#### **2.1.1 De prática marginal a patrimônio cultural imaterial da humanidade no Brasil? Histórias desde as capoeiras**

Em obra polêmica sobre o eurocentrismo e o roubo da história, Jack Goody (2008) sinaliza que o “roubo” e/ou “apropriação” aconteceu com os europeus – homem, branco, cis, burguês – sistematizando escritos sobre sua história e a do restante da humanidade a partir de

sua perspectiva e com isso enfatizando e/ou estabelecendo como parâmetros os valores ocidentais, o que inclui, a exemplo, a democracia, liberdade, igualdade de direitos, sentimentos como amor e individualismo. Assim, o autor denuncia o problema e os limites existentes em confundir a trajetória da humanidade com a narrativa histórica criada a partir do ponto de vista eurocentrado.

Esse controle – roubo – é percebido na maneira como por muitas vezes realizamos um procedimento de levantamento histórico, seguindo uma noção de progresso sem questionar o etnocentrismo dos estudos ocidentais em suas dimensões únicas e lineares da trajetória/história social, sem se perguntar: o que vale como História? O que e quem importa na História? Quem faz História? O que seria muito das versões historiográficas um roubo/apropriação da história?

Trazer essas questionamento é importante para superar as categorias, concepções e ideologias coloniais de uma história forjada a partir de noções excludentes do que vale como História, o que e quem importa na História e o que e quem pode fazer História. E assim reconhecer que todas as culturas com seus diversos saberes – que tem sido sujeitados e invisibilizados – contribuem para a história do mundo.

Trata-se nos argumentos de Chimamanda Adichie<sup>22</sup> do perigo da História única, isto é, da legitimação e valorização única de apenas um aspecto cultural, político, de organização social, de conhecimento, entre as múltiplas perspectivas que constitui o tecido da vida humana, negando as diversas possibilidades de viver e estar no mundo por não corresponderem ao modelo único e homogêneo. Quando coloca em questionamento esse modelo único de fazer e contar História, Chimamanda apresenta o quanto o conteúdo histórico tem excluído uma série de saberes, fazeres e narrativas, consideradas pelo moderno sistema colonial como desqualificados e/ou inferiores.

Essas reflexões realizadas pela autora, mostram os efeitos centralizadores dos discursos e práticas de saber e fazer que vinculados a perspectivas coloniais tem organizado hierarquicamente os conhecimentos e calado as vozes de muitas pessoas e seus valores históricos, mas mostra também que apesar do silenciamento a presença das narrativas das pessoas subalternizadas movimentaram-se através do espaço-tempo e emergem, mesmo que de modo vagaroso e sutil, no cenário da História.

---

<sup>22</sup> Ver documentário “O perigo de uma História única” the danger of a single story, Chimamanda Adichie. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch>. Acesso em: 03 de set. 2018.

Assim, na intenção de considerar as narrativas dos corpos que permaneceram e permanecem anônimos nas documentações da História oficial<sup>23</sup>, construir interrogativas descolonial e não incorrer no risco de uma História única, propôs-se um resgate histórico-social da capoeira considerando e sua relação com os diferentes contextos da sociedade brasileira, de “prática marginal” a “patrimônio cultural imaterial da humanidade no Brasil”.

Como problematizar nessas historiografias aspectos educacionais, econômicos, culturais que evidencie a capoeira enquanto herança cultural afrobrasileira que permiti reviver, ou melhor, entender a parti e por entre outras lugaridades também traços da história brasileira? Isso porque, ao mostrar que historicamente a capoeira existe como instrumento de resistência e de educação, se pode dessa maneira, visibilizar as contribuições dos saberes afrodescendentes na formação do povo brasileiro.

Nas histórias desde as capoeiras, as perguntas: teria ela se originado na África central e sido trazida para o Brasil pelas pessoas negras escravizadas? Ou foi construída no Brasil pelos povos quilombolas? Recebeu influência de rituais indígenas? Entre mitos, controvérsias e possibilidades questões como essas continuam abrindo espaço para provocações e inquietações. A cada época, através de diferentes discursos os significados e características atribuídos à capoeira variaram.

Na perspectiva dos escritos por Christine Zonzon (2011), os debates e reflexões sobre o que seria a verdadeira natureza e origem da capoeira somente iriam intensificar-se na época da legitimação da prática, no final dos anos de 1930, quando foram levantadas duras polêmicas entre os diversos pesquisadores, que se questionavam sobre seu local de surgimento, se teria sido criada no Brasil pelas pessoas trazidas de África escravizadas ou teria nascido na África e recebido influência de elementos culturais de origem indígenas.

Sobre o assunto Vieira e Assunção (1998) discorrem que a existência das controvérsias, “mitos e semi-verdades” virgentes no universo da capoeiragem surgem veiculadas tanto as narrativas dos capoeiristas como por parte dos/as estudiosos/as.

Várias vertentes de uma mesma história a gerar questões que ainda não foram respondidas. Uma das narrativas que explica a dificuldade em encontrar documentos que versem sobre a origem da capoeira é apontada por Mello (1996, p. 29): “[...] Rui Barbosa, quando ministro da Fazenda, com o argumento de apagar a história negra da escravidão, mandou incinerar uma vasta documentação relativa a esse período”.

---

<sup>23</sup> Cf. Aranha (2006), enfatiza que a História oficial silencia o pobre, o negro, a mulher e também os excluídos da escola, porque as interpretações são feitas de acordo com os valores e interesses dos que ocupam o poder.

Com esse gesto, ainda conforme o autor, Rui Barbosa teria reforçado uma historiografia brasileira que tentou banir o caráter escravocrata da formação desse Estado-nação, assim como contribuiu para visibilizar e sistematizar somente as perspectivas dos grupos dominantes, silenciando informações a respeito da importância e influência da cultura africana na formação da sociedade brasileira.

Somado a esse fato, posteriormente, na década de 1960 um incêndio queimou a coleção de documentos de posse da irmandade negra de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito na cidade do Rio de Janeiro (STOTZ, 2010). Entre outros acontecidos que fogem ao escopo deste trabalho sobre a historiografia dos povos africanos escravizados no Brasil.

O interesse por essa temática intensificou-se desde o início do século XX (CHRISTINE ZONZON, 2011). Um dos estudiosos pioneiros em pesquisar o universo da capoeiragem foi Carlos Eugênio Líbano Soares, que em “Negrada Instituição” e “A capoeira escrava no Rio de Janeiro”, escreveu sobre o cotidiano dos capoeiras, escravos e libertos, partindo dos rituais, costumes e símbolos culturais que atravessavam a vida social desses sujeitos. Utilizando-se de fontes como documentação policial, judiciária, notícias de jornais e literatura (OLIVEIRA; LEAL, 2009).

Ainda acerca do surgimento da capoeira, Vieira e Assunção (1998) afirmam que alguns/algumas pesquisadores/as encontraram lutas parecidas com a capoeira, por exemplo, a *ladja* na Martinica e o *moringue* no Oceano Índico, consideradas como semelhantes da capoeira. Nessa versão, a capoeira seria uma expressão formada do acoplamento de diferentes rituais africano e que em chão de territorialidade brasileira encontraram um contexto propício ao seu desenvolvimento.

Areias (1983, p. 16-17) no livro “O que é Capoeira”, em capítulo intitulado “Na imitação dos animais e na agilidade do corpo, uma arma de luta”, assume que a capoeira é uma invenção dos africanos no Brasil em uma necessidade de preservar seus corpos. As pessoas negras em anterioridade trazidas a força da África para terem seus corpos utilizados como mão de obra escravizada, através da capoeira reverteram a violência que lhe eram infligidas utilizando-se desse mesmo corpo, tornando-se um corpo que ginga para conquistar legitimidade:

[...] Não possuindo armas suficientes para se defenderem, quase nem mesmo armas convencionais da época, torna-se necessário para os negros descobrir uma forma de enfrentar as armas inimigas. Movidos pelo instinto natural de preservação da vida, os escravos descobrem no seu corpo a essência de sua arma. [...] Tendo como mestra a mãe natureza, notando nas brigas dos animais as marradas, coices, saltos e botes, utilizando-se das estruturas das manifestações culturais trazidas da África (como, por exemplo, brincadeiras e



competições, que lá praticavam em momentos cerimoniais e ritualísticos) aproveitando-se dos vãos livres que aqui abriam no interior das matas e capoeiras, os negros criam e praticam uma luta de autodefesa para enfrentar o inimigo.

Em defesa de uma narrativa histórica semelhante, mas que no entanto se aproxima de uma origem africana, o Mestre Pastinha (1988) afirma que não existe dúvidas de que a capoeira foi trazida para o Brasil pelos escravos africanos sobretudo de Angola. Independente das controvérsias de origem, cabe mencionar que, é nesse sentido, que o corpo-capoeira constituiu-se através da roda em um dispositivo de criação e re-significação de novos territórios éticos, estéticos e de múltiplas gestualidades “[...] que se contrapõe ao sistema do pensamento branco” (DUMOULIÉ, 2007, p. 2).

Atualmente, a hipótese que assevera o surgimento da capoeira no Brasil, tornou-se a mais sustentada pelos/as historiadores/as. Com base nos estudos elaborados por Gonçalves (2012), estudiosos e pesquisadores da temática apontam que a capoeira foi desenvolvida em solos brasileiros no período escravocrata em fins do século XVIII e início do XIX, como parte de uma complexidade, étnica, cultural, religiosa e política marcantes nesse contexto.

Nesses muitos discursos, mitos, verdades e possibilidades que perpassam, inclusive as próprias raízes etimológicas da palavra capoeira, afirmar que não existia prática semelhantes à ela na África, da mesma forma que apontar que a capoeira originou-se no continente africano e foi trazida para o Brasil pelos negros escravizados, sem considerar que as culturas são reconstruídas a partir de uma multiplicidade de influências que as cercam, consiste em incorrer em um pensamento simplistas que desconsidera o caráter heterogêneo das culturas e o intercâmbio entre as diferentes formas de ser no mundo.

E se em contemporaneidade, a capoeira passou a ocupar lugar de relevância, conquistando espaço nas escolas e universidades, tornando-se objeto de estudo em programas de graduação e pós-graduação, nos mais diversos campos do conhecimento (SILVA, 2011), de modo contrário “[...] por todo o século XIX e primeiras décadas do século XX, se ela não foi reprimida, esteve geralmente relacionada a uma visão negativa.” (PIRES, 2001, p. 1).

Em escritos anteriores, Pires (1996) afirma que encontrou registros, na linguagem de portugueses do século XVIII, o uso do termo capoeira associado e/ou para se referir a bandidagem:

[...] encontrei um documento datado do século XVIII que pode ser revelador de novos significados para a conceituação da ‘capoeira’, pois essa expressão ganha novos sentidos em Portugal, onde possui o

significado não só de cestos de se carregar galinhas como do próprio galinheiro. E foi assim que o português Francisco Xavier Mendonça Furtado, em carta datada de 1757, escrita ao irmão, o Marquês de Pombal, denunciando a vinda de Lisboa de ladrões, assassinos, e outros tipos de ‘bandidos’, diz ‘estar uma capoeira cheia dessa gente para mandarem para cá’. Furtado pedia a seu irmão para que tais ‘capoeiras de malfeitores’ se distribuíssem por outras partes e não para um estado que estava se formando. O Estado ao qual Furtado se refere é o Amazonas, mas percebiam que Furtado chama de ‘capoeiras’ a um agrupamento de ‘marginais lisboetas’ extraditados para a colônia portuguesa. (PIRES, 1996. p. 214).

Areias (1983), em capítulo “Um jeito de corpo no jogo da sobrevivência”, denota que em 1888 com a abolição da escravatura, pelas razões históricas já conhecidas, a capoeira e as/os capoeiristas sofreram ainda mais severos golpes. Sem as condições dignas de sobrevivência e quando todas as opções acima mencionadas, entre outras, eram insuficientes, envolviam-se em organizações – maltas, gangues em atitudes de revolta e ainda com a política.

[...] sem ofício e jogados à sorte do ‘Deus dará’, considerados pela ideologia dos detentores do poder uma ‘raça inferior’, por um passado que não escolheram, e sem ter como conseguir o sustento, os negros empregam-se em assaltos, crimes e emboscadas. Roubam casas nobres, casais de namorados, invadem repartições públicas, empregam-se como mercenários a mando de políticos da época [...] (AREIAS, 1983, p. 31).

Isso acaba por dificultar ainda mais a sistematização dos registros, uma vez que em algumas situações, não se consegue identificar quando as documentações deste período se referem a uma pessoa ou à luta em si. Conforme Soares (2004, p. 17), em contexto eleitoral os capoeiras eram convocados por políticos conservadores para servirem como capangas. Assim, “[...] ao mesmo tempo em que enfrentavam o aparato policial e a ordem escravista, o capoeira participava ativamente das lutas políticas dentro dos grupos dominantes, como capangas dos senhores da corte, e mesmo”.

As consequências desse processo culminaram em uma forte perseguição à capoeira e aos seus praticantes. Esses eram acusados de promoverem desordens, ocasionando um clima de medo na população. Desse modo, “[...] em 1890 foi promulgada uma lei que tornava a prática da capoeira crime, permanecendo assim até a década de 1930, quando finalmente foi liberada, durante o Estado Novo (1937-1945)” (ELISABETH VIDOR e LETÍCIA REIS, 2013, p. 18). No Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil, Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, Capítulo XIII – Dos vadios e capoeiras, determinava o tratamento que seria dado a capoeiragem:

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal; Pena de prisão celular de dois a seis meses.

Parágrafo único. É considerado circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidência será aplicada ao capoeira, no grau máximo, a pena do art. 400. Com a pena de um a três anos.

Parágrafo único. Se for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Se nesses exercícios de capoeiragem perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, a tranqüilidade ou segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes. (Portal Eletrônico da Câmara dos Deputados)

O marco para emancipação da capoeira consistiria justamente em sua extinção do rol de crimes do Código Penal Brasileiro no ano de 1936. Esse processo de descriminalização é considerado por muitos capoeiristas um fato relacionado aos esforço do mestre Bimba<sup>24</sup> ao promover a capoeira como educação física ainda no período relacionado a década de 1930 (OLIVEIRA e LEAL, 2009).

Depois de muito tempo na marginalização, a Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira foram reconhecidos como Patrimônio cultural Imaterial da Humanidade no Brasil, com inscrição no Livro de Registro das Formas de Expressão, no Livro de Registro de Saberes e respectivamente no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 21 de outubro de 2008 (IPHAN, 2014).

Nesse rever e por assim também, recontar, das narrativas históricas desde as capoeiras no Brasil, uma pergunta se torna aqui pertinente: outrora, a quem interessou em termos políticos, econômicos, culturais e sociais a criminalização da capoeira em chão de territorialidade brasileira? E em contemporaneidade, ao interesse de que e de quem se empenhou em tornar-la patrimônio cultural imaterial da humanidade e a busca de sua transnacionalização?

---

<sup>24</sup> Cf. Dumoulié (2008), em texto “A capoeira, uma filosofia do corpo”, coloca que, assim como se pode afirmar que o mestre Bimba levantou o negro, assim também se pode afirmar que ele embranqueceu a capoeira. A sua estratégia política, através da Capoeira Regional, consistia em uma reivindicação e luta direta dos negros na sociedade moderna.

Ao procurar trazer reflexões críticas às perguntas, tornar-se pertinente aludir o processo de canonização de patrimônios em cultural da humanidade, enquanto movimento internacional. Conforme Sousa Santos (2008c), a proteção dos patrimônios mundial autenticados como sendo de valor universal excepcional consolidou-se no pós-segunda guerra mundial. Esse valor, ainda nas linhas dos escritos do autor, pode ser definido a partir de uma diversidade de perspectivas, como história, arte, ciência, estética, pela antropologia, pela conservação, pela beleza natural. A crítica, e esta emergiu nos anos de 1990, vem no sentido da ocidentalização da lista do patrimônio mundial, a maioria ficam localizados na Europa. É nisso que Sousa Santos (2008c) mostra a dificuldade em descolonizar “[...] o gosto, a avaliação estética e as noções de singularidade e de preciosidade.

Considerado esse fato, é que se pensa a mutação e a co-relação que a capoeira(s) estabelece entre o tradicional e o contemporâneo, e seu processo de transnacionalização. Assim, este estudo visualiza que com o processo de globalização incrementa-se sua expansão e comercialização, e com isso sua diversidade de estilos que em contemporaneidade emergem como ramificações das duas principais vertentes inter-relacionadas: Angola e Regional.

Movimentando-se juntos ao estudo de Catalina Salazar (2011), o supracitado é uma afirmação válida e oportuna para o momento atual da capoeira. Segundo a autora, o que tem sido denominado de capoeira contemporânea tem preocupado estudantes e capoeiristas devido ao surgimento de parâmetros que perdem as bases ancestrais, movimentos, toques, cantos, enfim. Ou seja, a crença emergente em alguns capoeiristas de que podem ensinar e inventar desconhecendo ou ignorando princípios matriciais da capoeira. Sem pretensões de se debruçar sobre a capoeira contemporânea, apenas o reafirmo como sendo aquela em que quem pratica não se considera praticante de nenhum dos dois estilos (Angola e Regional) e/ou sente-se como praticante de ambos.

A capoeira angola, tem no mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha) a figura representativa. Considerada como a capoeira raiz, bebe na fonte dos rituais religiosos dos caboclos do candomblé, assim, é fundamentada em conceitos tradicionais como mandinga, malícia, brincadeira, religiosidade, para além, valoriza a importância do ritmo, do ritual e do lúdico (FALCÃO, 2004).

Quanto a capoeira regional, ainda segundo Falcão (2004) foi desenhada pelo mestre Bimba (Manoel do Reis Machado), que metodizou um sistema de sequências de seuência de movimentos, de procedimentos didáticos, entre eles, exames de admissão, curso de especialização, cerimônia de batismo e graduação, sistema de hierarquias com graduações, formaturas, características do estilo regional.

Adiante com a discussão, embora seja Salvador considerado o referencial berçário da capoeira, ela se desenvolveu em outras cidades portuárias, como Rio de Janeiro e Recife. A cidade de Recife, foi um dos centros urbanos em que a capoeira esteve presente desde o período colonial, mas, devido a repressão aos/as praticantes permaneceu quase que totalmente silenciada até o século XX (INELTE PAIVA, 2007).

No contexto pernambucano, uma especificidade observada nessa prática, está na relação com o frevo. O movimento mestre da capoeira, a ginga, se transformou no passo do frevo. Conforme referência em Inelte Paiva (2007), quando menciona em trabalho de tese seu contato com mestres de capoeira localizados em Olinda-PE.

Especificamente, na cidade de Caruaru, não foram encontrados registros históricos sobre a capoeira. O que se pode conseguir em registro está no cadastro do IPHAN, na seção informação de grupo e entidade, em que consta a Associação Caruaruense de capoeira regional, com fundação em 1998, pelo mestre Seba. Com nove (09) grupos filiados.

Mas que jogo/luta/arte é essa em que dois adversários/camarás trocam sorrisos, dão-se às mãos, selam acordos e trafegam o espaço da roda com movimentos flexíveis, ágeis, expressos em uma ética de prazer no encontro com o outro e consigo mesmo? Ao prefaciar o livro “Capoeira uma Herança Cultural Afro-brasileira, Antonio Filogenio, coloca que os capoeiristas, ao formar a roda, re-criam e re-significa o mundo, numa mistura de expressões e gestos, tomam para si, em um espaço simbólico, um tempo coletivo, no qual se redescobre a poética da vida, as suas nuances. Os capoeiras movimentam-se, jogam, “vadiam”, “mandigam”, dessa maneira, a luta em sua essência não é agressiva, não objetiva a competição entre os camaradas. Quando o jogo degenera em luta explícita, já não ocorre mais capoeira.

Em uma rápida abordagem sobre os princípios e fundamentos básicos da capoeira me sirvo de Areias (1983) para afirmar acerca da multiplicidade de manifestações que envolve essa prática. Nas palavras desse autor, fazem parte do panorama geral desse universo, a roda de luta, a música/ cantos/ instrumentos e um conjunto de acervo gestual.

Dispositivo poético, estético e político, a roda de capoeira é o espaço de comunicação, expressão máxima e articulação e produção de saberes, através de diferentes linguagens artísticas gestualizadas nos múltiplos estilos dos corpos-capoeirísticos. Nela os alunos e capoeiristas confrontam seus estilos, descobrindo mancadas, acertos, aperfeiçoa reflexos, aflora sua criatividade, brincam, se defendem, lutam, dançam, criam e celebram. Mas, para que a roda cumpra essa sua função, em primeiro lugar, o corpo-capoeira deve entrar nela com a consciência de que está participando de um ritual lúdico, libertário, potencializador de transformação e aprendizagem. Em segundo lugar, a roda deve ser praticada dentro do contexto do seu ritual,

através do qual se estabelece uma linguagem comum, para que possam, no exercício da mesma, conviver com as diversidades de estilos e visões. Por fim, é necessário que essa ritualização potencialize a transgressão dos padrões habituais de comportamento, construindo assim as condições para os processos de criação. Assim sendo, a roda cumpri a sua função de ritual libertário, cooperativo e lúdico (AREIAS, 1983).

No tocante à musicalidade na capoeira, não há estudo com registros precisos do momento em que eles foram introduzidos e a música se tornou componente básico dessa prática. No entanto, conforme Rego (1968, p. 58), a partir dos finais do século XIX a utilização dos instrumentos passou a ser observada com maior frequência. Acredita-se que isso aconteceu em decorrência da intensa confraternização com outras manifestações culturais, bem como rituais religiosos de matrizes africanas, sendo adotadas como maneira de desfarçar a luta.

“Iê, iêêê, camará/ bate atabaque irmão/ contracantando/ atabaqueando/ um canto sério de encontro”<sup>25</sup>. Toda roda de capoeira começa com um canto, iniciado com um grito gutural, “iê”, entoado pelo maestro-mestre que comanda a orquestra da Trilogia de Berimbaus – Berra Boi (grave) ao centro, Gunga (médio) de um lado, e Viola (agudo) do outro (IPHAN, 2014). Dos lados da Trilogia posiciona-se “[...] de um lado o pandeiro, e de outro lado o atabaque, de um lado o agogô e do outro o reco-reco” (AREIAS, 1983, p.99).

No território da roda esse complexo musical formado por cantos e instrumentais são verdadeiros dispositivos artísticos que comandam os tipos de jogos, as vibrações, sensibilizando os jogadores, que interagem e são orientados pelos sons na produção de gestualidade, de movimentos múltiplos de sentidos. Esses acervos gestuais da capoeira, com base no documento da IPHAN (2014), assumem características próprias conforme as diferentes vertentes dos capoeiristas e cada período histórico, tornando-se assim difícil identificar ao longo do tempo quais movimentos modificaram e quais permaneceram. Por meio de certos registros, no entanto, é possível identificar alguns movimentos que fazem parte de todas as vertentes, destaque para a ginga, homenagem dos capoeiristas à Rainha Nzinga de Angola, guerreira conhecida pelo temor que despertava nos seus inimigos e famosa por suas habilidades de negociar com portugueses e africanos.

Entendendo a partir de Areias (1983), a ginga é o movimento-mestre entre todos os movimentos da capoeira. É ela que proporciona ao capoeirista equilibrar-se, deslocar-se constantemente, em todos os sentidos e direções para não se tornar um alvo fácil do seu adversário. É com ela que o corpo-capoeira dar cadência ao seu ritmo, faz presepadas, disfarces

---

<sup>25</sup> Canto de capoeira de autoria de Marília e expresso por Areias (1983, p. 14-15).

para enganar o adversário, dança e entra em contato com a multiplicidades dos movimentos da capoeira: as defesas, os ataques, os saltos, as fintas e as acrobacias.

Ela é um mover que remete à memória do corpo negro. Não se trata apenas do corpo físico, mas também do corpo simbólico, cultural. O andar, correr, o caminhar firme, as ondulações nas posturas, em sintonias de alegria, cansaço, entusiasmo, vão compondo o diálogo de corpo, ou melhor, desde corpo.

É nesse devir de movimentos estéticos e políticos que a capoeira coincide com a realidade dos grupos oprimidos, que quando diante do sistema moderno colonial de corpo constroem gestualidades de enfrentamento as opressões, produzindo saberes criativos e (re)significando no fluxo contínuo da roda capoeira os sentidos da sua existência.

Considerando os fazeres historiográficos aqui descritos, pode-se afirmar que os sentidos da capoeira fogem a qualquer tentativa de classificação, conceituação e/ ou denominação que a reduza unicamente a uma luta, ou apenas a dança, esporte, defesa pessoal, ou arte. Nas palavras de Areias (1983, p. 8), “capoeira é tudo isso e muito mais!” Ela é música, é festa, poesia, ginástica, diversão, jogo, luta, linhas de fugas, fonte de construção de conhecimentos, etc. É somente munido de tal entendimento, que se pode visualizar as muitas cores, formas, fundamentos e propriedades que ela possui.

### 2.1.2 Desde mulher e capoeira. Tem mulher na roda? Berimbau mandou perguntar!

Sobre o roubo e/ou apropriação da historiografia, a que se perguntar também: quem roubou as histórias das mulheres? A história tem se constituído androcêntrica, isto é, em geral os paradigmas, as análises, investigações, narrativas, são elaboradas unicamente a partir da perspectiva masculina e tomada como válidas para a generalidades de todos os seres humanos: mulheres e homens. Em virtude disso, as mulheres aparecem (quando aparecem) nos “pés-de-páginas da historiografia”<sup>26</sup>, como um apêndice na história oficial.

Em outras palavras, a História, assim como as demais ciências, é uma construção social desde as suas dimensões epistemológicas, bases teóricas e metodológicas de coleta e seleção dos dados empíricos. Isso significa que está situada e é ressituada em um contexto histórico, recebe influência dos conjuntos de valores de uma época, das relações sociais de poder, inclusive das relações de gênero, diferentes conforme o lugar, a temporalidade e com as relações que se tem com o corpo.

---

<sup>26</sup> Expressão utilizada por Marcos Luiz Bretas, em artigo intitulado “O império da navalha e da rasteira: a república e as capoeiras.

Assim, embora muitas vezes toleradas e/ ou marginalizadas das conjunturas históricas que são oficializadas e dos diferentes ambientes de saber, gerações de mulheres forjaram diversas lutas e movimentos de resistência, tanto no âmbito do privado quanto na esfera pública, reivindicando por igualdade de direitos e de oportunidades, de modo mais sucinto, reivindicando tornar-se um ser essencial em situações que a define e encerra como inessencial.

Sobre “As mulheres ou os silêncios da História”, para fazer referência a historiadora Michelle Perrot, quando argumenta que esse silenciamento e/ ou esquecimento do corpo da mulher é reiterado ao longo dos tempos pelas instituições religiosas, políticas e disciplinares: “[...] aceitar, conformar-se, obedecer, submeter-se e calar-se. Este mesmo silêncio, imposto pela ordem simbólica, não é somente o silêncio da fala, mas também o da expressão, gestual [...]” (MICHELLE PERROT, 2005, p. 10).

Em um outro escrito – “Os silêncios do corpo da mulher” – Michelle Perrot (2003, p.13) enfatiza que: “Há muito que as mulheres são as esquecidas, as sem-voz da História. O silêncio que as envolve é impressionante. Pesa primeiramente sobre o corpo, assimilado à função anônima e impessoal da reprodução”. Ademais, referindo-se ao contexto brasileiro, como bem afirma Margareth Rago (1995, p. 81), todos os discursos sobre temas clássicos como a abolição da escravidão, imigrações européias para o Brasil, industrialização e/ ou o movimento operário, entre outros, “[...] evocava imagens da participação de homens robustos, brancos ou negros, e jamais de mulheres capazes de merecerem uma maior atenção”.

Com as pressões dos movimentos feministas, e com a entrada paulatina das mulheres no universo acadêmico, recentemente, tornou-se inadmissível que os novos temas que se abrem para a pesquisa historiográfica não contemplem a presença e participação ativa das mulheres, sejam elas, negras, brancas, indígenas, pobres, ricas, homossexuais. Isso, não novamente silenciando-as, ou trazendo-as em figuras cálidas, sem rosto, sem vida, “[...] escondidas escondidas por trás das cortinas, que apareciam de relance na sala, sob o olhar vigilante do pai”, e quando não do marido. Ou então, sob o imaginário de “[...] escravas amedontradas, obedientes, como que dando graças por estarem vivas trabalhando como mucamas, ou satisfazendo sexualmente os poderosos e seus filhos” (MARGARETH RAGO, 1998, p.1).

Com relação a capoeira, – mais um espaço proibido a mulher – apesar de nas últimas décadas as divulgações e publicações sobre ela no mundo todo ter aumentado em consideráveis proporções e de modo bastante rápida e constante, as referências a mulheres capoeiristas são escassas, esparsas e não apresentam uma análise sistemática da sua participação nos círculos de capoeira (MARIA BARBOSA, 2005).



Considerando o dito pela autora, constata-se que a trajetória histórica da mulher na capoeira é também marcada pelo silenciamento, permanecendo obscura e ocultada em um cenário de exclusividade masculina. Segundo Soares (2002), as mulheres tinham um papel fundamental na cultura escrava urbana, no entanto, eram completamente banidas do universo da capoeira, ao menos diretamente.

Mesmo que não haja tantos documentos físicos, nas páginas não visibilizadas da história – aos poucos sendo reivindicadas – estão mulheres que deixaram suas marcas e legados de luta e resistência a colonialidade dos seus corpos e que tiveram um papel fundamental para o desenvolvimento da capoeira. A citar: Dandara dos Palmares que nos fatores revisitados em relação a sua história está o destaque que ela era uma excelente estrategista, capoeirista e defensora das lutas da população negra. De acordo com Henrique (2011, s/p):

[...] Relatos nos levam a crer que nasceu no Brasil e estabeleceu-se no Quilombo dos Palmares ainda menina. Não era muito apta só aos serviços domésticos da comunidade, plantava como todos, trabalhava na produção da farinha de mandioca, aprendeu a caçar, mas, também aprendeu a lutar capoeira, empunhar armas e quando adulta liderar as falanges femininas do exército negro palmarino. Dandara foi uma das provas reais da inverdade do conceito de que a mulher é um sexo frágil.

Assim, Dandara quebrava paradigmas patriarcais e escravocratas de sua época, aprendendo a lutar capoeira para se defender e defender seus anseios por liberdade e equidade de gênero. Outra exímia capoeirista foi Jerônima, chamada nas páginas dos jornais do ano de 1876 de – “Que mulher capoeira!” – mostrando ter mais feitos que um homem (OLIVEIRA E LEAL, 2009).

Nesse contexto, havia um discurso moralizador da imprensa. Nos estudos elaborados por Oliveira e Leal (2009) informações acerca dessas mulheres que supostamente tinham comportamentos destornates as representações dos seus corpos, são discutidas.

No contexto de formação, desenvolvimento e expansão da prática capoeirística em chão de territorialidade brasileira, uma grande parte da literatura produzida traz referências sobre mulheres caracterizando-as enquanto marginalizadas, estigmatizadas, geralmente mencionadas por suas características de valentia. Acredita-se que muitos desses casos citados nas documentações, mormente, nos noticiários de jornais locais, se referissem a mulheres capoeiras.

Segundo afirmações escritas por Oliveira e Leal (2009), as ruas eram consideradas espaços hostis, perigosos, privilegiado dos homens, portanto inadequada a presença feminina, todavia, muitas foram as mulheres que ocuparam esses espaços com suas atividades produtivas

de subsistência, como era o caso das ganhadeiras e prostitutas. Essas mulheres “desordeiras, “valentonas”, da pá virada” – como eram conhecidas – estavam dispostas a disputarem e defenderem seus espaços sociais a golpes de navalhas, cacetadas e pontapés contra quem lhes representasse ameaça.

Ainda para os autores, as mulheres se envolviam desse cedo com a capoeira, aprendiam com seus companheiros, pela necessidade de defesa, reivindicação social e até mesmo confronto com grupos políticos rivais – há registro da participação delas com as maltas dos capoeiras cariocas – era nesse convívio que as mulheres aprendiam e tornavam-se capoeiristas, sobretudo pelo uso que faziam do próprio corpo, não restrito ao modelo de comportamento feminino exigido.

Muito embora a influência das mulheres no jogo/luta da capoeira, no período anterior a década de 70, seja de difícil comprovação por não se encontrar registros sistematizados, elas sempre estiveram presentes nas rodas que se formavam em vários lugares, principalmente Salvador e Rio de Janeiro (MARIA BARBOSA, 2005).

Esses comportamentos violentos cometidos por essas mulheres eram comuns nas ocorrências policiais da época e constantemente denunciados pelos jornais locais, com o intento de repreendê-las e impedir sua disseminação e/ ou influência nos comportamentos das mulheres de alta sociedade. Oliveira e Leal (2009) apresentam vários exemplos destes registros os quais contam diversas ações violentas praticadas pelas mulheres em situações cotidianas – entre si ou entre homens – que se assemelhavam aos atos praticados pelos homens, inclusive capoeiras, a exemplo, os autores citam o caso de Regina e Estevam, registrado pelo Jornal de Notícias de 10 de fevereiro de 1914, “Conflito e navalhadas:

Ontem, às 7 horas da noite, na Ladeira da Praça, Estevam Durvalino dos Santos e Regina Gomes e Carvalho tratavam-se razões e entraram em luta. Regina, munida de uma navalha, cortou seu adversário, que a repeliu a murros. O guarda-civil, que estava de serviço na Independência, sendo avisado, dirigiu-se ao local predendo-os.

Tal exemplo explicitado pelos autores, revela que o universo das ruas da cidade, a cartografia da capoeiragem e os atos de valentias não estavam restritos a masculinidade, muitas foram as mulheres que protagonizaram cenas que remete a bravura e habilidades corporais, como é o caso, da personagem da memória da capoeira baiana, Salomé, famosa por frequentar rodas de capoeira.

Seguindo com outro exemplo de atos de valentia praticado pelas mulheres, Oliveira e Leal (2009) demonstram que elas também agiam em grupo, assim como as maltas de capoeiras cariocas. A notícia publicada pelo Jornal de Notícias de Salvador, de 24 de abril de 1920, página 02, com a chamada “Que trindade”, relatava o envolvimento de três mulheres – Almerinda, Menininha e Chica na agressão a um cidadão.

Almerinda, Menininha, e Chica, três mulheres de pá virada, que habitam a Baixa dos Sapateiros, bateram ontem pela manhã com os costados no xadrez do posto policial da Lapinha, a ordem do respectivo subdelegado em virtude de terem passado uma tremenda descompostura na família de um cidadão dali. Este procurou a autoridade policial e narrou os abusos das atrevidas raparigas, pelo que foram elas parar ao xilindró.

Conforme notificado pelo jornal, o cidadão procurou as autoridades para registrar queixa e buscar uma punição, tendo seu nome silenciado, de modo contrário as mulheres agressoras que foram identificadas nominalmente pelo jornal, a partir de seus apelidos. Comentando sobre o ocorrido, Oliveira e Leal (2009) colocam que isso denota uma preocupação em não revelar o indivíduo e sua condição social, fato que seria considerado para a sociedade da época como uma afronta moral ao masculino. As mulheres foram apreendidas, levadas a cadeia pública, como forma de punição pelos atos praticados.

Essas mulheres valentes que rompiam com a normatização do espaço masculinizado, recebiam apelidos, os quais demonstravam exatamente o modo como eram percebidas e representadas pela sociedade. Apelativos como: “desordeira”, “arrelienta”, “cabelinho na venta”, “valentona”, “pá virada”, entre outros, eram utilizados para ironizar e difamar as mulheres que eram apreendidas em atos de transgressão, e depois retratadas nos jornais locais da época. Assim, com base em Oliveira e Leal (2009) a não menção explícita de mulheres capoeiristas nas documentações policiais e jornalísticas está ligada a própria repressão sobre o corpo-mulher, sua não aceitação em espaços de predomínio masculino e não a sua não presença.

Diante do descrito pode ser observado que, destacar com certeza as primeiras mulheres capoeiristas, não é uma tarefa fácil, como bem coloca Silva (2011), as mulheres tiveram que esperar por um longo período até que finalmente comessem a ter sua participação ressaltada e seu espaço garantido no universo da capoeira. E somente em meados da década de setenta, já no século XX é que surgem relatos mais concretos a respeito da sua participação nas rodas de capoeira.

No entendimento de Maria Barbosa (2005), a participação das mulheres na capoeira dava-se principalmente na atuação como cúmplice de seus companheiros, nos períodos em que

a capoeira era proibida, avisando-lhe das aproximações policiais, escondendo armas tais como navalha ou faca e facilitando suas fugas. Entretanto, a autora afirma que nos:

[...] esparsos comentários publicados sobre as atividades dessas mulheres referem-se geralmente a seu comportamento ‘masculino’ e/ou a sua destreza, como alguns dos apelidos revelam (Maria Homem, Julia Fogareira, Maria Pé no Mato). Parece importante também ressaltar que a documentação escrita é extremamente escassa para que se possa traçar um perfil e/ou avaliar com precisão o desempenho feminino no âmbito da capoeira nas décadas anteriores a 1970. (p.10).

No entanto, algumas mulheres capoeiristas foram retratadas ao longo da história, mesmo que de modo bastante superficial, sobretudo ao período da década de 1940, destacando-se cinco mulheres que se faziam passar por homens para participar das rodas de capoeira, eram elas: “Maria 12 Homens”, “Calça Rala”, “Satanás”, “Nega Didi” e “Maria Para o Bonde”, mulheres que se fizeram passar por homens para poder conviver em meio as rodas de capoeiragem. Personagens como Rosa Palmeirão, a capoeirista que serviu de inspiração para Jorge Amado no escrito do romance *Mar Morto*, bem como Maria 12 homens, mulher respeitada e temida que sacudiu o cenário dominado pelos homens, frequentadora assídua das rodas do Cais Dourado e da rampa do Mercado Modelo de Salvador, ganhou o apelido pelo fato de ter conseguido levar 12 homens a nocaute, são também exemplos de mulheres que utilizavam dos seus corpos para reivindicar e legitimar seu espaço social (LILIA MENEZES, 2008).

“Na volta que o mundo deu, na volta que o mundo dar”<sup>27</sup>, as mulheres acompanharam o processo de formação da capoeira. Se nas ruas elas marcavam presença, mesmo que de um modo silenciado e empurrada a um papel de coadjuvante, em meados da década de 1930, com a entrada da capoeira na academia, nota-se que sua presença ainda se manifesta como forma de apoio, assumindo um papel de secretária e/ ou coordenadora, cuidando da organização e assuntos burocráticos do grupo, não acrescentando assim contribuições para os elementos do jogo capoeira. Com raríssimas exceções, a mulher “[...] era vista quase exclusivamente como uma peça de apoio na estrutura social do jogo/luta/dança/ritual” (MARIA BARBOSA, 2005, p. 11).

Segundo Ilnete Paiva (2007), em estudo de tese sobre os mestres de capoeira, argumenta ser a presença das mulheres na capoeira antiga como ínfima, sendo que essa participação passou a ser marcante a partir da década de 1980, tanto nos estilos de capoeira Angola como na

---

<sup>27</sup> Cantiga de capoeira “De Nazaré”, de autoria do Mestre Suíno. Domínio público. Disponível em: <http://pedoberimbau.com.br>.

Regional. Isso estaria relacionado a maior aceitação da inserção das mulheres nos ambientes públicos.

Enquanto os rapazes e meninos tem uma geração de mestres que lhe servem de modelo, somente a partir das décadas de 70 e 80 as mulheres começaram a ganhar sistematicamente tal apoio e projeção, passando a atuar de modo mais ativo no jogo, marcando presença em números cada vez maiores e se destacando nos círculos capoeirísticos. O que ainda não representou uma equidade na distribuição de poder quando se trata do alcance de patamares altos na hierarquia capoeirísticas.

Sobre a inserção das mulheres na capoeira em Pernambuco, na década de 1980, Isabel Cordeiro (2010, p. 17), afirma ser marcante a associação dessa prática com “coisa de homem”, assim deixariam as mulheres masculinizadas:

[...] vários preconceitos recaem sobre as mulheres praticantes dessa arte, principalmente os relacionados à capoeira como prática corporal agonística (de luta), porquanto considerada ainda ‘coisa de homem’, de um universo exclusivamente ou hegemonicamente masculino, que modela corpos e mentes, com base nesses preceitos, deixando as mulheres masculinizadas. Isso porque historicamente apartou-se da educação feminina o enfrentamento físico. O corpo da mulher, na educação formal, deveria ser resguardado principalmente para a procriação e para os trabalhos ditos ‘do lar’, espaço este reservado para a expressão feminina. Essa foi a concepção que predominou até muito recentemente no Brasil.

Rosagêla Costa Araújo, a contramestra Janja, co-fundadora do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola, afirma que as mulheres já deixaram de ser novidade na capoeira, de tal modo que não se pode mais ignorar, nem reduzir sua participação na prática e nem na organização dos grupos e academias (IDEM, 2005).

Como foi ressaltado, na história da capoeira, a participação da mulher passa quase que despercebida. As pesquisas, informações e estudos são escassos e não revelam subsídios das mulheres como contribuintes ativas na construção do universo da capoeira, visto que foram forçadas a assumir um papel de coadjuvante, no entanto, apesar dos grandes desafios e controvérsias enfrentados por elas, desde as últimas décadas do século XX, pode-se encontrar relatos de mulheres que se tornaram mestras e contramestras de capoeira, dos diferentes estilos, sejam elas angola ou regional, à exemplo: mestra Janja (Rosângela Costa Araújo), treina capoeira desde 1981; mestra Cigana (Fátima Colombiana), primeira mulher a tornar-se mestra de capoeira no Brasil; mestra Elma (Florianópolis); mestra Brisa (Salvador) (SILVIA SANTOS,

2011), entre outras tantas mulheres que tem se dedicado a prática de capoeira, contribuindo diretamente para o seu desenvolvimento enquanto arte/jogo/luta/dança.

### 2.1.3 Roda de capoeira, arte mandingueira, fronteiras de gênero e uma educação “*animus brincandi*”<sup>28</sup>: quem foi que disse que capoeira é só para homem?

Uma mulher movimentando-se como brincante no entre e através de uma lugaridade circular deixa escapar gestos em fuga. Corpos que fazem barulhos/ musicalidade arredonda as linhas da roda. Na polifonia das vozes – instrumentos, palmas, ladainhas – ela coreografa um diálogo corporal junto a um camará. Em seu acervo gestual traça um bailado invertido (ginga) que coaduna em rasteira, meia lua, cabeçada, rabo de arraia. Em um jogo de “compra”<sup>29</sup>, surgem outros deslocamentos, uma mão é colocada entre o seu corpo e o do seu camará. Escolhida, negocia uma outra conversa corporal, uma nova “gramática” gestual, até novamente uma outra mão ser colocada em jogo. Então, desloca-se do centro para a redondeza da roda<sup>30</sup>.

Estas são algumas das performances (in)visíveis que os corpos-capoeira constroem em alguns territórios e cenas urbanas, sobretudo, em praças, ruas e até mesmo espaços vazios, locais onde tecem paisagens, abrem outras conexões, criam um descontínuo em relação aos hábitos costumeiros de perceber, sentir, agir e reagir, gesticulam na ginga e no canto traços de saberes, nos toques e golpes relações de poderes e para além das rasteiras e meia lua, redimensiona a geometria dos movimentos, torna o corpo um dispositivo de potência que ginga significados, sentidos, capoeira pontos sensíveis da realidade, convida a sentir/ pensar velhas ladainhas e colocar em jogo os modos de ver e ler, de dizer e discursar acerca dos lugares sociais dos/ das capoeiras.

Entendam bem devagar, ou melhor, sintam bem devagar e largamente, às vezes não se perde por não entender. Não se consegue a percepção de si mesma e do mundo sem desdorbrar o próprio corpo, se não estiveres em corpo-a-corpo consigo mesma, todo/a inteira/o, será inútil a leitura deste texto. Pare e tome outra ocupação. Pois o que acabo de pintar com letras é um corpo em contato com o outrens, testando suas possibilidades e limites.

<sup>28</sup> Termo cunhado pela escritora Clarice Lispector no livro “Perto do Coração Selvagem”. E que neste estudo ganha a semântica de energia capaz de tornar pelo movimento brincanti, de criação de gestos, corpos livres de uma pedagogia da disciplinarização. Com foco volta-se para a invenção de espaços de liberdade pelas mulheres no está sendo *animus brincandi*. LISPECTOR, Clarice. Perto do coração selvagem. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.

<sup>29</sup> Cf. De acordo com o dossiê IPHAN (2014), o jogo de “compra” ocorre quando um jogador entra na roda, interrompe o jogo e escolhe um dos jogadores para jogar, e assim por diante.

<sup>30</sup> Mulher a jogar/lutar capoeira em praça pública. Peço licença para não dizer especificamente da lugaridade.

Um corpo em processo de aprendizagem por meio de uma educação *animus brincandi* nos entre-meios da cotidianidade da roda de capoeira, mulher em fronteiras de gênero, subvertendo com seu corpo a tábua de valores sociais, enfrentando as opressões patriarcalistas, em uma ética de afirmação da vida e resistência frente a disciplinização, perdão, colonialidade do corpo.

Nesse sentido, como pensar uma educação que leve ao *animus brincandi*? Quais educações são ousadas em roda de capoeira? Ou, parafraseando a menina Joana de “perto de um coração selvagem”: educar é para se conseguir o quê? O que vem depois? E porque não nos perguntamos sobre o que as instituições de ensino, focalizando a escola (em especial a escola pública) poderiam a vir a estar aprendendo com os saberes construídos em coletividade de roda de capoeira e outras coletividades?

Carrano (2003), lança uma escrita-convite para que as/os educadoras/es lancem-se em um despertencimento e avizinhem-se com outros contextos de produção de práticas significativas de aprendizagem, para que possa através do encontro com o alheio traçar linhas inventivas de superação de um pensamento abissal (como nos diz Sousa Santos) que tem conduzido os modos como a organização escolar exerce seu papel.

Talvez, e nisto este estudo aposta, o desafio da educação esteja em grande parte, em tornar-se uma educação dos sentidos, que leve ao *animus brincandi* da experimentação do existir enquanto corpo. Essa consistiria em uma educação não regida por proposições excludentes e binárias: homem ou mulher, heterossexual ou homossexual, adulto ou criança, idoso ou jovem. Para tanto, é importante que ela seja tomada como processo, sem início, sem fim, sem saída, sem chegada. Educar é para o senti de várias maneiras, se estar largamente.

Ao trazer a cena uma mulher participante do coletivo capoeira, em pleno movimento de corpo, ou seja, vivenciando o estar sendo *animus brincandi*, chama-se atenção para a construção de saberes desenvolvidos por elas nos entremeios dos círculos capoeirísticos, como borram as fronteiras de gênero, construindo corporeidade desatadas e nesse mesmo *animus brincandi* que a capoeira possibilita, desenham dinâmicas de (inter)relação com o conjunto de sistema valorativo, discursivos e práticas simbólicas da capoeira, compondo suas formas singulares/ subjetivas de (re)existirem, insistirem, exporem-se e posicionarem-se no contexto social em que coabitam, articulando assim potencialidades educativas.

As experiências que vivenciam no e/ com o coletivo capoeira se fazem saberes específicos, diversificados, “saberes de experiência”, conforme Larrosa (2002), vivenciados na articulação entre a musicalidade, a oralidade, a corporeidade, a ritualidade, o jogo, a dança, a religiosidade e a memória, que perpassam e são atravessados por relações de poder que

produzem processos de subjetivações vacilantes que perambula entre a tradição e a inovação, a repetição e a criação, em um processo *animus brincandi*.

Ou seja, o *animus brincandi*, é uma maneira de existir que se aproxima de *homos ludens* conceito cunhado por Johan Huizinga<sup>31</sup>. Nisso a educação não separa desejo e aprendizagem, o que posteriormente não resulta também na separação entre prazer e trabalho. Do contrário, é o que ocorre em uma pedagogia da disciplinarização. Essa disciplinarização passa também a nível de tempo, ou melhor, com o uso produtivo do tempo, esse se fará com a indução ao esquecimento do tempo em acontecimento, presente e projeção para um futuro, o que provoca um desvincilhamento com os questionamentos que podem perturbar a estabilidade cotidiana da existência.

Se aproximando dessas discussões, Nilson Dinis (2003) discuti através da personagem Joana do romance “Perto do coração selvagem”, que o lúdico, ou seja, o brincante constitui-se instrumento de resistência a imposição da disciplinarização. Para o autor, existe na capacidade lúdica a transgressão do tempo que desafia a cotidianidade monótona do tempo cronológico.

Nessa transgressão, este estudo aposta, se inventa novas formas de tempo em que cabe também o imprevisível das sensações. Não somente o tic-tac mecânico do relógio marca o tempo, aparecem outros sons, sonoridades múltiplas – som de ovos que se quebram, galinhas carcarejando, frutas amadurecidas caindo no chão (*Plash!*) – esse último em especial é o som do relógio biológico da natureza, as fases da lua indicava o tempo de caça, os fenômenos selestes período de fertilidade da terra. A vida não é uma sucessão linear do passado, presente e futuro.

Essa maneira *animus brincandi* de experienciar o tempo muda a própria forma de experienciar o corpo. Refletindo nesse termo, a roda de capoeira é um território “redondo”, por assim dizer, um território de linhas circulares que de modo oposto aos territórios de linhas pontiagudas que ferem, afastam, traz aconchego, concentração, segurança, o que fez Bachelard (2008, p. 242) colocar: “[...] o mundo é redondo ao redor do ser arredondado”.

Ainda, em termos de espaço, por não possuir uma localização específica, pontos fixados, a roda não constitui-se um lugar que “é”, mas que “estar sendo”, um lugar que tornar-se conhecido na espontaneidade dos encontros, nos momentos que os corpos colocam-se em contato, ganhando seus contornos-sentidos processualmente na medida em que os corpos-capoeiras aguçam seus sentimentos de pertencimento, expande suas dimensões nas experiências criativas *brincandi*.

---

<sup>31</sup> HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. 4. ed. São Paulo. Editora Perspectiva, 2000.



Assim, visualiza-se a roda de capoeira como potência de subversão ao instituído, para além disso, assenta-se e visualiza as fronteiras de gênero em corpo da mulher e como elas produzem novos conceitos positivos sobre si, melhor, novas invenções, entre aspas, de estar mulher em ensinâncias e aprendizagens *animus brincandi* de dentro da roda e para fora dela.

Por isso, não se trata de ser mulher, mas estar mulher em diferentes possibilidades de vivenciar o corpo, e por assim, cogitar em uma educação criativa *animus brincandi* o estar mulher enquanto corpo inacabado, em condição para viverem suas desterritorialidades. Ou seja, é esse mesmo *animus brincandi* que pode servi a um projeto educativo que ao invés de compartimentalizar saberes, gêneros, disciplinas, estruturas binárias (homem-mulher, eu-outro, verdadeiro-falso), busca reconhecer as diferenças, recusando uniformizar subjetividades.

Mais, assume-se que esta é uma escrita que perpassa pelas questões de gênero, focalizando o cenário capoeirístico, assim, voltei-me para as próprias performances discursivas dentro e fora do cenário acadêmico, sobre “o mal estar das mulheres na sociedade”. Apenas um parêntese de observação: a condição das mulheres e as discussões dessa condição em certas ocasiões, lugares, parece desgastar-se, cria-se o enunciado de que tudo já foi dito. Em outras circunstâncias, essa discussão é pairada por um sorriso irônico, que ridiculariza e reduz a problemática como “isso é coisa de mulher”, em especial de algumas “mal amadas”. Fecha parêntese. Mas, se muitos são os discursos, poucas são as transformações substanciais, em geral, as mudanças que ocorrem são concretizadas no campo do indizível, da invisibilidade, distante do espaço de debate público.

Assim, discutir e articular o universo da “capoeiragem proibida” e o corpo-mulher é potencializar reflexões sobre o que desconcerta, incomoda, desorienta, desnorteia e provoca desassossegos na sociedade. Pensando a partir desse viés, vale notar que para chegarmos a compreender as relações de gênero que perpassam o jogo da capoeira e sua articulação com as dificuldades enfrentadas e as lutas travadas pelas mulheres na conquista do espaço de saber-poder capoeirístico, alguns questionamentos (supostamente já conhecidos nos espaços acadêmicos) tornam-se inevitáveis: existe um modo de ser mulher – moldado de fragilidade, sensibilidade, emotividade, passividade, diferente do modo de ser homem – feito de força, agressividade, racionalidade? Ou essas características atribuídas a mulher e ao homem podem ser encontradas em ambos e somente estariam divididas entre os dois em decorrências de imposições culturais e sociais? Existe uma base biológica para as diferenças de modos de ser, agir e de desempenhos e poder entre homens e mulheres?

Sem qualquer pretensão de “fechar” as questões levantadas, mas apenas com o interesse de discutir criticamente e refletir os arranjos relacionados as desigualdades que separam

mulheres e homens, sem exagero, em todos os campos da esfera social, focalizando os atravessamentos dessa questão para compreensão das jovens mulheres capoeiristas, trouxe para embasar as problematizações Simone Beauvoir (1967), Guacira Louro (2008), Maria Lugones (2008, 2007), entre outros (as) estudiosos (as) que analisam a temática.

Sobre a primeira dúvida, do modo de ser mulher e do modo de ser homem, julga-se necessário lembrar a filósofa francesa Simone de Beauvoir, a qual em 1949, abala os meios intelectuais ao publicar no volume dois do livro “O segundo sexo: a experiência vivida” a frase: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”. Essa expressão, concordando com Guacira Louro (2008, p. 17), gerou impactos e ganhou o mundo, sendo divulgada por mulheres das mais diversas posições, que a repetia insistentemente para demonstrar que seus modos de ser e estar no mundo não resultava de um destino biológico, de um ato único e inaugural, mas constituía-se numa construção. Assim, tornar-se mulher “[...] depende das marcas, dos gestos, dos comportamentos, das preferências e dos desgostos [...]” que lhes são ensinados, cotidianamente, de acordo com as normas e valores de uma determinada cultura.

Se a frase for ampliada e potencializada ela poderá ser compreendida também no masculino. Fazer-se homem, do mesmo modo, resulta de marcas, dos comportamentos, dos (des) gostos e estar articulado aos investimentos constantes de uma dada civilidade em fazer de alguém homem. “[...] Nada há de puramente ‘natural’ e ‘dado’ em tudo isso: ser homem ser mulher constituem-se em processos que acontecem no âmbito da cultura” (GUACIRA LOURO, 2008, p. 18).

Lembrando as velhas histórias, que de tempos em tempos renovam-se nas mesmas ou com outras facetas, mas que fazendo os mesmos ruídos alardeiam: homens tem mais neurônios do que as mulheres e/ ou vice-versa, o cérebro da mulher é mais pesado do que o do homem e ao contrário, meninos precisam de mais ordem, não meninas é que carecem de mais autoridade, enfim, essas histórias de relações de gênero que dizem de características consideradas inerentes as mulheres e outras inerentes aos homens, de tanto serem contadas, repetidas e recontadas vão ganhando feição de natural.

Adiantando-se, essas visões naturalistas sobre mulheres e homens são construídas segundo o modo como as relações de gênero estão organizadas em uma dada sociedade. Explico: as relações de gênero correspondem ao “[...] conjunto de representações construído em cada sociedade, ao longo de sua história, para atribuir significados, símbolos e diferenças para cada um dos sexos” (DANIELA AUAD, 2016, p.21), desse modo, e ainda seguindo Auad (2016), as diferenças, por exemplo, anatômicas entre mulheres e homens adquirem significações valorativas em si mesmo em decorrência dos arranjos de gênero vigente em cada

sociedade. Se as relações de gênero nos modos como conhecemos não existisse, o que consideramos, à exemplo, como sexo não receberia a importância que lhe é atribuída. Nas linhas de pensamento da autora

Diante do discutido até aqui, chegamos a necessidade de recorrer ao conceito de colonialidade de gênero expresso por Maria Lugones. Ao cunhar esse conceito a autora caracteriza gênero como uma ficção que sustenta a colonialidade do poder, a dominação de gênero e racial. No artigo “Colonialidade e gênero” ela afirma que o sistema colonial de gênero é marcado pela interseccionalidade entre raça, gênero, classe, sexualidade, combinação que constitui a colonialidade de gênero.

Nesse sentido, para Maria Lugones (2008) quando o sistema moderno colonial faz uso de um conjunto de estratégias e práticas para colonizar as pessoas nativas, recorre a uma dimensão de gênero, uma vez que acaba por determinar e controlar normas, condutas que estabelece como sendo próprias, e mais, como deve ser o homem e a mulher da colônia. Neste caso, homem e mulher da América Latina. Somado a isso, o sistema moderno colonial universaliza como padrão o homem branco, heterossexual, ocidental e inferioriza as mulheres, mais fortemente, pela dimensão racial, as mulheres não brancas. Vale elucidar que, neste sistema, considera-se apenas os gêneros homem e mulher, categorias muito limitadas, o que exclui as mulheres de cor e as mulheres transgêneras. Por isso, a ênfase da autora em considerar as interseccionalidades.

Para exemplificar e contrapor as posições desiguais de gênero e afirmar que as dicotômias e hierarquias foram em muito impostas pelos colonizadores as colônias, em seu texto “Heterossexualism and the Colonial/Modern Gender System” (2007), ela traz a referência o trabalho de Paula Gunn Allen que explica as consequências geradas pela imposição da hierarquização e patriarcalização nestas comunidades gineocráticas. Assim, afirma que para a inserção do sistema patriarcal, os colonizadores destruíram estruturas sociais, espirituais e econômicas, dos povos colonizados. Assim, tudo que foi categorizado como mulher, e ligado a feminilidade foi considerado inferior.

Maria Lugones (2007) explica ainda que o sistema de gênero possui dois lados, um claro e um obscuro. O lado claro trata-se do espaço das relações hegemônicas de gênero, em que apenas se considera homens e mulheres, brancos/as e burgueses, e nessa relação tem-se como legítima a condição de superioridade dos homens, e assim, mantém a opressão desses homens brancos sobre às áreas da vida, a exemplo, política, econômica, educacional e sexual das mulheres brancas.

Do outro lado está o obscuro, caracterizado pela invisibilização das categorias de gênero que escapam e/ou fogem ao sistema binário – homem e mulher, branco e negro, heterossexual e homossexual - ou seja, espaço onde se localizam as pessoas que são excluídas da participação social na sociedade da qual elas eram coletivo antes da colonização. Essas são as mesmas pessoas que são retiradas das áreas culturais, sociais, políticas, econômicas, submetidas a exploração em termos de força de trabalho e na própria sexualidade (MARIA LUGONES, 2007).

Nessa direção, Maria Lugones (2014) propõe uma teorização de resistência para denunciar a colonialidade de gênero que ainda é persistente. Ela sugere a importância de contestar os modos de dominação, para que se possa construir epistemologias que oportunize as mulheres saírem das fronteiras das opressões, não ocupar somente o entre-meio, também o centro, as margens, o todo inteiro. E porque há o direito ao grito, ela grita a necessidade de descolonizar o saber, do poder e do ser, de elaborar uma metodologia de descolonização para produção de uma pedagogia decolonial que considera gênero como relacional e racionalizado e que assim, propõe o enfrentamento das opressões.

## **2.2 Saberes ancestrais**

No direito de fazer o meu batuque, neste item, parafraseando Ronilda Ribeiro (1998), perço permissão aos ancestrais para iniciar no correr da mão esta escrita, assim saúdo os primórdios da existência, a/o criadora/criador, ao sol nascente, ao sol poente, a lua em suas fases, as três encruzilhadas que conectam o mundo visível ao invisível, a terra que se abre para minhoca, aos meus antepassados e as minhas antepassadas (Bruxas) – as/os saúdo – que não deixem de ouvir minhas saudações e me abençoem.

Aqui, a ancestralidade, estar a ser empregada como um conceito chave. Optou-se por uma noção não restrita a uma única verdade, destacou-se a multiplicidade, a polivalência de sentidos, com efeito, embora se reconheça que a ancestralidade é movimento e se encontra em qualquer parte do mundo, colocou-se em evidência, pela demanda deste estudo e com inspiração em Oliveira (2007, p.02) o recorte em ancestralidade africana em partes que se relaciona mais intrinsecamente com o Brasil – na “[...] África que interessa ao Brasil, e pelo Brasil que se africanizou desde essa África aqui reconstruída”.

### **2.2.1 A ancestralidade que nos habita: vem desde longe!**

Para pensar as dimensões dos saberes ancestrais situo a visão de uma filosofia/epistemologia da ancestralidade, com inspiração em Eduardo Oliveira (2007), o autor é referência na defesa da ancestralidade e cosmovisões africanas. O mesmo deseja que os saberes ancestrais façam parte das práticas pedagógicas a partir do que pode (a depender dos seus processos criativos e imaginéticos) ser chamada de pedagogia da ancestralidade.

Desejo ousado e necessário, pois ter a ancestralidade como parte constituinte do processo (trans)formativo educacional é uma realidade que ao longo do surgimento e consolidação da colonialidade tem sido deixada mais distante e/ou na melhor das hipóteses tem sido reduzida a folclore. Justamente, por ser a sabedoria ancestral uma prática histórica de resistência a subalternização.

O direito ao ancestral, digo, a ancestralidade, faz surgir e consolidar compreensões sobre resistência e (re)existência, mesmo diante do largo horizonte da colonialidade, bem como contribui para o fortalecimento de relações de ensino-aprendizagem intergeracionais, recupera e faz (re)viver a memória coletiva, desde territorialidade, cultura, identidade, espiritualidade, pertencimento.

Para esmiuçar um pouco mais o argumento que propõe um reconhecimento da coexistência dos saberes ancestrais com os saberes ocidentais em uma pedagogia da ancestralidade, é interessante trazer a discussão a noção de que são diversificados os discursos sobre o conceito de ancestralidade. No arranjo conceitual do campo das Ciências biológicas e da medicina, por exemplo, ancestralidade se refere às ascendências geracionais, baseada sobretudo na comprovação biológica da filiação parental.

Na historiografia, o ancestral está associado à hereditariedade comprovável em contextos sócio-históricos, asseguradas pelas características culturais de cada grupo, comunidade e/ou coletividade em suas maneiras de organizar-se. Para exemplificar, se observa no povo judeu a estruturação de cadeias geracionais que objetivava atestar e comprovar a ascendência dos indivíduos dentro de uma grupalidade coletiva (BOMFIM; MARISTELA ANDRADE, 2012).

Já na cotidianidade, ancestralidade se associa ao conhecimento, mesmo que mínimo, da árvore genealógica, entre outras, a filiação sanguínea, ao pertencimento a uma história comum de uma população e/ou etnia, representações culturais e identificações com arquétipos sociais, expressa nas figuras de personagens, como o do malandro, cabloco, heróis, dentre outros (BOMFIM; MARISTELA ANDRADE, 2012).

Percebe-se com isso, a presença de uma coexistência e aproximação dos sentidos entre a semântica científica e a do senso comum. O rearranjo desses dois sentidos constroem um

discurso de ancestralidade enquanto sentimento de pertencimento entre as pessoas em um agrupamento social, compartilhamento de histórias, manifestações culturais, oralidade vivenciada pela contação das/os pessoas mais velhas/os sobre as/os antepassadas/os.

De maneira diferente, os povos negros, indígenas, afrodescendentes, mestiços desenvolveram uma outra semântica de viver e manter os saberes ancestrais. Em filosofia da ancestralidade, Eduardo Oliveira<sup>32</sup> acresce que, inicialmente, o movimento ancestral da perspectiva das populações afrodescendentes no Brasil, em seus coletivos, à exemplo, camdomblé, capoeira, a relação consanguínea não é o principal elemento dessas como visões africanas, do contrário ela é o princípio de regulação das práticas e representações dos povos afrodescendentes.

O autor continua, e traz o reconhecimento da ancestralidade como símbolo de resistência afrodescendente. Essa compreensão alargaria o protagonismo histórico-cultural da população negra no Brasil e, gestaria na defesa de um outro projeto sócio-político que esteja fundamentado nos princípios da inclusão social, respeito a experiência das pessoas mais velhas, das diferenças, das diversidades, na convivência entre pessoas e natureza. Nisso, sua semântica perpassa as manifestações culturais dos povos negros no Brasil e se estende em dinamicidade para qualquer grupo racial que queira assumir os valores das manifestações africanas. Assim, a ancestralidade passa a se configurar em uma epistemologia com arranjos capazes de confrontar o modelo único e hegemônico de organizar a vida e a (re)produção do mundo contemporâneo.

Essa ancestralidade em intinerância, saindo de dentro de uma grupalidade, cito os terreiros de camdomblé, para atuar na sociedade em geral, é discutida por Oliveria em “Ancestralidade na encruzilhada”, momento em que torna-se um termo em disputa “[...] nos movimentos negros organizados, nas religiões de matriz africana, na academia e até mesmo nas políticas de governo” (OLIVEIRA, 2007a, p. 247), alcançando a dimensão da militância.

Sob essa perspectiva, ou seja, a acepção da ancestralidade como um princípio, uma lógica ou uma epistemologia, constitui-se em uma configuração recente. Nascida do movimento, da vibração, do acontecimento, a epistemologia da ancestralidade possibilita compreender o conjunto de signos produzidos por uma cultura.

Ao trazer as muitas facetas que essa categoria comporta, Oliveira (2007, p.257) afirma que “[...] a ancestralidade é uma categoria de relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento”. Ao mesmo tempo “indica e esconde caminhos”, sendo um modo de

---

<sup>32</sup> OLIVEIRA, Eduardo. *Epistemologia da Ancestralidade*. Disponível em: [http://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo\\_oliveira\\_-\\_epistemologia\\_da\\_ancestralidade.pdf](http://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf). Acesso em: 02 de jan.2019.

interpretar e produzir a realidade. “[...] Ela é um instrumento ideológico (conjunto de representação) que serve para construções políticas e sociais”.

Outra contribuição para a discussão vem de Lopes (2004, p.59), quando defende que o ancestral remete a antepassado e para a africanidade “[...] é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo da sua existência”.

Já Inaicyra Falção refleti ancestralidade desde a conexão da pessoa com sua história, e assim traz um entendimento amplo da ancestralidade que transcende o sentido de pertencimento às culturas negras, explicitando que cada pessoa possui sua ancestralidade própria. O que denota que a ancestralidade, no que remete Oliveira (2007), é praticamente o ponto de partida de todo processo de identidade do ser, pois o vínculo com a ancestralidade é constitutivo da identidade coletiva.

Discuti a possibilidade de conceitos de ancestralidade, em contexto de modernidade/colonialidade, é um esforço que se revela importante para a continuação dos nexos entre as gerações, legitimar saberes, práticas e modos de viver. É reconhecer nossas origens, é quando nos reconhecemos e tomamos consciência das anterioridades que nos habita.

Ancestralidade é se reconhecer pessoa – ser – existência essencial para construção do mundo em que se con-vive com outrens, e nessa direção perceber-se artista dos fazeres e saberes que dão contornos as suas realidades, a cotidianidade em que transita e atribui sentidos. É saber do chão de que se brota, do solo em que se planta, da terra rugorosa da origem e depois arada, da cor da seiva que corre (escorreu) das árvores Pau-Brasil.

Para dar um enfoque desde os saberes ancestrais, este estudo afirma que é nas fronteiras da dicotomia margens/periférias *versus* centro, que a ancestralidade propõe encruzilhadas que encaminha para outras realidades palpáveis “a nossa maneira”, para referenciar Elizandra Sousa (2012)<sup>33</sup> em poesia escrita com detalhes significativos. Apreciem.

Descobri que precisamos sim, à nossa maneira  
aprender a aprender com a nossa história,  
temos as peles negras, que não são tão negras como as peles que aqui tens

À nossa maneira  
é a busca de um jeito todo nosso de comportar,  
é uma ginga que veio sim daqui, mas não é a mesma  
Processo em transformação  
somos o batuque que estamos a procurar

---

<sup>33</sup> Elizandra Souza é poeta e jornalista, criadora do fanzine de poesias Mjiba, em 2001, onde seus primeiros poemas foram publicados. Em 2007 publicou o livro Punga, no ano 2012 foi o livro Águas de cabaça. Em seus poemas discuti a temática de gênero, a condição das mulheres na sociedade e questões raciais.

À nossa maneira  
 Ainda é um papel sendo escrito, um desenho novo que temos que pintar  
 é arte maconde a esculpir, a brincar de fazer vida  
 processo de reconstrução de juntar os laços  
 Somos irmãs e irmãos do mesmo nó [...]

O poema traz uma leitura de reconhecimento do legado ancestral, sem desconsiderar ao mesmo tempo as diferenças que o tempo e o desdobrar das histórias trazem. Assim é que o poema afirma: “[...] é uma ginga que veio sim daqui, não é a mesma/Processo em transformação”, compreensão poética que dialoga com o argumento de Oliveira (2012, p.38-39), segundo o qual em uma filosofia da ancestralidade, “[...] somos africanos ao nosso modo, o que nos regala uma singularidade única [...]. Somos Africanos, mas de um jeito possível apenas no Brasil”.

É gestada pelo poema, a ancestralidade na perspectiva da experiência africana. Insito com Oliveira (2012), para explicar que em africanidade, ancestralidade se refere a uma filosofia existencial que como todas as outras, produz e concretiza mundos, que inter cruzam-se com outras experiências na produção de outras realidades. Ancestralidade é conceito e práxis construída desde chão.

Reinvidicar essa ancestralidade no campo da educação pode explicitar os jeitos subalternizados de viver, sentir e agir no mundo, em uma emergência que contribui para que as/os educandas/os em contemporaneidade possam elaborar e (des)construir o senti e pensar no mundo, assim como os valores elaborados neste mundo, desde o reconhecimento de suas ancestralidades, isso, alicerça encruzilhadas para além do sistema/moderno colonial.

À referência a ancestralidade é essencial para o processo de (trans)formação identitária de uma pessoa, incorporá-la, perdão, visibilizar-la faz emergir e valorizar as existências negadas, tornando possível gingar com as/os educandas/os e não apenas falar e interpretar a realidade das/os mesmas/os.

Esse sentimento mobilizador da ancestralidade potencializa o educar para o encantamento como inspiração, e é esse encantamento que permite exercer uma práxis de libertação, o encontro com a alteridade e a saída do totalitarismo, tendo como guia o ancestral. Esse senti, ensinar e aprender encantado é um acontecer em movimento – sem começo e fim – é uma constante, e por ser movimento é conhecimento, ação, vida, criação é o diverso. Nas palavras de Oliveira (2006, p.162):

[...] O olhar encantado re-cria o mundo. É uma matriz de diversidade dos mundos. Ele não inventa uma ficção. Ele constrói mundos. É que cada olhar



constrói seu mundo. Mas isso não é aleatório. Isso não se dá no nada. Dá-se no interior da forma cultural. O encantamento é uma atitude diante do mundo. É uma das formas culturais, e talvez uma das mais importantes, dos descendentes de africanos e indígenas. O encantamento é uma atitude frente à vida.

Assim, pode-se inferir que uma educação encantada, é movimento inventivo de aprendizagem contínua, em que aprender a pedagogia das anterioridades é sempre uma sabedoria atualizada, o que não nos torna indiferentes ao que foi construído, ao que está sendo construído em nossos contornos existenciais, pelo próprio sentido existencial, e mais, político.

Esse processo de encantamento é coletivo, uma práxis que representa o diverso, a alteridade e a comunhão. Dialogando com Oliveira (2007, p.258): “[...] Ninguém se encanta sozinho, ninguém encanta ninguém, encanta-se sempre em coletividade”. A promoção dessa ação promovem educações onde a/o outra/o é uma extensão de si mesma, não uma objetividade abstrata, alheia, é preciso da/o outra/o para aprender, para encantar e ser encantada/o.

Ouvi o grito ancestral é antes de tudo uma atitude ética que mescla magia com ciência, conhecimento sistemático e mito, racionalidade e encantamento, objetividade, subjetividade e criatividade, que em dinamicidade atualiza-se e reinventa-se em movimentos que se ligam ao chão da sabedoria ancestral.

Sentipensar desde a ancestralidade como fio e o encantamento como tecido implica a produção de um processo (trans)formativo praticado e vivido desde as experiências, que coaduna em uma ação do educar transgressora, no sentido, de confronto ao “epistemicídio” (SOUSA SANTOS, 2009), subtração, ou melhor, assassinato do conjunto dos saberes pelo domínio dos saberes designada hegemônicos. E mais, levar a conscientização das pessoas de tal modo que as possibilitem criarem e agirem em perspectivas outras, engajada com a superação da colonialidade.

A ação do educar desde a ancestralidade, incita também ao comprometimento com a diversidade cultural, com a natureza, com a prática em comunhão. Vejo a existência e possibilidade dessa educação na/ da roda de capoeira, como um modo de vida fundamentado no princípio educativo da ancestralidade, princípio máximo da educação no universo capoeirístico. Assim, compartilho o pensamento de Oliveira (2007, p.259) para argumentar que em ginga, ritmo e sonoridade do chão da roda de capoeira

A ancestralidade converte-se no princípio máximo da educação. Educar o olhar é Educação. No caso da cosmovisão africana, educa-se para a sabedoria, para a filosofia da terra, para a ética do encantamento. Educar é conhecer a partir das referências culturais que estão no horizonte da minha história

(ancestralidade). Olhar é um treino de sensibilidade. Aguça-se a sensibilidade para perceber o encanto que tece as coisas. Sensibilizado, o Outro deixa de ser apenas um conceito, e me interpela para uma ação de justiça e me convida a uma conduta ética. Sensibilizado posso fazer da vida uma obra de arte, uma construção estética. Edifico uma moral e uma ética baseada na criatividade e na tradição.

Educa-se em uma cosmovisão, encantamento, nisso, vale trazer para gingar nessa escrita Dussel (2000) e assim explicitar o reconhecimento da dignidade dos saberes ancestrais situados fora do eixo da modernidade eurocêntrica. Sendo esse reconhecimento o primeiro momento para tornar visível e legítimo as diferenças e diversidades existenciais.

### 2.2.2 Desde corpo ancestral

O corpo é anterioridade, é o chão onde se risca as tradições e é por ele que as tradições são carregadas. É no movimento do corpo que vislumbramos as possibilidades do mundo e de leitura dele, em “[...] uma filosofia que se movimenta no corpo e um corpo que se movimenta como cultura. O corpo ancestral é a reunião desta filosofia, desta cultura [...] o resultado desse movimento de contatos e conflitos que se deram e se dá na esfera social, política, religiosa e corporal (OLIVEIRA, 2007, p.101).

Corpo é movimento, do sentir, do já sentido, do por sentir, do fazer, do já feito e o do por fazer. Por ser assim movimento, não pode ser definido em um conceito fechado, corpo não é objeto, é ser, é alteridade, movimentá-lo em ancestralidade é abrir-se para a nossa condição de ser natural, não cartesianos, em suas formas marcadas pela rigidez, racionalização, objetividade, disciplinação. Isso é, ser corpo ancestral é redescobrir-se corpo enquanto diverso pela conexão com o cosmo como um todo – a fauna, a flora, o ar, as águas – o universo.

Nesse sentido, corpo aqui está para além das representações ocidental, pois, a ancestralidade traz como elemento fundamental a diversidade de manifestações corpóreas, o corpo é um construtor de sentidos, ele não é uma entidade que existe exterior ao eu e separado do universo. Daí Oliveira (2007) sugerir a necessidade de se pensar desde corpo, pois é o corpo o fio que tece as culturas, as relações, e ao mesmo tempo que é tecido pela ancestralidade, é à ancestralidade expressa no e pelo corpo. O autor compreende que corpo:

[...] é trajetória. Uma anterioridade. Uma ancestralidade. [...] É movimento descontínuo e polidirecional. [...] Trata-se de inventar enquanto se resgata; trata-se de re-criar enquanto se recupera. Assim é o movimento do corpo e da cultura. A cultura do corpo não nos interessa. Trata-se, isto sim, de pensar a

cultura desde o corpo, trata-se de filosofar desde o corpo, não sobre ou contra ele. (OLIVEIRA, 2007, p.124).

Em consideração ao descrito até aqui no arranjo deste item, é interessante perceber a nossa herança histórica de movimentos de corpo de matriz cultural africana, vale ressaltar, que por exemplo, essa, fundamenta a capoeira, uma epistemologia existencial cosmoafrodescendente de resistência que na cotidianidade pode contribuí em contemporaneidade para o enfrentamento da colonialidade.

O conteúdo que carrega este arranjo, visualiza o caminho de reencontro com um corpo pedido, rejeitado, desejosos de serem o que são, dessa maneira, remete ao que nos antecede, a ancestralidade que guarda o nosso corpo, “[...] os gestos ancestrais estão em nós, estão gravados em nosso corpo e necessitam ser apenas reconhecidas” (BAIOCCHI, 1995). Nisso, retorno ao pensamento de Oliveira (2007, p.100) quando afirma que:

[...] O corpo inaugura um outro modo de ser, um outro modo de se conhecer. Pensou-se sempre o corpo. Chegou o momento de pensar desde o corpo ou, ainda, de o corpo pensar. Pensamento do corpo imerso na cultura de matriz africana. Pensar o corpo desde a matriz africana e, sobretudo, pensamento do corpo produzido pela experiência de matriz africana no Brasil.

Ainda da importância de visibilizar as cosmovisões africanas, situando especificamente a capoeira em sua ancestralidade, utilizando como base Conceição (2009), ele caracteriza-se por suas múltiplas mensagens filosóficas cosmovisionárias que concebe a possibilidade de tomada de consciência transdisciplinar. Assim, pensar corpo ancestral, é refletir, criar e recriar pela ancestralidade uma cosmovisão africana e afrodescendente pensada desde nosso próprio chão, solo brasileiro. Aproveito para trazer a compreensão de Oliveira (2007, p.99) de corpo ancestral, para o autor: “[...] O corpo é chão! [...]. O corpo é Terra. O corpo é solo. O corpo é território. [...] Haverá, indissociavelmente, relação entre ética, estética e ontologia. O corpo é território da beleza, condição da ética e solo da ontologia. [...] O corpo é ser”.

Isso implica um outro modo de conhecer, bem como a consciência de que é como corpo que nos movemos. E é disso que Muniz Sobré (2002, p.16) traz para a compreensão quando menciona que as várias culturas Áfricanas são basicamente simbólicas, ou seja, corporais, “[...] pois partem do corpo para se relacionar-se com o mundo”. Para explicar, o autor lembra que o simbólico, do contrário do signo, não se universaliza e não se reduz ao conceito, precisa de uma situação corpórea concreta de uma pessoa para vivê-lo, em um relação com o mundo, que envolve a respiração, a força vital, a movimentação no espaço e a crença na transcendência.

Dessa percepção, este estudo considera o corpo como diverso, dinâmico, movimento, intergração, coletivo, seus (des)contornos e modos de existir em muito advém do contexto em que está inserido e das experiências vividas. “[...] O corpo é o emblema daquilo que eu sou, e o que eu sou é um construto da comunidade. [...] O corpo é um vestígio dos valores civilizatórios do grupo que nele escreve e nele se reconhece. O corpo social é a extensão do corpo individual” (OLIVEIRA, 2007, p. 124).

Refleti desde uma compreensão imersa no pensamento/filosofia/existência afrodescendentes de africanas/os em diásporas no Brasil, isso é, desde a tradição cultural africana em território brasileiro, passa pela perspectiva da encruzilhada<sup>34</sup> enquanto construtora de diversidade, vêm daí, a importância de uma (re)leitura da construção de conhecimento do corpo partindo de referências de matrizes africanas, principalmente, aqueles produzidos pelas experiências dessas no Brasil.

Entrar na ancestralidade em encruzilhada é incitar diálogos desde corpo ancestral, um corpo que interpela para a liberdade, diversidade e intergração. Sendo que, esse diverso referido está relacionado as suas múltiplas produções de sentidos culturais, sociais e biológicos que se dá na interação individual e coletiva entre os corpos na cotidianidade.

Assim, considerado ser o intercruzamento fundamental no movimento de reencontro com o corpo ancestral – com o ancestral que habita em nós – o que se sugeri é tecer argumentos de superação das posições universalistas, para reveter a ocidentalização dos vários caminhos existentes da sabedoria no corpo, no sentido que enfatiza Oliveira (2006, p.26) ao afirma que a cabeça, lugar da razão e parte mais importante da pessoa dentro da valorização eurocêntrica, não é autosuficiente, não se sustenta por si mesma, ela necessita do bom funcionamento de todas as partes do corpo.

O que se associa a demanda de uma ética do corpo, aqui me refiro da possibilidade de uma ética ligada ao chão, em que se escuta o grito da ancestralidade, uma ética ligada a libertação. Para isso, percebe-se que ela precisa ser uma ética para os corpos, na afirmativa de Pansarelli (2010, p.195), “[...] uma ética que defenda como princípio incondicional a manutenção, a preservação, a possibilidade de reprodução e o bem-estar dos corpos”.

Essa, trata-se de uma experiência também de encantamento, posto que (re)cria pelo desejo de uma ética desde corpo ancestral o encontro, acolhimento, que pois deseja a/o outro/a, em uma ancestralidade com-partilhada. É o modo ético da vontade “[...] de compreender com, fazer com” (MACEDO, 2010, p. 107). Portanto, o corpo não se limita a ser uma entidade física,

---

<sup>34</sup> Encruzilhada, termo pensado muito em Oliveira (2007), se refere a ligação de todos os pontos, lugar onde as diversidades se cruzam e se encontram.

nem um receptáculo onde são inscritas facilmente as forças culturais, do contrário ele inaugura conhecimentos, sentidos e significados.

Daí a importância de se abster de qualquer pretensão de noção única de corpo. Pois como bem traduz Ronilda Ribeiro (1998, p.51) “[...] o corpo do Brasil é multicolorido, sua alma não poderia ser monocromática: a cultura brasileira, constituída por múltiplas influências culturais explode em mil flores de tantas formas e tantos perfumes”. Nisso, em cada pouquinho do chão, em cada pedacinho de mito, oralidade, em cada pouquinho de gestualidade, nas notas de musicalidade, na pele, no cabelo, no paladar, no corpo todo, encontra-se conhecimentos impregnados de ancestralidade, memórias das experiências advindas de anterioridades.

Nas experiências de matriz africana e de matriz africana no Brasil, como é o caso da capoeira, o corpo pertence a ordem do diverso, o ser – eu – não se encontra separado da natureza, da mente, ao contrário, corpo é pensamento e senti de alteridade, que acolhe a diversidade. Nas palavras de Freire (1995, p.75-76) isso se afirma como:

[...] A consciência do mundo que implica a consciência de mim no mundo, com ele e com os outros, que implica também a nossa capacidade de perceber o mundo, de compreendê-lo, não se reduz a uma experiência racionalista. É como uma totalidade – razão, sentimentos, emoções, desejos – que meu corpo consciente do mundo e de mim capta o mundo a que se intenciona.

Diferentemente da consciência ocidental cristão patriarcal que controla o ser, resalto, aqui não se está a par com qualquer pensamento fundamentalista, juízo de valor ou visão fechada, a percepção do corpo ancestral, por exemplo, como é o caso aqui, em diásporas africanas no Brasil, é espaço da diversidade, é um coletivo, e que por assim, é todo orgânico, uno, cosmológico “[...] como encontro de todas as forças, aliás, como síntese de todas as coisas” (DOMINGOS, 2011, p.10-11).

Por assim afirmar os movimentos, estados de ações, desse corpo ancestral negro em chão de territorialidade brasileira experienciando e criando expressões outras, inscritas no cotidiano, mesmo que de um trabalho forçado, nos cantos, nas danças, nos cultos religiosos, nas relações entre si, isso é, que emerge enquanto ação, também na dor, na resistência. São esses gestos de corpo ancestral reinventados e reinterpretados que torna diversa a cultura brasileira.

Nessa perspectiva, o que se percebe é um corpo vivo, erótico (como poder), intenso, que em tempos de agora, carrega (ou seria é?) as memórias, as subjetividades, ritualidades e as dinâmicas existenciais da cultura em encruzilhada de ancestralidade civilizatórias. Por isso, em

manifestações culturais, sociais, religiosas, míticas de matrizes africanas, que é a que se trata aqui, o corpo fala desde, pela e é tradição.

Mais que isso, no que afirma Domingos (2010, p.103-104), “[...] não se pode querer entender a complexidade das manifestações e expressões culturais negras no Brasil se não falarmos em corpo e movimento”. Em acordo com essa visão, Fonseca (1988, p.167) defende que é o movimento que garante e enriquece a vitalidade do corpo e suas linguagens, quer se afirmar, o conjunto gestual do corpo, bem como, possibilita e assegura a autonomia e independência, uma vez que ele é “[...] a expressão mais sociológica da liberdade individual e a liberdade é uma conquista”.

Sendo assim, é em movimento que o corpo conhece o mundo e torna-se o que se é, bem como, é no movimento que nossas singularidades e aprendizagens de coletividades se revelam. Esse processo de maturação se dá culturalmente em linhas de afetos (em que se afeta e é afetada/o), mediados/as pelas formas culturais. Sendo que, se nesse corpo se inscreve simbologias, por sua vez ele também produz cultura, valores, como “[...] um centro para onde convergem elementos ancestrais” (SOBRÉ, 1997, p.32), formando um corpo contemporâneo plural, tecido pela diversidade.

Por isso, o Brasil é uma corporeidade misturada, marcada por ancestralidades herdadas das tradições africanas – corpos negros retirados de suas terras – indígenas, (povos nativamente desta terra) e, enfim, em confluências com outras culturas. As corporeidades de que trata aqui, afrodescendentes, adveio dos jeitos perculiars que as pessoas africanas encontraram de ser africanos/as no Brasil.

Para melhor explicitar o acima escrito, segue-se com Oliveira (2006, p.72) ao afirmar que “[...] o território afro-brasileiro não é o espaço físico africano, mas a forma como os negros brasileiros singularizaram o território nacional. O espaço físico reterritorializado é um espaço simbólico-cultural.” Ou seja, pensar a cultura brasileira é vê os alicerces de matrizes africanas, as heranças das experiências reais desses povos, suas vivências corporais, éticas, míticas, religiosas e de resistências.

Assim, a natureza cosmológica do corpo ancestral é metamorfosica, ligada a tradições. Ou seja, nas linhas do que pensa Mesquita (2016), está ligada aos princípios ético-filosóficos de anterioridades impresso e expresso em nossas movimentações, o que inclui os gestos, as falas, as manifestações estéticas, todo esse conjunto de características revelam uma riqueza, de fecundidade, em um legado de valores ancestrais.

E a experiência do corpo na capoeira oferece uma ancestralidade corporal que também é caminho epistemológico e ontológico, capaz de possibilitar processos inventivos que se traduz

átraves de um corpo contemporâneo que se move em circularidade de chão enquanto condição e afirmação da existência do ser atuando no mundo. É processo, é carne que conjuga-se com a alma às avessas, que transgridi os padrões de um corpo domesticado, colonializado.

É dessa maneira que este estudo no intuito de se perguntar como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribui com o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher visualiza o corpo, como o que se percebe sentindo com todos os sentidos, sem linhas divisórias entre o senti e o pensar, o interno e o externo, a cabeça e os pés, e que comporta uma infinidade de possibilidades de sentidos que podem contribuir para (re)pensar epistemologias outras para a educação formal.

Se está implicado desde um corpo, na explicação de Sandra Petit (2015), habitado por uma cosmovisão africana e africana em diásporas no Brasil, e por assim, atravessado por memórias ancestrais (re)vividas pelo movimento, dança, sonoridade, oralidade e o conjunto de simbologias criadas por nossas/os antepassadas/os e presente corporeamente em contemporaneidade. Nesse sentipensar o corpo ancestral a autora exemplifica a perspectiva afrocestral através da capoeira, especificamente a capoeira angola, em uma relação com o chão, a qual defini como fundamental, por ser nesse plano que ocorre a maioria dos movimentos.

Nessa direção, pensar a experiência do corpo ancestral na educação é trazer atona imagens, para exemplificar, das populações africanas e afrodescendentes no Brasil que não sejam reduzidas ao imaginário colonial de inferioridade. Imaginário esse que se mantém na estrutura curricular que por sua vez fundamenta-se em uma base instrumentalizada que se estende as disciplinas e daí para o ensino, resultando em uma aprendizagem para reprodução das condições de subalternidade.

No empenho de refleti essa questão Terezinha Nóbrega (1999) discorre que a compreensão genérica e rígida do corpo como acessório no processo educativo persiste em ser predominante, ao consideramos que o sistema mundo moderno ocidental, no seu empenho de universalizar a razão como única maneira de conhecer o mundo, excluiu e continua a excluir os saberes do corpo.

Observado isso, e considerando as experiências das mulheres desde corpo na capoeira, este estudo se propõe a visibilizar saberes sensíveis que supera uma visão dicotomizada da educação, por meio de uma atitude de busca ao papel dinamizador da roda de capoeira enquanto epistemologia e caminho outro de ampliação das referências educacional ao considerar o corpo na encruzilhada da ancestralidade e sua relação com a possibilidade de construir outros modos de conhecer, bem como, visualizar que são diversas as epistemologias existentes.

### 2.2.3 Sabedoria ancestral, insubmissa existência: um corpo mulher no mundo

E ao barro voltarei. No início (introdução) apresento a argila, neta da mãe-terra, senhora argilau das formas e dos desvios no barro, para (re)conectar (se) as raízes e senti desde corpo através dessa matéria mutável, acrescida e retirada para (des)modelar o desejo de um contato macio, sentido a mãos e dedos prazerosos deslizantes que contornam uma maneira mais intuitiva de encontrar-se com as mulheres capoeiristas, elas (também eu), em corpo-alquímia no chão de ancestralidade da roda de capoeira.

Em princípio, achei estranho esse meu sentipensar, até mesmo inapropriado, barro modelado, ido ao fogo enrijece e pode quebrar, tornando-se “caco véi” – mas, eis a lição da ancestralidade da vida – aos poucos abrandou-se as angústias, coisas que nos põem ao avesso, aqui – no instante do agora – em movimento de desgrudas, imerso na ação de modelar e se transformar, que nos coloca diretamente e/ou indiretamente em encontro com os quatro elementos da natureza: a mãe-terra, sentida na massa palpável da argila; a água enquanto líquido que amolece na intimidade da mão; o ar que atravessa toda a massa que vai para cozedura; e o fogo, energia que transforma a argila em outras existências terra-pedra, que pela circularidade existencial, um dia são devolvidas ao chão, retornando ao ventre da mãe-terra – eis a lição da sabedoria ancestral – todas e todos retornaremos ao barro, à natureza.

Mulher em natural, ou, por uma escrita desde mulher, em contato com o próprio corpo, corpo mulher (negra, não negra, latina, caribiana, indígena, homossexual/lésbica) no mundo, insubmissa existência em roda de capoeira, que increve e si inscreve como artesãs/artistas formas diversas na matéria carne, em um movimento que desgruda as coisas da restrição biológica, todas em suas possibilidades, saem da terra enterrada, diversas. Mulheres diversas, coloridas, que menstruam e não menstrua, com útero, que não tem útero, que tem ovário, óvulos, e as que não tem, com dois seios, as que tem um e às sem, são todas mulheres diversas.

A leitura é que somos (mulheres e homens) maleáveis como o barro, nosso corpo e, portanto, nossa natureza é espaço de mudanças. Na mitologia Africana temos origem na lama mágica das águas de Naña (Iyá Agbá), deusa mais antiga entre as divindades, representa os mistérios, as memórias ancestrais de nosso povo, sintetiza ao mesmo tempo vida e morte, assim como, fecundidade e riqueza.

De avó, para mãe, para a filha, para bisneta. Nossas ancestrais abriram caminhos para que cada uma de nós podessemos simplesmente ser. Estamos conectadas(os) com elas. Rezadeiras, parteiras, benzedadeiras, capoeiristas, ceramistas, marisqueiras, escravizadas,



indígenas, escritoras, lavadeiras, físicas, matemáticas, cientistas, poetisas, freiras, bruxas, enfim.

No rastro da ancestralidade, os nomes das nossas antepassadas foram omitidos, suas histórias e saberes ignorados, e em contemporaneidade muitas entraram nas querelas historiográficas. Foram mulheres que transgrediam a ordem social virgente, reivindicaram igualdade, justiça social e enfrentaram o racismo, a misógênia, a opressão do domínio masculino e assumiram papéis outros não habituais a presença de seus corpos.

A busca pela ancestralidade, pela visibilidade da existência e produção de saberes e fazeres dos corpos dessas mulheres em anterioridades, é importante para que as novas gerações de meninas e mulheres sintam-se representadas e passem a entender que se pode ser mulher e piloto de avião, escritora, revolucionária, pesquisadora, ao mesmo tempo – em licença para se perguntar um óbvio, que até pouco tempo, sem exagero, se revelava inacessível – como é ler ou ouvir diversas histórias e não se identificar e se ver em nenhuma delas?

Da invisibilidade à representividade é importante incitar reflexões sobre onde estavam, quem foram, as lutas que travaram, as contribuições que trouxeram na formação do Brasil. Que falas foram ocultadas das tantas que:

[...] se embrenharam mata adentro e se negaram aos colonizadores. E as que colaboraram e casaram com eles. Essas que se embarcaram ainda crianças. E as que ultrapassaram os limites da chegada. Essas que levaram chibatadas e marcas de ferro quente. E as que se revoltaram e fundaram quilombos. Essas que vieram embaladas por sonhos. E as que atravessaram nos porões da escuridão, Essas que geraram filhas filhos. E as que nunca pariram. Essas que acenderam todas as espécies de velas. E as que arderam nas fogueiras. Essas que lutaram com armas. E as que combateram sem elas. Essas que cantaram, dançaram, pintaram e bordaram. E as que criaram empecilhos. Essas que escreveram e traduziram seus sentimentos. E as que nem mesmo assinavam o nome. Essas que chamaram por conhecimentos e escolas. E as que derrubaram os muros com os dedos. Essas que trabalharam nos escritórios e fábricas. E as que empunharam as enxadas no campo. Essas que ocuparam ruas e praças. E as que ficaram em casa. Essas que quiseram se tornar cidadãs. E as que imaginaram todas votando. Essas que assumiram os lugares até então proibidos. E as que elegeram outras. Essas que cuidaram e trataram dos diferentes males. E as que adoeceram por eles. Essas que alimentaram e aplacaram os vários tipos de fome. E aquelas que arrumaram a mesa. Essas que atenderam, datilografaram e secretariaram. E aquelas que lavaram e passaram sem conseguir atenção. Essas que doutoraram e ensinaram. E as que aprenderam com a vida. Essas que nadaram, correram e pularam. E as que sustentaram a partida. Essas que não se comportaram bem e amaram de todas as maneiras. E as que fizeram sem pedir licença. Essas que desafinaram o coro do destino. E as que com isso abriram alas e asas. Essas que ficaram de fora. E aquelas que ainda virão. Essas e tantas outras que existiram dentro da gente. E as que viveram por nós. (ÉRICO VITAL BRAZIL, FERNANDA POMPEU E SCHUMA SCHUMAHAR, 2001, s/n).

Assim, reencontrar com as ancestrais desde seus corpos atuantes em vivências cotidianas e resistências, pensando em uma epistemologia do corpo ancestral da mulher no mundo, leva a constatação de que é preciso (re)pensar a história brasileira desde o legado dos corpos das mulheres. Reconhecer os modos como foram forjando sobrevivência, os efeitos de suas resistências nas estruturas políticas, culturais, educacionais, econômicas e sociais, é um caminho para materializar a legitimidade dos saberes ancestrais nas mais diversas esferas da sociedade.

O ato que se anuncia é o de ressignificar o tempo contemporâneo pelos valores da ancestralidade, em um processo de aprendizagem que se faz através de uma pedagogia ancestral, fio guia que tece o encantamento e a ressignificação das memórias impressas na escrita dos corpos das mulheres na história do Brasil.

Ainda sobre reivindicar e reescrever a história de tantos corpos de mulheres, a escritora negra Conceição Evaristo – peço licença as mulheres negras – em seu poema “vozes-mulheres”<sup>35</sup> ao apresentar personagens mulheres do cotidiano, descendentes de uma outrora/presente, escravagista, ousa contrariar o estereótipo, para demonstrar o quanto as mulheres negras se apropriam pelo corpo da história, traçando as suas maneiras, escritas de um aprendizado e ensinamentos desde corpo, alfabetizando-se pelas vivências. Seria uma terrível limitação não trazer o poema por inteiro. Sinta-o, corpo-a-corpo com você mesma, comigo e Conceição Evaristo (1990, p.32-33).

A voz de minha bisavó  
ecoou criança  
nos porões do navio.  
ecoou lamentos  
de uma infância perdida.  
A voz de minha avó  
ecoou obediência  
aos brancos-donos de tudo.  
A voz de minha mãe  
ecoou baixinho revolta  
no fundo das cozinhas alheias  
debaixo das trouxas  
roupagens sujas dos brancos  
pelo caminho empoeirado  
rumo à favela.  
A minha voz ainda  
ecoou versos perplexos  
com rimas de sangue  
e  
fome.

---

<sup>35</sup> BRITO, Conceição Evaristo de. Vozes-Mulheres. In: Cadernos Negros 13, 1990, p. 32-33.

A voz de minha filha  
 recolhe todas as nossas vozes  
 recolhe em si  
 as vozes mudas caladas  
 engasgadas nas gargantas.  
 A voz de minha filha  
 recolhe em si  
 a fala e o ato.  
 O ontem – o hoje – o agora.  
 Na voz de minha filha  
 se fará ouvir a ressonância  
 o eco da vida-liberdade.

No poema a voz ganha corpo, o corpo ganha voz, vozes qualificadas de mulheres, ecoadas sob o olhar colonial da sociedade patriarcal, vozes não caladas – ganham visibilidade textual – a folha em branco é tecida pelas trajetórias das mulheres, poeticamente, afirma-se suas existências no plural.

No plural, vozes-mulheres, em nome da coletividade de que vem desde ancestralidade, desde “A voz da minha bisavó”. Percorrer pelos caminhos da memória do ancestral não é um fazer solitário, é habitar o terreno da memória coletiva, reconhecer e narrar o que não se viveu, mas escutar o ecoar dos fazeres e saberes do passado, presentes nos fazeres e saberes contemporâneos. O verbo “ecoou” marca o tempo passado das mulheres que deram origem a várias linhagens e que se tornam existente na leitura e escrita de mulher no tempo presente.

Os versos falam de subalternização, mas mormente de resistência “A voz de minha mãe/ecoou baixinho revolta/ no fundo das conzinhas alheias/ bedaixo das trouxas/ roupagens sujas dos brancos/ pelo caminho empoeirado/ rumo à favela”. Essas frases versadas, evoca a condição das/os recém libertas/os, não mais sob o julgo de um senhor, mas rejeitadas/os pela sociedade por não se encaixarem no projeto de modernidade, entre aspas.

Assim, aida que fossem somente sussuros, vozes de ancestralidade ecoaram alcançando o presente, ganhando força e expressividade nas vozes de outras mulheres. As vozes que vem desde as bisavós, passa pela avó, mãe, é recolhida e se faz presente nas vozes das netas, que recebem todas as vozes, que se fará ouvi adiante.

Uma maneira de tornar visível os fazeres, saberes e a existência corpórea das mulheres é tomar como referência os mitos cosmoafricano. Segundo Ivanilde Sena (2015), as visões míticas exerceram papel importante nas culturas ancestrais, destacando as experiências da vida das pessoas mais velhas, valorizando-as/os enquanto ancestralidades. Esta mitologia se expressa também desde os caminhos percorridos pelos corpos das mulheres, de modo que

valorizar-los como mediadores de sentidos para se alcançar as vozes silenciadas, constitui em um regaste as existências negativizadas.

Nas afirmações de Petrovich e Machado (2004, p.26), cito em reafirmação do descrito acima, o mito ensina e traz a memória coletiva o ancestral, as histórias verbalizadas desde corpo, caminhos, encruzilhadas que de algum modo são representadas em passagem de mitos.

O mito ensina a vida sem prescrever nenhuma norma de conduta, específica. O mito está sempre apontando para a liberdade de escolhas. Ter metas, projetos de vida, passa pelo crescimento de estar atento/a para todas as possibilidades a responsabilidade de ser-sendo. De modo que, as experiências de vida possam sair do plano puramente físico e tenham ressonância no interior de nosso ser e de nossa realidade mais interna.

Sobre o assunto, Oliveira (2006, p.95) corrobora ao elucidar que “[...] os valores africanos preservados na memória coletiva teriam gerado as estruturas sociais para que pudessem vigorar. Quando falta a matéria é preciso que o espírito a invente para ela se encarnar”. Precisou se criar o mítico também para dar conta da violência, ou melhor, para resisti a violência sofrida no processo de colonização europeia, que persisti na faceta da colonialidade.

Isso rememora os corpos descendentes de África, africanas/os colonizadas/os, mulheres (des)construídas em um sistema social colonial, percebida enquanto desqualificadas, imagem deturpada, violentamente desumanizadas, corpo usado para efetivar a opressão. De acordo com Maria Lugones (2014, p.936):

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada de outras distorções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas da Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados como espécies não humanas –como animais, incontrolavelmente sexuais.

Essa desumanização dos corpos colonizados, os coloca sob suspeitas, que são sim, borradas por corpos que insistem em resisti, e a resistência das pessoas afrodescentes está em muito “[...] na afirmação por uma reivindicação ancestral africana na reconstituição da humanidade por uma memória simbólica” (MARIA LUGONES, 2014, p.56).

Destarte, a abordagem da mitologia cosmoafricana, descortina algumas produções que precisam ser expostas, admitindo a existência de corpos fora das representações implicadas pela divisão dos papéis sexuais, pois assim são os fatos nas mitologias africanas. Dessa maneira, no

caminho da sabedoria do corpo da mulher (nossas antepassadas), em específico, este estudo vai adentrar os caminhos do corpo da mulher capoeirista, evidência-se as divindades femininas Yansã e Nzinga como representação da ancestralidade.

Para evidenciar o descrito acima, trago o corpo da mulher em referência a ancestralidade negra em caminhos e movimentos de fazeres reiventivos da existência, em um sentipensar cosmico, trago assim, Yansã, orixá das transformações. Em linhas construídas com inspiração em Ivanilde de Sena (2015), Yansã percorreu por vários reinos, conquistou o direito de manusear espada, aprendeu e granjeou o direito de usar o escudo, tornou-se conhecedora dos mistérios do fogo e da magia, bem como aprendeu a pescar, caçar, a retirar pele de búfalo, a se transformar em animais, aprendeu os valores da amizade, do amor e da sensibilidade.

Imagino que, quando percebemos que uma das formas da colonialidade do corpo da mulher se dá pela representação do corpo pelo sexo, por não haver a representação dos corpos pelos sexos e gênero, ou seja, por ambos não definirem papéis de gênero, na mitologia africana, o poder não o hierarquiza, assim, nas representações simbólicas é possível a apropriação dos atributos relacionados ao poder pelas divindades femininas. Isso nos conduz e ressignifica pela ancestralidade ao protagonismo das mulheres negras na sociedade brasileira, nos conduzindo outros caminhos além muros das estruturas sociais, culturais, de representação dos corpos.

Essa discussão desde corpo ancestral leva também a existência da Rainha Nzinga Mbande, ou Rainha Ginga, uma mulher estrategista, que enfrentou o domínio dos colonizadores europeu, com inteligência intelectual, corporal, política e sensível, ela comandou o seu povo. A respeito de Nzinga, Serrano (1982, p.4) traz ao conhecimento que:

A resistência de Nzinga à ocupação colonial e ao tráfico de escravos no seu reino por cerca de quarenta anos, usando de várias táticas e estratégias que vão desde a conversão ao cristianismo até as práticas jagas, é fonte para a criação de um imaginário que se impôs como símbolo de luta contra a opressão.

Na condução dessas reflexões, percebe-se que constantemente vivenciamos a desqualificação e desumanização das mulheres nos mais diversos contextos e espaços sociais, inclusive como aqui destacado, o espaço da capoeiragem. Retornar as ancestralidades é uma possibilidade pedagógica importante de empoderamento para o enfrentamento dos hábitos coloniais, e das dores reais, das perdas subjetivas, afetivas, físicas, psicológicas, materiais, podendo assim resultar na superação das nossas raízes de resistências. Ainda, o reconhecimento da ancestralidade é um caminho para suscitar a desobediência política e epistêmica, isso reconsidera as epistêmes das pessoas, no caso, em destaque das mulheres.

Ao pensar sobre a ancestralidade, Ivanilde de Sena (2015) constroeu argumentos que coaduna no entendimento de que quando se alicerça um conjunto de teorias e práticas que nega a legitimidade e efetividade dos viveres tradicionais, condena ao esquecimento princípios, valores e ações vitais das ancestralidades, e assim, desvaloriza as pessoas mais velhas e desacredita as/os jovens nas suas potencialidade de autogestão.

Ao valorizar os feitos de resistências e existências das mulheres em anterioridade se versa horizontes outros para a cotidianidade das mulheres da geração contemporânea. Mesmo que aqui, não tenha se tratado necessariamente de estabelecer um complexo mapeamento sobre quem são e onde estiveram atuando essas mulheres, o próprio ato de reflexão oferece um encaminhamento indicativo da instauração de resistência nos saberes e fazeres da cotidianidade dessas mulheres.

## **2.3 Colonialidade do corpo**

### **2.3.1 O que é colonialidade do corpo?**

Quero insister – o eu – somente existe encarnado, não somos sem o nosso corpo, é a ele que podemos ver quando nos olhamos no espelho. É ele em concretude que pode ser tocado, sentido, desejado, contemplado, medido em massa, densidade, temperatura, transformado, dissecado por cientistas, fisioculturistas, artistas, modistas, médicos/as. É ele que se desgasta com o tempo, para além de anatômico, é espaço de prazer e dor, transcendendo o próprio “eu”, pela fadiga, sono, êxtase e, como todas/os estamos condenadas/os a pena de morte, futuramente, aqui jaz um cadáver.

É muito, não é leitora/o? Estamos definitivamente (embora pense que definitivamente não é uma palavra adequada a uma/um escritora/o terceiromundista para falar de corpo), frente a um tema que não se descontinua, vem de infinitas e leva a infinitas proposições. Assim, colonialidade do corpo emerge como um conceito crítico-reflexivo desde a perspectiva de transição epistemológica que passa nas margens do sistema-mundo colonial/moderno, desde a realidade concreta da América Latina, pensando algumas peculiaridades de saberes localizados, tomando como mote as experiências desde corpo das mulheres capoeiristas.

O conceito de colonialidade de corpo não parte, nem estabelece-se como determinado, é gestado para criar bases para construção de outras ramificações de saberes, despedaçados por muitas teorias e conceitos desenvolvidas no norte global. Conceituo como a apropriação, controle e ocultação do corpo, a partir da permanência de um conjunto de formas, percepções

e concepções, baseadas na lógica colonial, de suposta superioridade da mente, raça, classe social e gênero, envolvendo a existência física, material e cotidiana dos corpos – o eu – subalternizado. Essa apropriação, controle e ocultamento está intrinsecamente ligada a criação de uma ideia de distância entre nós e o nosso corpo, ele não se constitui mais o espaço de construção e comunicação de conhecimentos, espaço de memória, imaginação e criação, nem tão pouco o meio e a finalidade de uma visão. A noção de corpo se confunde com utilidade, no sentido de que se trata os objetos.

As epistemologias científicas de caráter mecanicista, racionalista, etnocêntrica, androcêntrica, binárias, legitimadas pelo sistema moderno/colonial como axiomas universais, elaboram um imaginário do corpo restrito como sendo naturalmente, entre aspas, um conjunto de órgãos, de processos fisiológicos e bioquímicos, considerando alguns tipos ideais que se encontram mergulhados em contextos históricos-sociais, quando não, atribui-lhe razões para antipatizá-lo, em uma negação ao corpo.

Essa colonialidade do corpo acontece e se vincula com a vivência desse corpo no cotidiano, isso é, na estrutura do espaço e tempo banal. Me refiro aquele espaço/tempo em que se coloca sobre a mesa uma talhada de melância. Explico com base em Agnes Heller (1970). Quando nascemos já existe uma estrutura da vida social, uma lógica interna dada pelo modo de produção com a qual temos que lidar para dar conta da nossa existência biológica e social, assim, independente do tempo histórico, sempre se está dentro de uma determinada cotidianidade.

O cotidiano, nos lembra Agnes Heller (1970, p.07), é “o mundo da vida”, “das objetivações”, daquilo que é vivido. Trata-se da vida em sua justaposição, que se produz e se reproduz dialeticamente, em uma sucessão aparentemente caótica dos acontecimentos, fatos, fenômenos, relações sociais, enfim, não há como dissociar, existir implica necessariamente a existência da vida cotidiana.

É pois na cotidianidade que mulheres e homens são socializados para aprenderem, incorporarem e absorverem as regras sociais que determina o espaço no qual podem mover e tem de mover para responder as exigências biológicas e social – sexo, gênero, raça e classe social – assim, ao incorporarem, exteriorizam e exercem nessa mesma cotidianidade suas ideias, desejos, gostos, sentimentos, crenças, ideologias, suas habilidades, capacidades intelectuais, manuais, físicas, enfim, dentro de uma cultura localizada, de uma grupalidade e/ ou coletividade.

Se assegurando no pressuposto de que o cotidiano é a vida de todas as pessoas, o corpo é ao mesmo tempo o ponto de partida e o espaço em que ela imprime suas marcas, suas normas,

em uma relação dialética, onde aprendemos os elementos da genericidade e expressamos desde corpo a partir de nossas singularidades, o problema está na anulação dessas singularidades através da normatização, homogeneização e universalização da existência, o que inclui as possibilidades de expressões e posições, destes corpos.

Isso mostra que, existe em nós – corpo – espaços traçados por uma história que nos é própria, uma sensibilidade, subjetividades nossas, nesse sentido, às vezes o possuímos, por outro lado, ele contém espaços que nos escapa radicalmente e nos possui, a dimensão que nos reenvia ao conjunto de regras simbólicas, morais de nossa sociedade.

O que leva a inferir uma das características essenciais à colonialidade do corpo, o fato de não está dada de uma vez por todas. A cada época, em determinados momentos de uma processualidade histórica assumem possibilidades, ampliando a explicação, isso é, na medida em que a sociabilidade se transforma vai se criando e/ ou aperfeiçoando novas possibilidades de exercê-la.

A ciência das torturas foi uma dos primeiros métodos coercitivo e punitivo inventado e adotado sob a legitimação e aprovação dos poderes políticos, militares e sob a absorção da igreja, e consentimento e justificação do saber científico. O empirismo baconiano (Francis Bacon, 1561-1626), a exemplo, propõem submeter a natureza (a caça) a fatos e mecanismos de torturas, tantos quanto forem necessários, para dominá-la e controlá-la, a postura da/o investigadora/o era analogicamente comparado a de caçadora/o.

Vinculada às práticas judiciais, essa característica básica da ciência baconiana, poderia ser transposta para a construção de processo judicial, por exemplo, assim, os levantamentos, as confrontações de testemunhas, advindos de depoimentos e/ ou interrogatórios, eram obtidos através de mecanismos de torturas. Em países como a Inglaterra, mormente a França, as confissões derivadas de torturas eram consideradas evidências absolutamente confiáveis. Independente da legalidade acreditava ser indispensável usar de toda a capacidade que tem o corpo de doer (JOANA VARGAS, 2012).

Hoje, prevalece a tendência em desconsiderá-la, em partes, por não consistir um bom recurso para o adestramento, muito menos para o modo de produção, em outras, pela ênfase na humanização, novas justificações morais, mudanças nas teorias da lei e do crime, supressão de costumes e criação dos códigos modernos. Com isso, o que houve não foi o seu desaparecimento, mas, sua modificação e a criação de outros mecanismos, com arranjos de fazer sofrer mais sutis, velados, justificados e produzidos pelo sistema moderno/colonial de corpo.



Assim, o ponto de partida que se dá a colonialidade do corpo é a imposição da divisão social dos papéis do corpo. Esse processo ocorre com a aparente anulação e/ ou a negação desse enquanto espaço político e criação de esquemas de percepção capazes de operar um conjunto de ações, expressões, posturas, movimentos, estéticas, comportamentos, para legitimar como sendo natural a ordem colonial dos corpos.

A legitimação desse processo passa pela institucionalização e concretização dos conceitos, ou melhor, ideias de gênero, raça e classe social, são com esses esquemas que se marcam os corpos. A marca proclama com segurança o seu pertencimento, seu [não] valor, não importando para aonde vá, o corpo é a memória, se instituindo pela colonialidade na própria marca.

A ordem em que os apêndices não tem qualquer significado particular, estão em interseccionalidades, a função é didática, uma apresentação a ser detalhada na escrita futura da dissertação. Assim, nessa divisão social do papel do corpo, a colonialidade do corpo introduz um corte entre o que deve viver e o que deve morrer, nessa direção, operando em compasso com o sistema de escravismo, cunha o conceito de raça, distinguindo-as, hierarquizando-as e qualificando-as como boas e/ ou como inferiores.

Esse estabelecimento de diferenças fenotípicas que transformou-se em uma linha de demarcação entre diferentes grupos raciais, legitimou a subalternização, objetivação e desumanização dos corpos não europeus, não brancos. Se nos perguntarmos quais os corpos de meninas e meninos poderão não chegar a ver o amanhã no Brasil, a resposta denuncia a população negra. As situações extremamente desfavoráveis podem ser visibilizadas em dados como o “Atlas da violência 2016” (IPEA, 2016), quando evidencia que os sujeitos afrodescendentes, mormente na faixa etária entre 15 a 29 anos, possui uma probabilidade significativamente maior de sofrer homicídio quando comparado a outros indivíduos. Ainda conforme, esses dados, considerando o período analisado de 2014, para cada não negro que foi vítima de homicídio, 2,4 indivíduos negros foram mortos e, conforme o “Mapa de Encarceramento” (BRASIL, 2015), para cada 100 mil habitantes negros, acima de 18 anos, mais de 292 encontram-se em situação de encarceramento.

Fanon (2004) toca nessa questão ao explicar que, no sistema moderno/colonial, os corpos negros sofreram um “processo de inferiorização” arquitetado através de um duplo movimento: o corpo negro passou pelo processo econômico, concretizado pela perda de suas terras, autonomia e do trabalho, justificado pela cor da pele; o segundo movimento, diz da questão da desculturação, ao serem enviados forçadamente a outra terra, longe da coletividade

onde nasceu, foram obrigados a adotarem a linguagem do colonizador, do civilizado, entre aspas.

Esses processos de violação de direitos acentuam-se dramaticamente quando se confrontados com a população de mulheres, principalmente jovens mulheres negras. São elas que sofrem as múltiplas formas de discriminação social “[...] em consequência da conjugação perversa do racismo e do sexismo, as quais resultam em uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida” (SUELI CARNEIRO, 2002, p. 210). Conforme os dados do “Mapa da violência 2015 – homicídios de mulheres” (WAISELFISZ, 2015) ainda são elas as maiores vítimas de violência homicidas no país.

Outra imposição colonial aos corpos se dá pelas estruturas hegemônicas normativas de reconhecimento que atribui representações de sujeito-humano-normal aos indivíduos que mantém a linearidade na relação entre corpo, sexo, gênero, desejo e subjetividade. A equação a ser assimilada, o modo de ser é: mulher, igual à vagina, heterossexualidade, emotividade, passividade, maternidade; homem, igual á pênis, agressividade, coragem, racionalidade, dominação, paternidade, heterossexualidade.

Para manter a ordem dos papéis sociais do corpo, a colonialidade do corpo atua reduzindo os sujeitos (mulheres e homens) a seus órgãos sexuais. Nessa substituição do todo por uma parte se deixa de existir enquanto “pessoa” – homossexuais, mulheres negras, prostitutas, transgêneras – têm o seu “eu” mais fortemente anulado, nesse sentido, por essa colonialidade. Essa prática mantém duas representações: os esteriótipos e o fetichismo. Trabalharei melhor essa questão quando em desenvolvimento da colonialidade do corpo da mulher, em especial da mulher negra, por ser essa prática a peça-chave mais aplicada para a sua colonização.

Naturalmente, as diferenças entre os órgãos sexuais é apenas anatômicas, ter um pênis ou ter uma vagina é apenas uma diferença física entre outras, mas, pelo conjunto das representações de gênero socialmente construídas, as diferenças dos sexos é tomada como uma justificativa natural para a desigualdade entre mulheres e homens. Esse é o princípio de redução da pessoa ao seu órgão sexual.

Outro ponto que se faz necessário empenhar é a relação que a colonialidade do corpo concretiza, entre corpo e espaço. Conectada a outras variáveis sociais, como raça e classe social, os padrões de ocupação e construção dos espaços é nitidamente segregadora dos corpos. Essa lógica de distribuição dos tipos de corpos pelo espaço, na qual age o sistema moderno/colonial, opera em um binômio arquitetônico. No caso da realidade brasileira, conforme Sueli Carneiro (2005, p. 69, grifo da autora), constitui à Casa Grande e Senzala, “[...] que historicamente vem

se recriando em *arranha-céus & favelas, mansões & cortiços, palafitas, quilombos, malocas* etc”.

Essa dualidade imposta ao mundo colonial, compartimenta e, ou seja, divide-o em áreas habitadas por diferentes tipos de corpos: o corpo do colonizador e o corpo das/os colonizados. Os espaços nos quais se movem os corpos que destoam dos tipos ideais (homem, branco, forte, viril, heterossexual), passa a se constitui em um lugar questionável, portanto, transitado e ocupado por pessoas questionáveis. Lélia Gonzalez e Carlos Hesenberg (1982), contribuem para desenvolver essa questão quando discutem a divisão racial do espaço, “o lugar natural do grupo branco dominante” e o “lugar natural das/os não brancos”. Abdias do Nascimento (1968) é outro nome que ajudará a compreender a colonialidade do corpo, ao trazer para discussão a “segregação residencial”. De logo pontua que, com a imposição da colonialidade, o lugar geográfico espacial passa a ser um indicador de quais corpos o habitam.

Acrescento que, limitá-los e/ ou reuni-los num espaço não é suficiente para garantir a colonialidade é preciso estabelecer uma maquinaria de controle e regulação desses corpos em seu próprio cotidiano residencial, em uma gestão dos gestos, sentimentos e das vontades individuais. Em sumário exemplo buscado em Margareth Rago (2014), desde o final do século XIX, a preocupação obsessiva em separar e higienizar os corpos, distingue ricos e pobres, e atribui a estes a origem dos problemas físicos e morais, representando-os assim, como a animalidade pura, com instintos e sexualidades incontroláveis, dotados de cheiros fortes, incapazes de qualquer satisfação nas ideias e delicadeza de gestos e sentimentos. Essa representação da classe popular justifica a prática de uma pedagogia totalitária com pretensões de ensiná-los hábitos racionais de se comportar, comer, vestir, experienciar o lazer, morar, enfim.

Criada a legitimidade dos tipos de corpos, através dos mecanismos acima discutidos, para que não haja uma mistura de tipos, a colonialidade do corpo, pressupõe ainda o controle das imagens sociais do corpo. Em uma fábrica de “figuras” se foi lentamente elaborando, explorando e perpetuando, em uma espécie de metáfora óptica imprimida ao campo visual de leitura social e política dos indivíduos (mulheres e homens). Essas imagens – tipos inventados – foram sendo impostas na imprensa, literatura, teatro, televisão, revistas, cinema, de maneira geral, assim, alcançando as mentalidades das pessoas.

O que genericamente poderia ser chamada de venda de imagens do corpo ocidental, já que as pessoas são incentivadas a ver e almejar essas formas corporais que constituem *simulacros* aparentemente possível, mas nunca, na condição de corpo real, plenamente atingível. Para Sabino (2004), essa cultura corporal difundida principalmente em contexto de

contemporaneidade vem fazendo com que um número que se torna cada vez maior de pessoas tente enquadrar-se nos padrões inalcançáveis de perfeição física. Considerado isso, se acaso se suponha verdade que em partes o corpo se emancipou de algumas de suas prisões, à exemplo, sexuais, hoje, se encontra submetido a coerções estéticas que exercem pressões e geram ansiedades ainda mais imperativas que em anterioridades.

Essa reflexão toca em outra faceta da colonialidade do corpo: a confusão entre o imaginário e a racionalidade das imagens massificadas. Sabe-se que, e François Laplatine e Liana Trindade (2003) nos traz a perspectiva, a imaginação é um caminho possível para compreensão do real, como também caminho para vislumbrar as coisas que podem vir a tornar-se real, portanto, o imaginário não é a negação do real, mas apóia-se no real para transfigurá-lo.

O que o sistema moderno/colonial de corpo faz é padronizar imagens de corpos, disseminando-as em tendências fluídas e dispersas que vão surgindo, desaparecendo e reaparecendo, envolvendo os indivíduos que vão seguindo-as de maneira muita passiva e refletindo-as como o que lhes falta na vida real. Em função disso, as imagens corporais passam a ocupar o imaginário contemporâneo como mercadorias potenciais a serem concretizadas e realizarem-se existencialmente por meio da forma física perfeita.

Para Hissa e Maria Nogueira (2013), esse corpo-imagem, isso é, as representações corporais forjadas em contemporaneidade, tem sido reproduzidas em série, com padrões estéticos preconcebidos pela indústria cultural, servindo ao monopólio de controle de tal modo que os torna ao mesmo tempo passivo e produtivo.

O que percebemos é que vive-se um momento de alteração da percepção do corpo, em que “[...] todos começam a ficar parecidos com todos” (ENRIQUEZ, 2004, p.58). Trata-se de idealizar um “corpo-imagem”, um “corpo-produto”, um “corpo-capital” (HISSA; MARIA NOGUEIRA, 2013, p. 65), um corpo-perfil imaginético inatingível, com um valor estético a ser buscado a todo custo, a ser compartilhado, acessado, curtido, inclusive, virtualmente nas redes sociais.

Nesta perspectiva, o controle sobre o corpo permanece, mas “no lugar do corpete de couro, ferro ou pano, doravante, o próprio corpo será convocado a se tornar ele mesmo um molde” (DENISE SANT’ANNA, 2005, p. 125). Quem se abster e/ ou se veem impossibilitadas/os de tal esforço sofrem rigidamente a condição da subalternidade e estigmatização.

A produção de inferioridade de corpos, foi imprescindível para sustentar, legitimar e aprofundar a noção de descoberta imperial. Estabelece-se então, a imposição da perspectiva do

colonizador (varão europeu), do seu modo de viver, modelo de credo, de conhecer, produzir, de existir. As culturas dizimadas e/ ou submetidas a viver sob o controle desses padrões tiveram seus corpos, sexualidade, subjetividades, humanidades, desconsideradas.

Na medida em que isso foi acontecendo a história do corpo tornou-se a história do corpo ocidental, a condição é não pensá-lo em outras historicidades, nas visões de povos não-ocidentais que tiveram outras noções e possibilidades de viver enquanto corpo. E assim sendo, o que muitas vezes considera-se a evolução, entre aspas, do pensamento sobre o corpo, é a generalização e reprodução da humanidade ocidental.

Reafirmo em Aimé Césaire (2000, p. 42) que a “colonização=coisificação”, e que assim, não se trata de um movimento de evangelização, de empreendimento filantrópico e, ou até mesmo de um projeto tomado pela glória de Deus, ou ainda a tentativa de estender a regra do direito, mas, diz respeito a coisificação dos corpos colonizados que arrancou-lhes das suas terras, dos seus hábitos, dos seus deuses, em suma, de suas vidas.

Dessa equação pondera-se, a partir de Quijano (2002) e Torres (2007), que colonialidade é aqui entendida como a permanência do estado de domínio, que assim vai além dos períodos históricos do século XIV nas Américas e XIX nas Áfricas, fundado na ordem colonial que embora distintas são marcadas por elementos comuns, o principal é o domínio totalitário e totalizante da metrópolis sobre os corpos e a existência da colônia.

### 2.3.2 Colonialidade do corpo da mulher

Chegado este ponto, espero que você ainda me presente com a sua leitura. Se está bem acomodada, saia de si, aceite passar pela via *cruci* do corpo. Sinta a pulsação da veia em seu pescoço, apalpe suas pernas (estão trêmulas?), submeta-se a suas exigências, relaxe, mergulhe no sangue que circula em alta velocidade por toda a carne, sinta seu gosto, livre-o das roupas, veja seu corpo nu, suspire, grite: nasci!

Esse desconforto íntimo que talvez o tenha ignorado por toda a sua vida, é o primeiro passo para ver como não se reconheci que tem um corpo – a quanto tempo o tem deixado em um silêncio intenso e vazio? – para os homens, se tiver disposto, veja como é ser o outro, não, a outra, que é impidida de passar a visão sobre todo o seu corpo, perdão, quero dizer sua matéria e substância.

Vos (homens, mulheres) estou a obrigar a um esforço tremendo, eu mesma tive que fazê-lo, para pôr no papel, digo melhor, na folha, as marcas impressas na pele, pelos discursos, não, pelas falas, nos escritos, corrijo, nas escritas, sobre o que é ser uma mulher, o que pode

uma mulher “tal como deve ser”, segundo o pensamento simbólico ocidental da diferença entre os sexos.

Em linguagem objetiva e direta, a colonialidade do corpo submete as mulheres a maiores controles do que os homens, impondo uma divisão social do papel do corpo, na qual é representada enquanto espaço frio, seco, passivo, capaz de reprodução, mas não de criação, e por isso mesmo, não produz acontecimento, história e assim, não tem nada a dizer e senti. É constituída como o Outro, para usar a categoria beauvoriana<sup>36</sup>, que a (nos) coloca no lugar de objeto, e o Outro do Outro, para se referi Grada Kilomba (2012) ao enxergar a posição da mulher negra.

De logo é preciso evidenciar a pergunta: de quais mulheres estamos falando? Para mostrar que mulheres possuem situações diferentes, e pensar os fundamentos do sistema/moderno colonial de corpo pressupõem não universalizar categorias. O *status* da mulher branca nessa colonialidade oscila em se tratando de espaço/lugar onde podem pisar, (este estudo não arisca dizer o mesmo da percepção como objeto de cama e mesa, entre aspas), no caso das mulheres negras, são por muito, encerradas no “terceiro espaço” (SAFIA MIRZA, 1997), um espaço vazio, às margens da raça e do gênero, que as tornar inexistentes enquanto – ser – o eu.

Ciente de que é preciso considerar as interseccionalidades, ofereço subsídios para se pensar as representações do corpo da mulher, para além de sua concretude biológica, como local de inscrições culturais, políticas, sociais, em sua concretude histórica, além de como o concebe a colonialidade do corpo, como essa o trata. Pensando a parti da consciência de que essa atua sobre a mulher a inferindo tipologias de corpos, são elas para este estudo: corpo invisível, corpo subalterno, corpo disciplinado, corpo imobilizado, corpo envelhecido, corpo refletido, corpo violento, corpo não-erótico.<sup>37</sup> Vale lembrar, que a existência de uma dessas tipologias sobre um corpo não anula a possibilidade coexistência de outras sobre o mesmo corpo.

Essa reflexão teórica vai caminhar junto com a experiência/fatos, pois se a teoria alarga a percepção da experiência, a concretude da realidade é fonte de toda teoria. É esse percuso que desejo fazer, pois é na cotidianidade, para fazer referência a Agnes Hellers (2016), que a colonialidade do corpo exerce-se normativamente na existência corpórea das mulheres.

---

<sup>36</sup> A filósofa francesa Simone de Beauvoir, tomando como ponto de partida a dialética do senhor e do escravo de Hegel, traz a perspectiva do Outro.

<sup>37</sup> Esses tipos de corporeidades foi pensado a parti dos tipos de corpo presente no estudo realizado por Elódia Xavier (2007) ao estudar o corpo no imaginário feminino.

Ninguém dirá que encontrei essas palavrarias na fila do pão – é banal demais para a ciência uma escrita de padaria – mas, a experiência intelectual de pensar a colonialidade do corpo da mulher, sendo mulher, se deu assim mesmo, entre francês, doce, de fôrma, de massa sovada, alguns bolos e salgados. Se acaso lhe pareça indisciplinado esse tipo de pensamento desde carne (melhor, desde pão), apelo, muito do que vou escrever já foi escrito em linguagem rigorosamente científica, em línguas, espacialidades, temporalidades e lugaridades diferentes, em arranjos textuais tipo crônicas, jornalístico, poético, literário, legislado, e mesmo assim parece não haver compreensão, e quando nasce o entendimento em nada tem salvado a vida das mulheres, encerraria essa escrita se não soubesse a que e a quem interessaria o silêncio de quem se propõem a escrever desde mulher – em geral, um texto científico começa assim, comido, repartido, de pão à pão. De nada adianta o jejum.

Estou a falar que escrever da colonialidade do corpo da mulher é considerar fatos profundamente vividos e sofridos, que se tornaram habituaes e que assim o são ignorados e por certo reproduzidos. Em um grau de superficialidade que beira o absurdo, por muitas vezes essa colonialidade é evocada e expostas em imagens chocantes, na qual as mulheres estão como vítimas, ou seja, em situação de massacre, morte, o corpo da mulher ainda é colonizado, numa cultura de efeitência de valores mercantis, constitui parte da normalidade tais imagens dos seus corpos enquanto valor de consumo.

Deixo explícito a parti de Susan Sontag (2003) em “Diante da dor dos outros”, que o problema não está em evocar as imagens, digo, fotos e mesmo vídeos, e os tornem vistas numa era sobrecarregada de informação, o problema está em apenas recordar a fotos sem compreensão da história. A especularização pela mídia habitua ao horror da vida real, habituando ao horror da imagem, nesse caso, me refiro aos corpos violentados das mulheres.

Fotos/imagens e vídeos aflitivos não necessariamente perdem o poder de chocar, mas em quase nada ajuda se o propósito é compreender, nesse sentido, do contrário atua como instrumento de colonialidade do corpo da mulher – o corpo da mulher é enxergado apenas como algo a ser visto – objeto.

Um vídeo mostra a vereadora Marielle Franco momentos antes de ser morta (está disponível online), na saída de um evento sobre racismo. Nomeada relatora da comissão que iria acompanhar a intervenção militar no Rio de Janeiro em 28 de fevereiro de 2018, em 10 de março denuncia violência policial em Acarí, em 14 de março de 2018 é executada, com quatro tiros próximos a cabeça. Referência para o movimento negro, feminista, era negra demais, lésbica demais.

Embora ainda em preto e branco, era 30 de dezembro de 1976, está em foto online o corpo de Angela Diniz de braços, blusa e meia calça, descalço, assassinada pelo namorado, como três tiros no rosto e um na nuca. É “preta e branca” a foto do feminicídio.

Também está online a foto do corpo de Claudia Lessin dentro de um saco, jogado nas pedras do Chapéu dos Pescadores, na Avenida Niemeyer, Rio de Janeiro, nua com pedras amarradas ao pescoço, assassinada por dois homens em 1977.

Está online em imagem colorida o corpo de Daniela Perez em um terreno baldio, blusa preta, cabelo solto, calça jeans, assassinada por um colega de trabalho com auxílio de sua esposa, com 18 perfurações.

A foto está online. É o corpo de Sandra Gomide, de braços, blusa branca, calça marrom, chapéu caído ao lado, atrás de um tonel de lixo, depois de muitas ameaças e agressões, foi assassinada em 2000 por seu ex-namorado, até então diretor de redação do jornal Estadão. Em foto colorida.

Que não bastasse, foi tudo transmitido ao vivo, especularizado em tempo real o corpo em carcere privado de Eloa Pimentel, mantida refém por cem horas pelo ex-namorado e depois assassinada com um tiro na cabeça e outro na virilha, pelo mesmo, pela polícia incompetente, por uma mídia espetacular e pelo Estado brasileiro.

Na foto colorida, o corpo de Mércia Nakashima boando na represa de Nazaré Paulista, interior de São Paulo, blusa longa roxa, calça jeans, atingida com um tiro no queixo e depois afundada com seu carro nas águas da represa, pelo ex-namorado. A foto está online.

O corpo de Luana Barbosa dos Reis, em filmagens coloridas, está brutalmente espancado, camisa listrada, bermuda preta, só de meias brancas, sem sapatos, após (em seu direito) se recusar a ser revista por policiais homens, levada a delegacia deixaram-a apenas de top e cueca preta, o delegado afirmou não ter havido excesso de violência, Luana foi internada em uma unidade de emergência, morreu cinco dias depois, em decorrência de uma isquemia cerebral causada por traumatismo crâniano encefálico. Foi assassinada porque era negra demais, periférica demais, lésbica demais. Também é colorida a imagem do feminicídio.

Com um número de identificação, blusa estampada, olhos fechados, marcas de tiro no maxilar e têmpora, assim foi fotografado o corpo de Sonia Maria de Moraes, executada no DOI-CODI do Rio em 1973, ela foi torturada e estuprada com um cassete antes da execução. A foto está online.

A foto está online, colorida, e o corpo é Dorothy Stang, de braços numa estrada de barro, camisa branca, calça bege, tênis preto, o sangue molha a terra, foi assassinada a mando de um



fazendeiro, com seis tiros na cabeça e tórax, em 2005. Era ativista dos direitos das/os camponeses no interior do Pará.

De outros corpos de ativistas e camponesas assassinadas em um Brasil que mais mata ativistas, nem sempre há fotos e/ou vídeos. Não há fotos dos corpos de Nilce de Souza Magalhães (Nicinha), Leidiane Drosdroski Machado, Leidiane Souza Soares, Samylla Letícia Souza Muniz, Maria das Dores dos Santos Salvador e Zilquenia Machado Queiroz. Mulheres interrompidas.<sup>38</sup>

Também não há foto dos corpos de Áurea Eliza Pereira Valadão, Ana Rosa Kucinski Silva, Jane Vanini, Ieda Santos Delgado, Heleny Telles Ferreira Guariba, Ísis Dias de Oliveira, Jana Moroni Barroso, Dinalva Oliveira Teixeira, Maria Augusta Thomaz, Maria Regina Marcondes Pinto, Dinaelza Soares Santana Coqueiro, Maria Célia Corrêa, Helenira Rezende de Souza Nazareth, Suely Yumiko Kanayama, Walkíria Afonso Costa, Lúcia Maria de Souza, Luíza Augusta Garlippe, Telma Regina Cordeiro Corrêa. Dezoitos corpos não fotografados de desaparecidas políticas no Brasil e, porque não fotografados dúvida-se dos fatos.<sup>39</sup>

Não há fotos dos 3 anos que a presidenta democraticamente eleita Dilma Rousseff esteve presa, submetida a torturas, entretanto, há fotos, há criação de imagens, em que a Dilma Rousseff aparece perfurada por uma espada, em memes nos quais é ameaçada de estupro, assassinato, é xingada de “quenga”, “sapatão”, “filha dilma puta” e o principal, “bruxa.

São milhares. Ou, como em um poema antigo que tinha um severino, se há muitas severinas, não todas iguais a tudo na vida, mas iguais porque ao sangue que usamos dar-se pouca importância, em muitas morremos de morte igual, mesma morte severina, morte que as vezes se morrer de agressão antes dos trintas, até mesmo antes que nasça, e a cada dia um pouquinho, é que o machismo mata, e assim não tem idade essa morte severina. Somos muitas severinas.

Dessa reflexão, percebe-se a existência mais pesada da colonialidade do corpo da mulher, um imenso campo de silêncio que revela a forma mais dura da opressão, do sofrimento. O véu posto da invisibilidade – é o corpo invisível – o peso posto pelo silêncio. Michelle Perrot (2003) reconhece que esse esquecimento histórico pesa primeiramente sobre o corpo, que mesmo onipresente nos discursos – políticos, médicos, poéticos, artísticos – representadas em imagens de toda natureza (fotos, cartazes, quadros, esculturas), exposto, encenado, continua

---

<sup>38</sup> Nomes apresentados em *global witness*, este pública relatório internacional sobre assassinatos no campo dos conflitos socioambientais. Disponível em: [https://www.globalwitness.org/documents/17871/Deadly\\_environment\\_brazil\\_and\\_exec\\_summ\\_Portuguese](https://www.globalwitness.org/documents/17871/Deadly_environment_brazil_and_exec_summ_Portuguese).

<sup>39</sup> Informações disponível no livro **Direito à memória e à verdade**: Luta, substantivo feminino, de autoria de Tatiana Merlino, São Paulo: Editora Caros Amigos, 2010.

opaco, objeto do olhar e do desejo do outro, fala-se dele, mas obriga esse corpo a se calar, sempre como uma figura, objeto do desejo e da violência.

E esse silêncio que as envolve também impõem a função anônima e única da reprodução, e imperdi o livre realizar-se em sua sexualidade.<sup>40</sup> Isso porque o processo de colonização europeu, que concebe o corpo e o sexo como lugar de interditos, pautado na ética e na moral do Cristianismo, verticalizou esses padrões e o legitimou pela instituição do casamento e pelo cumprimento da função reprodutora. Em uma pergunta, para notas de um caderno secreto: qual o lugar da liberdade para seguir os impulsos autênticos do afeto e do desejo? A colonialidade do corpo submete o afeto das mulheres a razão? Melhor, a que razão?

Objeto de interdição em vários campos, o direito das mulheres ao próprio afeto, esteve e ainda está submetido as oscilações dos padrões eurocêntrico. Em discussão de um imaginário e o corpo da mulher, Joana Maria (2005) pontua que as representações publicadas do corpo da mulher faz-se primeiramente em comparação com o masculino, dentro de um modelo patriarcal, a imagem modelada é delas, ora como fonte de toda perdição, outras como “vaso” ou “receptáculo”, reproduzida sobretudo pela igreja – o símbolo da virgem Maria era o exemplo a ser seguido pela mulheres – isso negava as moças o direito a educação sexual. Com mudanças nas representações lhe foi atribuída a imagem de criadoras e educadoras das novas gerações, mas, ligadas à esfera doméstica, ao privado, à virtude, o pudor e o recato continua a distinguir as mulheres honestas das levianas, seus desejos ainda são aprisionados.

Essa dualidade de imagem – a santa e a pecadora, a pura e a desvata – a partir do século XX, vou considerar ainda com base em Joana Maria (2005) esse recorte, criou uma realidade que divide, opondo-as entre si, numa outra linguagem, as pondo pela maneira com elas próprias posicionam e agem sobre seus corpos umas contra as outras, em uma suposta separação: deste lado da linha as honestas, as santas; do outro lado da linha as infanticidas, as envolvidas com o aborto.<sup>41</sup>

Dessa constação, chegasse a problemática relacionada: o direito de autodeterminação das mulheres, quando o corpo invisível, esse mero espaço de atuação da igreja, escola, do Estado na criação, por exemplo, de política de planejamento familiar, torna-se visível, capaz de decidi

---

<sup>40</sup> Rose Marie Murano, no livro *Sexualidade da Mulher Brasileira* (1983), aborda a sexualidade a partir da realidade que a cerca. Ligando-a a relação que temos com o nosso corpo, desde o nascimento, a posição que ocupamos no sistema reprodutivo e no sistema de classe.

<sup>41</sup> No Brasil, o aborto é crime, no Código Penal a partir do artigo 124, reza que “provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem lhe provoque: pena - detenção, de 1 (um) a 3 (três) anos. Salvo, duas situações, onde não há punição, seja o chamado aborto necessário, para salvar a vida da gestante ou o aborto no caso de gravidez resultante de estupro, ambos previstos no art. 128 do CP.

de seus desejos, afetos, direitos sexuais, reprodutivos, entre os quais o aborto, de reivindicar lugares na história, e o direito à própria vida.

Visto isso, é justo aqui retornarmos a pergunta de que mulheres estamos falando? Para lançar aos argumentos um olhar interseccional, importante à construção de uma reflexão não universalista que exclui. De como se dá a intervenção do Estado brasileiro sobre o corpo das mulheres negras no campo da sexualidade, lembro a história de Janaína Aparecida Querino, uma mulher negra em situação de rua, que passou por um procedimento de esterelização forçada, por meio de uma decisão liminar do juiz Djalma Moreira Gomes Júnior, e emitida em 2017 após pedido do promotor Frederico Liserre Barruffini. Em maio de 2018, a administração municipal recorreu, e a decisão foi anulada pelo Tribunal de Justiça de São Paulo, mas, já se fazia tarde demais, Janaína já havia sido esterilizada.<sup>42</sup>

O ocorrido nos remete ao contexto da década de 1980, onde mulheres negras eram esterilizadas forçadamente. Os estudos construídos pela pesquisadora e médica Jurema Werneck (2010) visibiliza a luta do movimento de mulheres negras na denúncia dessa realidade. As denúncias culminaram na criação nos anos de 1990 da CPI da esterilização, que viria a comprovar o uso indiscriminado dessa prática, fosse pela negação do acesso aos métodos contraceptivos, principalmente nas regiões mais carentes do país, ou pela utilização sem qualquer critério de métodos irreversíveis.

No debate da sexualidade, o outro lado da objetivação é a herotização do corpo das mulheres negras. O propósito de exploração e subjugação da imagem da mulher negra disponível para os desejos eróticos, com a constituição de um discurso que as reduzem a partes erotizadas do corpo foi (é) crucial para o processo de imposição do colonialismo. Cito um dos exemplos mais simbólicos da objetivação e hipersexualização da mulher negra, Sarah Baartman, a Vênus Hotentote.

Pertencente a comunidade Khoi-San do sul da África, a jovem Sarah tinha 21 anos, foi levada para Londres pelo cirurgião inglês Willian Dunlop, onde era a atração especial do espetáculo circense *Freak Shows do Piccadilly Circus*, devido ao tamanho dos seus quadris, do seu órgão sexual, o tamanho dos lábios vaginais de Sarah eram maiores e incomuns em comparação aos das mulheres europeias. Ela foi mantida em Londres durante quatro (04) anos quando foi vendida a um exibidor de animais francês (MILENA BELTRÃO, 2014).

---

<sup>42</sup> Eliana Alves Cruz escreve um texto intitulado “O caso Janaína me lembrou que o Brasil já fez esterilização em massa – com apoio dos EUA”. Ela problematiza os direitos reprodutivos das mulheres negras, pensando e nos fazendo pensar a relação corpo, raça, classe social, gênero e autodeterminação dos afetos e vontades desde as mulheres. Disponível em: <https://theintercept.com/2018/07/18/laqueaduras-esterilizacao-forcada-mulheres>.

Na França, seu corpo desperta o fascínio e o interesse científico, de acordo com Janaína Damanesco (2008) era exibida semi-nua em reuniões científicas, onde tinha seu corpo observado, medido, desenhado, modelado em cera, se escrevia sobre cada detalhe de sua anatomia. É quando seu corpo é racionalizado e sexualizado pelo aval da ciência.

A redução do seu corpo aos órgãos sexuais (mecanismo de ação da colonialidade do corpo) lhe impõe os termos binários: animal, selvagem, primitiva. E marca em seu corpo o esteriótipo do fetichismo. Pelo caráter do fetichismo ocorre o deslocamento do interesse sexual pela genitália, para o traseiro de Sarah. Isso representou à maneira pela qual a existência da mulher negra foi racionalizada e legitimada, enquanto existência mais baixa da hierarquia humana.

Segundo Janaína Damanesco (2008, p. 4), a exibição pública de Sarah não terminou com a sua morte. Ela foi dissecada, sua genitália, seu esqueleto e o molde de seu corpo passaram a ser expostos no Museo do Homem em Paris. Depois de muita reivindicação pelo povo khoisan, seus restos mortais foram devolvidos à África do Sul, e finalmente pode ser velada e enterrada na cidade do Cabo em 2002.

Aqui, não se propõem expor detalhadamente o princípio da autonomia e da vontade da mulher diante da intervenção da igreja, da escola e/ ou do Estado sobre o seu corpo e, ou como os direitos sexuais e reprodutores ainda, em atualidade, se acham amoldados por um Estado, uma escola e uma igreja conservadora. Apenas, explicita-se que o sistema moderno/colonial dos valores sexuais conduz e sustentam esse imaginário sobre o corpo da mulher.

O silenciamento – o corpo invisível – se torna a barreira que se quer intransponível para não acessarem seus próprios corpos, razão pela qual, para oferecer exemplo, o torçar a se mesma é objeto de estigma, assim como é, todo comportamento que se difere da norma (homossexualidade, transexuais, travestis, etc).

Como não se teve a intenção de definir previamente o sentido de sexualidade, se está sendo utilizada em torno da feminilidade e da masculinidade, ou se é usado no sentido de domínio de práticas sexuais, comportamentos, corpo para prazer e reprodução da espécie, tomou-se a liberdade de transitar entre esses dois significados possíveis, sem muito autocontrole, para desenhar provocações necessárias a discussão. A compreensão da sexualidade que defende este estudo é aquela que se realiza desde os afetos e vontades das mulheres, fora de uma ideologia dominante que prega, para além de outras questões, que as mulheres não precisam sentir prazer, e aquele que atualmente tem se mostrado uma nova ideologia dominante, que as mulheres tem que sentir prazer em toda relação.

Quanto a criação da mulher enquanto corpo subalterno, faço a pergunta: como um corpo é tornado subalterno? A expressão subalterno, nas linhas dos escritos por Figueredo (2010), começou a ser utilizado em 1970, na Índia, para se referir às pessoas colonizadas do subcontinente sul-asiático, emergiu desse o nome subalternidade.

A autora Gayatri Spivak (2010), adota o termo subalterno para se referir aos grupos marginalizados, e que por isso não possuem voz, nem representatividade. Trata-se de uma categoria atribuída comumente à subordinação em termos de gênero, raça, classe social, (no caso da Índia, as castas), idade, profissão. Para além disso, ela o desenvolve não apenas como um termo para a/o oprimida/o, mas, também como representação dos corpos que não conseguem em uma sociedade globalizante, excludente, totalitária, capitalista, desse modo, “[...] subalterno é sempre aquele que não pode falar, pois, se o fizer, já não o é”.

Nesse sentido, a colonialidade do corpo da mulher é introduzida por meio da utilização da imagem da mulher como objeto sobre o qual se constrói um discurso teórico e, sobre o qual se afirma existir a possibilidade de fala, mas, as impede de tal possibilidade. Isso, faz com que haja uma dupla subordinação do corpo da mulher: pela violência epistêmica, a partir de um conhecimento sobre ela, no entanto, exterior a ela; e a continuação de um discurso de gênero que justifica a dominação masculina. Sumariamente, ao corpo da mulher é dada a condição do silêncio, o que significa, a condição de subalternidade. Assim, no lugar de silenciada, precisa de um representante, e dentro do contexto colonial, o representante é o homem.

No que se refere ao corpo disciplinado – que corpo é esse? – formado entre a subordinação e a obediência, o que remete a característica de um corpo feminino disciplinado, é aquele que somente obedece e nunca questiona, não tem voz ativa para tomar suas próprias decisões, tudo tem que girar em torno da vontade de outros (filhos/as, marido, enfim).

O disciplinamento a torna submissa a todas as regras ditadas desde a infância, mantida e reforçada por instituições sociais, a igreja, a escola, a família, o Estado, mesmo, digo sobretudo, as regras que não estão em conciliação com seus desejos. Nesse corpo disciplinado, como saliento, a subordinação às regras é plena, ao ponto de serem vistas como naturais as relações de dominação.

Ademais, nesse corpo há um aspecto que o distingue do corpo subalterno. No primeiro não há autoconsciência, apenas se reproduz estruturas e discursos, qualquer desvio e o sentimento de culpa o faz retornar a disciplina, não se está a afirmar com isso que não haja momentos de indisciplina. Ao passo que no segundo há uma maior possibilidade de questionamento da própria situação de subalternidade. Segundo Elóide Xavier (2007, p.59):

[...] no caso dos corpos disciplinados e dóceis, os procedimentos são mais rigorosos e evidentes, incluindo punições e prêmios. A violência simbólica, porém, tem uma ação transformadora que se manifesta de maneira invisível e insidiosa, através de interações prolongadas com as estruturas de dominação. O resultado visado é um só: a submissão às regras em todos os níveis.

À medida que esse corpo disciplinado vai se exercendo com mais força, o corpo vai se fazendo mais rígido, até tornar-se um corpo imobilizado, aquele no qual a disciplina se impõe de tal modo que ele não esboça nenhuma reação (ELÓIDE XAVIER, 2007).

No que se refere ao corpo envelhecido, no contexto que circunda, o corpo da mulher é tratado, conforme Margareth Reis (2002), como um produto que tem prazo de validade. Quando se trata do envelhecimento da mulher, essa sofre muitas coerções morais que se somam as coações físicas. Por está fora do círculo de produção e da sedução são desconsideradas enquanto mulher, e associadas a imagem de bruxas.

Por conta disso, são percebidas a parti de suas rugas, andar lento e pausado, o que faz com que elas mesmas se percebam enquanto um corpo feio. Os atravessamentos imposto por uma ordem cultural que dissemina imagens de corpos lindos, entre aspas, jovem, magro, branco, afeta fortemente como é tratado o corpo da mulher idosa.

Ou seja, também existe uma intrínseca relação entre corpo envelhecido e o corpo refletido. Cristine Greiner (2005, p.131) afirma que, “[...] o corpo não é um meio por onde a informação simplesmente passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão”. A autora explica que, o corpo captura informações, por exemplo, dos padrões de beleza, e as reflete a partir de suas singularidades. Essas informações se tornam seu próprio corpo, o que então remete a percepção da mulher idosa de si mesma como feia, visto as imagens ocidental do belo.

Sobre o corpo violento, essa categoria se refere a imposição da passividade e docilidade aos comportamentos das mulheres. Constitui a negação da violência como possibilidade de expressão delas e privilégio a ser demonstrado pelo o homem. Impede a formação de imagem de uma mulher enquanto guerreira.

A colonialidade do corpo da mulher age também pela atribuição de qualificações de memóridade: fragilidade<sup>43</sup>, docilidade, passividade, suavidade, sensibilidade, como um modo de ser mulher do qual há poucas chances de desvencilhamento. Pois, e agora recorro ao escrito por Rosemary Almeida (2001), quando quer a palavra para negociar um conflito, refurtar

---

<sup>43</sup> As mulheres negras como não costumam receber essa qualificação. Trata-se de um adjetivo que não retratava a realidade das mulheres pobres, mas era um estereótipo construído pelos valores da “elite colonial” para manter a divisão de classes.

argumentos com alguém – mormente um homem – ela é corpo subalterno, e como tal, não é ouvida, atendida.

A palavra *lhe* é negada e, com a ausência da palavra na vontade de fala, ocorre o recurso a agressividade (o que inclui uso de palavrões), quando essa aparece, os esteriótipos e valores coloniais as depreciam – é feio mulher brigar – imprimindo-as o constrangimento, a proibição, já que naturalmente, entre aspas, são meigas, românticas, amorosas. Isso dificulta a representação das mulheres lutadoras, destemidas, determinadas, intensas, atuantes.

Do corpo não-erótico, sob o domínio de uma sociedade masculina/machista o erótico como fonte de poder, potencialidade total do corpo, também é retirado da mulher. Para Audres Lourdes (1984, p.39) uma maneira de silenciar e impedi a emergência da energia das/nas mulheres que emana da potencialidade total do corpo é através do ocidentalismo, que apaga e impedi a utilização do erótico como poder, sexualiza e transforma em pecado. Mas, “[...] obviamente tão empoderadas são perigosas. Então somos ensinadas a separar a demanda erótica de quase todas as áreas mais vitais de nossas vidas além do sexo”.

Pergunto: os movimentos do corpo das mulheres encapoeiradas redefinem e potencializa o erótico como poder, como propõem Lorde? Em sugestão explicativa a pergunta trago uma citação da autora em que ela se posiciona sobre o poder do erotismo. Nas palavras de Lorde (1984, p. 13):

[...] O erótico é um recurso que mora no interior de nós mesmas, assentado em um plano profundamente feminino e espiritual, e firmemente enraizado no poder de nossos sentimentos não pronunciados e ainda por reconhecer. Para se perpetuar, toda opressão deve corromper ou distorcer as fontes de poder inerentes à cultura das pessoas oprimidas, fontes das quais pode surgir a energia da mudança. No caso das mulheres, isso se traduziu na supressão do erótico como fonte de poder e informação em nossas vidas.

É desde este erótico como poder que será observado os movimentos dos corpo das mulheres capoeiristas em aprendizagens da musicalidade, da ginga, da corporeidade, da oralidade, da circularidade ancestral em chão de roda. Na compreensão, também em bell hooks (2000, p.85) que “[...] o erotismo é uma força que intensifica nosso esforço global de autorrealização, de que ele pode fornecer uma base epistemológica que nos permita explicar como conhecemos aquilo que conhecemos”.

Algo importante a não esquecer no processo de colonialidade, de acordo com Maria Lugones (2014, p. 938), é a instrumentalização dos corpos. A consequência desse fato foi a perda das pessoas da noção de si mesmas pela invasão dos seus valores íntimos e na relação

com a coletividade. A autora afirma que a “[...] ‘missão civilizatória’ colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle de reprodução, e terror sistêmico”.

A escrita desse arranjo mostra que se todos os corpos são colonializados, na sociedade machista, na condição de ser menor, é sobre o corpo das mulheres que recae mais fortemente essa colonialidade, e quanto mais marcas (raça, classe social, sexualidade, identidade de gênero, estéticas) carrega esse corpo, mais são colocados em última condição. Assim, há que se pensar que o exercício da colonialidade do corpo e do corpo da mulher passa pelo processo de educação, já que não basta matá-los é preciso educá-los.

### 2.3.3 Educação e fábrica de corpos: não basta matá-lo é preciso educá-lo, o não-movimento como pedagogia operante da colonialidade do corpo

No fio do texto que se vem construindo, segue-se costurando ideias, abrindo outro caminho para contemplar e trabalhar o enfoque na educação dos corpos, a partir do mote: não basta matá-lo é preciso educá-lo, o não-movimento como pedagogia operante da colonialidade do corpo.

Um corpo que se movimenta é um corpo que se ressignifica, descobre suas dimensões e possibilidades musculares, ósseas, estéticas, sensíveis, afetivas, de contato com o chão, com o espaço e com os outros corpos no espaço/tempo. Então, se nos movimentos encontram-se saberes, o que sabemos sobre esses saberes do movimento? Corpo, uma epistemologia a ser desvendada.

Desde dimensões corporais vivenciadas, exercito uma escrita das possibilidades de viver o corpo – corpo rígido, ágil, contorsido, limpo, cômico, móvel, atrofiado, atlético, modelado, vivendo ritmos, sob custódia de valores, contravalores, assumindo posturas variadas, opostas, marcado por condições de vida, trapezista em desequilíbrio, instituído, institucionalizado, ortopédico, de todas as formas, jeitos, pelos, voz, silêncio – incompreendido, lhes deram roupa, nome, cor (azul ou rosa?), lhes deram brinquedos (boneca?), não voa, bateram-lhe e cortaram-lhe as assas, em uma pedagogia do não-movimento, digo, na ginástica científica dos códigos de civilidade ocidental.

A educação tem sido elaborada com o sentido de desfavorecer o movimento, exige-se um corpo “[...] milimetricamente reformado, cujo porte ostenta uma simetria nunca antes vista. Nada esta solto ou largado. Nada esta fora do prumo” (CARMEN SOARES, 2005, p.17). Qualquer sinal de desvio é punido com mais imobilidade física, até mesmo os vestígios



orgânicos é banido, “[...] é mais chique, educado, correto, civilizado e intelectual permanecer rígido. Os adultos, em sua maioria, não se movimentam e reprimem a soltura das crianças” (SOLANGE ARRUDA, 1988, s/n).

É desde, e principalmente, na infância que incide uma educação para retidão, verticabilidade, em suma, adestramento corporal. Nesse sentido, o próprio corpo é um intruso sobre o qual se deve instaurar uma ordem coletiva marcada pela economia dos gestos. Inicia-se em casa, se prolonga e refina na escola, onde os corpos devem permanecer sentados em silêncio durante horas, olhando para frente, executando exercícios repetitivos.

No momento em que absorvemos o preconceito contra o movimento, nos tornamos rígidos/as, o não-movimento passa a ser o natural e a possibilidade de executá-los cai no esquecimento. Essa repressão da soltura é vivida junta a incorporação dos valores de padrões de beleza, virilidade e jovialidade.

A pedagogia do não-movimento está relacionada aos códigos europeus de civilidade. Sobre essa ginástica científica como uma forma de exercer uma educação no corpo, Carmen Soares (1998) edifica que formou-se no século XIX uma pedagogia do gesto e da vontade que se configuraria universalmente na educação do corpo. Caracterizada pelo silenciamento dos gestos, passou a esboçar imagens a serem internalizadas em posições e comportamentos.

Construída a partir das relações cotidianas do campo do divertimento, essa prática chamada genericamente de movimento ginástico europeu, teve sua gradativa aceitação em seus princípios de ordem e disciplina na medida em que rompeu com seu núcleo de origem (divertimentos) e foi sendo reformulada de acordo com os preceitos “[...] da ciência, da técnica e das condições políticas de uma Europa que, no século XIX, consolida-se como o centro do ocidente” (CARMEN SOARES, 2000, p. 18).

Ainda segundo a autora, a ginástica deveria então ser pensada pela cientificidade, colocada em simetria de igualdade, explicada e sistematizada como outras práticas sociais e, assim, tornar-se obrigatória em toda sociedade por meio de sua regulação no currículo escolar. Destarte, disseminou-se a ideia de modelagem do corpo, inclusive pelo uso de aparelhos para correção de posturas tidas como inadequadas em termos médicos, ortopédico e estético.

Em síntese a prática da ginástica visa ensinar os alinhamentos do corpo no espaço, a como manter-se ereto, em retidão, atento, em precisão militar, incidindo como uma técnica de intervenção sobre o corpo. Ela se tornou então, a naturalização de um modo de existir corpóreo de uma parte da sociedade – desejante de ordem e hierarquias – sobre as demais.

Passado séculos desde a institucionalização do processo de disciplinamento dos corpos, em era digital, de difusão de imagens e informações, que transcorrem na velocidade dos *bit's*,

considera-se cada vez mais essencial o processo educativo de uma pedagogia do não-movimento. Um complexo sistema de controle e disciplinamento do corpo que se efetiva no cotidiano da escola e normaliza todas as ações a serem mecanicamente realizadas. Assim, sem que se perceba as/os estudantes internalizam e passam a atuar em adequação com os espaços que possam a vir está frequentando. Diana Milstein e Mendes (2010, p. 27), a respeito desse fato, lembram que,

[...] estar sentado em uma sala de aula enquanto um professor leciona e ‘sentir-se preso’ exemplifica a apreensão corporal e sentimentos. Receber um prêmio, ou um elogio, em determinadas circunstâncias também provoca efeitos na apreensão corporal de sentimentos. [...] O corpo experimenta desorientações em lugares e momentos, aprendendo assim normas e regras que raras vezes se explicitam. A corporização sempre supõe elaborações práticas de vínculos significativos com o espaço, o tempo, os objetos e os sujeitos que determinam interpretações práticas.

Ao pensar o supracitado, se pode entender que o trabalho pedagógico é sempre uma ação, explícita e/ ou implícita, sobre, com e no corpo (não se está com isso negando a possibilidade de uma educação desde corpo), das/os estudantes. Essa pedagogia do não-movimento elaborada para educar o corpo na medida em que foi se constituindo, incorporou a “[...] racionalização sobre o outro e sobre si mesmo, sobre o próprio corpo” (CARMEN SOARES, 2008, p. 75).

O corpo vê-se então objetivado, disciplinado. Longe de negar o importante papel da escola na (trans)formação das pessoas, quer-se apenas problematizar a sua noção de disciplina como sendo o não-movimento. Ao pensar o corpo no espaço escolar Márcia Strazzacappa (2001, p. 70), denuncia que é preciso dizer que o “[...] movimento corporal sempre funcionou como uma moeda de troca”. As crianças, bem como as/os adolescentes “[...] educadas e comportadas eram aquelas que simplesmente não se moviam”.

Das iniciativas adotadas no transcorrer dos ciclos escolares, no Brasil do século XX, o modelo escolar-militar era aplicado desde a chegada da criança à escola, começando com as “[...] filas por ordem de tamanho para se dirigirem às salas de aula, o levantar-se cada vez que o diretor ou supervisor de ensino entrava na sala” (MÁRCIA STRAZZACAPPA, 2001, p. 70).

Hoje, a opção por esse regime assumiu outras características, são raros os estabelecimentos de ensino que mantêm essa atitude. Embora com outra abordagem, as atitudes disciplinares como ideia de não-movimento continua enquanto conceito de bom comportamento e maneira de se limitar o corpo.

A palmatória do tempo dos nossos pais prevalece só que em outro formato, o da imobilidade física. Nesse sentido, Marcia Strazzacappa (2001) acresce compreensões ao refleti que professoras/es, gestoras/es utilizam da imobilidade física como punição (à exemplo, proibição de usufruir do horário do intervalo, das aulas de educação física) e da liberdade de movimentação como prêmio. Sendo que, consistem justamente em alunas/os indisciplinadas/os aqueles que estão em excesso de movimentação, o que evidencia que o movimento associa-se ao prazer e a imobilidade ao desconforto.

Nessa linha uma pergunta, com inspiração em Freire (1989), pode nos ajudar a pensar mais. Quando uma criança entra na escola, não deveria também seu corpo ser matriculado? É importante se ter em mente que se age no mundo através do corpo, em diferentes palavras, é desde o movimento corporal que se comunica, aprende, vive e sente o mundo.

Restringir a liberdade de movimento das crianças e adolescentes, em nome da educação, concordando com Freire (1989, p.157), não é justo. Vale citar suas palavras quando se refere a violência na prática de uma pedagogia do não-movimento, aqui, neste estudo, considerada operante da colonialidade do corpo.

[...] em cubículos de meio metro quadrado (o espaço de movimentação possível de quem senta nas carteiras escolares), quatro horas por dia, cinco dias por semana, duzentos por ano, onze anos, num total de 8.800 horas de confinamento. É chocante, absurda, escandalosa essa educação sem corpo, essa deformação humana.

Essa citação de Freire nos leva a pensar o que caracteriza a escola como uma fábrica, entre aspas, tudo se passa a aparência de uma linha de montagem, pré-formatando a homogeneização dos corpos das crianças, adolescentes, pré-adolescentes para serem produtivos e obedientes, ocorrendo com isso a descoporalização.

Sobre essa questão da descoporalização que perpassa o trabalho educativo, Gonçalves (1994, p.17) considera-a e significa-a, por um lado, com o longo processo de civilização em que as pessoas foram racionalmente e progressivamente se tornando, “[...] o mais independente possível da comunicação empática do seu corpo com o mundo, reduzindo sua capacidade de percepção sensorial e aprendendo, simultaneamente”, a controlar seus afetos, a livre manifestação de seus sentimentos, que se transformaram “[...] em expressões e gestos formalizados”.

Sentado e quieto, esse é o lugar do corpo na escola? Na complexa trama social sobre qual o lugar do corpo na educação, além das normas de rotina, das técnicas pedagógicas para o não-movimento, das obrigações, se faz importante pensar a relação que a colonialidade do

corpo concretiza, entre corpo e espaço, nesse caso, o espaço formal da escola. O próprio desenho arquitetônico dessa intuição de ensino-aprendizagem não é neutro, do contrário são intencionalmente pensados para cumprir finalidades disciplinares.

Para elucidar o argumento, recorro a Barbosa e Carvalho (2006), ao explicarem que há um investimento que define e distribui os corpos no espaço arquitetônico das salas de aula, da biblioteca, cantina, corredores, áreas de recreação que o confirma em seu caráter normalizador. Cada área é construída com base em uma suposta única prioridade, o aprendizado dos conteúdos curriculares, mas, o que prioritariamente se efetiva é o aprendizado da obediência, da submissão ritualística do corpo.

Um conjunto de práticas e estruturas que, coerentemente elaborados, concretiza um estado de corpo, forma que consiste, sem exagero, na construção de um determinado tipo de corpo, mais ainda, de uma corporalidade. E por isso, as pessoas perdem a noção de conhecimento incorporado, configurando uma das múltiplas separações do ocidente. Difurcação da pessoa, geralmente atribuída a tradição cartesiana por sua construção e defesa do dualismo corpo/alma.

Longe de entrar em detalhe descritivo dessa percepção, quer se apenas sinalizar, em nada custa, que os esquemas cartesianos favoreceu e continua a influenciar nossas maneiras de perceber e senti o corpo, um corpo pensado enquanto sujeito ao mecanismo, máquina, logo, incapaz de produzir saberes, atribuindo a mente a fonte única de conhecimento, de modo mais enfático, única fonte de vida ativa.

Essa total separação entre mente e corpo, nos ensina Apffel-Marglin (1996), deixou o mundo e o corpo vazios de significados e subjetivou por completo a mente, colocando os seres humanos (mulheres e homens) em uma posição externa ao corpo e ao mundo, com uma postura instrumental frente a ambos.

É sobre as bases dessa separação, que não esteve presente antes da colonialidade e ainda, resiste em não está em algumas culturas, que a pedagogia do não-movimento, desconfiada do corpo, faz sua doma pela racionalidade, agindo com mais propósito na primeira educação (educação infantil), constitui essa fase o campo espaço/temporal quando se investiu excessivamente o ajustamento dos gestos. O incrível para a racionalidade é que o corpo é sempre excesso – vaza pelos orifícios.

Do certo, estudos existentes não nos deixa enganar, medidas que definem como deveria ser um corpo belo e saudável, se revelam em todos os momentos históricos. Na Grécia Antiga<sup>44</sup>, era um artifício a ser produzido numa civilização. Conforme Tuchernum (1999), trata-se de um corpo idealizado, treinado, através de exercícios de moderação e uso dos prazeres – comida, sexo, bebida – a doutrina cristã travaria uma guerra contra a carne, fundamentada no pensamento platônico – corpo prisão da alma – de inferioridade do corpo.

Refleti sobre Muchembled (2007), e comenta que desde Platão que o “eu” é o território de uma luta incenssante entre o corpo e a alma, batalha que ganhou intensidade no século das reformas religiosas. Ainda segundo o autor, a teologia calvinista incentivou a/o cristã/cristão a dominar suas necessidades físicas e seus desejos, para evitar as devastações do pecado, as armadilhas da carnes.

Da influência da religião, Nunes (2005) traz o recorte do Renascimento (séculos XV e XVI), período de disputas religiosas, destaque ao catolicismo e protestantismo que submeteram o corpo a uma série de repressões. As mulheres foram sujeitadas aos maiores controles, por serem vistas como seres mais próximos da animalidade e que assim, suscetíveis a impulsos libidinosos, era preciso exorcizar a “[...] sensualidade devoradora das filhas de Eva” (MUCHEMBLED, 2007).

Nova percepção cruza olhares sobre o corpo, com o humanismo renascentista, a ciência torna-se o principal guia para sua leitura, tira-se a custódia do teocentrismo e resgada ao antropocentrismo: corpo investigado, analisado e descrito. Aprofunda-se o conhecimento anatômico, biomecânico, mudanças significativas acontecem na forma de controlar o corpo.

No vocabulário científico o que não mudou foi a pessimência no modo de olhar o corpo da mulher. A ciência o reafirma enquanto inferior em comparação ao homem – em função da falta de calor não se completara, homem imperfeito, versão invertida, os órgão reprodutores eram usados para provar esse fato – demonstravam os desenhos anatômicos (MARIA BARBOSA; PAULA MATOS; MARIA COSTA, 2011).

Na transposição para a idade moderna, ocorre uma mudança comportamental no gerenciamento do corpo pelo processo de colonialidade, a qual Norbert Elias (1994) denomina de processo civilizador, isso não mudou apenas as formas com as pessoas se relacionam, tal processo engloba o que este estudo chama de colonialidade do corpo – não custa repeti – não basta matá-lo é preciso educá-lo.

---

<sup>44</sup> Periodização da História oficial da Grécia Antiga: civilização micênica, séculos XX a XII a.C.; tempos homéricos, séculos XII a VIII a.C.; período arcaico, séculos VIII a VI a.C.; período clássico, séculos V e IV a.C.; período helenístico, séculos III e II a.C. De acordo com Arranha (2006).

Assim, as noções de adequado e inadequado que passam a operar, não pelo antigênico, mas porque “[...] são feias à vistas e geram associações desagradáveis” (ELIAS, 1994, p. 134), determinou um grau de repugnância a todas as atitudes, ou modos de existir corpóreos das culturas não eurocêntricas “[...] difundia-se gradualmente dos círculos que estabeleceram o padrão para outros mais amplos, através de numerosas autoridades e instituições. Isso é o que torna tal abordagem particular, seu carácter de extensão na lógica metrópoles/colônia.

A modernidade como globalização, segundo Arturo Escobar (2003), hoje, está em todas as partes, já que ela é a radicalização e a universalização da modernidade europeia em todos os espaços do planeta, se apresentando em distintas localidades e temporalidades como um fenômeno hierárquico e homogeneizador.

Não quis com esses parágrafos oferecer um balanço exaustivo dos conhecimentos ocidentais sobre o corpo ao longo da história, nem tão pouco descrever uma suposta evolução. Caso sinta tal necessidade existem sínteses e textos completos excelentes do pensamento ocidental em sua história do corpo. É extenso os códigos de leitura sobre. Tudo o que neste arranjo de escrita se propôs foi pensar como no sistema moderno/colonial uma pedagogia do não-movimento pensa e faz do corpo uma zona onde se pode detectar inferioridade e superioridade.

Assim, se vai construindo mediante uma educação fabril uma consciência que faz acreditar que existe algo de assustador no corpo que precisa ser contido, caso contrário, pode vir a despertar provocando consequências terríveis. Agrega-se a esse fato, a eliminação de tudo que leve a senti-lo e pensá-lo como inacabado, múltiplo, o que inclui o próprio vestuário das/os estudantes, e assim, separa-se o corpo do mundo em uma pedagogia colonial do não-movimento.

Trago esse arranjo de reflexão para pensar o desenvolvimento, manutenção e aprofundamento da colonialidade do corpo via educação formal. Engajamento que, ao discutir a percepção restrita que a educação escolar tem do movimento associado somente a noção de forma, entre aspas, sem agregar a esse os afetos, contextos, as camadas da história individual, as expressividades particulares, passa pelo reconhecimento da dificuldade em processar mudanças de entendimentos para além da inércia corporal, e viver desde corpo, como um todo complexo e passível de atravessamentos.

#### 2.3.4 Repensar as práticas educativas: é possível decolonizar a educação? Extendendo o debate

Como pensar e exercer uma prática educativa decolonial em contemporaneidade? É possível decolonizar a educação? O que de fato significa decolonizar no campo da educação?

Pode uma prática educativa decolonial nos conduzir a outras corporeidades? Para pensar essas perguntas convém trazer a discussão a semântica desse termo, quais intelectuais propuseram sua implementação, os conceitos e formulações básicas e como se afinam aos debates em educação.

Nos idos da década de 1990, embora a resistência decolonial tenha iniciado no momento mesmo que iniciou a colonialidade, seus pressupostos foram implementados por um conjunto de acadêmicos (mulheres e homens) latino-americanos que se reuniram e criaram o projeto “Modernidade e Colonialidade” – M&C (CAROLINA CASTAÑEDA, 2013). Entre as/os principais expoentes envolvidas/os no seu desenvolvimento teórico-metodológico está: Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Freya Schiwy, Agustín Lao-Montes, Sajinés Javier, Margarita Cervantes de Salazar, José David Saldívar, Zulma Palermo, Boaventura de Sousa Santos, Fernando Coronil e Eduardo Restrepo.

A ideia do projeto decolonial implica na revisão profunda dos esquemas coloniais de pensar e viver e, nessa direção, almeja romper com a universalidade epistemológica<sup>45</sup> que o colonialismo injunje ao restante do mundo, dividindo-o em um norte global (colonizador) e em um sul global (subalternizados/as), de maneira a expor as marcas deixadas pelo colonialismo nos povos não ocidentais.

Nessa perspectiva, o postulado principal do grupo é que “[...] a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada” (MIGNOLO, 2005, p. 75). Isso é, o processo que constitui a modernidade encontra suas raízes na colonialidade, são as duas faces da mesma moeda. Aquela não pode ser entendida sem levar em consideração a herança colonial e as diferenças que o poder moderno/colonial produziu.

Em síntese, entende-se o programa de investigação M&C como maneiras outras de pensamento, diferente das grandes narrativas produzidas pela modernidade europeia (ESCOBAR, 2003). Assim, e nas contribuições de Castro-Gómez (2005), o projeto representa uma especificidade latinoamericana fora do eixo moderno/colonial.

Ao corroborar com as discussões no assunto, situado em um pensamento de fronteira, Grosfoguel (2009, p. 117) atenta para três pontos importantes a serem referidos na perspectiva de produzir saberes e fazeres descoloniais. Cita-se suas palavras:

---

<sup>45</sup> Entre as principais características epistemológicas do grupo está o questionamento a geopolítica do conhecimento, estratégia modular da modernidade que, para além de outras questões, afirma os conhecimentos, teorias e paradigmas coloniais como verdades universais.

[...] 1) uma perspectiva epistêmica decolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva decolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (um particular que ascende a desenho – ou desígnio – universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontados a um mundo pluriversal e não a um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria leva a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados.

A parti de considerações dessa natureza, o projeto estabelece que suas principais categorias de análise envolvem os conceitos e noções acerca da fundação do mito da modernidade, a questão da colonialidade e a diferença, o racismo epistêmico, a transmodernidade, a interculturalidade crítica e a pedagogia decolonial. Interessa explicitar esses conceitos para pensar as perguntas com as quais iniciei o traço desse arranjo e assim, perceber as conexões possíveis com a educação.

De arranjo em arranjo, desponta o primeiro conceito, o mito da fundação da modernidade. De logo, recorre-se ao filósofo Argentino Enrique Dussel (2009), para evidenciar que a modernidade foi uma invenção das classes dominantes europeias a parti do contato com a América, e depois se aplicaria a África e Ásia. Indicativo de que a modernidade não foi resultado de uma emancipação interna da sociedade europeia, mas, fruto da afirmação de uma razão universal a parti da Europa, a qual agiu de modo a estabelecer uma conquista epistêmica violenta, que nega a razão dos demais povos e os obriga a seguir um processo de modernização, entre aspas, que vem da noção europeia de modernidade.

Essa constatação desemborca no segundo conceito, a colonialidade. Esse, como já visibilizado neste estudo, apenas o reafirmo em sua implicação na classificação e reclassificação da população global dentro de uma estrutura funcional que as tornam passivas de serem administradas. Por outros ditos, apesar do fim do colonialismo, a colonialidade representa a cotinuidade de um padrão de poder que persiste até hoje “[...] nos manuais de aprendizagem, nos critérios para os trabalhos acadêmicos, na cultura, no senso comum, na autoimagens dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna” (MALDONADO TORRES, 2007. p. 131).

Assim, pois, se chega ao terceiro conceito, o racismo epistêmico, baseado na lógica de que não basta a colonialidade operar no sentido de inferiorizar grupos humanos não europeus em termos de produção da divisão racial do trabalho, o que inclui a questão salarial, de produção



cultural e de conhecimento, era preciso também a negação das habilidades cognitivas nas pessoas racializadas.

Essa recusa em reconhecer a produção de conhecimento por pessoas não brancas e por não envolverem resultados de cânones ocidentais, consagrada e normalizada com a colonização das Américas no final do século XV, é explicada em termos de funcionamento nos estudos elaborados por GROSGUEN (2011, p.343). Nas palavras do autor:

[...] el racismo epistémico funciona a través de los privilegios de una política esencialista ('identitaria') de las elites masculinas 'occidentales', es decir, la tradición de pensamiento hegemónica de la filosofía occidental y la teoría social que rara vez incluye a las mujeres «occidentales» y nunca incluye los/las filósofos/as, las filosofías y científicos/as sociales 'no occidentales'.

Nessa dimensão o racismo epistêmico não admite, ou melhor, não permite a existência de outras perspectivas epistemológicas de produção de pensamento, grupos não brancos e não homens europeus são considerados incapazes de qualquer operação cognitiva para acesso e elaboração de estruturas de pensar, de teorias e de criação de conceitos.

O quarto conceito aqui destacado é a diferença colonial, forjado por Walter Dignolo (2003), se refere a ousadia de pensar desde as margens, as ruínas, desde as experiências das subjetividades subalternizadas, como possibilidade de criação de horizontes epistemológicos outros. Nesse despertar para o interesse das produções de conhecimentos não ocidentais, o que é produzido fora dos preceitos epistemológicos eurocêntricos é considerado diferença colonial.

Em continuidade chega-se ao conceito de transmodernidade, introduzido por Enrique Dussel (2005) em contraposição ao conceito de pós-modernidade, possui dimensões pensadas a partir da perspectiva de uma filosofia da libertação: libertação política, econômica, pedagógica, erótica, religiosa, ecológica. O prefixo "trans" aponta e agrega possibilidades de discussões não eurocentralizadas, em que a alteridade representa uma possível superação das opressões, contrário ao prefixo "pós" que traz a concepção linear de uma ideia cronológica da história e, que por isso, não abre espaço para discussões e reconsiderações. É salutar ponderar que, esse projeto não busca pensar a diferença dentro do universal, mas pensar a diversidade de pensamento enquanto projeto universal.

Por último, menciono a confluência entre o conceito de interculturalidade e de pedagogia decolonial. O primeiro, a pensar a partir de Catherine Walsh (2005), representa um giro epistêmico capaz de produzir outros conhecimentos e assim novas construções simbólicas da realidade, sem perder de vista a colonialidade. Para a autora, o conceito de interculturalidade associa-se a um projeto social, cultural, educacional, ético e epistemológico comprometido com

a descolonização e transformação. Destarte, ela significa o conceito de interculturalidade central para:

[...] la (re)construcción de un pensamiento crítico-otro –un pensamiento crítico de/desde otro modo–, precisamente por tres razones principales: primero, porque es vivido y pensado desde la experiencia de la colonialidad [...]; segundo, porque reflexiona sobre un pensamiento que no se basa en los legados eurocéntricos o de la modernidad y; tercero, porque tiene su origen en el sur, lo que contribuye a darle un vuelco a la geopolítica dominante del conocimiento, la cual se ha centrado siempre en el norte global. (Walsh, 2005, p.25).

Neste ponto, se faz importante tornar mais visível a relação com a pedagogia decolonial, conector da interculturalidade com as questões educacionais. Ainda em Catherine Wash (2005), a pedagogia decolonial se refere a uma prática política de contraposição a geopolítica do conhecimento, cultural, bem como monoracional, visto que visibiliza, enfrenta e transforma as estruturas e instituições que têm como base para suas práticas e relações a lógica epistêmica ocidental.

Ao conectar esses conceitos com as questões educacionais, melhor, com um pensamento e uma prática educativa decolonial como um processo e projeto político, decolonizar a educação significa desenvolver uma prática baseada em uma insurgência educativa propositiva – portanto, não somente denunciativa – por esse motivo o uso do termo “de” ao invés de “des”. Nessa direção, o termo insurgi assume a semântica de criação e construção de outras condições de pensamento, social, política e cultural. Com isso, quero reafirmar que decolonizar a educação significa construir outras pedagogias além da hegemônica, enquanto que descolonizar é somente denunciar as amarras coloniais sem constituir outras maneiras de pensar e produzir conhecimentos.

Decolonizar, em termos outros, é construir uma pedagogia concebida como política, é projetar e concretizar uma visão pedagógica não restrita ao processo de transmissão de conhecimento, é envolver não apenas os espaços formais de educação, mas também espaços diversos, à exemplo, organizações dos movimentos sociais, lugares de movimentos artísticos de juventude, associações de moradores/as, espaços de movimentos estéticos-musicais, territórios de manifestações religiosas, de culturas afrobrasileira, enfim. Uma perspectiva de educação decolonial requer pensar desde os povos subalternizados pela colonialidade, mulheres, população negra, indígenas, homossexuais, enfim.

Isso permite pensar, por exemplo, a capoeira como prática educativa decolonial. Originária da resistência negra ao domínio colonial europeu, defender-se fisicamente, lutar

pelas suas tradições, cultura e histórias, essa manifestação popular afrobrasileira se distingue da modernidade científica nas maneiras de vivenciar e interpretar o mundo, bem como nos modos de exercer a educação que a escolarização formal “[...] não consegue incorporar, por estar historicamente balizada no conhecimento, racional, disciplinar, enciclopédico da ciência moderna” (CORDEIRO, 2012, p.13).

Sobre essa lógica diferenciada de manifestação educativa, Abid (2004) oferece indicativos para pensar sobre como se revela esses saberes no universo da cultura popular, entendendo que por pautarem-se em uma lógica outra de funcionamento, pressupõem também uma prática pedagógica diferenciada, baseada em uma outra concepção de tempo e espaço, outro tipo de relação entre mestra/e e aprendiz (educadora/or e educanda/o), de sociabilidade, ritualidade, simbologias e ancestralidade, privilegiando assim outros sistemas de valores, que não aqueles presentes na prática educacional corrente em sociedade.

A pedagogia decolonial é uma pedagogia de resistência à dominação ou como denomina Arroyo (2014), é uma pedagogia do “outro” (da outra), arquitetada na tomada de consciência política das/os subalternizadas/os que tem reivindicado pela valorização epistemológica dos seus saberes, reparação pelos processos brutais aos quais foram submetidas/os, exigência de reformulação da história oficial para que essa retrate, com justiça e legitimidade, as suas contribuições.

Chama-se atenção também e, ainda a parti de Arroyo (2014, p.11) que a presença desses “outros” na agenda política e pedagógica se torna bastante incômoda ao pensamento educacional “[...] porque o obrigam a se entender inseparável das formas políticas, culturais de sua produção/conformação” com o subalternizado. Mais do que isso, se acrescenta que essa pedagogia de resistência, mesmo que existente, não são consideradas na história das teorias pedagógicas ensinadas nos cursos de nível superior em Licenciaturas e em Pedagogia. Esse silenciamento dos saberes, da cultura, das pedagogias e histórias de outrens, ainda persiste em contemporaneidade pela presença marcante do colonialismo.

O que pergunto é: hoje, se não houver a desconstrução e/ ou a ruptura com a racionalidade colonial será possível decolonizar a educação? Paulo Freire (1997) defende que o ponto de partida para um outro fazer pedagógico é o respeito aos saberes com que as/os educandas/os chegam a escola. Sobre o assunto, escreve Brandão (2013, p.10) da necessidade de uma pedagogia distinta da colonial: “[...] a educação do colonizador não serve para ser a educação do colonizado. Não serve e existe contra uma educação que ele, não obstante dominado, também possui como um dos seus recursos, em seu mundo, dentro de sua cultura”.

Você que me ler: quando pensa em tataruga? A existência não cabe, nem é sustentada por completa pela razão eurocêntrica. Assim, é importante repensar a educação escolar, desde um educar que não se ofende com a possibilita repetina de pensar em tataruga, pensado e praticado desde a ancestralidade dos povos subalternizados, processo essencial para superação com as estruturas características da colonialidade que servem de pressupostos para dicotomizar e legitimar desigualdades.

A lógica diferenciada constituinte, como mencionado, da cultura popular e/ ou em outra expressão, das culturas construídas em condições sociais e por camadas da população que se encontram em uma relação de subalternidade contribui nas reflexões sobre os processos pedagógicos, capaz de oferecer elementos para uma educação desde as margens, que rompe com o modelo de pedagogia aplicado arbitrariamente pelo colonizador.

Este arranjo não se trata de uma crítica fundamentalista, essencialista, de negação aos conhecimentos europeus/ocidentais, trata-se de uma maneira outra de pensamento que é crítica em relação ao colonialismo, em termos econômicos, culturais, sociais e de existência de uma única tradição epistemológica com a qual se alcança a verdade e a universalidade.

#### **2.4 Algumas reflexões desde ciência e método: é triste uma ciência que quando ao em vez de voar senta**

Continuando. Quero a experiência de uma construção que não começa e não termina. Pois, onde começaria o começo de alguma coisa? E se terminasse, o que viria depois de terminado? – é triste uma ciência que quando ao em vez de voar senta – quero os encontros de coexistências das diferenças, sem buscar ou criar hierarquias entre valor universal, local e particular. O desejo é não produzir por dualismos, é farejar as narrativas encarnadas/corporificadas, ir “*Borderlands/ La frontera*” (GLÓRIA ANZAÚLDA, 2005) de interconexões possíveis em “*outras geografias da razão*” (LINDA ALCOFF, 2016). Isso pode perturbar as cabeças que estão em convívio íntimo com a ciência mais abstrata, cujos pressupostos epistemológicos e as regras metodológicas se afirmam a verdade que se acredita à medida para que seja medida de todas as outras coisas.

Sobre esse exposto, faço perguntas: será que tenho “razões sensíveis”<sup>46</sup> aceitáveis para explicar porque desejei seguir deste modo e não de outro? Como lidar com as naturalizações normativas dos processos de pesquisar em educação? Que potências e/ou epistemologias outras podem emergir quando se questiona e/ou se propõe outras margens às perspectivas

---

<sup>46</sup> MAFESSOLI, Michel. **Elogio da Razão sensível**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

metodológicas? Como trazer as ciências dos salões do século XVIII e pô-las ali “onde até os anjos não ousam pisar” (BATESON, 2006)? Ou a ciência “se perde” quando fazemos perguntas para além das fronteiras disciplinares (com licença irônica)? Que efeitos são produzidos quando pensamos a ciência como “forma coletiva de inteligência” (ISABELLE STENGERS, 2016)? Na decisão para a escolha de um caminho, comumente chamado de método, essas perguntas foram experimentadas.

Não gosto do trecho que acabei de escrever. Mas foi ele que me aconteceu. Assim, sou obrigada a aceitar os labirintos das perguntas. E se soubera fazer as perguntas, em um caminho inverso, coloco você que me lê num esquema para buscar as respostas – vou dar-lhe o prazer de buscar nas reflexões sussurradas sobre essa folha, que se seguirá, as que correspondem a pergunta, e então criem/inventem a resposta.

É assim! Quando menos se espera – chega o momento tão repetidamente comum a quem se dedica a tarefa da pesquisa – trazer os elementos escolhidos e aspectos [não]envolvidos nas possibilidades teórico-práticas de e para caminhar na investigação. Neste Instante, no já, o texto atravessa o oposto de um mínimo método comum, isto é, das sugestões de rotas seguras e valiosas, entre aspas, dos manuais de introdução a metodologia, para se aproximar daquilo a que apenas chamo de introdução de fatores interrogatórios a metodologia da pesquisa a qual se dedica.

Trata-se de interrogar os fundamentos, repertórios e convenções que autoriza e/ou tira de relevo certas normas, gramáticas, linguagens no fazer pesquisa, isso também é – desnaturar – propor outras margens a perspectiva metodológica, questionando as naturalizações normativas dos processos de investigação, sobretudo aquelas que opõem pesquisadora(or)/objeto, razão/imaginário, mente/corpo, ideia/matéria, coerência/multiplicidade, sob o discurso da legitimação da produção de um conhecimento objetivo. Aquele que continua separando a representação da ideia da vida, da própria vida em si.

Essas lógicas dualistas infernais, não podem ser consideradas sem que se atente a alguns contextos que as geraram. Sousa Santos (2008b) em “Um discurso sobre as ciências”, ao construir um resgate histórico das ciências desde o paradigma dominante na modernidade<sup>47</sup>, evidência que as ambiguidades, complexidades e incertezas que as pairava no passado é a base e o indicativo do seu campo teórico e prático (e metodológico) no momento atual. Um olhar

---

<sup>47</sup> Neste estudo não entrarei nas arenas dos embates entre o moderno e o pós-moderno. De passagem apenas menciono que não há um consenso entre as/os estudiosas/os acerca da existência dessas representações e modo de viver a realidade.

retrospectivo nos imuniza contra a ilusão do presente e nos lembra que a ciência é em primeiro lugar uma construção humana – contrariando ao que às vezes se sugeri como atividade de deuses. Há sempre uma parte humana sob a abstração dos conceitos e procedimentos metodológicos de descoberta e demonstração.

O que se coloca em causa aqui, em concordância com Nunes (2006) ao problematizar com “um discurso sobre as ciências” (cuja primeira edição é de 1987) não é a desqualificação da ciência e suas dimensões metodológicas em relação a outros modos de perceber e se relacionar com o mundo, mas justamente levar em consideração e/ ou seja, visibilizar a importância dos múltiplos conhecimentos e modos de conhecer em cada contexto e enquadre contextual e, assim, nas situações e objetivos do grupo social que os constroem e mobilizam, negando a ciência uma supremacia que a conceba o poder de legislar sobre os demais conhecimentos e experiências que a partir de suas prerrogativas não seriam relevantes.

É preciso alargar o leque para “os esplendores e as misérias da ciência” (MIGNOLO, 2006), a “ciência tal qual se faz e tal qual se diz” enquanto se faz (CONCEIÇÃO RUIVO, 2006), bem como para os limites da razão e a razão dos limites, para as complexidades e mudanças possíveis. Várias questões difíceis aqui podem ser colocadas. A que me vem e não consigo escapar de revelar, é a escolha de qual discurso utilizamos para olhar para o passado da ciência.

Esse é um exemplo de introdução de um fator complicador, instante de escolha entre dois caminhos distintos, isso é, duas perspectivas metodológicas distintas (poderiam ser outras tantas): de um lado, um discurso com tendência a exprimir os fatos (obras marcantes, personagens “importantes”, momentos-chaves) como resultados. De outro, um discurso que toma os fatos como processo, busca colocar no cerne os movimentos das margens, interessa-se pelas forças sociais, expõem as instituições por detrás das ideias, procura as redes por detrás das autorias, enfim.

A essa altura o sol já morrera no expoente. Amanhã é domingo! Tendo presente a obra de Sousa Santos (2008b), digo que, hoje [já domingo, o sol re-nasceu!], a autoridade e prioridade que atribuímos a ciência – paradigma racional dominante – evocada de maneira ampla na aprovação e legitimação de teorias, métodos, técnicas, produtos, está ligada a uma herança constituída, mormente, a partir da Revolução Científica do século XVI, em que desenvolveu-se primeiramente nas ciências naturais e, somente no século XIX é que se estende para as ciências sociais, tornando-se um modelo global.

Esse modelo dominante não tolera o conhecimento comum e os estudos humanísticos, assim, e como modelo global tornou-se totalitário, pois somente são adequados ao seu domínio

as abordagens teóricas e metodológicas que atendam seus pressupostos (objetividade, observação livre, rigorosa, sistemática, racionalizada, quantificada). Essa maneira de conceber o modelo de racionalidade da ciência moderna pressupõe um mundo sem movimento (uma pedagogia do não-movimento), sem mudanças, no apelo a permanência da ordem em todas as esferas da vida. Assim, formula leis e estabelece que estas devem ser seguidas, seja nas ciências da natureza (destaque com Newton), seja nas ciências sociais (Francis Bacon principalmente). Essa ideia é expandida na concepção de mundo-máquina, do método cartesiano, em que quantificar é conhecer e conhecer significa dividir e classificar em partes.

No âmbito das ciências sociais, em meados do século XIX, duas correntes foram desenvolvidas. A primeira tinha como principal expoente Emile Durkheim que defendia ser o correto a aplicação dos princípios epistemológicos das ciências da natureza nas ciências sociais. Em contraponto, a segunda corrente, com expoente em Max Weber, estabeleceu um método próprio para as ciências sociais, este deveria ser distinto do método das ciências da natureza. Embora a primeira corrente ganhou mais importância, essa última representou, em certa medida, uma gênese para as perspectivas de rupturas com o paradigma dominante da ciência moderna.

Se atentando a afirmativa que parece ser a mais polêmica da obra: “[...] a explicação científica dos fenômenos é a auto-justificação da ciência enquanto fenômeno central da nossa contemporaneidade” (SOUZA SANTOS, 2008b). Isso é, não há razões científicas que justifique a explicação científica ser considerada como melhor do que as explicações outras. Trata-se de um juízo de valor. Nesse sentido, vale deixar em ênfase a importância de suscitar discussões – sugiro acaloradas – sobre os valores da ciência intrínsecos aos seus arcabouços teórico-metodológico e referencial.

Ao fazer o resgate histórico das ciências, Boaventura sublinha a ideia, ou melhor, propõe pensar um “paradigma do conhecimento prudente para uma vida descente”, justificando-o através de um conjunto de teses, aqui sintetizadas: a) todo o conhecimento científico-natural é científico-social – ou seja, não faz mais sentido a concepção mecanicista que faz distinção entre ciências naturais e ciências sociais – b) todo conhecimento é local e total – no paradigma emergente, o conhecimento é total e, sendo total, é também local, pois é útil às pessoas de determinada comunidade – c) todo conhecimento é autoconhecimento – não se pode mais aceitar a distinção entre sujeito e objeto feita pela ciência moderna – d) todo conhecimento científico visa a se constituir em senso comum – nenhum conhecimento é desprezível, é importante a interação entre todos os saberes.

Assim, Sousa Santos sugere também, que aprendamos a partir da existência do Sul e com o Sul. Explicando que o Sul não é entendido exclusivamente como uma geografia, apesar de situar aqueles países que foram colonizados pelas potências europeias, é compreendido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos e políticos que problematiza o sofrimento e resistência humana a opressão e dominação do colonialismo, capitalismo e patriarcado, mostrando que o sistema colonial/modernidade invisibiliza as existências, práticas e saberes outros.

Nessa direção, pode-se mencionar Nunes (2010) quando aponta que essa proposta se trata de uma constelação de posições alternativas críticas da epistemologia que reivindica a construção epistêmica que considere as experiências do Sul global, promovendo algumas das mais avançadas reflexões críticas ao projeto normativo da ciência moderna, abrindo caminho (indo além da crítica) para um pensamento alternativo de alternativas, em um pensamento pós-abissal.

Como argumenta Sousa Santos (2010) a existência da linha radical, ou seja, a linha abissal, imagem figurativa na proposta epistemológica do Sul, impossibilita a co-presença do universo “deste lado da linha” – que prevalece à medida que nega as demais formas de existência – com o universo do “outro lado da linha”. No primeiro, está o mundo visível, o monopólio da verdade, o civilizado, estão os incluídos. No segundo, pela negação imposta, não há humanidade, apenas inexistência, invisibilidade, violência, não civilizado, falsidade e ausência não-dialética. A negação desta humanidade, essencial a constituição da modernidade e afirmação do lado de lá como universal, ocorre de tal maneira que o “outro lado da linha” desaparece como realidade, tornando-se inexistente sobre qualquer modo de ser compreendido e relevante.

Destarte, a escolha de uma epistemologia do Sul, de uma outra geografia da razão para composição deste escrito não foi realizada de maneira aleatória, ao contrário, passa pela insistência e resistência em querer mostrar que, conforme as reflexões em Sousa Santos (2008a), apesar da dominação política formal do colonialismo ter sido extinta, não significou o seu fim enquanto relação social, mentalidade e forma de sociabilidade caracterizada pelo autoritarismo e discriminação que desvaloriza os povos em suas identidades e culturas a partir de um discurso pretensiosamente neutro e universal.

À luz do que vem sendo discutido nas linhas anteriores, vinculando colonialidade e totalitarismo científico, reforça-se e explicita-se que se o colonialismo está no passado a colonialidade está bem presente e viva, e o totalitarismo científico é atualmente uma das formas que o antigo colonialismo territorial assumi (MIGNOLO, 2006). Isto é, naquilo que reforça



Sousa Santos (2008b), sendo um modelo global, a racionalidade científica é também totalitária, uma vez que nega o caráter racional das outras formas de conhecimento caso não estejam pautados pelos seus princípios epistemológicos e metodológicos, se distinguindo destes e construindo fronteiras ostensivamente policiadas a esses conhecimentos considerados intrusos e perturbadores.

Sobre o assunto, Quijano (1992) em colonialidade e modernidade/racionalidade, afirma que, obstante o colonialismo político formal tenha sido eliminado, a relação entre a cultura ocidental e as outras culturas seguiu sendo uma relação de dominação colonial, pois não se trata somente de uma subordinação relativo ao europeu em uma relação exterior, mas consiste antes de tudo em uma colonização do imaginário dos/as dominados/as. Nas suas palavras:

Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación: sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fues seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como médios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática. (QUIJANO, 1992, p. 12).

Nestes termos, a ciência moderna (acompanhando e acompanhada do capitalismo e do patriarcado) se constitui um instrumento de ordem que divide, classifica e quantitativa a partir de suas próprias estruturas conceituais e metodológicas as culturas, realidades, povos e formas de saberes não ocidentais. Assim, enquanto triunfo da modernidade, à medida que foi forjando sua hegemonia em paralelo a supremacia branca, heteronormativa e masculina ela negou o restante da humanidade a capacidade de pensar.

Indo ao encontro desta perspectiva, em reflexão acerca da hegemonia da ciência moderna, Allene Lage (2013), coloca que a construção de uma taxonomia na maneira de conhecer o mundo, que separa de um lado o conhecimento científico (verdadeiro e universal) e do outro os não-científicos (marginais, ilegítimos), trouxeram consequências profundas para a diversidade cognitiva e de experiências da humanidade, uma vez que tornou invisível e deslegitimou uma multiplicidade de conhecimentos e práticas por todo o mundo, à exemplo, os fazeres e saberes capoeirísticos, negando as diferentes perspectivas e maneiras de construir sentidos e significados.

Buscando diálogo com a questão e movimentando-se no pensamento de superação e emancipação, recorre-se a ideia de Sousa Santos (2010) de que é necessária uma resistência ativa, caso contrário o pensamento abissal, por mais excludente que seja, continuará se autorreproduzindo e produzindo subalternidade. E tal resistência política deve ocorrer em articulação com a resistência epistemológica, pois não se pode pensar em justiça social global sem pensar concomitantemente em justiça cognitiva global.

Continuando com Sousa Santos (2010) é preciso um pensamento alternativo de alternativas, um pensamento pós-abissal, o cosmopolitismo subalterno realizado a partir do que ele chama de sociologia das ausências e emergências. Esta trata-se, conforme Sousa Santos (2002, p. 786) de uma investigação que almeja evidenciar que aquilo que não existe é aquilo que é ativamente produzido como inexistente, ou seja, é uma alternativa incrível ao existente. O seu objetivo é “[...] transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças”.

A sociologia das ausências procede substituindo as monoculturas por ecologias: a ecologia dos saberes substitui a monocultura do saber e rigor científico, confrontando e superando a ideia de que os outros saberes são alternativos a ciência; a ecologia das temporalidades rompe com a lógica de tempo linear, mostrando que ela é uma entre muitas concepções de tempo possíveis, reivindicando a copresença radical; a ecologia dos reconhecimentos elabora a crítica a perspectiva de sobreposição entre diferença e desigualdade; a ecologia das trans-escalas confronta a falsidade existente na promoção do universalismo, recuperando o local ; e a ecologia da produtividade recupera os sistemas outros de produção ocultados pelo capitalismo global (SOUSA SANTOS, 2002).

Cada uma das ecologias citadas, parte do pressuposto epistemológico da incompletude de todos os saberes, revelando a diversidade das experiências e práticas sociais, considerando-as legítimas. A ideia de ecologia constitui-se justamente na defesa de uma co-relação entre saberes científicos e não científicos, sempre considerando que nenhuma realidade pode ser reduzida ao que existe. Destarte, os desafios impostos pelas hierarquias coloniais, capitalistas e patriarcais são múltiplos e só poderão ser enfrentados quando passarmos a discutir em horizontalidade as experiências do Sul e do Norte, sem que as narrativas, vozes outras do Sul sejam sujeitadas.

Vale destacar que outros pontos de denuncia ao caráter particularista, ideológico, racista e sexista do sistema moderno de fazer ciência, parte das epistemologias feministas. De acordo com Magareth Rago (1998, p.3. Grifo da autora) um projeto feminista de ciência tem proposto além de uma crítica contundente ao modo dominante de produção de conhecimento científico,

possibilidades outras de modos alternativos de operação e articulação dentro do universo científico, desse para fora, e vice-versa. Do mais, quando se observa que as mulheres carregam experiências histórico-social e cultural distintas das masculinas, por sinal, experiência classificadas por muitas como “[...] das margens, da construção miúda, da gestão do detalhe, que se expressa na busca de uma **nova linguagem**, ou na produção de um **contradiscorso**, é inegável que uma profunda mutação vem-se processando também na produção do conhecimento científico”.

Destarte, as impressões do cansaço e das limitações impostas por um modo racionalista de operacionalização da Ciência podem bem funcionar como justificativas possíveis para dizer o quanto se faz urgente se aventurar por outros caminhos metodológicos no fazer pesquisa. É a partir das constatações aqui apresentadas, com inspiração no paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente e nas epistemologias e metodologias feministas, que este estudo pretende sugerir re-pensar e tomar contornos outros nas dimensões metodológicas. Mas, isso é coisa de mulher?

## 2.5 Ser mulher em pesquisa de campo no Brasil: isso vai sujar o seu vestido!

Para que se proponha tal encrença é necessário situar o eu, meu corpo e a matéria-prima palavra. Isso é, situar o contexto do texto – o que se fala e de onde se fala – leia, a textorialidade. Pretende-se com isso, desacelerar o fio da meada para ampliar, ou melhor visibilizar, as zonas, pontos, fios outros que se atravessam e dilatam na colisão da página-território com a página-texto. São fluxos, refluxos, desfluxos que não cabem, me corrijo, que em geral não é comunicado na pesquisa, mas insistem em perfurar o texto.

Isso não é coisa de mulher! – disseram. Pesquisar, desbravar, investigar, buscar, analisar, descobrir, criar, todos verbos que “vai sujar o seu vestido”. A pergunta deles (homens): poderiam ser conjugados no feminino? As respostas nossas (mulheres): isso, ser pesquisador(a), [leia, quem enfia a mão em uma fruta para sentipensar como é por dentro], não é “cargo muito pesado pra mulher” (ADÉLIA PRADO, 1993)<sup>48</sup> – preconceito, assédio, constranger, discriminar, inibir, é que são (costumam ser) todos verbos conjugados no masculino.

Para que não se sintam como se alguém os tivesse pego nus em flagrantes, explico que o que escrevo não tem pretensões generalizantes, muito menos, de criar vitimizações. Aprendi com a autora e feminista negra bell hooks a diferença entre identidade vitimada e

---

<sup>48</sup> Trecho do poema Com licença poética de Adélia Prado, publicado na obra Bagagem em 1993.

resistência/empoderamento. O que faço é discutir abertamente um assunto que não é discutido abertamente, é reconhecer e escrever com seriedade uma realidade que a muito me encomodava: quais as nuances, percalços, entraves de gênero enfrentados no processo de estando mulher pesquisadora no Brasil<sup>49</sup>? Parafraseando Jane Soares (1998), trata-se de visibilizar mulher e pesquisa enquanto “uma paixão pelo possível”.

Sem precisar ao certo a descoberta dessa paixão, recorro como o contexto do possível o século XX, período em que ocorreram importantes expedições científicas ao interior do Brasil por iniciativa e incentivo do próprio governo<sup>50</sup>. Esse fenômeno somado a influência dos movimentos feministas e a profissionalização e institucionalização das ciências, possibilitou a participação das mulheres, as chamadas expedicionárias. Viajantes (brasileiras ou migrantes) que excursionaram em busca de objetivos para além de científicos, de ambição profissional e realização pessoal. Destartes, atuantes em pesquisas de campo no Brasil fossem viajando sozinhas e/ou como assistentes dos seus maridos, faziam dessas viagens partem importantes das suas vidas (MARGARET ROSSITER, 1984).

Abrindo um parêntese de observação – esse debate não pode ser realizado sem a consciência das várias possibilidades de ser mulher e as intersecções, como raça, classe, orientação sexual, identidade de gênero. Se tem que considerar que as pesquisadoras eram de classes sociais média e alta, muitas vindas de famílias de cientistas, todas com trajetórias individuais e coletivas diversas (MARIANA SOMBRIO, 2014). Mulheres negras, à exemplo, por não serem nem brancas, nem homens, não ocupavam um lugar no contexto específico das expedições científicas, situação imposta pela estrutura supermachista, heteronormativa branca, que as encerram na função social de “outro do outro” (GRADA KILOMBA, 2012). Fecha parêntese.

As quatro e quinze da madrugada acordei. Pulo da cama para escrever o que me vinha. Ocorreu-me que sonhei que uma senhora mascando chiclete me perguntava: como as hierarquizações sociais foram (são) reproduzidas no âmbito do saber-fazer científico? De quem são as vozes que foram silenciadas para que uma história única sobre a construção do conhecimento científico se tornasse verdade? Onde está (acervos documentais) e como é representada a participação das mulheres, bem com de outros grupos excluídos pelas

---

<sup>49</sup> Quando digo Brasil estou a referi o país onde nós mulheres estamos a fazer pesquisa, não se trata de generalizações, mas de se reportar ao território geográfico brasileiro enquanto territorialidade ampla em que se produz pesquisa.

<sup>50</sup> Conforme Sá e Lima (2008), entre as expedições de origem brasileira desse período se pode citar para exemplificar as de Cândido Rondon, as da Comissão Geológica em São Paulo e as expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz.

intersecções raça, classe e sexualidade? Não tenho como confirmar se foi isso que vivi (resta confiar no que me aconteceu) mas não buscar entender esses questionamentos sonhados contribui, inclusive, para reforçar o caráter masculinizante do fazer ciência. A realidade, tanto no agora como no passado de ser mulher em campo de pesquisa é marcada pelas tensões de gênero.

Em exemplo de como as mulheres foram no decorrer da história formalmente excluídas do trabalho de campo, Pamela Henson (2000, p. 170-172), cita o caso do financiamento em prol do levamento biológico em larga escala na Zona do Canal do Panamá, em que as pesquisadoras que mostraram desejo em participar foram impedidas, como a botânica Agnes Chase (1869-1963) que ao solicitar com o apoio de Albert Hitchcock, assumir o lugar desse na pesquisa, recebeu respostas negativas dos funcionários e dirigentes do Smithsonian responsáveis por realizar a: “[...] lamento informar que penso não ser possível concordar com seus desejos nesse assunto. Eu ficaria um tanto relutante em enviar uma mulher em uma missão desse tipo”. E ainda “[...] duvido muito que seja aconselhável contratar mulheres para esse fim.” (PAMELA HENSON, 2000, p. 171-172).

Retomar a trajetória das mulheres em inserção no campo de pesquisa traz a constatação da existência de uma associação desse campo com imagens de heroísmo e masculinidade, isso tornou-se convencional e dificultou a participação e aceitação das mulheres em várias práticas de campo (MARIANA SOMBRIO, 2016). Essas imagens estavam vinculadas de fato aos ideais de masculinidade da cultura moderna ocidental europeia e não a qualquer virtude da ciência em seu apreço a objetividade, característica que é totalmente oposta a paixão que é justamente a concepção empregada do cientista herói aventureiro (ORESQUES, 1996).

Ao longo do século XIX essa visão passou a ser frequentemente questionada, então, no século XX o número de mulheres praticando ciência em campo aumentou, no entanto, nas historiografias das ciências suas histórias são em muito negligenciadas. As tentativas de evidenciar-las iniciou-se mais intensamente na década de 60 com a influência da Nova História Cultural, que demanda a inserção das narrativas dos grupos excluídos (MARIANA SOMBRIO, 2016). Muitas dessas mulheres não tiveram seus trabalhos de pesquisa publicados e alguns somente após a morte pelos familiares.

Hoje, os desafios de ser mulher e trabalhar em pesquisa de campo, em foco no Brasil, ainda é marcado por preconceitos, medo, angústia, constrangimentos e ameaças a seguridade física. Ainda trata-se de tornar-se o que você quase nunca ver, no sentido, de falta (visibilidade) de referências. O ocultamento das mulheres e o lento acesso delas na ciência fez com que não

se tenha muitas referências, em muito salvo, as que são acompanhadas por orientadoras mulheres que viveram e vivem a experiência de ser mulher em pesquisa de campo no Brasil.

Sobre o assunto Heloísa Almeida (2002) compartilha sua experiência etnográfica de inserção de sete meses em uma comunidade de Montes Claros – MG. A pesquisadora evidencia como é complicado reagir diante do conjunto de padrões comportamentais que restringem os gestos e ações das mulheres. Assim, ela afirma que no início da pesquisa do campo, para ser aceita foi preciso se adequar ao comportamento esperado por uma mulher de família.

Essa divisão social dos comportamentos dificulta no processo de trabalho de campo. Heloísa Almeida (2002) percebeu também que ser mulher facilita a entrada no espaço doméstico – por ser considerada menos ameaçadora – do contrário ao sair da das pessoas à noite, gerava alguns constrangimentos. Muitas agiam como se ela precisasse de proteção.

Ao contar da experiência enquanto pesquisadora no MMA (*Mixed Marcial Arts*), Isabel Silveira (2011), embora não se aprofunde na narrativa, expressa que no seu processo de aceitação no grupo com o qual fez a pesquisa, inicialmente sua imagem associada a pesquisadora mulher delicada e intelectualizada, entre aspas, “[...] não houve muita abertura para os assuntos mais restritos”. Isso somente mudaria quando passou a se dedicar aos treinamentos com “intensidade e disposição”, conforme esforçava-se em mostrar habilidade técnica, conquistou a credibilidade dos líderes do grupo. Ainda, muitas vezes pelo fato de ser mulher, “[...] foi usada como exemplo de conduta pelos treinadores: ‘Tá reclamando? Olha só a Bel? Vê se ela tá reclamando?’ ”.

Depois de empreendida a busca por relatos de mulheres em pesquisa de campo no Brasil, os poucos encontrados – estavam nas entrelinhas dos escritos – e aqui supracitados, permite afirmar que esse é um assunto que quase nunca é discutido abertamente. O que leva a compreensão que os entraves de gênero nas atividades de campo de pesquisa é um tema que merece ser visibilizado.

Aqui, destaco a partir dos relatos de experiências mencionados, das conversas informais<sup>51</sup> com mulheres que realizam atividades de pesquisa em campo e com base em experiências própria, cinco percalços que estrutura as barreiras para as mulheres atuantes em campo no Brasil, a saber: medo; companhia de uma outra pessoa, “um damo”; custos extras; naturalização da violência; e desvalorização epistêmica.

---

<sup>51</sup> Na construção da dissertação essas conversas informais, se necessário, serão pontuadas. Aqui, explicitá-las não se faz necessário, uma vez que não se pretende elencar as várias situações pontuais de machismo, discriminação, medo, paternalismo, em que mulheres em pesquisa de campo estão sujeitas, mas evidenciar os cinco percalços que se considera base.

Coloco o medo como primeiro percalço por entender que esse é o elemento inicial a ser enfrentado para realizar a pesquisa em campo. Não deveria ser assim, mas é preciso coragem para ser mulher em pesquisa de campo no Brasil, muitas vezes o acesso ao espaço de estudo se dá durante a noite, por vezes antes do sol nascer, em áreas de difícil acesso, inclusive isoladas, enfim. Isso se torna perigoso pelo fato de vivermos em uma sociedade desigual, machista e misógena.

Esse medo, que é real, constante e legítimo, não provoca somente estresse e sobrecarga psicológica, atrapalhando de modo considerável na realização do trabalho, mais também de ânimo, insegurança, ele é desestimulador. Os números elevados de violência contra a mulher, o que inclui violência sexual, torna o trajeto das idas e vindas a campo uma experiência com frequência perigosa. Comentários como “não fica até muito tarde, é perigoso para mulher”, ou, “você vai sozinha?”, “não tem ninguém para ir com você, chama um colega”, “você não tem medo?”. Isso, sem dúvidas afeta o trabalho de pesquisa, e não somente isso, quebra e arrasa a pesquisadora.

Essa circunstância obriga a aceitar em muitos momentos a companhia de uma outra pessoa – “um damo” – um homem. Isso pelo fato de que em geral é suficiente a presença masculina para inibir comportamentos indesejados advindos de outros homens. Com isso pergunto: é possível a nós mulheres fazer pesquisa de campo sozinha no Brasil? Sem pretensões de resposta, apenas sinalizo que essa situação nos faz senti em uma relação de não autonomia com a pesquisa, bem como, gera custos extras nas tentativas de tornar os itinerários mais seguros. Recurso que poderia ser empregado em outros aspectos para enriquecer a pesquisa.

Os três percalços discutidos passa pelo quarto que é a naturalização pela racionalidade da violência contra mulher. Nessa reflexão trago Maria Minayo (2005, p. 25-26) em suas colocações acerca do assunto. Vale reproduzir suas palavras, afim de maior compreensão dessa naturalização na sociedade brasileira. Leia:

A concepção do masculino como sujeito da sexualidade e o feminino como seu objeto é um valor de longa duração da cultura ocidental. Na visão arraigada no patriarcalismo, o masculino é ritualizado como o lugar da ação, da decisão, da chefia da rede de relações familiares e da paternidade como sinônimo de provimento material: é o “impensado” e o “naturalizado” dos valores tradicionais de gênero. Da mesma forma e em consequência, o masculino é investido significativamente com a posição social (naturalizada) de agente do poder da violência, havendo, historicamente, uma relação direta entre as concepções vigentes de masculinidade e o exercício do domínio de pessoas, das guerras e das conquistas. O vocabulário militarista erudito e popular está recheado de expressões machistas, não havendo como separar um de outro.

Isso se interliga ao quinto percalço a desvalorização epistêmica das mulheres. Não raro uma mulher pesquisadora, às vezes com uma carreira e formação consolidada escuta de uma autoridade durante um evento público “minha filha”, sem qualquer questionamento social, e/ou mesmo, pede para “passar um café”, para exemplificar uma situação mais extrema. O privilégio epistêmico, entre aspas, não é coisa de mulher, ser intuitivo, emotivo, subjetivo.

Mas, é antiga as histórias das mulheres, vem de anterioridades útero, de gerações que não aceitaram não escreverem suas histórias, e tem orgulho e coragem de ser mulher em todos os espaços que decidem desbravar, especialmente em territórios que são vistos quase que exclusivamente como masculinos, como é o caso da ciência, com convicção o campo de pesquisa, lugar que se quer não ser para mulher, que ensai voos livres para longe dos rotulos de inconveniências sobre o que deseja fazer.

Todas essas questões e narrativas, para além daquelas que escapam ao escopo deste texto, torna sabido que as mulheres têm sido com frequência excluídas das áreas de prestígio – política e ciência, à exemplo – da atividade social, isso fez com que essas se tornassem muitas vezes convencionalmente tidas como atividades masculinas. E naquelas das quais não foram excluídas, suas contribuições são negadas, quando não, tem sido interpretadas como secundárias, inferiores as realizadas pelos homens.

Nessa direção, as epistemologias feministas (conceito não-unívoco, que abarca diversas vertentes) tem contribuído para tecer reflexões críticas a ciência moderna ocidental em seus desdobramentos generalizantes, aspectos sexistas de exclusão das mulheres enquanto pessoa da ação científica, reduzindo-as somente a objeto, bem como, aspectos racistas, homofóbicos, classista, enfim. Ou seja, de acordo com Haudrey Calvelli e Maria Lopes (s/n) as epistemologias feministas contribui para pensar as condições das mulheres em campo de pesquisa ao colocar em reflexão a produção de conhecimentos que ocorre através de um conceito universal de homem – branco-heterossexual-civilizado-ocidental.

Para explicitar melhores compreensões trago também o pensamento de uma feminista não ocidental, Uma Narayan (1997) em sua perspectiva de que as epistemologias feministas são manifestações particulares da percepção geral de que as experiências de nós mulheres enquanto pessoas individual e coletiva, das nossas contribuições ao mundo do trabalho, da cultura, do conhecimento, dos nossos interesse políticos, econômicos, intelectual, tem sido sistematicamente silenciados e/ou mal interpretados pelos discursos dominantes em diferentes esferas da vida.

Ainda, segundo Uma Narayan (1997, p.276), as epistemologias feministas deixam visível as perspectivas das teorias dominantes sobre os diversos investimentos humano, “[...]”



incluindo aquelas sobre o conhecimento, como unidimensionais e profundamente falhas, devido à exclusão e à representação incorreta das contribuições das mulheres. Assim, abre espaço para outros temas como, sexualidade, afetividade, prostituição, loucura, gênero, além de sinalizar para questionamento da objetividade e neutralidade como critérios absolutos de garantia da veracidade do conhecimento e/ ou para atingir uma verdade pura e universal, entre aspas, assim, incorpora as dimensão subjetivas e intuição, em rasura as dicotomias objetividade/subjetividade, sujeito/não sujeito, atividade/passividade, homem/mulher, realidade/ilusão, enfim.

Se perguntando como as mulheres são colocadas em desvantagens em relação a produção do conhecimento científico, Elizabeth Anderson (2014) ajuda a compreender que independente das divergências entre as correntes<sup>52</sup> que compõem as epistemologias feministas há um consenso que seu objetivo principal seja analisar a influência da categoria gênero nas concepções de conhecimento. De maneira esquemática a autora apresenta, em geral, como desvantagem imposta as mulheres na produção de conhecimento científico, a exclusão ou redução das mulheres da participação na atividade de pesquisa, justificada pela desvalorização e negação da autoridade epistêmica das mulheres. Em consequência disso a visão das mulheres como o outro do outro, para fazer referência a Beauvoir, e o outro do outro do outro, termo de Grada Kilomba, é reforçada.

Nesse esforço por restituí saberes e existências negadas, a epistemologia feminista também busca a partir das/os próprias/os pesquisadores do sul global resgatar, registrar e legitimar a complexidade das estruturas sociais que existiam antes do colonialismo. Esse esforço representa a possibilidade para criar consciência da importância da própria história e cultural dos povos subalternizados (UMA NARAYAN, 1997).

Da mesma maneira, segundo a autora, as epistemologias feministas se empenham em contrapor as tendências intelectuais ocidentalizadas, entre aspas, e sua educação para estabelecimento e manutenção da ideologia que sustenta como necessário, melhor e “evoluído”, tudo que é ocidental. Essa perspectiva corrobora no sentido de preservar os saberes ancestrais,

---

<sup>52</sup> A epistemologia feminista tem três vertentes principais. A primeira foi denominada de feminismo empirista, esta parte do princípio de que o problema com as pesquisas tradicionais está no fato de não perceberem as mulheres como um grupo distinto, e assim com características particulares. A segunda, é chamada de perspectiva feminista, esta influenciada pela teoria do conhecimento marxista (embora, o marxismo não tenha sido capaz de perceber o gênero como uma dimensão fundante do sujeito cognoscente). Esta corrente parte do princípio de que todo conhecimento é gerado a partir de uma perspectiva particular. Por último, a terceira é o feminismo pós-moderno em termos gerais esta vertente defende que as mulheres são grupos heterogêneos, marcados por dimensões como raça, classe social, etnicidade, racionalidade, entre outras. O que significa afirmar que não existe um sujeito universal “mulher”. (HAMLIN CYNTHIA, 2008).

ou seja, de anterioridade, de muitas tradições, em suas manifestações artísticas, místicas, estéticas, técnicas, antes que sejam relegadas de maneira definitiva.

Antes das considerações específicas sobre as decisões do método de pesquisa e os procedimentos que dirigirá à busca de conhecimentos que culminará na construção de uma dissertação de mestrado em educação, essas reflexões foram consideradas. Tais preocupações alinha-se a uma perspectiva de pesquisa que visualiza a produção de um conhecimento que traga uma maior compreensão, compromisso e benefícios para mulheres e homens, em termos individuais e coletivos. Em seguida, descrevo os procedimentos teórico-metodológico partindo desde educação, desde corpo, desde mulher e desde capoeira(s) como referência para o direcionamento de todo trabalho.

### **3 ALICERCES TEÓRICO-METODOLÓGICOS: PARA AONDE A CAPOEIRA(S) VAI ME LEVAR?**

Neste item do projeto são organizados e explicitados o conjunto dos procedimentos metodológicos, sistematizados de maneira a compreender as proposições que se assumiu posteriormente para realização da pesquisa. O que se assinala, aqui, é a esquematização dos procedimentos cruciais. Não necessariamente, dada às evidências da realidade, a esquematização das decisões planejadas estão salvas de revisões, podem ocorrer reajustes procedimentais. Qualquer procedimento desta pesquisa somente pode se construir e assim fazer sentido, se constituídas e concatenadas ao longo das descobertas e vivências próprias do processo de pesquisar. Visto isso, segue, para efeito de construção lógica à apresentação da seleção: do método; da abordagem; dos instrumentos de coleta de dados/informações; de análise e tratamento dos dados/informações; aspectos éticos.

Para os propósitos deste item, quero insistir no reconhecimento de que o processo de pesquisa é dinâmico, demanda se está sensível à realidade e suas alterações. E investigar em educação é uma ação e pensamento de multi-referencialidade, em que coexistem diversas perspectivas disciplinares e de abordagens metodológicas. Argumentando a partir de Mariana Gaio e Nair Azevedo (2010), essa multi-referencialidade decorre da articulação indissociável entre as abordagens (teórico-metodológicas) de pesquisa e o perfil (formação, experiência profissional) da/o pesquisadora/o.

E essa característica da pesquisa em educação, ainda em concordância com as autoras, se constitui, concomitantemente, uma potencialidade, uma vez que a inter-ligação entre diferentes perspectivas pode ampliar as possibilidades compreensivas em relação aos fenômenos educativos, por outro lado, pode implicar constrangimento, por exigir a mobilização e compreensão de diversas perspectivas.

Essa perculiaridade, coloca o ato de pesquisar em educação enquanto um trabalho no qual se está sob permanente tensão, oscilante entre a busca de uma abordagem holística do objeto estudado e a necessidade de garanti a rigorosidade, fidegnidade, relevância teórica e/ou social<sup>53</sup> e o embasamento das diversas acepções presente nessa abordagem. Segue-se com o mapeamento das prioridades teórica-metodológicas da pesquisa.

#### **3.1 Um caminho comumente chamado de método: vem jogar mais eu, mana minha!**

---

<sup>53</sup> Este estudo defende o compromisso social da construção de um trabalho científico, mas, e no que se pode conhecer da história da ciência, não convém exigir de todas as pesquisas uma aplicação social imediata.

A escolha de um caminho deve favorecer o encontro com o fenômeno estudado, referenciar-se na natureza do problema/pergunta, nos objetivos que direciona o estudo, bem como nos alicerces epistemológicos da/o pesquisadora/o. E, neste sentido, torna-se preferível desenvolver um método que, segundo Feyerabend (1989) não favoreça a uniformidade de opiniões, que muitas vezes podem se transformar em ideologias teóricas rígidas, mas, do contrário, estimule a diversidade de opiniões e contemple a complexidade do fenômeno em estudo. Nesse processo, é sabido que temos de conviver com as dúvidas. Que fique sob aviso: evitar a tentação à certeza.

Assim, não por uma ideologia apriorística minha, e sim em função da adequabilidade ao problema estudado que passa pelo questionamento aos procedimentos de investigação convencional, a influência da colonialidade de gênero no conhecimento e, por reconhecer pela crítica à colonialidade do saber a possibilidade de pluralização, ou melhor, coexistência das diferentes maneiras de pensar, sentir, existir, não excluindo, descaracterizando, nem sobrepondo a importância das culturas europeias, apenas ousando construções epistemológicas e metodológicas descolonizadas, ater-me-ei-á ao método de investigação feminista e sua ressonância na educação, escolha justificada na afirmativa de Margareht Rago (1998, p.10, grifo da autora): “[...] o **modo feminista de pensar** rompe com os modelos hierárquicos de funcionamento da ciência e com vários dos pressupostos da pesquisa científica”, bem como nas dimensões ética, política, estética, formativa e corporal que estabeleço com a ação de pesquisar.

Mas, o que é uma proposta ou método feminista? “[...] Existe um método feminista?” (SANDRA HARDING, 1987). E ainda, em que bases se sustentam os suportes técnicos e os procedimentos da pesquisa feminista? Como é que as metodologias feministas<sup>54</sup> desafiam e/ou complementam as metodologias tradicionais? O que significa a introdução de metodologias feminista na investigação em educação? Para complementar: há quem pense as metodologias feministas como teoria e prática educativa? Essas não são perguntas gratuitas.

Em todo caso, o certo é que as considerações sobre esses questionamentos – é de interesse registrar aqui – encontram uma profunda relação com os dilemas que são peculiar ao próprio trabalho científico, bem como a própria investigação social de modo geral, me refiro as questões referentes a método, a metodologia, técnicas, perspectivas e/ou correntes teóricas, as abordagens, as relações interdisciplinares e uma série de outras discussões de corte teórico-metodológico que perspassa o pensar e fazer científico.

---

<sup>54</sup> A utilização pela maioria das/os autoras/es da nomenclatura metodologias feministas no plural é indicativo da natureza múltipla do conceito. Conforme Romazono\_lu e Holland, (2002).

Rumo a um método feminista de pesquisa, sem mais demora, prossegue-se anunciando dois pontos que me parece necessário para a compreensão das discussões sobre o método feminista. Primeiro, as teorias e metodologias convencionais/tradicionais inibe, traz sob uma visão androcêntrica e/ou em minoridade a realização plena de investigações que almejam estudar as relações de gênero (dentro do gênero e entre os gêneros) e focalize às mulheres em suas múltiplas diferenças, nas mais diversas esferas da vida social. Trago isso pensando com base em Sandra Harding (1987).

E em segundo ponto, que logo se entenda, o método feminista busca construir conhecimentos que desnaturalize e erradique os elementos estruturais sobre os quais se têm levantado e sustentado as condições de desigualdades das mulheres, ao mesmo tempo em que redefine os procedimentos científicos, de tal maneira que propõe o desmonte do androcêntrismo na ciência, e propõe uma elaboração completa de problemas de investigação centrados na mulher – a mulher é o centro da investigação – conforme Martha Castañeida (2008).

Quando se começou a pesquisar e questionar os preconceitos de gênero contidos nas investigações convencionais, acreditava-se (havia outros discursos e produções, por exemplo das mulheres negras) que era possível utilizar de seus aspectos conceituais, teóricos-metodológicos para estudar às relações de gênero e a vida das mulheres (SANDRA HARDING, 1999). Basta observar como muitas feministas elaboraram formas criativas de utilizar categorias, conceitos, procedimentos analíticos, metodológicos, à exemplo, do marxismo, psicanálise, funcionalismo, empirismo, hermenêutica e, outrens.

Coerente com essa perspectiva, Sandra Harding (1987) ao problematizar a existência de um método feminista, em primeira instância argumentava que esse não se fazia propício, sendo que à maneira mais eficiente das pesquisadoras feministas influenciarem o fazer científico era através do explicitar das omissões, distorções e limitações estabelecidas ao longo dos séculos em consequência do silenciamento de gênero, assim como das interseccionalidades raça e classe, que o impediu (ainda impedi?) o reconhecimento das mulheres enquanto participante do conhecimento, bem como contribuinte do fazer epistêmico. Assim, desde essa visão, a autora vai propôr levar o método científico a sua máxima radicalidade para desmontar o androcêntrismo desde seu interior e utilizando das seus próprios instrumentos.

Posteriormente ela revê essa posição e declara o contrário, em uma mudança epistemológica e metodológica afirma que sim existe o método feminista (MARTHA CASTAÑEIDA, 2008) e, que o esforço de reinterpretar conceitos, categorias e procedimentos teóricos-metodológicos para visibilizar a vida das mulheres, na melhor das hipóteses, pode nos levar ao lamentável desvio de nossas energias e acabar por não estabelecer dialogos com outras

mulheres, pois não foram as experiências das mulheres que fundamentaram e geraram os problemas que os métodos convencionais procuram resolver.

O raciocínio por trás dos métodos convencionais, as decisões em como são detalhados, as características e função que assumem como fundamental, foram criadas para explicar as experiências de homens brancos, burgueses, heterossexuais e ocidentais. Julgo interessante colocar em evidência o que, por muito tempo, se constituiu um dilema para o feminismo hegemônico, a universalização da categoria mulher. As feministas teóricas dessa mesma classe social privilegiada, porque dispunham de tempo e recursos, assumiam as linhas de frente das discussões e, tornavam-se as únicas mulheres até certo ponto a se fazer ouvir.

Construí um método de investigação feminista passou pelo compromisso em perceber as várias possibilidades de ser mulher, ou seja, as epistemologias feministas tiveram que primeiramente ser capaz de demonstrar que não há e nunca houve “homem” universal e essencial, sujeito e objeto dos paradigmas convencionais e, assim, desconfiarem e abdicarem de uma análise que toma como “sujeito” e/ou “objeto” uma mulher universal.

Nesse sentido, tudo aquilo que se considerou absolutamente útil somente a partir das experiências sociais de mulheres burguesas, brancas, heterossexuais, ocidentais, acaba por, além de ser suspeito, também negligente. As feministas negras, a citar, Sojourner Truth, bell hooks, Audre Lorde, entre outras, reivindicavam, contestavam, e na prática tentavam restituir existências negadas, exigindo do feminismo hegemônico considerar as experiências de outras mulheres, assim como, em argumentos pensados a partir de Angela Davis (2011), perceber a produção intelectual de mulheres negras (e outras tantas mulheres) enquanto legítimo e considera-las na condição histórica de ativas, que produzem insurgências e reexistências. Isso, levando em conta as intersecções raça, classe, orientação sexual, identidade de gênero.

A investigação feminista se tornou, então, uma maneira particular de conhecer e produzir conhecimentos, que tem como uma de suas características o interesse em contribuir para erradicação da desigualdade de gênero que marca as relações e posições das mulheres em relação aos homens. Nesse sentido, assume uma conotação claramente emancipatória em que se pretende realizar a investigação desde, com e para as mulheres. Castañeida (2008) nos traz essa perspectiva interessante. Apresento uma síntese das ideias elaborada pela autora quando se dedica ao estudo da Metodologia feminista.<sup>55</sup>

À característica supracitada, Martha Castañeida (2008) agrega uma outra que é a orientação interdisciplinar. Esse termo indica que os procedimentos de seleção de unidades de

---

<sup>55</sup> Neste estudo a autora se lança no empreendimento de elaborar pensamentos acerca de sua experiência com a utilização do método feminista. Obra publicada em 2008.

observação, técnicas, instrumentos e resultados não respondem às necessidades da ciência em abstrato, mas às lacunas e insuficiências do conhecimento que se tornam visíveis quando se discute as desigualdades de gênero, o que faz emergir as mulheres enquanto centro do estudo, cuja condições e situações genérica se pretende transformar. Daí, as considerações que a pesquisa feminista seja contextual, experiencial, multimetodológica, não replicável e comprometida.

É contextual em vários sentidos, a saber: porque tenta responder às necessidades de conhecimento que a vida da mulher demanda em um determinado contexto e circunstâncias; porque levanta problemas de pesquisa que somente podem ser abordados em suas determinações mútuas e múltiplas; porque se faz pesquisa em um contexto compartilhado com quem participa (sujeito/objeto do estudo), de tal maneira que, o contexto delimitado constitui um espaço comum de interação.

O carácter experiencial, como sublinha a autora, se refere a desigualdade nos corpos e na vida das mulheres, isso é, o modo que suas experiências vitais sempre são significadas pelo poder. Quanto a adjetivação multimetodológica, advém da natureza complexa com que os problemas de pesquisa são elaborados a partir da perspectiva feminista. Aqui, vale sucintamente mencionar que a metodologia alude dois níveis de abstração: teoria e análise de procedimentos de pesquisa e às práticas de ação feminista, assim como às formas de geração de conhecimento.

Descrito isso, se pode avançar nas linhas do pensamento de Martha Castañeida (2008), para ressaltar que no plano concreto da pesquisa feminista, prevalece a adoção de multimetodologias, qualidade que pressupõe que não existe uma normatividade metodológica que possa ser aplicada sem crítica à pesquisa e, que as escolhas metodológicas sejam contingentes a contextualidade, ao carácter experiencial e a orientação teórica.

A relação entre esses três traços, acima mencionados, se desemborça na replicabilidade ou não da pesquisa feminista. Essa discussão entorno da replicabilidade decorre desse ser um campo reivindicado como aberto e inacabado. Há três tendências básicas da epistemologia feminista que assumem posições a respeito da discussão: o empirismo feminista, a teoria do ponto de vista feminista e o pós-modernismo feminista.

Sem intenção de detalhar os pressupostos dos quais se fundamentam e defendem cada uma delas, apenas para dizer da coexistência de perspectivas, a primeira aplica a replicabilidade para demonstrar a rigidez, a característica sólida e, assim, científica da pesquisa feminista, quanto as outras duas enfatizam a originalidade de cada projeto metodológico por causa do seu carácter localizado. Essas posições contribuí em suas diferenças para complementar o lado comprometido da pesquisa feminista – desde, por e para mulheres.

É importante destacar que, o compromisso das pesquisas feministas passa por várias direções, cito algumas daquelas percebidas a parti de Martha Castañeida (2008): possibilitar a produção de conhecimento que as mulheres “querem” e “precisam”; possibilitar o reconhecimento as produções científicas (disciplinares e/ou interdisciplinares) realizadas pelas pesquisadoras feministas, de tal modo que promova a consolidação o campo de investigação feminista equanto rigoroso; visibilizar a relação entre ciência, política e contribuição social, baseada no compromisso com a mudança social.

Sumariamente, percebe-se que é o conjunto dessas características que o afirma como um campo em formação, dinâmico, flexível, livre, interdisciplinar, traço esse, derivado da proposição de problemas que se baseiam na pluralidade, diversidade e multiplicidade de experiências das mulheres. Esses posicionamentos fazem com que a investigação feminista seja socialmente relevante para mulheres e homens (para a sociedade), pois se empenha na superação de todas as formas de opressão, começando com o gênero, sem descartar as interseccionalidades.

Com todo o exposto até agora e continuando com a reflexão, em contemporaneidade, existem, Martha Castañeida (2008) também argumenta sobre, três tendências (não significa que sejam as únicas, apenas são as que aqui me atento) acerca do método feminista: a das/os teóricas/os que afirmam a existência do método, realçado enquanto criativo e flexível, é o caso da Sandra Harding e Maria Mies; aquelas/es que argumentam existir uma reelaboração de métodos comuns à ciência a eles incorporando a categoria gênero, é o exemplo de Teresita de Barbieri e; estudiosas/os (como Evelyn Keller) que percebem que ambas as posições anteriores são combináveis a depender da pertinência quanto ao tipo de pesquisa, a natureza do problema levantado na investigação realizada.

Elaborar uma metodologia feminista é, então, conduzir uma pesquisa para produção de novos conhecimentos, explicações conceituais complexas e outras perspectivas de análises. Como parte desses traços marcantes e como parte do deslocamento para fora do eixo dominante, alguns procedimentos acompanham o desenvolvimento do método feminista, destacarei aqueles que usarei como procedimento para realização da análise (ver item 7) neste estudo em educação com mulheres dentro da epistemologia da capoeira, digo da visibilização, desnaturalização e a historização.

Conecto-me a Shulamit Reinharz (1992, p.248) quando em *Feminist Methods in Social Research* oferece uma visão para entender a semântica que assume a visibilidade. Nas palavras dela é “[...] *Making the invisible visible, bringing the margin to the center, rendering the trivial important, putting the spotlight on women as competent actors, understanding women as*



*subjects in their own right rather than objects for men*”. Numa tradução sinopse e livre do texto, o mais próximo seria “tornar visível o invisível”, trazer a margem para o centro, tornar o trivial importante, colocar os holofotes sobre as mulheres, essas como autoras competentes, com seus próprios direitos, em vez de objetos para homens.

Insisto com Martha Castañeida (2008) para assumir a filosofia da suspeita<sup>56</sup> como sustentáculo na abordagem da visibilidade e, dos outros dois termos-chaves. A prosseguir, dado que a invisibilidade é uma das forças que sustentam a condição de gênero das mulheres, a visibilidade coloca em suspeita a partir da criação de perguntas situadas – onde, como, quando, o quê – afirmações, condições que reproduzem o sexismo, expondo a exclusão e as injustiças de que são objeto as mulheres, documentando a existência e as formas como essas estão presentes e, visibiliza as expressões de ser e fazer das mulheres nas várias esferas da sociedade, que permanecem silenciadas, ignoradas, omitidas.

Como parte do processo de visibilização, é necessário explicitar, temos o desvelamento e a escuta. Ambas as palavras são entendidas, aqui, como palavra e ação. Aquela significa ir despindo, removendo os véus do androcêntrismo, sexismo, etnocêntrismo, heterossexismo, racismo que distorcem, escondem, subordinam a existência das mulheres e suas produções. E como a invisibilidade é baseada no silenciamento, não basta desvelar é preciso ouvir as vozes das mulheres, essa (escuta) é um recurso metodológico fundamental para não falar por elas. Martha Castañeida (2008) instiga a organizar esse pensamento.

Acerca da desnaturalização, exercida a partir da filosofia da suspeita (como mencionei acima que assim faria), essa consiste no procedimento mediante o qual se desmonta a naturalização, que assim, leva ao processo de saída da alienação que nos faz aceitar sem reflexão que, à exemplo, mulheres e homens são como são e vivem com vivem “por natureza”. Desnaturalizar é pensar para agir, como nos ensina Castañeida (2008), na arbitrariedade sociocultural e histórica sobre a qual foi se constituindo a cisão da humanidade ao redor de gênero.

Lembro que esses três procedimentos se concatenam em conjunto, para existir a possibilidade de visualização e desnaturalização das condições de gênero das mulheres e dos homens é preciso historicizar essas condições. Me valendo do pensamento ainda em Martha Castañeida (2008), já que propus a síntese de suas reflexões sobre o método feminista, discorro que a historicização é o procedimento de desconstrução de afirmativas, isso é, consite

---

<sup>56</sup> Martha Castañeida utiliza o termo como um sentimento que motiva a subversão da ordem vigente, questionando sua legitimidade.

em revelar a multiplicidade de processos inerentes à invisibilidade e à naturalização através dos quais as mulheres são colocadas em situações de subordinação.

Para tanto, procura localizar as evidências em seu contexto e suas circunstâncias, reconstruindo tanto a situação social como as mentalidades, valores, sistemas normativos, modelos de gênero, a cultura do Estado e as instituições em como legitimam, matém e reproduzem a opressão de gênero imposta as mulheres. A filósofa francesa Simone de Beauvoir (1967), evidencia que o gênero constitui uma condição *sui generis* para a mulher, isto é, impõem-se a ela, definindo-a previamente, sem que antes ela possa se colocar como liberdade, como sujeito essencial e escolher-se no mundo.

Em linhas sumárias, com o exposto até agora, se pode afirmar que o método feminista marcadamente se configura em uma postura crítica a ciência convencional. A universalidade dessa é confrontada e se discute uma pluralidade de métodos, evitando a definição de um novo dinarismo – método científico versus método feminista – a marginalização de um ou de outro não faz o menor sentido, uma postura que defende o contrário produz sob as lentes da colonialidade. As feministas pós-coloniais têm aberto as portas para essa possibilidade de coexistência da pluralidade de pontos de vistas.

Nesse sentido, o projeto metódico feminista já é, por si mesmo, revolucionário. E ao exercer-se com essa postura, contesta os pensamentos que nega as mulheres a capacidade de racionalidade, objetividade, observação desapassionada, habilidades exigidas no pensar e fazer ciência, ou seja, as ideias de que as mulheres poderiam ser objetos da razão e da observação, porém nunca as formuladoras das reflexões, essa capacidade seria inata aos homens, e não todos os homens, somente aos pertencentes a classe, raça e cultura correta, entre aspas.

Essa observação, permite compreender que as pesquisas feministas, tanto do campo das sociais, humanas e da natureza, parecem ser, até mais objetivas, no ponto em que não reforçam por exemplo, o caráter sexista que nada tem de parcial, como visualizamos no processo usual de produção de conhecimento, com seus métodos que a muito (não se está generalizando) reproduzem as percepções e interpretações geradas pelas hierarquias patriarcais. Não é mais possível ignorar esse lado da ciência hegemônica.

### **3.2 Abordagem da pesquisa**

Como um formato possível e coerente com as bases epistemológicas e metodológicas adotadas, optou-se por uma construção de abordagem qualitativa. Entre as diversas formas de metodologias existentes, destaca-se em trazer horizontes mais amplos e melhor traduzir a

temática em questão – saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira e o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher.

É sabido que a abordagem qualitativa, concordando com Menga Ludke e André Marli (1986), não se volta para a representatividade numérica, tão pouco defende um modelo metodológico único de fazer ciência, busca-se compreender e explicar o porquê das coisas. Assim, trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, aspectos que não responde a quantificação.

Corroborando com a discussão no assunto, Demo (2000, p. 152) a pesquisa qualitativa não se limita a mensuração de dados, para além disso, ela se estende nos estudos dos fatos relacionados a realidade que é problematizada. Ou seja, a pesquisa qualitativa pretende fazer jus à complexidade da realidade, nas palavras do autor,

[...] curvando-se diante dela, não o contrário como ocorre com a ditadura do método ou a demissão teórica que imagina dados evidentes. Fenômenos há que primam pela qualidade no contexto social, como militância política, cidadania, felicidade, compromisso ético, e assim por diante, cuja captação exige mais que mensuração de dados.

Nessa perspectiva, no entanto, sem deixar de considerar que são igualmente válidas posições outras de desenvolver uma investigação científica, assinalo que a abordagem qualitativa enquanto exercício de pesquisa, não é uma proposta rigidamente estruturada, tanto que permiti o uso da imaginação e da criatividade pelas/os pesquisadoras/es na proposição de trabalhos que explorem enfoques diferentes, nesse sentido novo.

É assim que este estudo entende a abordagem qualitativa, não somente como aquela que permite perceber os diferentes escopos, fases e momentos de uma determinada situação que em si é complexa, mas, também, como aquela que é sensível as questões relacionadas a emoção, afetividades, particularidades, interações sociais, narrativas pessoais e contextos, favorecendo um trabalho com o material coletado com maior profundidade, o que é consistente com os procedimentos, análises e discussões dos temas das epistemologias e metodologias feministas. Como nos leva a compreender Olabuénaga (2009).

Hoje, os estudos qualitativos ocupam um lugar de reconhecimento entre as demais possibilidades de estudar um fenômeno no campo que envolve os grupos humanos e suas relações sociais, em variados contextos, ganhando aceitação nas áreas das Ciências Sociais, Educação, História, Ciência Política, da Saúde, entre outras, o que o caracteriza como

multidisciplinar. Sobre sua origem, tem seu berço na Sociologia e Antropologia, conforme Norman Denzin e Yvonna Lincoln (2006).

Desenvolvida como um movimento de oposição à concepção positivista de ciência, os estudos qualitativos, de acordo com a conjuntura histórica do campo e da maneira de realizar a pesquisa, podem receber diferentes conceituações. Considerado esse fato, trago novamente Norman Denzin e Yvonna Lincoln (2005, p.65) para conceituá-lo como “[...] uma atividade situada” que determina o lugar da/o pesquisadora/o no mundo. Já que se trata de um estudo que envolve práticas interpretativas que tornar o mundo visível, convertendo-o em uma série de representações, através do uso de diários de campos (aqui chamarei de diário de intinerância), entrevistas, fotografias e/ou gravações, isso levando em conta os significados atribuídos pelas pessoas aos fenômenos vividos e como tornam sua realidade inteligível e dão sentido a ela entre si.

Por tudo isso, entende-se que chegara a hora de esboçar argumentos sobre a comparação, em outras palavras, a problemática oposição que se faz entre pesquisa qualitativa *versus* pesquisa quantitativa, pois, os estudos dos métodos feministas, passaram por esse caminho de discussão. Enfatizo que este estudo não despende esforços para justapor uma em relação a outra como paradigmas competitivos. Isso sequer é possível, uma vez que, e me orientando por Bauer e Gaskel (2002), não existe quantificação sem qualificação, não há análise estatística sem interpretação, assim como é válido pensar em um diálogo com o quantitativo que ajude a incidir problematizações, por exemplo, sobre as desigualdades de gênero. Ambas as abordagens coexistem.

Pronto, retomo a questão central que é, justamente, o questionamento de como as orientações específicas de gênero são identificadas nessas duas abordagens. Martha Castañeida (2008) toca nesse assunto e coloca que entre as primeiras respostas dada pelos estudiosos a esse debate, estavam posicionadas nas afirmativas de um privilégio epistêmico, que chegou a intenção de legitimar que os métodos quantitativos, por estarem voltados para a busca da objetividade que geraria resultados irrefutáveis e verdadeiros, entre aspas, seria eminentemente masculino, enquanto os métodos qualitativos, encaminhados na busca de significados, seriam femininos.

Para a autora, dessa interpretação binária e androcêntrica adveio consequências, das quais deixa em evidência: a suposta inadequação da abordagem quantitativa à pesquisa feminista; a visão de que assim, deviam continuar a ser desenvolvidas pelos homens, as mulheres seria apenas apropriada a vertente qualitativa; que as questões que volteavam as experiências das mulheres poderiam ser respondida sem precisar exclusivamente do método

científico. Obviamente, posições contrárias foram apresentadas, com o objetivo de mostrar que homens e mulheres podem e devem utilizar métodos quantitativos ou qualitativos, ou ainda ambos, sempre de acordo com as exigências da pesquisa.

No caso deste estudo, os conhecimentos construídos são derivados de uma abordagem qualitativa, assentado nas vivências e experiências de mulheres capoeiristas desde seus corpos, a fim de ter uma compreensão rigorosa de como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribui para o enfrentamento da colonialidade de seus corpos, com base na qual se desenhou uma investigação que se volta para os cotidianos praticados dessas mulheres no chão da capoeiragem.

### **3.3 Tipo ou finalidade do estudo**

Trata-se de uma construção de enfoque exploratório e explicativo. O caráter exploratório permitirá a familiarização com o assunto, ainda pouco explorado e visibilizado. E embora, mesmo que existam poucas referências, é possível descobrir algumas obras, entrevistas com pessoas que vivenciam concretamente com o problema em estudo e/ou com experiências que se assemelham, e assim estimulem compreensões, pois, como qualquer perspectiva de pesquisa, ela depende e se inicia com uma exploração bibliográfica para posterior reconhecimento do campo empírico.

Marina Marconi e Eva Lakatos (2003, p.225) compreendem que mesmo sendo exploratória, “[...] isto é, de avaliação de uma situação concreta desconhecida, em um dado local, alguém ou um grupo, em algum lugar, já deve ter feito pesquisas iguais ou semelhantes, ou mesmo complementares de certos aspectos da pesquisa pretendida.”

A proposto desse tipo de pesquisa, Gil (2002, p.39) afirma que, ela tem como “[...] objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses”. De maneira semelhante, Zikmund (2000) é pontual ao descrever esse tipo de estudo como útil no diagnóstico de situações, explorar alternativas ou descobrir novas ideias. Nesse sentido, ela ocorre pela aproximação entre a/o pesquisador/a e o objeto, de tal modo a viabilizar um maior entendimento dos fatos. Nessa situação, faz-se necessário flexibilidade no planejamento da pesquisa para permiti a análise dos variados aspectos relacionados ao fenômeno de interesse.

Aproximando-se dessa perspectiva Severino (2007) afirma ser ela uma preparação para a pesquisa de caráter explicativa. O tipo explicativo é a que mais direciona para um aprofundamento da realidade problematizada, visto que, trazendo Gil (2002) tem como objetivo

a identificação de fatores que contribuem e/ou são determinantes para a ocorrência do fenômeno. Isso é, explica o porquê das coisas a partir dos resultados obtidos que devem estar suficientemente descrito e detalhados.

Para ressaltar um pouco mais aspectos desse tipo de pesquisa, vale mencionar o pensamento de Marina Marconi e Eva Lakatos (2011) ao descrevê-la como aquela que registra fatos, analisa-os, interpreta-os e identifica suas causas, isso, visando ampliar generalizações, muitas vezes definir leis mais amplas, assim também como modelos teóricos, gerar ideias em um processo de dedução lógica. Essas características fazem demandar maior investimento em síntese, teorização e reflexão mediante o objeto de estudo.

Destarte, seu emprego neste estudo passa pelo desejo de produzir conhecimentos desde as epistemologias da capoeira, desdobrando suas anterioridades, seus saberes ancestrais que escapam dos códigos ocidentais, e cria em ritmos e sonoridades o múltiplo, o diverso, em investidas desde corpo. Um corpo solto em movimentos expressivos, que deslocam-se em seu próprio ritmo, improvisando em coletividade outras gravidades. É assim que, se sentiu e pensou, desde mulher nesse espaço do chão da roda, gingando a possibilidade de descolonização do seu corpo nas singularidades de suas existências, que são interseccionais e diferenciadas, e que assim exercem em coletividade uma (outra) máxima pedagógica *animus brincandi* – uma educação desde corpo em ancestralidade.

Explicito que essas duas tipologias ou finalidade da pesquisa foi colocada dentro do contexto das metodologias feministas, nesse sentido, fez o exercício de reflexão sobre essas bases metodológicas que sustenta essa produção de conhecimento, de maneira a elaborar argumentos para além do que se convencionou no fazer pesquisa em educação.

### **3.4 Instrumentos/Técnicas de coleta de dados**

Dos posicionamentos em torno das técnicas de investigação, essas foram pensadas a partir da percepção da possibilidade de duas tendências. Uma que envolve a utilização das técnicas que são comumente empregadas em epistemologias e metodologias não feministas, através do processo de adaptação as exigências das pesquisas feministas. E outra que incentiva a experimentação de novas formas de abordar as experiências das mulheres e obter informações significativas para compreender os fenômenos dos mais vários tipos que afetam a vida das pessoas em geral, e a das mulheres e homens considerando suas respectivas particularidades (MARTHA CASTAÑEIDA, 2008).

Visto isso, por novas possibilidades de tessituras epistemológicas, em uma proposta desde corpo, buscou-se neste estudo criar maneiras de obter informações capazes de alcançar pontos de significâncias geradoras de relações de compreensões mútuas, isso, no próprio contexto das mulheres capoeiristas, coferindo valor epistêmico ao conjunto de movimentos expressivos praticados pelos seus corpos na dinamicidade do chão da roda.

Neste caminho e, na ânsia por saber se alguns movimentos das mulheres na capoeira evidenciam a colonialidade do corpo, dispôs-se do que escolho nomear de técnica de – observação do corpo expressivo – construída com fundamento nos princípios da técnica Germaine Acogny (corpo-cosmos)<sup>57</sup>, em sua percepção do corpo como cosmos e como mobilizador de energias vitais de maneira concreta e, que assim, pode em movimento se empoderar e ter autonomia para gerir seu corpo. Também tem como base a ideia do corpo em acontecimento em Anne Cauquelin (2008) quando escreve sobre “frequentar os incorporais” estoicos, e na ideia que este estudo vai discutir do corpo como uma epistemologia ainda a ser desvendada. Essa técnica tecerá as análises dos movimentos corporais das mulheres na roda.

Para melhor explicitar da semântica que o acontecimento (acontecer) está em assunção, retomemos o núcleo inspirador da escrita em sua pretensão em romper com as proposições pré-estabelecidas, determinadas, atentando-se as forças vivas desdobradas pelo corpo no presente do acontecimento, corpo em obra que instaura a possibilidade criativa de co-aprendências e co-ensinanças do mundo em “pedagogias de encantamentos” (ARAÚJO, 2009, p. 218), destituída de condicionamentos estéticos de adequação corporal ao cenário de homogeneização global.

Assim que se evocou o corpo em acontecimento, em aproximação com as palavras da autora, referencia-se:

A orientação linear não tem espaço de ser no tempo incorporal. Ele ignora a sucessão dos fatos passados, assim como não prejudica - dando-lhes uma forma *a priori* – os fatos que o preencherão. O que existe é apenas o presente, o momento – ou o instante, como se queira – que dá um corpo ao atemporal e o faz vir a ser tempo. (ANNE CAUQUELIN, 2008, p. 94)

Apesar das ações acontecerem em tempos e espaços específicos o corpo toma mil formas outras, a duração é processual, e o acontecimento é o instante e é nele que tudo ocorre. Assim, propor um corpo em acontecimento é trazer outros sentidos e orientações a suas práticas, fazendo do tempo presente atemporal.

---

<sup>57</sup> Corpo-cosmos vai muito além de um saber holístico, mas é base para que a pessoa que dança se empodere e tenha autonomia para gerir seu corpo e as escolhas que fará para alimentá-lo tecnicamente.

Em relação a técnica Acogny, foi criada pela coreógrafa, pedagoga e bailarina senegalesa Germaine Acogny, considerada a mãe da dança contemporânea africana, fundadora e dirigente a *Ecole des Sables* – Escola de Areias – (em 1998). De carácter particular, segundo Luciane Silva e Inacyra Falcão (2017), esta técnica está intrinsecamente relacionada com o imaginário, com a interculturalidade, é uma maneira de viver e ver a vida (como é a capoeira), em que o corpo é mobilizador de energias vitais, entendido como cosmo, assim, usa-se as nomeclaturas sol (*le soleil*), estrela (*les etoiles*), como partes do corpo.

Entre os espaços do corpo, aqui, cito o tórax (o sol), a coluna vertebral (serpente da vida) e os pés (raiz). O tórax é o espaço que leva as energias para as demais partes que estão acima e abaixo, mantendo altivo pescoço e cabeça e traz dignidade ao gesto. A coluna vertebral é a estrutura basilar, metáfora da manutenção do equilíbrio, das ondulações do corpo na criação dos gestos, não por acaso recebe a nomeclatura de serpente da vida, cerne dessa pedagogia. A consciência e autonomia das ondulações da coluna torna equilibrada a distribuição das cargas na execução dos movimentos expressivos. Quanto aos pés, pode-se imaginar o exemplo de uma árvore, Germaine Acogny traz imagens simbólica de África, como o baobá, a palmeira da costa, para trazer uma relação com o centro da gravidade em uma imagens dos pés enraizados no chão ao mesmo tempo em que estendem as extremidades corporais como se tivessem galhos (LUCIANE SILVA, 2017).

Dentro do amplo território de conceitos e métodos legitimados pelo campo de pesquisa, a observação visa produzir conhecimentos/ou para quem prefere coletar dados que sejam válidos e confiáveis, constitui uma boa opção para colher informações sobre comportamentos, possibilitar a realização de um estudo com mais profundidade, o fato de quando ocorre em meio natural é uma vantagem, reduz o risco de esquecer detalhes importantes e, é uma das mais importantes fontes de informações em pesquisas qualitativas em educação (VIANNA, 2003).

Essa não consiste somente em ver e ouvir é importante que, a/o observadora possua uma certa capacidade de concentração, paciência, espírito alerta, sensibilidade e, ainda, bastante energia física para concretizar a sua tarefa. Sobre o assunto, Marina Marconi e Eva Lakatos (2003, p.88), afirmam que a observação é uma técnica que "[...] utiliza os sentidos na obtenção de determinados aspectos da realidade. Não consiste apenas em ver e ouvir, mas também examinar fatos ou fenômenos que se deseja estudar".

Ainda conforme as autoras, nem toda observação é científica, existe uma distinção em relação a uma observação casual. Alguns elementos tornam-se necessários para que um desenvolvimento de uma observação seja científica, vale destacar: a necessidade de formular um plano de pesquisa; planejamento sistemático; fazer registros metódicos de proposições mais



gerais, já que não se trata de anseios que emergem de curiosidades aleatórias e; dispor seus achados a critérios de verificação de validade e segurança.

Dialogando com as noções supracitadas e com o engajamento em direção à descolonização do pensamento e da prática do pesquisar, a observação do corpo expressivo consiste na mobilização dos sentidos (visão, audição, tato, alfato) para aplicação da atenção ao corpo expressivo, ou seja, em movimento criativo, afetivo, sensível, entre outros aspectos, as relações que se estabelecem desde corpo e no corpo, em seus contextos, neste caso da roda de capoeira, e daí captar o universo de significados criados. O corpo da mulher capoeirista, além de corpo anatômico, enquanto capaz de agir intencionalmente em gestualidade múltiplas e estabelecer movimentos de resignificação dos lugares dos seus corpos na sociedade.

Como parte desse processo, algumas considerações básicas podem ser tomadas como elementos orientadores no início e ao longo de todo o trabalho de observação do corpo expressivo:

- a) retornar e considerar que o corpo sabe;
- b) redescobrir que o corpo fala e, demais;
- c) sentir desde o corpo, desde sua ancestralidade;
- d) entender que o corpo da mulher não é uma coisa, assim como não é qualquer corpo;
- e) tornar possível uma análise objetiva e científica dos movimentos do corpo;
- f) considerar que não existe uma base biológica para as diferenças de modos de ser, agir e de desempenhos e poder entre homens e mulheres;
- g) estar ciente que as diferenças anatômicas entre homens e mulheres não teriam significações valorativas verticalizadas em si mesmas se não fossem os arranjos de gênero virgentes.

As observações foram capitadas no momento mesmo em que aconteciam os movimentos do corpo expressivo das mulheres capoeiristas em roda, nisso consiste seu caráter direto, e assim, registradas através de narrativa (descrição dos episódios no diário de campo/itinerâncias), em gravadores (teve-se autorização prévia para tal) e fotografias. A opção pelo recurso da gravação surgiu do entendimento de que, em alguns momentos, não existindo a preocupação de registro imediato dos discursos, aumenta a possibilidade de percepção das expressões corporais manifestadas pelas mulheres capoeiristas durante a oralização de seus discursos e do clima do enquadre contextual envolto.

No sentido de potencializar as informações adquiridas em campo, optou-se por usar o diário de campo/intinerâncias como espaço do registro do vivido durante o período de imersão entre os corpos capoeira do grupo Raça Nobre. Sua adoção está pautada no entendimento de que as percepções e observações ocorridas durante a perambulação no espaço social da pesquisa, relevantes para a instrumentalização da investigação, poderiam ser simplesmente perdidas pela falta de anotações. Considerando os escritos por Souza (2009), o diário de campo/intinerâncias constitui-se em um dispositivo de produção coletiva de saberes, que envolve as implicações, os discursos, sentimentos e desejos da/o pesquisadora/o.

No que pese a fonte fotográfica (com a devida autorização), seu propósito foi subsidiar e fortalecer algumas questões tratada textualmente. Acredita-se que a adoção desse recurso ao trabalho, enriquece a compreensão de aspectos sutis que muitas vezes não conseguimos descrever em palavras e que torna visível outros vestígios, sobretudo em se tratando dos corpos-capoeira. Conforme descrito por Sontag (2004, p. 13):

[...] Ao nos ensinar um novo código visual, as fotos modificam e ampliam nossas idéias sobre o que vale a pena olhar e sobre o que temos o direito de observar. Constituem uma gramática e, mais importante ainda, uma ética do ver. Por fim, o resultado do mais extraordinário da atividade fotográfica é nos dar a sensação de que podemos reter o mundo inteiro em nossa cabeça – como uma antologia de imagens.

Ainda em alusão aos aspectos técnicos, quanto ao uso da fotografia cabe colocar que a captação de imagens que abarcou indivíduos não participantes da pesquisa, suas identidades não foram reveladas. Quanto as imagens das mulheres capoeiristas participantes, com a devida autorização, o uso das imagens se restringem a publicações do trabalho para fins acadêmicos, de natureza científica, assim, foi apresentado o termo de autorização de uso de imagens. Em se tratando de menores, nas imagens terão sua identidade reservada.

Sentipensar e investigar no campo das metodologias feministas como uma perspectiva descolonizadoras exige que se conduza a pesquisa desde o ponto de vista, lugar de fala das mulheres em suas particularidades, assim, fará-se-á uso da técnica de formulação de perguntas de investigação situada, como um giro epistemológico e metodológico radical no sentido de que as perguntas/questões da pesquisa, em geral inferidas e executadas por entrevistas de natureza estruturadas e/ou semiestruturadas, são aqui elaboradas da perspectivas das mulheres, quero dizer, as perguntas de investigação são pensadas a parti das experiências das mulheres, neste caso, situadas no contexto da roda de capoeira.

Essa técnica permite a descoberta dos arranjos e paradigmas que contribuem para a subordinação das mulheres, revela quais alicerces organizacionais do grupo e espaço social em que convivem são definidores de suas posições, possibilita a identificação dos componentes culturais sobre o corpo das mulheres, desvela se lhes são atribuídas características inerente a sua existência que, neste caso, caracterizam-as como incompatível com a luta, a combatividade, a agressividade, restringindo seu campo de atuação ao jogo e a dança, visibiliza movimentos de colonialidade do corpo da mulher, isso, em uma análise dos pontos de vistas e experiências das mulheres.

Sua escolha pauta-se nessas questões supracitadas, bem como no entendimento de que a mesma permite uma participação ativa de ambas as partes, pesquisadora/o e participantes, favorece a compreensão do cotidiano, da história, das vivências e experiências das mulheres, permitindo-as se posicionarem de maneira livre e espontânea, o que enriquece a investigação.

### **3.5 Análise dos dados**

A sistematização e análise dos dados acerca das experiências (compreendem aqui as aprendizagens, ensinamentos, posicionamentos, expressões, afetividades, ações, memórias, percepções) das mulheres capoeiristas e como os saberes ancestrais ensinados nesse universo contribui para o enfrentamento da colonialidade de seu corpo, foi desenvolvida a partir dos procedimentos compreensivos e interpretativos de visibilização, desnaturalização e historização.

Esse processo envolveu várias etapas, que pela diversificação foram estruturadas em três fases: pré-análise descritiva; exploração do material selecionado e; tratamento explicativo, reflexivo dos resultados. Para tal, na primeira fase realizou-se a transcrição das gravações – processo comum ao fazer pesquisa – demarcação, escolha e organização do material a ser analisado com o intuito de tornar-lo operacional e sistemático. Assim como foram selecionadas as fotos.

A segunda fase, consiste em submeter o material selecionado a um estudo profundo, isso, orientada pelo problema, objetivo e referencial teórico. Assim, aqui, foram observados nos recortes as questões mais presentes, quais se repetem, quais revelam um caráter hegemônico e quais se revelam contra hegemônico. Segue-se então com a terceira fase, o tratamento dos resultados, trata-se do momento das análises reflexivas e críticas.

Para codificar e concretar esses processos, começou por documentar (não se esteve de antemão afirmando que exista) os processos de invisibilização que são objeto as mulheres, em

algum nível, dentro do contexto social da roda de capoeira, a partir do registro dos discursos incorporados as ações cotidianas do grupo que articuladas as hierarquias de poder e relações de gênero influenciam (in)diretamente nos modos e dificuldades de (con)vivências dessas mulheres a capoeira, se lhes são negado algum aprendizado capoeirístico, visibilizar como elas rompem as acepções de gênero e se permitem utilizar da capoeira, seja para fins de lazer, amadurecimento corporal, reivindicação social e/ou tudo isso.

Da naturalização, os pontos de análise envolve o registro de visões e posicionamentos naturalistas que as caracterizam como incompatível com a luta, a combatividade, a agressividade, restringindo seu campo de atuação ao jogo e a dança, assim também como, registrar quais e como as concepções/ acepções/ dinâmicas de gênero são redimensionadas na roda capoeira, discutir e articular o universo da “capoeiragem proibida” e o corpo da mulher, de tal maneira que capture também possíveis pontos que caracterizam a roda de capoeira enquanto possibilidade de emancipação das mulheres.

A respeito da historicização, se repertoriou da formação das mulheres na capoeira, os primeiros contatos com a prática capoeirística, o tempo de participação, listou minuciosamente as experiências das mulheres dentro do grupo, analisou-se, inclusive como, ao longo do processo de formação do grupo, se entrecruzam o conjunto de saberes simbólicos dessa com as relações de gênero e assim, traçar pontos dos obstáculos que precisam ser vencidos pela capoeira, não pelas mulheres, como é de costume se questionar, para incluir de modo qualitativo a participação dessas.

Para analisar os movimentos desde corpo expressivo das mulheres na capoeira que podem evidenciar a colonialidade do corpo, dispôs-se do processo de análise a partir da técnica Germaine Acogny (corpo-cosmos) e como base na ideia do corpo em acontecimento em Anne Cauquelin (2008). Propor a junção dessas duas técnicas para análise dos acontecimentos do corpo da mulher no chão da roda consistiu em transformar gestos moventes e expressivos em elementos de interesse. Dá origem a técnica de investigação do corpo expresso.

Essa aproximação com o jogo corporal vivido, experimentado e carregado de significados plurais passa pelo ponto do entendimento de que existir significa em primeiro lugar existi corporalmente, assim, a realização interpretativa ocorreu no momento mesmo em que os corpos das capoeiristas tornam-se alquímia<sup>58</sup>, em movimentos expressivos, deslocamentos que as põem próximas ou fora do alcance de outrens na roda, e as conduzem na prática dos saberes ancestrais desde as capoeiras.

---

<sup>58</sup> Aqui chamo de alquímia os processos de autoconhecimento e expansão sensória e corporal decorrente da aprendizagem e prática dos saberes ancestrais da capoeira pelas mulheres.

Nessa direção, o corpo em acontecimento trata-se aqui da manifestação que faz do atemporal tempo presente. Ou seja, a narrativa, contranarrativa corporal não mais imersas em cognição pura, insinuam gestualidades corporais experienciadas pelos corpos nas relações/movimentos de si e entre os corpos outrem capoeirísticos e não capoeiristas, em cotidianidades singulares, rompendo com as construções rigidamente sistematizadas através de um percurso criativo, de uma obra em ato.

Para tornar possível uma análise objetiva e científica dos movimentos do corpo das mulheres capoeiristas, e se caso esses denúnciam gestos de colonialidade do corpo, como mencionado, e ampliando a possibilidade de interpretação desde corpo das mulheres em suas experiências em roda, justifica a utilização conjunta dos procedimentos citados para análise. Com inspiração na técnica Germaine Acogny, sistematicamente (para fins de concatenar a análise) deu-se nomes aos espaços do corpo: o “sol”, parte do tórax, espaço de fluxos energéticos entre as partes superiores e inferiores do corpo, é onde situa-se o plexo solar; a “serpente da vida”, referência simbólica ao trajeto da coluna vertebral, sugere a capacidade de ondulação e flexibilidade na produção de movimentos; “pés”, espaço ancorado na terra, se relaciona com o centro de gravidade.

Durante o processo de inferência e interpretação se atentou o quanto de consciência revelam da coluna (serpente da vida), como à ondula na luta, bem como conectam a parte do tórax com os pés e esses com o chão, em uma constante relação com a força da gravidade, de tal maneira que possibilite tornar esses espaços corporais elementos do cosmo. Assim, suspensões, quedas, (des)equilíbrios, golpes, ginga, esquivas, rasteiras, defesas, deslocamentos, entre outros, comporão as expressividades que trazem o corpo da mulher para o centro.

Pensou as unidades dos membros, a ordem postural desenvolvida e ou resignificada, se traduzem conotações de um corpo que se torna objeto de “vergonha”, um corpo “estranho”, “deslocado”, por estar em um espaço negado, ou seja, em um território convencionalmente incompatível com a mulher tal como a colonialidade afirma que deva ser.

A coluna vertebral – serpente da vida – faz localizar o movimento mestre do corpo na capoeira: a ginga. Irá revelar da marcha corporal da perda e recuperação do equilíbrio no acontecer da roda. É a ginga que intergra e faz a ligação com os demais movimentos, as demais expressividades corporais, tornando-o um corpo cosmo. A preocupação em registrá-la focou na aprendizagem desse saber ancestral pelas mulheres, não apenas em termos de execução, mas também no amadurecimento da perceptividade delas das possibilidades de desvios da colonialidade que recae sobre seus corpos – da roda pequena para roda vida e vice-versa.

À maneira como se movem, a distribuição de energia na interconexão criativa de giros e volteios que coadunam em golpes, defesas, se ampliam em repetórios as capacidades de ondulações de seus corpos, vão dizer se há o acontecimento de desequilíbrio de algumas noções oriundas e legitimadas pela visão colonial eurocêntrica de ser e existir com as/os outras/os no mundo, de postura corporal gênerica, de simetria, de similaridade. Ou seja, consistiu em atentar a abordagem da coluna vertebral como possibilidade reinterpretativa de verticabilidade para ondulações, isso, a partir de uma perspectiva desde corpo-cosmo-sul da mulher capoeirista, na motricidade específica da espitemologia do jogo/luta, na disposição da capoeira em negociar e flexibilizar desconpreensões, empoderamento dos gestos, de existências corpóreas outras.

Atentando ao plexo solar, isso é, ao tórax, tratar-se-á do fortalecimento das estruturas tônicas do centro, do empoderamento físico, pelas relações de gênero associado à identidade masculina. Ao dar atenção a esse espaço do corpo, a esse sol, registrá-se-á que ele é e se mantém brilhante e ativo, mesmo que em flexões que exigem maiores ondulações, assim como no jogo da vida nos movimentos de se lançar nas desdefinições para longe das verdades, entre aspas, que as encerram de algum modo.

Assim, ficou em alerta ao (não) despencar nos movimentos em planos mais baixos, a exigência de consciência do tronco, consciência das relações de força independente do plano espacial e situacional que se habita. Assim proposto, privilegia também uma percepção do sol como consciência necessária para a dignidade dos gestos, uma vez que, se estando aceso o brilho, seus raios fluem por todo o corpo, impedindo que a cabeça tenda para baixo, matando o pescoço crescente e assim, o olhar rumo ao horizonte, em uma dignidade que aumenta a capacidade de percepção de si e do contexto envolto – um tornar-se corpo-cosmo.

Versou dos planos de ação e repouso e que ondulação assume as disposições posturais nessa constante, a considerar como atua a força da gravidade nas estruturas do tronco e direciona o corpo para o solo – chão – de modo a averbar como esse conjunto, ação e repouso, transforma as vivências e corporificação das praticantes.

Na análise inventariou também os pés, em especial, no contato íntimo que os pés têm com o solo. A capoeira é uma ação que se liga ao chão, pelos pés, pelas mãos em um prolongamento que pode se chamar de corpo-chão. Entre as várias funções dos pés salientará em seu papel de sintonizar cada pessoa consigo mesma e com o o espaço ritual da roda.

Além disso, como parte desse contato, se observou o enraizamento, momento em que toda a planta do pé entra em contato com a terra/chão, o corpo está em estado de prontidão, para agilizar-se e flexibilizar-se em movimentos que vibrarão o corpo inteiro, faz-se a impressão do corpo no solo (em um solo por muito negado as mulheres) com os dois pés nus.

Nisso, se observou o simultâneo e variante processo em que um dos pés recarrega e o outro descarrega, sugam energia do solo e liberam expandindo o solo. Nesse movimento gera-se um balanço do corpo, acerca do qual se perguntou se implica em uma relação de reciprocidade, cumplicidade, coletividade e o quanto esse fala da vida cotidiana das mulheres.

Para entender essa pedagogia que parte da centralidade da coluna vertebral, da centralidade do tórax e dos pés, desde corpo da mulher em epistemologia da capoeira e sua contribuição para enfrentamento da colonialidade do corpo, a associação entre esses tipos de análise, supracitadas, possibilitou melhor interpretação dos detalhes que envolvia o objeto estudado, construindo conhecimentos outros em educação e a nível de mestrado.

### **3.6 Aspectos éticos: golpe, só se for de capoeira!**

Dos procedimentos éticos, o projeto da dissertação foi submetido aos ditames do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Pernambuco – UFPE, para devida apreciação. Da avaliação e autorização repetitá-se-á os procedimentos éticos e legais que regulam pesquisa envolvendo seres humanos, as normas da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), seguindo os preceitos da resolução nº 510 de 07 de abril de 2016, do conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde (BRASIL, 2016). Por meio dessas as participantes foram resguardadas, como reconhecimento da autonomia, dignidade, liberdade, beneficiência, não maleficiência, justiça, equidade, entre outros.

Seguiu também uma lógica de inspiração em Portelli (1997, p. 15), quando aborda a ética profissional e técnica no contexto das responsabilidades individuais, civis e políticas em relação aos participantes da pesquisa e o material produzido a partir dela, vale reproduzir suas palavras:

[...] compromisso com a honestidade significa, para mim, respeito pessoal por aqueles com quem trabalhamos, bem como respeito intelectual pelo material que conseguimos; compromisso com a verdade, uma busca utópica e a vontade de saber ‘como as coisas realmente são’, equilibrados por uma atitude aberta às muitas variáveis de ‘como as coisas podem ser’. Por um lado, o reconhecimento da existência de múltiplas narrativas nos protege da crença farisaica e totalitária de que a ‘ciência’ nos transforma em depositários de verdades únicas e incontestáveis. Por um lado, a utópica busca da verdade protege-nos da premissa irresponsável de que todas as histórias são equivalentes e intercambiáveis e, em última análise, irrelevantes. O fato de possíveis verdades serem ilimitadas não significa que todas são verdadeiras no mesmo sentido, nem que inexistem manipulações, inexatidões e erros.

Assim, as mulheres participantes do estudo foram esclarecidas sobre a natureza da pesquisa, seus objetivos, procedimentos metodológicos, possíveis benefícios e potenciais incômodos que podiam vir a acontecer (improváveis). Desse modo, e preconizando atender os direitos das mesmas, será incorporado o Termo de Consentimento e Livre Esclarecido (TCLE), contendo todas as informações a respeito da pesquisa. Após a leitura do documento, as mulheres que concordaram fazer parte do estudo, assinaram ao final do termo, presente em duas vias, o qual recebeu uma cópia, a outra ficou com a pesquisadora responsável pela pesquisa.

Vale explicitar que, as mulheres receberam no momento de esclarecimento do TCLE, explicações que deixarão claro que as informações fornecidas por elas foram utilizadas unicamente para fins de natureza acadêmica/científica, assim, garantiu os sigilos e confidencialidade, bem como, foram lembradas que sua participação ofereceria contribuições diretas para o estudo, visto que acresce novos elementos aos estudos sobre a temática aqui em discussão, aumentando as produções no campo da educação que trabalhe e visibilize as epistemologias da capoeira e sua possibilidade de emancipação junta as mulheres.

Quanto a utilização dos nomes, em vista ao sugerido pelas capoeiristas com as quais tive um contato inicial, optou-se pela utilização dos seus apelidos recebidos na cerimônia de batismo, momento onde a/o capoeira/o faz seu primeiro jogo oficial. O apelido representa para as/os capoeiristas seu nome de guerreira/o.



#### 4 O CAMPO, OS DADOS, AS DISCUSSÕES: ASSIM TUDO JUNTO

Em ousadia, assume-se que: acaso queira um processo complexo de análise deve preocupar-se com os pés tão quanto preocupa-se com a cabeça e as mãos. Também sentimos e percebemos através das solas dos pés – aos pés está todo um mundo não conhecido – e ainda que mediada pelo calçado (em muitas ocasiões retiro as sandálias), piso o chão das dimensões das descobertas com o campo de pesquisa, assumo o caráter experimental<sup>59</sup>, cru, pulsante, aberto e dinâmico dessa prática. A experimentação é tão fundamental a esse pesquisar como o é para as possibilidades de vidas que se tenta compreender em roda de capoeira. Entenda com isso que, o conhecimento construído não foi montado a partir de uma observação de um ponto a outro do campo, mas em peregrinação nele.

A explicação para essa escolha no agir repousa na compreensão de que observar, conhecer e descrever é mover-se. Em muitos aspectos este estudo é um nascimento contínuo, pois viver é um nascimento contínuo, é muito mais do que sobreviver biologicamente, quem pensa, sente e age não somente transita pela vida, mas expande-se, alarga-se. A vida ao que me parece é vivida ao longo de linhas. Cada fio pode significar maneiras e possibilidades de vida, cada nó as lugaridades em que habitamos, passamos e construímos relações de amizades, amorosidade, (des)prazeres, intimidades, encontro de muitas mãos e pés.

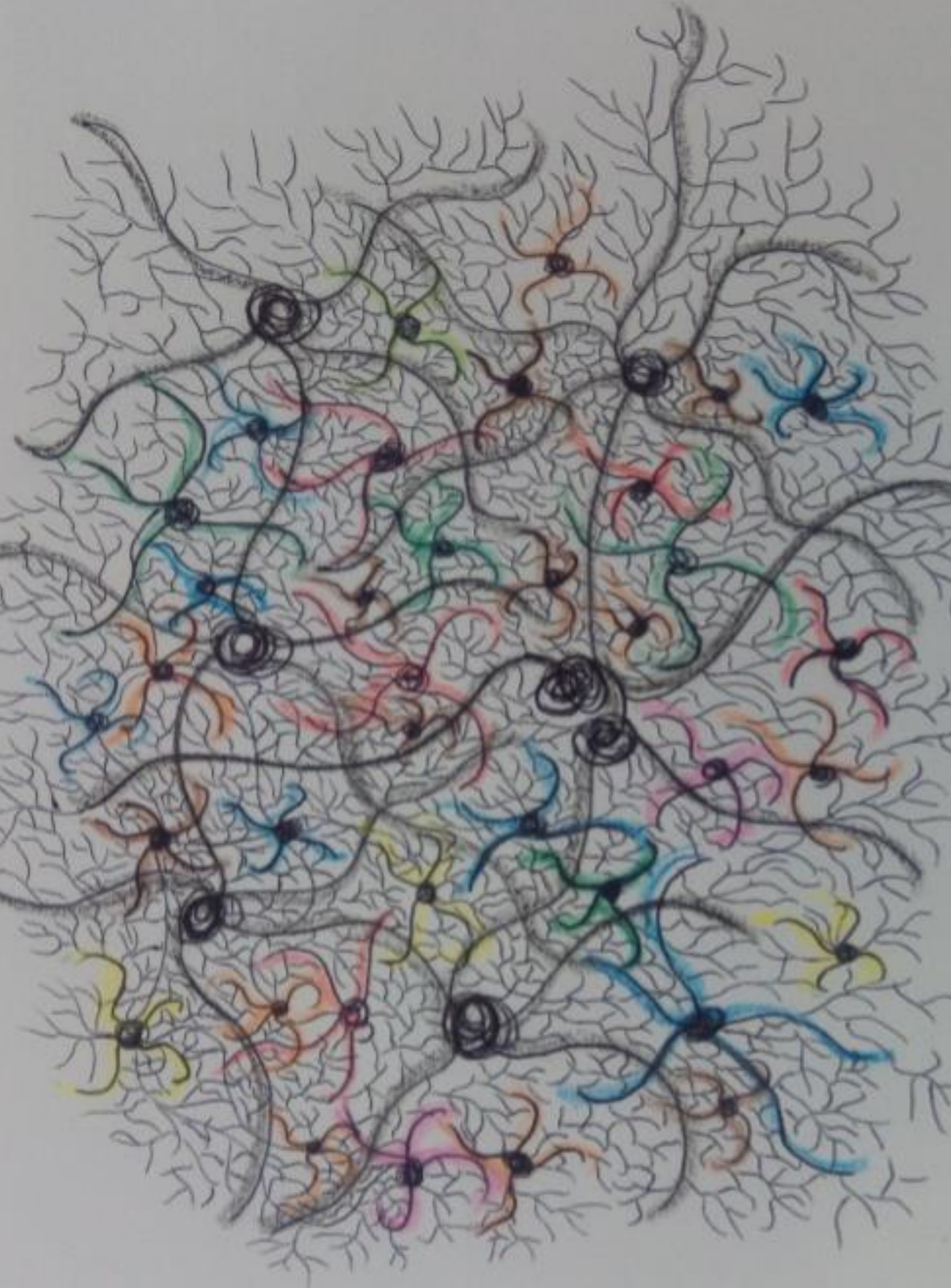
Assim, “o campo” – grupo de capoeira Raça Nobre – não foi descrito como um fato consumado diante de nós ou em relação a algo. Mas, como um território móvel e dinâmico, uma malha, formada por linhas que entrelaçam-se, sendo cada entrelaçamento um nó, a partir dos quais são atados outros fios, em que as capoeiristas peregrinam e habitam não dentro ou fora, mas através, em torno, a caminho de, para. Aqui, reside um argumento outro (que contraria por martelar as supremacias dos conceitos ocidentais) às noções de paisagem, território, lugar enquanto estruturas fechadas e abstratas, ao invés de percebidas nas texturas do mundo.

Deixe-me representar os argumentos além da estrutura sujeito-verbo-complemento da língua brasileira, em um desenho.<sup>60</sup> Vale salutar que, tal representação busca a superação da negligente divisão estabelecida entre o que estaria fora e o que supostamente estaria contido dentro. Arte: Habitar/Peregrinar através, em torno, a caminho de, para, ao longo do chão, uma criação, inspiração, transpiração.

---

<sup>59</sup> Aqui, se queres, entenda experimentar como quem se aproxima lentamente e come uma coisa de cada.

<sup>60</sup> Fazer quase abandonado em uma frustração agonizante. Somente a tornei animada pela recordação de “Mil Platôs”: indivíduo ou grupos, de Deleuze e Félix Guattari.



Esse é um desenho de natureza experimental – outra pessoa que faça então será outras linhas – tome seu lápis, experimente fazer o seu. Acredito que a natureza inversa dessa percepção e engajamento prático com o campo de pesquisa nos permiti outras práticas e inclinações interpretativas. Assim, os esforços para descrição e análise do grupo de capoeira Raça Nobre são situadas em três de suas dimensões: materiais; do chão (do habitar/peregrinar) e; das habilidades práticas.

Por materiais refiro-me aos instrumentos mesmos, o berimbau, atabaque, pandeiro, a corda. Esse engajamento é, em grande parte, uma reação a dicotomização ocidental entre mente e matéria<sup>61</sup>, que apresenta esta enquanto substâncias passivas e inertes aos desígnios humanos, sobre as quais se inscreve formas, e não enquanto fluxos que contém histórias, que misturam-se, modificam-se, e que do mesmo modo que recebem a ação, podem também agir de volta sobre as pessoas, levando-as a posicionarem-se de maneiras outras.

Nesse sentido, os materiais foram analisados em suas propriedades físicas – naquilo de que são feitas – no que acontece com elas no contexto capoeirístico que as envolve, nas suas ações sobre as/os praticantes, assim como nas significações que lhes são atribuídas pelos/as capoeiristas. Mais que o produto, quis-se o envolvimento com os fluxos e transformações.

Estou a falar de existências tecidas no chão. É ao andar por ele que percebe-se as coisas. Este é o ponto em que volto-me para a noção de habitar – habitar não se restringe a ocupar, antes está relacionado as maneiras como as pessoas, nesse caso as capoeiristas, peregrinam, em individualidade e coletividade, através dos fios dos contextos em que movem-se e estão imersas em correntes relacionais, de atividades práticas, dos compromissos – assim destaco, a compreensão dos fios fundamentais do território do chã da roda do grupo de capoeira Raça Nobre.

Mais que isso, desejou-se perceber as texturas heterogêneas do território da roda de capoeira, seus fios, pontas soltas, seus contornos variáveis, suas erosões, suas aquosidades, fisicalidade dura, pedregosidades, ritualidades, suas composições, suas temporalidades, os muitos lugares que contém, os lugares em que está e ocupa, e como é tecido pelas experiências de quem o peregrina/habita de pés descalços e mesmo quando mediado por calçado.

É neste território, em que ar, terra, céu conectam-se, misturam-se, em que as energias são absorvidas e liberadas, que as habilidades práticas acontecem. O esforço ao descrever essa

---

<sup>61</sup> Não vou entrar na discussão sobre matéria e materialidade, menos ainda sobre as questões que cerceiam a cultura material em contemporaneidade. Acaso seja do interesse, fica como referência o texto “matéria contra a materialidade, parte I – Limpando o terreno”, pág. 49. Autoria de Tim Ingold, na obra “Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição”, 2015.

dimensão passa pelo conjunto de aprendizagem das gestualidades corporais, isso é, movimentos de corpo que são fundamentos da capoeira: a ginga, as esquivas, as defesas, os ataques, os saltos, os toques, os ritmos. E se acaso pareça simples essa maneira de perceber, explico sua importância: ela contém a problematização da existência das habilidades práticas em uma sociedade tecnológica.

Descrever esses processos de habilidades práticas demandou experienciar (considerou-se as necessárias suspensões das posições pessoais) as perguntas: descrever o que? A execução dos movimentos corporais com o máximo de detalhes e precisão? Ou seria possível sentipensar uma descrição imaginética das imagens que são criadas pelo corpo na execução dos movimentos? Era preciso exercitar uma prática de análise descritiva que não aprisionasse o caráter processual dessas experiências.

Assim, focalizou-se a descrição do conjunto de habilidades práticas em quatro momentos: dos movimentos corporais em si no jogo/luta/prática da capoeira; a qualidade processional no uso dos instrumentos e execução dos movimentos; sinergia entre capoeiristas, os materiais, os movimentos e o chão e; as imagens criadas pelo corpo na execução dos movimentos.

Esse processo de construção do conhecimento não seguiu um ao outro como em um ato sucessivo, cada passo da elaboração adveio de um desenvolvimento anterior e tornava-se em uma preparação para o seguinte. Compreendeu-se que o universo capoeirístico não pode ser sentipensado de um ponto de vista unívoco e linear – nunca dois movimentos acontecem de igual maneira – mas, considerando as multiplicidades de suas dimensões: materiais; do chão (do habitar/peregrinar) e; das habilidades práticas.

#### **4.1 Através, em torno, a caminho de, para: cartografias das lugaridades do chão do grupo Raça Nobre**

As próximas palavras são como mapas das lugaridades do chão do grupo de capoeira Raça Nobre. Desenhadas a partir de uma experiência cartográfica em que os próprios corpos capoeiristas em movimentos são as marcas que vão delineando essas lugaridades, os caminhos de um ambiente a outro, ao habitá-los, peregriná-los. Este é o momento para reafirmar que a cartografia da capoeira, com os vários lugares que contém, que está e ocupa é tecida pelas experiências de como esses corpos habitam/peregrinam.

Nessa cartografia desde corpo, situa-se os caminhos de vivezas do grupo Raça Nobre: a começar, a primeira lugaridade revelada é o chão da intimidade, a casa. É nesse ambiente, de

diferentes endereços e arquiteturas, que em algum canto (quarto, sala, corredor), um lugar é fundado – destacado e reservado – por doze (12) capoeiristas experientes<sup>62</sup> que encarregam-se de ensinar a capoeira, incluindo o mestre, para guardar os instrumentos, os quais utilizam na prática da capoeiragem. Há uma dialética entre o lugar particular e o coletivo. Em outras palavras, não se trata de dois domínios opostos, mas complementares na textura do chão de territorialidade capoeirística. Em vista do que foi observado, reforça-se as palavras:

[...] a sequência de cenas durou algumas horas. Aos poucos os instrumentos são retirados do interior da casa – como uma coisa íntima que se exterioriza – e levados até a praça. Os praticantes vão chegando, a sonoridade ecoa, o chão de partilha do coletivo forma-se, atrai o olhar das/os passantes, o ritmo e cadência do jogo é iniciada, palmas são incentivadas, a roda segue até o compasso ser reduzido, e o término da roda é anunciado pelo cantador. Os instrumentos são levados a casa, sossegam, para depois novamente serem escancarados (DIÁRIO DE CAMPO, Caruaru – PE, 16 de ago. 2018).

A caminho de um lugar a outro – as experiências de capoeiragem não são vividas unicamente aqui e/ou ali – chega-se ao local de origem do grupo, a cidade de Belo Jardim – PE, mais especificamente junto a Associação Vida Jovem de Capoeira (AVJC). Resistente a 12 anos no município, o grupo movimenta-se e estende-se as territorialidades pernambucanas de São Bento do Una, Sanharó, Tacaimbó, Caruaru, Serra dos Ventos, Sítio Lagoa de Pedra e Xucurú.

O Grupo tem como fundador o Mestre Zé do Bola. Responsável por formar o Mestre Tziu, fundador do grupo Raça Nobre no contexto social da cidade de Caruaru – PE, no período de 22 de Janeiro de 2018. Pertencente a mesorregião do agreste pernambucano, localizada à aproximadamente 140 km da capital Recife (IBGE cidades, 2018), Caruaru tornou-se o lugar amplo onde o grupo realiza suas práticas diárias e apresentações em variados locais.

Dos locais de treino, conforme supracitado, ocorrem em diferentes lugares de Caruaru/PE, bem como em Belo Jardim – PE e São Bento do Una – PE, sob a orientação de diferentes capoeiristas. O mestre fundador Tziu, realiza os treinos no Espaço Cultural da cidade, no horário de 18:30 às 21:00, nas segundas, quartas e sextas-feiras, e ainda na Associação dos Portadores de Deficiência de Caruaru (APODEC), às segunda, horário de 18:00 às 20:30 e, em Serra Verde (Sítio/zona rural de Caruaru/PE), horário de 15:00 às 17:00, aos sábados.

Enquanto que, a instrutora Pantera, atua aos sábados em dois locais. Um na Praça João Cabeludo e na Escola Laura Florêncio (ambos Bairro Salgado), nos respectivos horários: de

---

<sup>62</sup> Instrutora Baiana, Instrutora Pantera, Monitora Cristal, Monitor Positivo, Monitor China, Monitor Canivete, Formado Docão, Formado Topera, Formado Calado, Professor Montanha, Mestrando Ligeirinho e Mestre Tiziu.

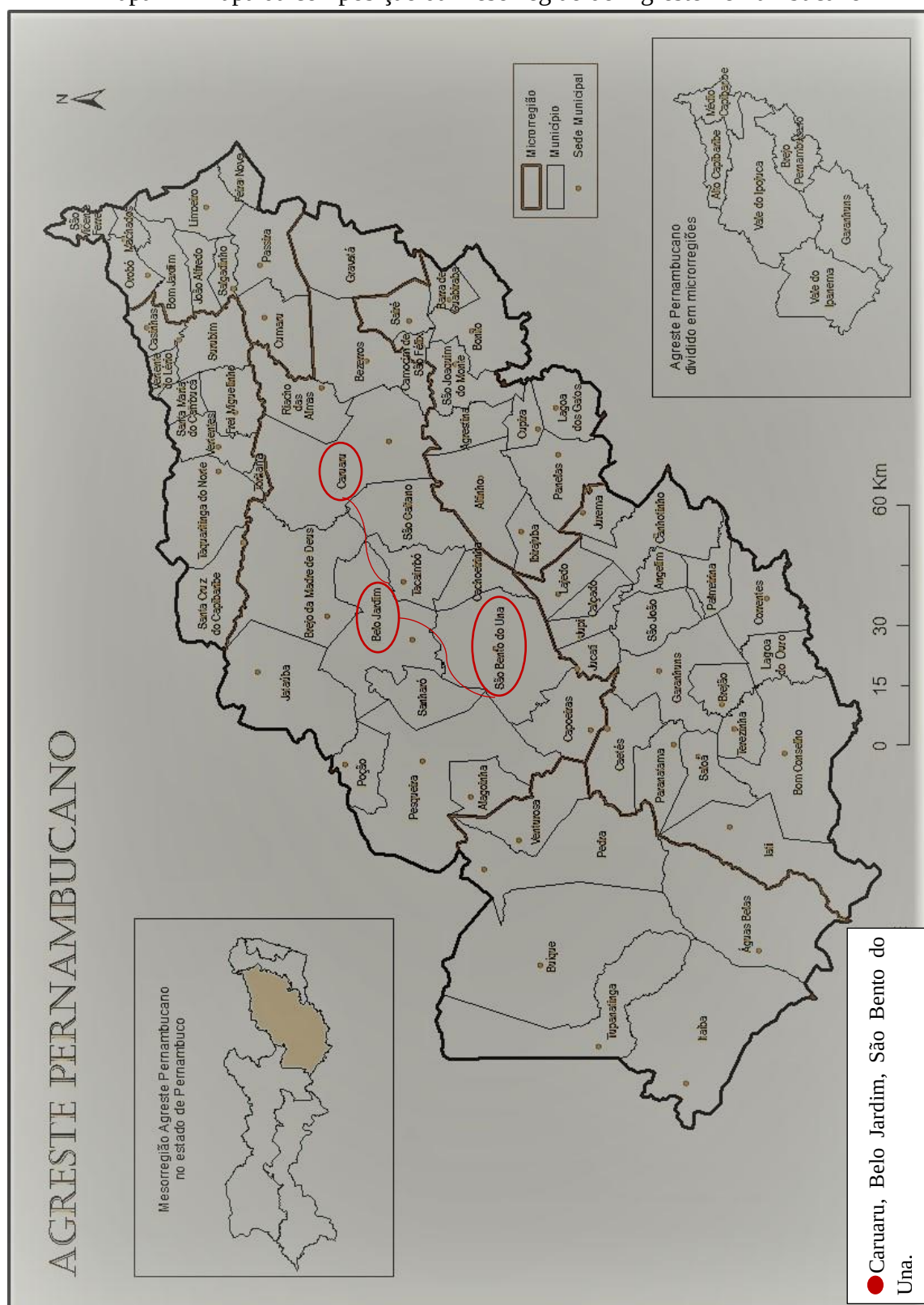
08:00 às 11:30 horas e de 19:00 às 21:00 horas. A Instrutora Baiana, conduz as rodas de capoeira na Escola Professora Jesuína Pereira Rego (Bairro Salgado), aos sábados, no horário de 08:00 às 11:00 horas da manhã e, de 14:00 às 16:00 horas da tarde.

A monitora Cristal ministra os treinos aos domingos no bairro Salgado a parti das 09:00 horas da manhã. Já o instrutor Montanha, realiza as rodas de capoeira na Associação dos Moradores da Cidade Jardim (Bairro de Caruaru/PE), nas terças e quintas-feiras, de 19:00 às 21:00 horas, na Escola Felisberto de Carvalho, sábado, de 15:00 às 17:00 horas (Bairro Vassoural) e, na Escola Padre Zacarias Tavares, aos domingos, no horário de 08:00 às 11:30 (Bairro Salgado). Rodas também são realizadas no Residencial Auto do Moura, no Sítio Riachão, zona rural da cidade, Escola Técnica Estadual (ETE) Ministro Fernando Lyra, pelos Monitores China e Positivo respectivamente. O Monitor Canivete leva a capoeiragem do Raça Nobre para Belo Jardim – PE, e o Mestrando Ligeirinho para São Bento do Una – PE.

Com aproximação do escrito por Harley (1995, p. 1) sobre a construção de representações espaciais cartográficas como instrumento – sem desconsiderar as marcas das intencionalidades neles imprimidas – capaz de construir e fornecer importantes complementos de conhecimento “[...] devendo nesse sentido serem lidos como textos ‘profundos’ [...]”, pensei ser valido trazer a representação mais ampla de onde se situa o grupo Raça Nobre. Aprecie.



lugaridades e assim sucessivamente. A consciência des



Fonte: Elaborado com referência na base cartográfica do IBGE.

básica para compreender que o elemento fundamental do chão da capoeira é o movimento. Sendo esse um dos principais saberes ancestrais ensinados na capoeira. Não se trata de defender que a mobilidade da capoeira relaciona-se a intenção de um suposto fim das definições de território, mas de reconhecer que a criação desse é processual, coletiva e ocorre nas texturas da cotidianidade da vida.

O devir da capoeira desenha uma cartografia das linhas, das dobras, do aberto, das fronteiras, dos cantos, traçadas e desdobradas para além dos conceitos universalizantes e abstratos estabelecidos pelo moderno pensamento colonial. Assim, em um habitar nômades as/os capoeiristas rompem (em seus próprios limites) com o poder regulador que as instituições, os discursos políticos e/ou ideológicos do Estado exercem sobre o território/o chão, de tal modo a renegociar o imaginário coletivo das manifestações afrodescentes em territorialidade brasileira.

Em peregrinação pelas geografias outras da capoeira foi possível sentipensar que seu potencial descolonizador está em grande parte por ser um chão em fluxos e em contínua (trans)formação através de ações criativas das/os pessoas que o habitam, nisso, o que ele é, ou o que pode ser, não está pronto. O entrelaçamento e a multiplicidade de lugares permiti entender que habitar/peregrinar é estar a caminho e evita que as vivências sejam objetivadas e coisificadas em um território que também assim pode tornar-se. A monitora Cristal tem suas narrativas a esse respeito:

[...] a capoeira móvel, é o entendimento de que cada lugar tem uma energia distinta... [pausa pensativa] e a gente se movimenta para desmarginalizar a capoeira, querendo ou não ela ainda é percebida como marginal, então a ideia da gente se mover é para que as pessoas vejam que a capoeira é saber, cultura, um estilo de vida, não é só levantar a perna... e não existe um lugar da capoeira, capoeira é pra todo lugar (Monitora Cristal, Registro diário de campo, Caruaru/PE, 22 de jul. 2019).

Nesse ponto pode-se indicar que existe uma (co)implicação entre as linhas que compõem o chão da capoeira, uma vez que em cada lugar que essa prática habita ela move interfaces – gênero, raça, classe, para citar – que não se tornam fixa a uma lugaridade, conectam-se a outros, e isso, possibilita a (re)invenção de outras territorialidades. Que fique explícito, o sistema moderno colonial de corpo não age apenas na institucionalização e na criação de imaginário sobre os corpos, exerce também influência nas dimensões geográficas, como é o caso, a exemplo, da declaração de um território como um bem patrimonial da humanidade.



Como destacado, o território da roda de capoeira revela-se em constante desterritorialização e reterritorialização, mas as narrativas que surgem na representação e reconhecimento desse, como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira (IPHAN) e Patrimônio da Humanidade (UNESCO), acarreta o recorte dessa manifestação a partir de uma política de patrimônio que anula os discursos das diferenças, isso é, através de uma lógica de assimilação da história ligada as leituras hegemônicas e coloniais, o que acaba por encobrir e/ou omitir as práticas sociais e saberes populares.

Nessa direção, o Estado não visa a recuperação e/ou o direito a memória dos povos subalternizados, mas responde a tentativa de construir uma memória coletiva, nesse caso, do chão de territorialidade da capoeira com base em um discurso e prática histórica hegemônica. Essa reflexão nasce da inquietação diante da disposição do Estado em regularizar e categorizar uma prática que até poucas décadas era perseguida e proibida.

Em peregrinação no chão do grupo de capoeira Raça Nobre foi possível perceber que ele está entrecruzado por símbolos, sentidos, significados, memórias, múltiplas heranças, marcas e vestígios do passado. E é justamente pela conexão descentralizada e horizontalidade desse conjunto de elementos que esse chão propõe a desterritorialização, sendo que tanto os elementos como as/os praticantes não se bloqueiam e/ou tornam-se invariáveis em nenhum significante.

Desse modo, o chão da capoeira representa uma cartografia da ruptura pelas várias entradas, saídas e entrecruzamentos das linhas que a compõe – linhas modificáveis, permutáveis – expandem sobre o imaginário coletivo saberes e práticas que não se submetem aos discursos políticos e ideológicos que legitimam a ação do Estado na produção e gestão do território e hierarquias de lugares.

As rodas de capoeira do grupo Raça Nobre são realizadas em um movimento criativo, caracterizado pelo abandono de territórios definidos, deixando-se acontecer em linhas, não de fugas, e sim de enfrentamento, de corte com as linhas ligadas ao passado colonial. Isso provoca mudanças na maneira de se relacionar com o passado, as memórias e com as novas territorialidades construídas.

O processo de criação que é produzido sob e por entre as linhas do chão do grupo Raça Nobre traça também transformações na consciência das/os participantes, implicando renegociações de sentidos. Pois, o chão da capoeira não se limita a valores estáticos, desse modo, por exemplo as relações de gênero não se mantêm as mesmas, nem justificam mais a não presença das mulheres. No grupo Raça Nobre habitam e peregrinam trinta e duas mulheres:

[...] o número de mulheres participantes tem aumentado bastante no grupo, por isso eu achei importante que você viesse aqui hoje, pois vai ter muita mulher, penso que quando uma mulher ver que tem outras mulheres que praticam a capoeira elas se sentem mais à vontade para entrarem, para fazerem parte, quando uma mulher ousa a fazer parte de algo, ela se torna representatividade (Monitora Cristal, Registro diário de campo, Caruaru/PE, 22 de set. 2018).

O chão do grupo de capoeira Raça Nobre não está a agenciar sistemas de regras para impor direções aos corpos, dobrá-lo, forjar neles vontades, desejos, não se percebe a pretensão em fundar corpos sólidos, e sim corpos sem fronteiras fixas, “[...] rios, sem mar único e definitivo [...] mobilidade, sem cessar”, para citar Irigaray (1977, p.214).

Desse modo, cabe mencionar que o conjunto de saberes (re)produzidos no chão da capoeira se estendem para as outras áreas das relações sociais (família, escola, local de trabalho) habitadas/peregrinadas pelas/os capoeiristas, pois ao desenvolverem um forte sentimento de pertença ao universo capoeirístico, pois ela “[...] se institui como marca que cada um carrega para onde vá, marca que cada um carrega dentro de si, cuja terreno cartográfico é, fundamentalmente, o corpo” (DIÓGENES, 1998, p. 211).

Com isso, nos aproximamos de uma triste realidade que ainda persiste no imaginário social, o preconceito geográfico que marca esses corpos (mulheres e homens) pelo fato de habitarem e peregrinarem o território da capoeiragem. Recorrendo aos estudos feitos por Albuquerque Júnior (2012, p.11) afirmo que, esse preconceito consistem em marcar:

[...] alguém pelo simples fato deste pertencer ou advir de um território, de um espaço, de um lugar, de uma vila, de uma nação, de um país, de um continente considerado por outro ou outra, quase sempre mais poderoso ou poderosa, como sendo inferior, rústico, bárbaro, selvagem, atrasado, subdesenvolvido, menor, menos civilizado, inóspito, habitado por um povo cruel, feio, ignorante, racialmente ou culturalmente inferior.

No caso da capoeira, esse preconceito ainda estar associado a continuidade do preconceito aos povos escravizados, trazidos sobretudo de África, os quais tinham motivos culturais, econômicos, de valores e ideias. Explicitamente, em contemporaneidade, no grupo Raça Nobre, o preconceito se manifesta na concessão para o acesso a alguns lugares, a exemplo, instituições escolares e outras, para realização dos treinos. Na fala da Instrutora Pantera:

Veja [apontou um grupo de pessoas que tem a permissão para fazerem uso da quadra da escola para treinar basquete], ainda hoje, para eles é mais fácil conseguir autorização para estar aqui aos sábados do que para a gente que é da capoeira, infelizmente, o preconceito persiste, mas vamos em passos de

formiguinhas desenhando os caminhos da capoeira para que ela saia de uma visão marginal (Instrutora Pantera, Registro diário de campo, Caruaru/PE, 14 de abr. 2019).

Traçando estratégias para enfrentamento do preconceito – que associa corpo, território e cultura – as/os praticantes do grupo se apossam do uso consciente da linguagem para resignificar sentidos, assim, palavras presentes nas músicas de capoeira que possam trazer uma semântica colonial pejorativa, são trocadas por outras, a exemplo a palavra malandro, em apresentações públicas do grupo ela não é entoada:

[...] gente é o seguinte, prestem atenção, ainda se tem muito preconceito com a capoeira, com quem pratica, dizem que é coisa de malandro. Então, eu vou propor o seguinte, nas apresentações pública não vamos usar a palavra malandro, porque as pessoas já vem com essa visão, se aproximam e escutam essa referência, isso pode confirmar esse pensamento nelas, mudar essa visão que as pessoas tem é uma contribuição que nós podemos está trazendo para a capoeira (Mestre Tiziu, registro diário de campo, Caruaru/PE, 21 de ago. 2019).

As/os integrantes do grupo entendem que esta designação é usada ainda hoje com sentido depreciativo para nomear os corpos que habitam o universo da capoeiragem. O que acontece nesse caso é o enfrentamento do recurso da visão estereotipada, que caracteriza-se por ser “[...] um discurso assertivo, imperativo, repetitivo, caricatural. É uma fala arrogante, de quem se considera superior ou está em posição de hegemonia, uma voz segura e autossuficiente que se arroga no direito de dizer o que o outro é em poucas palavras” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012, p.13).

Em relação as mulheres que habitam o chão da capoeira, aparece o estereótipo de masculinizada – mulher macho – esta imagem tornou-se marcante e alimenta dois discursos preconceituosos e machistas. Um que reforça o chão capoeirístico como masculino ao mesmo tempo em que reafirmar a prática de uma atividade de luta como prejudicial a suposta feminilidade do corpo da mulher. E um outro que, considerando ser o recorte contextual da pesquisa localizado no Nordeste brasileiro, lugaridade do mito do cabra-macho, cabra da peste, não há lugar para traços associados a feminilidade, assim, quando uma mulher demonstra destreza corporal, força, agilidade, na região se diz que ela é macho, já que a feminilidade não é um atributo de valor. É comum comentários externos, de quem observa a roda (não foi presenciado em nenhum momento do meu peregrinar e habitar no grupo Raça Nobre falas dessa natureza emitidas por participantes), do tipo: “joga igualzinho a um homem”.

Esse discurso pode ser respondido fazendo um discurso contrário, o que muitos movimentos, mulheres engajadas fazem, como por exemplo “lute como uma garota”, “*ni una menos*”, “*sisterhood is powerful*”(a irmandade entre mulheres é poderosa), “*riot grrrl*” (garota rebelde, livre tradução), somado a necessidade desses contra argumentos que também é ação, está a importância de afirmar que as lugaridades que um corpo ocupa, especialmente os corpos das mulheres, nada tem a ver com os tipos de habilidades que podem desenvolver, tão pouco com a maior ou menor disposição para certas práticas, assim como para participar e executar certas tarefas.

Assim, entendo que as configurações de outras geografias desenhadas pela cartografia da capoeira, com os vários lugares que contém, que está e ocupa, sendo tecidas pelas próprias experiências dos corpos que a habitam e peregrinam, evidência linhas de enfrentamento a normatização do Estado, do moderno sistema colonial de corpo, a partir da constituição de um chão que está sempre em movimentação (re)criando seus próprios fundamentos de origem como estratégia para renegociar sentidos na memória social e no território, nesse caso, de Caruaru – PE, o que inclui os pressupostos de gênero, o chão da capoeira é para mulher, homem, menina, menino, para corpos diversos.

#### **4.2 Quem são as capoeiristas: visibilização, desnaturalização e historicização**

À medida que as mulheres capoeiristas aceitam se contar, rompendo o silêncio, suas histórias foram se fazendo sons e (agora, no já) texto. Eu e elas, constituímos momentos de empatia entre mulheres. E, assim, foi se afinando essa escrita, desde histórias de mulheres plurais<sup>63</sup>: Monitora Cristal, Instrutora Pantera, Cigana, Estrela, Dandara, Andorinha, Cocorinha, Preciosa, Pérola Negra e Beata. Não foi do interesse cronometrar os tempos das muitas conversas, as linhas temporais foram se fazendo. Torno mais uma vez enfático que foi preservado seus nomes civis, optou-se pelo apelido capoeirístico, como preferiram, não me ocorreria agir de outro modo.

Quando essas capoeiristas contam de se, suas experiências, vivências, memórias, afetividades, aprendizados, percepções, isso se liga aos procedimentos compreensivos e interpretativos de visibilização, desnaturalização e historicização. Ou seja, esta escrita se faz

---

<sup>63</sup> Nessa Fase da pesquisa a Instrutora Baiana não ficou à vontade para participar, conforme seu direito explícito no TCLE, seu desejo foi respeitado e seus motivos em nenhum momento foram questionados. Nos demais momentos da pesquisa ela participou ativamente e manteve sua participação com entusiasmo.

desde fatos concretos vivenciados cotidianamente pelas mulheres capoeiristas em sua pele/corpo-memórias.

Elaborar essa análise desde uma metodologia feminista implicou a consideração, ou melhor, o entrelaçamento juntivo entre os elementos de visibilização, desnaturalização e a historização (MARTHA CASTAÑEIDA, 2008) das mulheres capoeiras, isso com inspiração e licença na metodologia elaborada por Conceição Evaristo (2011) a “escrevivência”, obviamente, assim fiz em uma escuta das mulheres a partir do meu lugar de pesquisadora, para registrar suas falas.

Ao reivindicar e contar suas histórias elas mostram o quanto apropriam-se das suas experiências, externalizando em vozes-mulheres as maneiras como assimilam os gestos, a aprendizagem dos saberes ancestrais capoeirísticos, como tornam-se corpos encapoeirados, as dificuldades, as dores e alegrias, os enfrentamentos a colonialidade de corpo, gênero, poder e saber.

Nesse sentido, diante da realidade histórica de colonização do corpo da mulher, sobretudo, daquelas não brancas, não hétero (trans, lésbicas, bissexuais), da classe popular, trazer para relevância suas histórias se reserva como resistência, pois desnaturaliza e visibiliza narrativas outras em relação a elas, sendo as mesmas quem constroem um discurso sobre si, não sendo contadas a partir de outros. Portanto, a intenção passa pela ideia de entender desde o corpo-histórias dessas mulheres, afastar-se de uma lógica colonial preconceituosas e discriminatória que ao longo dos tempos e em contextos diversos tem silenciado – quando não apagado – a presença das mulheres na histórias e/ou as histórias das mulheres.

Cada uma das mulheres e suas histórias aqui contadas não representam figuras dotadas de uma virtuosidade essencial supostamente próprias a algumas mulheres, é um desvelar de mulheres comuns, e ao mesmo tempo grandes, uma vez que tornam-se exemplos no sentido que várias pessoas, crianças, jovens, adultas, ao presenciarem (nesse caso, ao lerem) o corpo-histórias dessas, reconhecem-se em semelhanças e diferenças, lançando-se nas possibilidades de direito de ser nas relações com as outras pessoas no mundo. O que sinaliza para existências que serviram de representatividade para as futuras gerações de mulheres, não podendo mais serem ignoradas.

Com histórias muito distintas, idades, origens, raça, orientação sexual diferentes, elas vão construindo, acrescentando outros tons a cotidianidade da capoeiragem, em tempo presente são resistência e buscam protagonismo no cotidiano banal – esse onde tudo acontece – rompendo limites, construindo alternativas em um universo frequentemente marcado por relações patriarcais.

Dessa maneira, e por esta ser uma escrita em acontecimento, considera que as memórias dessas mulheres capoeiristas “estão” ao invés de “estiveram”, pois no ato de lembrarem e narrarem, essas memórias passadas são trazidas para o momento presente e lançadas para o tempo futuro. Em um por vir contínuo que pode levar a outras possibilidades de escritas acerca das existências e resistências das mulheres na capoeira.

Para tanto, observou-se critérios de inclusão e exclusão. No total, até o último balanço feito, o grupo constava com a participação de 250 (duzentos e cinquenta) integrantes, com participação ativa. Desse total de participantes 32 (trinta e duas) são mulheres. Foram consideradas para construir o estudo as mulheres capoeiristas, tanto aquelas com maior tempo de prática, como as iniciantes, desde que tivessem passado pela cerimônia do batizado. Vale notar que, será compreendido que cada uma das mulheres participantes, são representantes de uma coletividade e seus modos de ser-estar no mundo, nesse sentido, ao se trabalhar com as mesmas, se estará lidando com mulheres que são expressões de uma rede de relações de saber-poder de um grupo, como suas maneiras de vivenciar e compreender as questões do grupo e também da sociedade.

Do total de 32 mulheres, foram consideradas aquelas com idade a parti de 15 anos, que aceitaram participar na condição de voluntária do estudo, tinham uma frequência semanal regular de participação nos treinos, rodas e nos eventos que o grupo é convidado a realizar apresentações. Assim, resultou a participação de onze (11) mulheres, correspondente a uma faixa etária entre 15 e 45 anos. O fator idade não representou entre as participantes uma maior ou menor consciência das questões relacionada a gênero e colonialidade do corpo da mulher.

#### 4.2.1 Monitora Cristal

Das mulheres com quem conversei, a monitora Cristal sempre me recebeu com um sorriso de boas-vindas, acompanhado de um aperto de mão que com o passar do tempo se transformara em um abraço acolhedor. Estava – eu – sentindo-me tão honrada com a sororidade de nossos encontros que o riso surgia espontâneo. Tivemos muitas conversas, ela sempre a atender o meu desejo de escuta. Poucas vezes liguei o gravador, acreditei que a experiência de construir perguntas de investigação situadas passa por puxar as narrativas pelo fio da vida, deixei que nos primeiros encontros a escrita no diário de campo fosse o espaço do registro do vivido por ela – de igual maneira agi com as outras mulheres – sem esquecer que cada encontro reserva suas particularidades.

Antes que eu arriscasse as primeiras pancadinhas na porta, vendo-me pela abertura no portão, ela veio abrir no mesmo instante. Não com o mesmo desembaraço ficou diante do gravador, por breve momento ela estava tímida, porém decidida, logo desgarrou em palavras e gesticulações oferecendo seu corpo/histórias. Tenho que dizer que a história de Cristal, como as das outras mulheres capoeiristas é muito maior que pode estas páginas, nisso, escolhi e registrei alguns fatos.

De início, enfática, com força e lábios firmes, pronuncia seu nome por inteiro<sup>64</sup> como quem é autora do seu próprio nomear-se. Sua voz anoitecida, acompanha o seu rosto sem vestígio de rugas, a denunciar sua juventude, a meu ver sua idade facilmente perceptível beira os vinte e quatro anos. Aos poucos Cristal vai confirmando e deixando transparecer suas vivências, sua nudez de pés, e o gravador foi ficando esquecido.

Suas primeiras falas são de memórias de sua avó, figura que reiterada em suas narrativas se configura uma referência de ancestralidade – me disse ela – cultivo um sentimento de saudade da minha avó por parte de pai, dos seus abraços de resguardo, não encontro acolhida no colo da minha mãe como a cumplicidade que havia com ela. Uma confraria, uma feminina aliança, um estar nosso juntas sempre, neta e avó. Fortalecia a mim seus conselhos, os gestos de cuidado com que ela cercava-me, os filhos, e as mais netas e netos.

Saía da escola e o caminho que desviava me levava a casa dela. Era tão raro esse não ser meu percurso. Desde menina ouvia sua história de quando conheceu meu avô – só ele eu tive, só ele me teve – dizia ela. Narrativa que alimentava minhas referências sobre o amor, repetia sempre, mais ainda quando ele jaz no espaço eterno. O tempo de todos os dias iria me conduzir também a descoberta do amar, mas isso despertaria contra mim julgamentos por parte de muitos/as. Sim, pois encontrei o encantamento no olhar de uma semelhante, uma outra mulher.

O medo da rejeição era tamanha que resolvi não afirmar meu campo amoroso, uma fuga a garantir uma certa segurança, até o dia doloroso da morte da minha avó. Aquela mulher que após o seu companheiro falecer tomou sozinha a diretriz e o cuidado da vida das filhas e dos filhos estava começando a esquecer, por vezes esquecia até de mim, confundia-me com sua filha chamando-me de gracinha, e quando tentando trazer-lhe a memória dizia – sou eu vovó – ela perguntava em tom de uma dúvida inocente se acaso era eu sua neta.

Enquanto Cristal contava, eu, não fiz interferência, as pausas aconteciam quando a emoção embargava-lhe a voz. Conduzindo o tom da conversa, ouvia ela seguir rememorando:

---

<sup>64</sup> Aqui não explícito seu nome civil, aquele do batismo e do registro, pelas razões éticas que sustentam a realização desta pesquisa.

sua saúde foi ficando mais comprometida, a fragilidade tomou porte do seu corpo emagrecido, causava-me sofrimento. Dos dias de sua internação, durante seus passos vida-morte-vida, hesitei em vê-la, não queria o choro. Mas, o choro calado tornou-se inevitável em roda de capoeira, a vontade de lágrimas não foi contida quando o professor entrou a canto – “não tem nada mais valioso que a capoeira, não tem, não tem... nem ouro, nem prata”<sup>65</sup> – e logo eu que não gostava que ninguém visse minhas lágrimas estava aos prantos. O mestre parou a roda, e entre os meus, não precisei falar nada, recebi longos e apertados abraços.

Aquela parecia ser a metade de uma despedida a ser completa em seu leito de morte. Quando a coragem não mais me faltou fui ter com ela seus últimos gestos, assim, sua existência em corpo chegou ao final. Doe-me, queria ser forte, chorava para dentro, mas meu choro nunca foi pelo avesso. Eu chorava, chorava. Sei hoje que quando nossas mais velhas se vão ficamos desamparadas por muito tempo.

Nesse momento, a voz da monitora Cristal soou novamente emotiva, em narrativas entrecruzadas, a capoeira atravessa toda sua existência – cantou por mais uma vez a música que até hoje lhe acompanha – o aprendizado da capoeira começou para ela no ano 2009, foi aos poucos sucedendo-se, até o dia da já conquista do patamar de formada, em ritual de troca de corda realizado em 2019.

Em uma aproximação gradual, como quem sabe que vai sentir de uma outra maneira se não ir diretamente, disse ela: entrei na capoeira através da minha irmã. Para contar com mais detalhe, por razão de nossa mãe trabalhar fora, em uma jornada de oito horas diárias de serviço, a gente sempre vivia muito na rua de casa brincando, e nessa época morava na mesma vizinhança um amigo que praticava capoeira, o Instrutor Alongado<sup>66</sup>, vendo sempre esse nosso brincar na rua, ele levou minha irmã para conhecer a capoeira.

Devido os treinos serem à noite, acompanhá-la passou a ser minha função. Eu, me dedicava a Jogar futebol e tocar na banda marcial representando a escola. Esse momento de vida escolar, já terminei o secundário, foi uma fase alegre. Sem dúvida foi a minha boa atuação no esporte e na banda que marcou minha experiência em contexto de educação na escola, fui campeã da cidade com meu time, três vezes campeã do Agreste, somente não ganhamos a Estadual.

---

<sup>65</sup> Música de domínio público.

<sup>66</sup> O Instrutor Alongado foi um dos professores de Cristal, todavia, por motivos de adoecimento o mesmo deixou (até o momento do término dessa pesquisa) a prática da capoeira. O Instrutor Alongado esteve sendo um dos contribuinte ativo na construção da capoeira do grupo Raça Nobre. Foi o responsável por organizar a berimbalada no grupo. A berimbalada consiste na formação de uma orquestra de berimbaus em um número que varia conforme a quantidade de participantes.



E seguia-se os dias, até que fui experimentando, e experimentando fui sendo conquistada pela capoeira. Comecei aprender, e o mais engraçado é que aprendi primeiro os instrumentos, o atabaque, o pandeiro e o berimbau, esse último e mais desafiante para mim, somente adquiri o conhecimento sobre ele quando de fato entrei na capoeira. Meu mestre disse: você só vai aprender o berimbau se entrar na capoeira. Assim aconteceu.

A capoeira me reservou muitos ensinamentos sobre humildade, amizade, amor, ancestralidade, fé, reafirmo, ensinamentos de fé, que fique entendido que “a capoeira não tem religião, a/o capoeirista tem, mas a capoeira não”. Eu, tenho com o terreiro de candomblé uma ligação boa, mas ainda não sinto que chegou o momento de definitivamente me tornar parte desse chão.

O que entendo como pontos de semelhança entre essas duas práticas de raízes africanas é o acolhimento e uma espécie de economia solidária. Vamos nos apoiando, trocando, aprendendo e existindo. Quando alguém não tem como pagar o abadá, ou está precisando de ajuda com algo, a gente faz uma rede de apoio, realiza, por exemplo, rifa, ver se pode contribuir com o próprio trabalho, essas são outras formas de apoiar que fortalece não somente o indivíduo, mas também o coletivo da capoeira.

Isso, inclusive, me ajuda a não esquecer meu sonho: dá aula de capoeira para pessoas com deficiência, para pessoas que não enxergam com os olhos. Quero reafirmar que capoeira é para todos e todas, não tem raça, sexo, sexualidade, crença, idade, tamanho. Do mesmo modo que não entendo uma sociedade que excluí, não acredito que o mundo e as coisas do mundo sejam percebidas somente pela retina. Durante uma roda, de pés descalço, e quando não são os pés, são as mãos, o som do berimbau, atabaque, pandeiro, se você fechar os olhos verá que se pode enxergar, pois toda ação faz vibrar energias que são sentidas pelo corpo, isso nos faz ver o mundo.

Energia gera vida, vibrações, movimentos, e esses fazem nascer emoções. Não daria conta de rememorar as tantas que a capoeira me proporcionou e proporciona, assim, digo daquela que meu coração e a minha cabeça lembra com mais insistência. Trago a lembrança linda do dia que conheci a primeira mestra formada de Pernambuco. Foi meu primeiro grande evento de mulheres capoeirista que fiz parte, mulheres de várias regiões do Brasil em conexão através da capoeira.

Eu estava encantada, sorriso de orelha a orelha e o coração pulando por estar em meio a tantas mulheres compartilhando suas histórias, seus conhecimentos, expondo os desafios enfrentados, construindo outros discursos sobre nós, que fortalece e nos inspiram a ousar

iniciativas, ideias, rompendo com a trajetória de silêncio que tem sido a história das mulheres na capoeira.

Desde então tenho me posicionado cada vez mais nas rodas. A capoeira é um jogo de perguntas e respostas, se alguém pergunta é por que quer saber algo, e nesse jogo de corpo, não aceito situações de preconceito, machismo, que tem tornado nossas vivências e caminhos mais difíceis na e para além do universo da capoeiragem. Então, assim sigo, entre capoeira, trabalho, planos, família, amigas e amigos, além de mim mesma e meus desejos mais pessoais. E agora, nesse momento, após meu divórcio, meus passos tem ganhado outros contornos, atualmente moro com duas amigas. Estou só no começo de muitas histórias.

#### 4.2.2 Capoeirista Cigana

Quando cheguei à casa da capoeirista Cigana, mulher negra que me narra senti orgulho da sua cor, estava de porta aberta à minha espera – esse foi o gesto que antecedeu suas palavras – estávamos reverenciando uma a outra em nudez de pés. Inteiramente ali, em um lento e lento andar íamos até a porta – a entrada – toda florida, cactus verdes, mandacaru, flores de diferentes cores, amarelas, rosas, brancas. Parei, fiquei olhando, sentindo. Por momentos me perdi (me achei) na contemplação, até a voz convite de Cigana ser a sonoridade que trouxe-me de volta – repetiu ela – entre, fique à vontade, e foi me apontando a cadeira.

Sem rodeio, começou logo a conversa, não precisei anunciar, usar meus gestos de reserva para incitar diálogos, existia uma urgência por fala, um desejo por alguém com disposição a escuta. Acomodei-me, liguei o gravador – instrumento ligado e logo esquecido – lá estava Cigana e eu, em uma cumplicidade nascida de um franco afago, nada (salve a insistência de um gato que sem fazer cerimônia pulava por vezes no meu colo e outras no dela) se intrometia entre nós duas. Isso provocou-me a sensação de irmandade entre duas gerações de mulheres cujos caminhos se encontraram em contemporaneidade.

Eu me considero mulher sozinha, eu me considero mulher solteira – contou-me Cigana – namorei, casei, separei, pari quatro vezes, e crio minhas filhas sozinha, a ajuda que recebi foi da minha mãe. Mãe me tornei só. E depois de anos, aquele que fez-se evadido no tempo e espaço da presença de pai, acusou-me de abandonar as minhas filhas, investindo uma batalha jurídica. No centro do processo o meu direito de continuar fazendo o que sempre fiz: cuidar das minhas meninas. Como se do amor de mãe eu nada soubesse.

Nesse momento, as histórias de muitas outras mulheres (que conhecemos, irmãs, amigas, vizinhas, as que ouvimos falar, desconhecidas) se aproximam em semelhanças. Naquele instante já, avultaram meus pensamentos tantas (nós mulheres) que enfrentam linhas de dores a partir delas mesmas, ou seja, de seus próprios corpos, concebendo-se, ressurgindo-se em outras maneiras de existir e persistir vivendo.

Continua a narrar. Não, não é assim que devo contar, quero começar de outra maneira. Pela base inicial da minha vida, desde a infância, adolescência e juventude, vivida toda no interior, no sítio. Sempre fui uma menina forte, tomada pelo gosto da vida, livre, peralta – daquelas que montava cavalo bravo – e feliz. Ainda tenho a infância no peito, aquela coragem infantil de se perder que foi toda acompanhada pelo meu pai, estou percebendo que só como filha recebi calma.

Há mais de trinta anos – já estou nos tempos dos quarentas – isso sucedera, eu descobrindo meus sonhos, minhas vontades, meu pai sonhando junto comigo. O que acontecera é que o deixei adormecido profundamente por alguns anos. Mas, durante esse tempo, para minha surpresa, esse sonho continuou aceso feito luz de lamparina na consciência do meu pai, assim, não precisei relembrar sozinha, como quem tem a palavra na ponta da língua e não consegue expressar, o meu desejo de ser professora.

Nascida e ali criada, no interior, experienciando o divórcio, lembrando com insistência dos meus sonhos, respondi ao momento, resolvi que era hora de sair de casa, parti para a cidade de Caruaru (PE), buscando emprego e mais estudos, deixei minhas filhas sobre o cuidado da avó ao tempo de sentir as (im)permanências e (in)seguranças de ser uma mulher sozinha na cidade. E, como após uma longa fala sem pausa, acrescentou em voz lenta e, na mesma proporção, firme: é tão difícil sair para fora do mundo onde você se construiu.

De início, fazia “bicos” eventualmente, é o que hoje chamam de trabalho intermitente, penso. E enquanto assim estivera, mantínhamo-nos separadas, eu e minhas meninas, era como se eu tivesse ficado sem uma parte de mim, o coração pesou, época em que murmurei muitas preces. Quando consegui um emprego fixo em um restaurante, finalmente trouxe elas para morar comigo. A vida seguia com outras perspectivas, mais felizes, cúmpliciada entre nós.

Nesse momento da minha vida, havia conquistado autonomia como nunca antes, apesar de mulher sozinha, mãe sozinha de Naiara (que saiu de casa em busca do seu sonho), Luana Angélica que já se foi (*in memória*), Barbie e Cocorinha<sup>67</sup>, chefiando minha família. Foi então que resolvi seguir um percurso que me encaminhava à direção do meu sonho de tornar-se

---

<sup>67</sup> Cigana fez questão que o nome das filhas fossem destacado, mesmo que em apelido. Assim fiz atendendo ao pedido dela.

professora, iniciando meu curso de Pedagogia. Mas, não sei explicar, nunca entendi por que aquele homem que escolhi para ser meu companheiro, e ele a mim, o pai das minhas filhas, que se tornou ausente, um dia apareceria a resolver implicar com o estar juntas nosso.

Uma sensação de tormento se juntou aos nossos dias que assumia uma tonalidade angustiante. Tudo foi se confundindo no meu sofrimento. A audiência, o medo de perder a guarda das meninas para um pai que a mais de um ano sequer fazia uma visita, a cena de frente a juíza, a explicação dos fatos e a verdade sobre eles. Ela na escuta, ouvindo de mim que minha causa nunca veio a ser, unicamente, o desejo de posse sobre minhas filhas e de suplantar o direito paternal, não assumido por ele, e que naquele contexto resolvera forjar um jogo de disputa para me ferir.

Sob a decisão da juíza a sentença foi dada, eu e minhas meninas seguiríamos juntas. Ao pai, por não prestar assistência, ficou determinado o pagamento da pensão, sob a pena de ser preso por até noventa dias em caso de não cumprimento. Por não querer que minhas filhas crescessem com essa imagem do pai sendo preso, optei por não fazer essa reivindicação. Sempre desejei as minhas filhas a presença e o amor paterno, mas não encontraram acolhida, nesse momento, só no nome fazem elas parte da existência dele.

Passado esse acontecido em nossas vidas, calmamente, fui traçando roteiros possíveis para encontrar, novamente, caminhos para o meu sonho, que nunca partiu-se em cacos. Ao encontro do meu desejo de tornar-se professora, acabei por reencontrar a capoeira, remexendo as lembranças de infância. Eu era bem menina ainda, mas tenho na memória nitidamente o dia em que vi ao assistir uma novela na televisão cenas do nosso povo escravizado e em um jeito de corpo reagindo a opressão. Minha mãe tinham receio em tão cedo eu conhecer as histórias dolorosas, os muitos cativos enfrentados pelas nossas ancestralidades. Mas, meu pai sempre falava com altivez que eu tinha que saber do preconceito e que significava um ato de dignidade compreender as lutas do povo negro escravizado por liberdade e direitos – dizia ele – essas cenas de discriminação que ela está assistindo na TV, dentro de casa, ainda que não com a mesma intensidade, ela vai presenciar em qualquer momento, em qualquer lugar, até mesmo na nossa calçada, basta ela sair.

Meu pai me abria a mente para o mundo, ao mesmo tempo que era muito protetor, sendo assim, não achou de bom grado, naquela época, aprender capoeira. Tinha certeza que, levada como eu era bateria nos meninos na escola. Trinta e dois anos depois o reencontro com a capoeiragem aconteceu, conto como isso se deu: no caminho para a faculdade passei de frente ao espaço cultural e vi a bandeira do grupo Raça Nobre, confiante repeti mentalmente: quando

na volta se ainda avistar aquela bandeira vou entrar para observar, e foi assim que aconteceu, nem mais e nem menos, me tornei parte do universo capoeirístico.

Sinto que tomei em minhas mãos e pés o meu destino e estou a dar os rumos que quero à minha vida, me encontrei. Nesse momento [pausa] a voz de Cigana ao narrar sua história pessoal de vida, ecoa em encontro as vozes de outras mulheres, no dizer da autora Conceição Evaristo (1990), alcançando e trazendo a memória outras “vozes-mulheres”. Contive-me, nada falei, meu momento era o da escuta.

Eis que ainda digo – em sobressalto de entusiasmo – a capoeira para mim é uma terapia coletiva. A corda laranja que conquistei, a primeira, representa o esperar em conjunto e o despertar para o aprendizado consciente dessa prática e do próprio corpo, crescimento. Já tendo entrado em contato com os saberes básicos ancestrais da capoeira fui me distanciando cada vez mais das prisões que enclausurava meu corpo, minha mente, as minhas emoções e ritmos.

Afirmou Cigana – eu antes tinha vergonha do meu corpo. Medo limitante, sei agora, inventado em mim que não era e nem é meu. Eu pensava estar no meu corpo, depois de quatro gravidez e sendo duas seguidas, a causa de afastamento do marido. Com as mudanças tinha medo de ouvir dele – “você está gorda” – sei bem que a maioria dos homens enxergam as mulheres a partir de um estereótipo, não nos veem como pessoas, ser humano, com desejos e afetos.

Mas, eu transcendendo essa visão limitada das pessoas, sobretudo dos homens, eu sou forte, aguerrida, tenho um corpo fora dos padrões e amo esse corpo. Sei que tudo isso é quase um crime quando se é uma mulher. A mentalidade machista ainda perdura em século XXI, quer justificar e diminuir os feitos das mulheres. É costume não se conformar com uma mulher de personalidade, mas eu questiono os porquês, em muitos contextos, por exemplo, uma mulher pode pegar uma enxada e roçar uma quadra de mato e não pode ir para uma festa dançar, e não pode ou não são aptas para dirigir, e não pode praticar capoeira. Digo que podem e fazem, as mulheres sempre enfrentaram as opressões, não somente homens foram escravizados, essa é uma daquelas coisas óbvias que ainda precisam ser ditas. Eu estou sempre a me mover, trabalho, corro, caminho, pratico capoeira, sou mãe, sou filha, sou uma pessoa, sou uma mulher e a de chegar o dia que serei professora formada.

#### 4.2.3 Capoeirista Estrela

Não é que tenha sido reticente em me contar fatos de sua vida, mas antes queria saber a natureza da conversa, das perguntas de investigação situadas, e se acaso não seria mais do meu

interesse falar com as mulheres do grupo ao seu ver mais conhecedora dos saberes ancestrais das práticas capoeiristas. Do que diante da sua insegurança inicial pude responder – que também falaria e já tinha falado com outras mulheres, naquele instante como havíamos combinado estava no querer da escuta de seus dizeres enquanto mulher e capoeirista – e então, o tom da sua voz foi soltando-se e no momento anterior mesmo ao sentar, de pé junta a mesa da cozinha de sua casa, já falou-me algo – antes da capoeira eu não andava, não caminhava direito, adoeci, fiquei internada em estado de coma.

Estrela tem a fala sossegada, o que não implica em uma inexistência de diferentes tonalidades no erguer de sua voz. Suas muitas vozes é uma das maneiras como ela conecta-se com a realidade em que habita e peregrina. Foi em tom distante, sabe aqueles que soa fazendo pouco eco, que falou do seu lugar de origem, eis: Arapiraca (AL) foi onde vivi minha primeira infância junta as irmãs e irmãos. Nessa cidade, sem uma figura materna, com um pai que nos deixou a marca do abandono, fui apartada dos meus.

No instante já, sua voz soa distante, mais forte e aguda – ela continua – aos dez anos de idade fui entregue pelo meu pai para ser criada por outras pessoas e levada para a capital Maceió (AL). Ali, fiquei por alguns anos, família foi por durante muito tempo para mim um conceito vago. De Maceió (AL), quando estava a completar quinze anos, meu destino passou a ser Caruaru (PE). Essas mudanças de moradias não obedeceram a um roteiro previamente escolhido por mim, era o que tinha que cumprir.

Apesar dessa condição de estar de uma morada a outra, conclui o segundo grau. Muitas coisas se passaram, Caruaru (PE) se tornou a minha casa. Casei, tive dois filhos, um menino e uma menina, seguia a vida com a alegria de finalmente ter aqueles que podia chamar de os meus. Desde então, trabalhei junta com, agora ex-marido, vendendo artesanato na feira livre da cidade. A perspectiva de ter uma família, não somente pelos laços biológicos, por razões de sangue, mas como pessoas que se conectam e caminham juntas foi uma espera que se realizou.

Com a sensação de felizarda tive meus filhos. Uma escolha que em mim aparecia desde moça, e que fui adiando, fazendo a espera daquele que julgava o momento certo e do companheiro que também julgasse o certo. Sem pressa na fala acrescenta que teve gestações felizes e desejadas. Sagrada, entendi, pode ser a família, não somente aquela determinada por laços sanguíneos e hereditários. Hoje, além da minha filha e do meu filho, o grupo de capoeira Raça Nobre é também uma família para mim.

O nome do ex-marido tornou-se, assim como sua imagem, algo vago em sua voz. Estrela somente se referiu ao homem que teria ido embora sem aviso, depois de dezoito anos de casados, como “o pai dela”, “o pai dele”, ou como “o marido”. Contou-me: nos primeiros

tempos do divórcio sofri muito, entre vontade de lágrimas e choro calado, via os meus afastarem-se, tomarem rumos distintos. Do estar juntos, a formação eu, o marido e filhos, passou a ser eu e os filhos, depois assim também deixou de ser, estou agora a morar com a minha irmã.

Não houve rompimento do elo materno, vejo meu filho todos os dias, ele continua a morar em Caruaru (PE), já a minha filha escolheu a acolhida da morada do pai, que embora resida aqui, nessa cidade, estamos um pouco distante, talvez mãe e filha em conflito de geração e valores, assim demoro a vê-la, o carinho é o mesmo. Entre os mais detalhes de nossa conversa, além daqueles que me pediu para não trazer na escrita, Estrela tem uma idade que chega aos quarentas anos e muita disposição para mover-se, viajar e trabalhar. Por enquanto realiza serviços intermitentes e atua de maneira autônoma como manicure. Ela quer a vibração do alegre que encontra, por exemplo, em viajar, disse isso quando me mostrava as muitas fotos suas, especialmente na praia.

Durante o contar de suas vivências, as fotos que ocupam o ambiente da sua casa, as quais dispõem orgulhosa e sorridente, significa para além de outros sentidos a afirmação do próprio corpo – “não sinto vergonha por ser uma mulher gorda”, disse ela – mas, o sorriso expresso nas fotografias não ofusca os fatos, valores e sentimentos que estão confusos em Estrela. Sofrera nos últimos tempos com isso, e tem confundido e/ou misturado as crises em seu pensar, agir e existir com o sofrimento da saudade da filha. Alegria e soluços, a crise das suas representações por vezes a distância de antigas vivências e em outras leva a reaproximar-se novamente dos valores mais tradicionais.

A busca de uma relação autêntica consigo mesma e com a vida passou a se vincular ao coletivo do grupo de capoeira Raça Nobre. A superação dos desafios na e para além da roda relaciona-se com o sentimento de pertença que tem com o grupo. Ela, em voz crua, afinada e macia – expressa – hoje, a capoeira é minha família, lá tenho amizades sinceras, tenho o gosto feliz da liberdade, e ter consciência disso me faz mais forte, confiante, sinto o desejo de avançar, na vida e na capoeira, passar da terceira corda para a seguinte, e assim sucessivamente.

E mais uma vez eu ia se tornando turva ao olhos dela pelas lágrimas que iam se fazendo e que por serem mais rápidas que o gesto de sua mão escorriam em seu rosto. Lágrimas pesadas e de uma tristeza legítima à qual tem direito. Em seguida com uma voz de alívio diz – mas é tempo de chuva, daqui a pouco as águas serão outras – lembro que me permiti titubear em voz interna: logo, a nossa carne e as nossas vozes também serão.

#### 4.2.4 Capoeirista Beata

Meu apelido é Beata – começou assim a sua conversa comigo – mas não é que eu seja uma mulher imaculada que se dedica excessivamente às orações e as práticas religiosas, do contrário, assim fui batizada na capoeira por ser o oposto disso, por ser traquina, inquieta, agitada, de retraída nada tenho, mas também não sou só pecado, e nem acredito que assim alguém seja. O que sinto é coisa voluntária. Tenho fé na santidade, peço a Deus minha proteção e a ele dou o meu voto de crença, não o da abnegação, repito, o de crença.

Como escrever o que se seguia na conversa, penso no instante já, eu que ando ocupada demais com meus deveres e prazeres, sinto uma tensão missionária a qual imagino irei falhar se em passos de santa. Já sei, terei que escrever indo de descontento ao meu eu evangelical, somente por que carrego a feminina santidade em meu nome – Maria – mulher forte encarregada de ser a mãe do salvador, não significa que não opte pelo modo buliçoso de ser. Com essa perspectiva, eis um pouco das narrativas de vida de Beata:

Nasci em Caruaru (PE) e aqui tenho vivido todo os meus dezessete anos, nunca saí dessa cidade. Assim, de pai órfã, cresci junta a minha mãe, meus dois irmãos e cercada pelos demais laços de família, tias, tios, primas, primos, avós. Nesses laços nunca fui o membro da família com tendência a missionária, acho que sempre vivi meus anseios, entre o cotidiano doméstico e minhas vontades, meus afetos e mesmo minha imaturidade e indisciplina.

Nos laços de família inclusive, como é comum, existe a cumplicidade e as brigas, há também os valores, e a adesão ou a discordância desses, as contradições, entre os meus existe tudo isso, e de tudo o aprendizado da fé também se faz presente. A fé alarga o olhar e ajuda Beata a superar as dificuldades pregadas pela vida – ela disse – sou uma mulher de muita fé. E foi justamente o não perder a fé que manteve minha família forte e unida para enfrentar o problema de alcoolismo do meu tio. Com sua vida destinada ao álcool tudo era um gatilho para ele, se estava alegre bebia, se estava triste bebia, acaso se sozinho ou acompanhado, se tivesse discutido ou em festejo com alguém, a bebida se tornou elemento para todas as horas. Víamos ele dia após dia se degenerando, embriagado caía no meio da rua, desaparecia e por vezes somente voltava para casa depois de dois dias. Hoje, já faz mais de um ano que ele não bebe.

Foi assim que Beata teceu narrativas do sentido que atribui a família. Ela continua – se fosse essa conversa meu confessionário, talvez devesse ter começado por memórias mais intimamente minhas – como disse, sempre fui muito danada, antes eu andava com amigas que não acrescentavam sentidos positivos a minha vida, era respondona com a minha mãe. Esse meu comportamento perduraria até eu conhecer e passar a praticar a capoeira, ela me trouxe outros significados, valores e maneira de conviver.



Na capoeira já estou a cinco anos, peguei a terceira corda, não pretendo sair mais, ela passou a fazer parte de mim, do que eu estou a me tornar. Isso a tal ponto de poder dizer que foi através dela que estabeleci outro sentido em casa, na relação com a minha mãe, na escola, para essa dei maior importância, agora estou a finalizar o segundo grau, no turno noturno, já com o desejo de me tornar uma policial.

Não digo que será fácil concretizar o caminho para esse meu desejo de profissão, penso até que existe uma ingenuidade, que não é ruim, em desejar um amanhã melhor, de sonhos realizados. Mas, eu não ando sozinha, as energias da capoeira sempre ficam do meu lado e me fortalece, oferecendo ânimo e disposição para continuidade, abrindo brechas nas dificuldades.

Entre o sonho e a realidade, Beata segue com narrativas sobre seus encantamentos, amores românticos: me apaixonei jovem, namorei, e com pouco tempo se tornou nosso desejo viver juntos, nossa cumplicidade venceu, mas com o passar dos dias esse relacionamento foi se revelando triste, adoeci, passei alguns meses sem frequentar a escola e a capoeira. Ficou decidido, o mais saudável era o afastamento. Depois, já renovada em minhas energias, junta a minha mãe e meus irmãos, conheci meu atual namorado, entre momentos de carinho e prazer, engravidei.

E como foi-se o tempo que a gravidez significava a obrigação do casamento, essa não se tornou uma escolha entre nós, seguimos eu e ele juntos. Nesse momento, minha mãe não me julgou, do contrário reafirmou a cumplicidade dela para comigo, ter o bebê foi uma escolha que fiz e estou feliz com ela. Uma opção pelo aborto sei muito bem que colocaria minha vida em risco, em um país que incrimina as mulheres por isso, acho que até eu que sou mulher aprendi a ter preconceito. Mas, sei que desejar pela não continuidade de uma gravidez não planejada tem vários motivos, insegurança emocional, falta de apoio, insegurança financeira.

Estou no terceiro mês de gestação, mas já sinto um carinho que vem se achegando devagar por essa criança que estou a guardar em mim. A gravidez segue conforme o desejo de nós dois, sem preferência quanto ao sexo, sem a obrigação do casamento, sem ansiedade ao tempo da hora maior, ao menos até agora. Da segurança que podemos oferecer para a criança, do amor que mãe e pai podem ser capaz de sentir, pouco ou quase nada sabemos, é ainda um mistério para nós, isso talvez mais para frente provoque ansiedade.

Sei que esse será um momento decisivo em minha vida, minha vivência de adolescente não será mais a mesma, mas a capoeira permanecerá e meu filho ou minha filha vai conhecer ainda da minha barriga esse jogo, luta linda, que também é chão de companheirismo, de rede de amizade entre pessoas diferentes e que se respeitam em suas diferenças.

Essa sensação provocada pela alegria da amizade fortalece a nós mulheres, afirmo isso sempre que tenho a oportunidade de fala. Isso acontece de tal forma que, ao mesmo tempo que eu passo a saber mais de mim, sei das minhas qualidades e defeitos, da minhas forças e fraquezas, reconheço minhas ousadias, coragem, eu sei também que todas essas coisas mudam, não são fixas, o mover da capoeira carrega uma semelhança com o mover do corpo de nós mulheres, sendo esse movimentar, transformar mais intenso quando estamos juntas em partilhas.

Eu acho que em muito cada uma de nós busca o melhor de si, por vezes erramos, mas “escorregar não é cair, é jeito que o corpo dá” essa é a lição da música, das nossas ancestralidades, para resistir diante dos percalços da vida. Trocar forças com essas mulheres e com as energias que emergem da roda de capoeira me lança para um futuro, sem esquecer o presente e me conectar com as minhas ancestrais.

#### 4.2.5 Capoeirista Cocorinha

Quando em nossa conversa Cocorinha revelou o seu descontentamento, ou melhor, as situações de racismo que experiência no seu cotidiano, me lembrei de Preciosa, Cigana, Dandara, Andorinha, Pérola Negra, Pantera, mulheres negras, capoeiristas, semelhantes que igualmente sofrem discriminação pela cor da pele. Obviamente disso ela é ciente desde cedo, sendo o início da vida escolar o lugar onde entendeu que ser não branca, de classe não privilegiada, representa para a sociedade um problema, um defeito, uma existência menor.

Após os quase quatro séculos de escravidão no Brasil, sobre a população negra perpetua-se opressões e sobre as mulheres negras os limites de um ser que quase não pode ser. Na voz dessa menina-mulher ser negra é algo do qual se é acusada. Foi esse fato que destacou como sendo marcante no seu ainda jovem existir. Ela conta: na primeira parte do meu período escolar fui aluna bolsista em uma escola privada, até então, não tinha sentido ou percebido que o meu cabelo, a cor da minha pele, seriam motivos frequentes de piadas, de indiferenças. O sentimento era de inadequação, a escola me apresentava um mundo branco, com colegas brancos, com histórias entorno de gente branca, o único momento que ouvia sobre pessoas negras era na semana da consciência negra e quando se falava no período da escravidão, a isso me sentia reduzida: a um passado escravocrata.

Inadequada na sala de aula, não ousava a levantar a mão para responder alguma pergunta que fazia a professora, o professor. Na hora do recreio também inadequada, ficava isolada. Era a aluna negra e bolsista, em uma escola com pessoas de outra classe social, precisava de uma

capa de proteção. Descobriria depois que essa sensação se estenderia muito além dos muros da escola, mas naquele momento desejava mudar para outro colégio, um público.

E se na escola me sentia inadequada, em casa, no convívio com a minha mãe, minha irmã e minha avó, sempre fui amada, nós temos orgulho de sermos mulheres negras. Minha avó, de nós foi a que mais sofreu a estrutura de uma sociedade racista. O seu porte alegre, suas constantes risadas, sua voz bem humorada – e lá estava eu a lembrar, através da fala de Cocorinha, do dizer de Conceição Evaristo quando se pergunta o porquê das mulheres negras sorrirem tanto, e me questiono se não seria essa uma obrigação as mulheres pretas – não deixa transparecer os desafios enfrentados por ela.

Essa que é a mais velha entre nós, passou muitos dias de sua vida cortando cana-de-açúcar, sob intenso sol, por vezes chuva, sem direito as refeições básicas, exposta a animais peçonhentos. Nesse trabalho repetitivo e braçal do corte os agenciadores eram disciplinadores, haviam aqueles que exigiam prova de que a mulher não podia mais engravidar, assim algumas abortavam, escondiam a gravidez.

No caso da minha avó, ela escondia comida para assegurar que não passaria o dia/a lida de fome, não aceitava a disciplina sem buscar suas maneiras de resistir. Ela sempre conta a história dela, não faltam passagens que nos remete a atitudes corajosas de enfrentamentos, mas também do que o racismo faz com a nossa gente. Não se adormece ouvindo ela contar, sua história não é uma cantiga de ninar, tão pouco um lamento, é um grito, um rebento de ave de rapina. Crescer conhecendo a história de minha avó me projeta para o futuro e na busca pelo melhor de mim.

Quando fui estudar em outro lugar, uma escola pública, passei a experienciar situações outras, que não me despertava um sentimento de querer me adaptar para passar despercebida, isso se quer é possível, como poderia esconder minha cor, meu cabelo: ficando cabisbaixa e introspectiva? Esquecendo de mim? Não me identificando com os meus, com as minhas ancestralidades? Não reconhecer meu direito de mim expressar?

A sensação de não pertencimento deixou de ser uma constância em minha vida, fui aprendendo a me perceber através de outras perspectivas. Nesse período, minha mãe teve seu reencontro com a capoeira, e eu mediada por ela, teria o meu encontro com essa prática que me ajudaria a reconhecer e ter orgulho das minhas raízes.

As rodas de capoeira do grupo Raça Nobre tornou-se parte desse divisor de águas em minha existência. Olhar no espelho passou a ter outro sentido, agora, o que enxergo é um corpo que não é menor, não é um problema, percebo um corpo que carrega traços da sabedoria das

ancestralidades, que me prepara e fortalece para dar novos contornos e significados ao cotidiano, nessa sociedade que é muito preconceituosa.

Com o passar da nossa conversa algo começou a mim chamar atenção, o fato de que em nenhum momento Cocorinha havia mencionado sonhos, desejos, um objetivo pessoal que lhe mover-se. Essa não era a primeira vez que papeávamos, soube por ela que sua irmã mais velha saiu de casa em busca do sonho de publicar um livro. Dar conta da realidade e investir em um desejo, insistia em não fazer parte da fala dessa jovem capoeirista. Perguntei: você se lança a algum sonho ou desejo?

Calmamente, parecia procurar ou imaginar tal aspiração, depois do silêncio pensativo, afirmou não o ter. Mais um instante de silêncio se fundava entre nós, eu na escuta e desejo de continuidade da sua fala, ela a questionar se acreditar em sonhos e em viver os sonhos não seria algo para pessoas privilegiadas: sonhar deve ser uma daquelas coisas que uma para uma mulher negra se vai aprendendo e se achando no direito. Então, conforme for vivendo vai chegar o dia que alcance isso dentro de mim.

#### 4.2.6 Capoeirista Dandara

Como nascem os gêmeos – o nascimento do mesmo ventre – crescem os dois em reciprocidade, idênticos ou não, e às vezes unidos um no corpo do outro, compartilhando a mesma placenta ou de placenta fundida, repartindo o fluxo sanguíneo, os nutrientes, a vida. Esses são jeitos possíveis das existências tirada de útero. Foi assim, pela apresentação do seu nascer que Dandara começou a me contar sua história:

Uma se desenvolvia em consequência da outra, enquanto eu crescia a minha irmã morria dentro do útero da nossa mãe. Eu e ela tínhamos a síndrome da transfusão feto-fetal, compartilhamos a mesma placenta, e o problema com isso é que eu, gêmea receptora, acabei recebendo um fluxo de sangue em maior equilíbrio, já para ela, gêmea doadora, a quantidade não era suficiente. Essa condição colocava ambas em risco, por receber um volume excessivo de sangue uma pressão intensa se fazia sobre meu coração, obrigando-o a trabalhar mais, o que poderia hipertrofia-lo.

Assim, ao sétimo mês de gestação minha mãe entrou em trabalho de parto, antes do tempo, o que me possibilitou nascer com vida. Rompi o saco de água, e eis quase livre, até o momento de cortar o cordão umbilical e enfim vivia por conta própria. Meu primeiro grito ao nascer sei que foi de lamento, minha irmã foi retirada morta, foi uma perda para todas. Desde a infância a existência dela nunca foi uma narrativa negada a mim, hoje eu tenho dezessete

anos, nasci em Recife (PE), e resido desde os cinco anos em Caruaru (PE) com meu pai e minha mãe. Atualmente, a pessoa com quem casei, meu marido, tão jovem quanto eu, também tornou-se parte da família.

A vida está a seguir assim, entre a família, a capoeira e agora recentemente o trabalho, e nessa lida, no dia a dia a vontade de voltar a estudar passou a representar o início de um novo ciclo. Essa coisa de estudo para mim não tinha importância, não via gosto, não é que eu tivesse alguma questão com a escola, não sei o porquê do querer estudar demorar a acontecer em minha vida, e somente veio quando entendi e passei a almejar uma profissão, juntando o desejo da maternidade.

Sabe aquela frase que os nossos pais costumam falar – “quero dar para os meus filhos o que eu não tive” – tenho o desejo de ser mãe e para isso acredito que tenho que estudar, conquistar mais independência. Vou iniciar o primeiro ano do ensino médio, no período noturno, três vezes por semana, assim, durante o dia continuo trabalhando com a tia do meu marido. Meu desejo é que ele também voltasse aos estudos para concluir o ensino secundário, mas ele sempre fala que escola não dá dinheiro, não coloca comida em casa, prefere assim trabalhar. Preocupava-me o fato de nós dois estarmos fora da escola.

A nossa casa é um lar de três mulheres, além de mim e da minha mãe, tem a minha avó, ou melhor, uma avó-mãe, temos uma a outra. Cresci agraciada com seu carinho, amparada pelos seus ensinamentos, tenho dela a garra, a força. Dela herdei também crenças que levo sempre comigo, ela repetia religiosamente que dos sonhos não se conta, ao contar não se realizam. Assim, não costumo dizer dos meus sonhos a outra pessoa, o que posso afirmar são dos meus desejos.

Desses, sei bem a origem, nasceram no dia em que minha mãe me trouxe para a capoeira. Lembro como hoje, ela chegou para mim, chamou – “vamos a um lugar” – não mencionou nada além, criou um contexto de mistério, de expectativa boa. Desde então, já estou a quatro anos praticando, alcancei a corda verde e amarela, nunca deixei a capoeira, e a partir da primeira competição que ganhei eu venho sendo elogiada por vários mestres, isso tem aberto as portas para mim no universo da capoeiragem.

Encontrar realização na capoeira tem sido grande parte da minha alegria, por isso penso que até agora não houve motivos que me levasse ao afastamento, por qualquer período de tempo que fosse, dessa prática. Foi então pela persistência e pelas minhas raízes negras que recebi o apelido de Dandara. Acolhi como uma reverência, uma descoberta recente de uma mulher negra, até três anos atrás desconhecida para mim, minha ancestral semelhante, cuja história se tornou referência nas minhas escolhas nessa vida.

Quando uma ancestral nossa planta uma semente, deixa para quem, no presente, se propõem a acolher suas vozes, seus ensinamentos, um legado. Assim, nós mulheres capoeiristas somos em grande proporção reflexo de outras mulheres que tiveram coragem de enfrentar as dificuldades imposta por uma sociedade racista e misógina, projetando para frente uma produção de conhecimento que fortalece nós, mulheres negras dessa geração.

Somente depois de conhecer a história de Dandara – mulher guerreira que sempre procurava dá um jeito de superar as adversidades com sabedoria – é que fui entender, ou melhor, sentir, a importância de se conectar com as narrativas de nossas ancestrais para projetar novos horizontes, e inclusive, como foi o meu caso, preencher coisas que não entendia sobre mim, principalmente no que se refere a cor da minha pele, a textura do meu cabelo.

Eu passei a acreditar que toda mulher negra, com todas as lutas, amores, desamores, amizade, dores, solidão, alegrias, desencontros, principalmente como nós mesmas, precisa encontrar histórias em que se sintam representadas, que simplesmente se pareçam com a gente, ou que nos liguem a um sentimento de pertencimento, que deixa latentes em nosso corpo emoções boas, segurança, autoestima e inspiração, independente do chão, afinal, capoeirista que é capoeirista não vai sentir nada no pé.

#### 4.2.7 Capoeirista Andorinha

O caminho é meu – repete com altivez – o caminho é meu e se não gosto das terras aonde ele vai dar eu reinvento, deixo o vento da mudança me alcançar, tocar meus muitos “eu”. Essa inspiração que encontro na mudança nasceu enquanto eu ia existindo na minha própria trajetória de vida. Cada pedacinho da mulher que hoje estou vem dos passos nos trajetos para poder ser, existir e escolher. Reconheço obviamente que não caminho sozinha, há minha família que mesmo nas diferenças fortalece meus passos para continuidade.

De dentro de mim redireciono caminhos para os meus desejos. Minhas metamorfoses acontecem como capacidade resiliente, em muito ligada a uma herança que vem de longe, das minhas ancestrais negras, somente no movimento da mudança renasço, reinvento afetos, valores, ressignifico emoções e o meu próprio corpo.

Das diversas vezes que mudei, foi se instaurando em mim o entendimento de que, transformar-se não é só identidade ou discurso, pensamento ou fisicalidade do corpo, emoções. Não se pode demarcar o começo, nem o fim do mudar, pois esse processo não se encerra em uma parte de si. Quando passei pela transição capilar, a exemplo, entendi e aprendi com as outras mulheres, minhas semelhantes, que isso não é somente sobre alisamento ou não

alisamento, sobre cabelo, é sobre reconhecimento de si, compartilhar conhecimento sobre nossos corpos, é sobre autoestima, identidade.

Começou assim uma das nossas conversas, aliás, não sei ao certo, pois nosso papear nunca teve um só começo, foram começos no plural. Nos muitos inícios contou das suas raízes de origem: passei parte da minha vida na cidade de Quipapá (PE), chão onde fui originada. Em uma família que foi fazendo-se de cinco tivemos nossas dificuldades, meus pais sempre se esforçaram para garantir que nada faltasse.

Assumi por muito os cuidados dos meus irmãos, o que me levou a crescer e amadurecer ainda muito menina. E foi por a época da adolescência que conheceria um outro lugar educador, além da família, da escola e da igreja, o chão da capoeira. Mas, minha mãe sempre foi religiosa, ligada aos valores tradicionais do evangelho, assim, para ela capoeira estaria ligada a malandragem, a macumba. E embora a sua resistência, a capoeira parecia me chamar, passei a participar das rodas e aprendê-la, não me descuidei da religiosidade.

Como toda mulher, nasci livre por natureza, e com a capoeira aprendi a almejar esse viver livre, como de um pássaro que voa na chuva, que faz verão, uma andorinha foi e é o que a minha trajetória de vida está me tornando. Esse pássaro de pequeno porte, mas de voou ágil e veloz, simboliza a renovação, a metamorfose, meus recomeço da infância, adolescência e vida adulta.

Minha infância foi feliz, diversa em termos de brincadeiras. Sentia a ausência do meu pai, o que anos depois compreendi ser o trabalho o motivo, por vezes ele chegava e eu já estava dormindo, e quando ele acordava eu já tinha ido a escola. Ao sair da infância, a adolescência é um momento que a gente não sabe lidar direito com as situações e com as próprias mudanças do nosso corpo, porém vivi intensamente essa minha fase. Aos 13 anos experienciei minha primeira paixão, novamente algo que a minha mãe se opunha. Entre o nosso querer e o não querer dela, com cinco meses colocamos um fim no romance, obviamente, sabe como é paixão adolescente, passou-se alguns meses e voltamos, agora mais confiantes decidimos lutar para ficarmos juntos.

Em 2014 minha família muda-se para Caruaru/PE, essa foi a primeira vez que deixei a capoeira. Com a vida estabelecida na cidade, minha mãe autônoma e meu pai trabalhando como porteiro, concluindo meu ensino médio, eu fazia o trajeto Caruaru/PE a Quipapá/PE, até o dia que meu namorado e eu decidimos pelo casamento.

Com o passar do tempo, sugiram os indícios de que nossa relação estava a mim estagnar, estava parada, eu não queria isso, acabamos por nos separar. Um processo doloroso, uma decisão que tomei pela necessidade de retomar as rédeas da minha vida, novamente estava a

redefinir minha identidade, se modificar internamente e me reorganizar. Viria a descobrir depois sobre minha sexualidade, a mim encanta pessoas, entender esse meu sentimento passou por ter que lidar com as minhas expectativas e as expectativas dos outros.

No geral fui aprendendo a ser mente aberta, tento viver uma vida leve sem tantas energias pesadas, sou amante, sou amada, sou amor, eu amo, abraço, eu cuido, eu zelo, mas não me encaixo em padrões, santa nunca fui, não vivo fingindo aparência. Hoje, estou vivendo minha vida de tal maneira que me sinta mais feliz, saí da igreja evangélica, uma escolha para buscar outras referências, sou grata pelos tempos de vivência nessa comunidade.

A vida me traz os desafios e encaro todos eles, nesse meio tempo de muitas mudanças, comecei a trabalhar, busco minha independência, determinada a assumir o protagonismo de minha vida, feminismo para mim é coisa recente. Novamente, já em 2019, a capoeira torna a me chamar como uma voz ancestral, atendo e volto a praticar, agora mais conhecedora de mim, dos meus desejos de realizar meus sonhos.

O contexto da capoeiragem faz a diferença na minha vida, inclusive, na inspiração para fazer a graduação em Psicologia e fazer dessa minha profissão. Na capoeira o saber da oralidade caminha junto com o da escuta, e esse saber aprofunda meu gosto pelo ajudar das pessoas, de ouvi-las. Dar ouvido, acreditar, olhar, ajudar levantar, escutar as diversas falas, são ações que dão mais leveza e beleza a vida. Esse é um rumo que quero seguir, como quem tece o verão, sempre ressurgindo, se reinventando a cada crise, relacionamentos frustrantes, a cada problema cotidiano.

#### 4.2.8 Capoeirista Pérola Negra

Nasci, cresci e resido em Caruaru, cidade de Pernambuco, sou mais uma mulher brasileira, nordestina, negra. Na capoeira me chamo Pérola Negra, cá estou já com minha primeira corda, hoje a minha alegria encontro na circularidade desse chão. Em casa, na escola, dos lugares que frequento a capoeira é a alegria, digo, ela é afetos de alegria aumentando a minha capacidade de me mover, agir, após os treinos, as rodas, sempre volto para casa com as forças renovadas, aliviada de alguns mal-estar que às vezes atravessam o longo do meu dia.

Acompanhando seu sentipensar me perguntei – uma pedagogia da alegria? – Isso é, os afetos ancestrais de alegria da capoeiragem ampliando as possibilidades no agir e/ou alterando a percepção que as mulheres tem de si e do contexto que habita e peregrina. Em outras palavras, estar-se a afirmar que as multiplicidades de possibilidades dos sentir modificam as



potencialidades da vida, positivamente quando há alegria, amor, e negativamente quando a emoção é de tristeza, ódio.

Continua Pérola Negra – Parece que a capoeira veio para que eu entendesse que quando ficamos triste as coisas negativas pegam a gente muito mais fácil é o que tenho tentado fazer minha mãe compreender. Ultimamente a tristeza dela tornou-se tristeza minha, isso tem marcado profundamente nossa vida, seu adoecimento, o diagnóstico de trombose vascular, logo depois a notícia de que seria necessário amputar sua perna, o período pós-operatório, o desgosto dela com a vida, a depressão, a revolta, esses sentires faz ela agir desesperançosa, com a estima baixa, ter uma visão negativa de sua vida e de um futuro possível.

Minha mãe se senti uma mulher incompleta, mulher menor, é assim que ela aparece para ela mesma agora, com tal sentimento de perda e luto de parte de si, uma das pernas, ela expressa ideias e intenções suicidas, cotidianamente eu sou a escuta dos dizeres dela: “eu quero morrer”, “eu quero me matar”, “vou desaparecer”. Ela experiência com revolta a ausência do corpo dela, eu experimento com assaltos de tristeza a distância dela mesmo em corpo presente.

Sei que estou falando muito da minha mãe, mas é que falar da minha história é também acolher a dela. Falar de nossa trajetória é também fazer referência e conhecer as histórias das mais velhas, nossas tatas, bisas, avós e mães. E compartilhar as vivências é uma maneira de encontrar ligações entre as diferentes gerações de mulheres. Nisso, por exemplo, a diferença de idade entre as mulheres da capoeira é um fator positivo que torna a experiência no chão da capoeira mais fraterna e diversa.

Para mim a convivência na capoeira é como se fosse o quilombo dos palmares atualmente, um solo em que é produzido e reproduzido momentos de alegria, em um contexto social cada vez mais apressado, excludente, que marginaliza por causa da cor da pele, da sexualidade, gênero, pela roupa que vesti. Então a capoeira é esse lugar de resistência, de descanso necessário, de criação de atos felizes.

Conheci e entrei na capoeira do grupo Raça Nobre através da capoeirista Dandara, estudávamos no mesmo colégio, e em um dia de gincana na escola ela apresentou o maculelê, gostei, achei encantador, e a seu convite marcamos para ir ao pátio aprender a dançar, depois desse dia foi meu desejo continuar e me tornar parte do grupo, já passei pelo ritual de batizado, recebi meu apelido – Pérola Negra – e alcancei minha primeira corda, em uma apresentação para os mestres e o público presente.

“Escorregar não é cair, é um jeito que o corpo dá, escorregar não é cair, é tropeçar para se aprumar”, esse canto corrido diz muito dos poucos mais de seis meses de participação e aprendizagem dos saberes ancestrais da capoeira, em que estive soltando meu corpo, me

preparando, abrindo a mente, ousando forças para me livrar das correntes, receber a corda laranja e assim seguir aprofundando os conhecimentos da capoeiragem.

Nós estamos nesse chão para organizar e construir sentidos outros para nós mulheres, negras e não-negras, sentidos que não encontramos na escola, na família, na igreja, enfim, em tantos outros lugares. Isso é um gesto, uma iniciativa que passa por receber umas às outras, em nossas diferenças, valores, sonhos, no caso o meu, é conhecer Salvador, cidade mais negra fora da África. Quero sentir essa ancestralidade africana no Brasil, tenho orgulho da minha cor, respiro africanidades.

#### 4.2.9 Capoeirista Preciosa

Preciosa, menina-neta que carrega no seu corpo-história herança das ancestralidades – das gente mulher-avó-mãe – tem fala afiada para anunciar o valor da capoeira enquanto cultura afro-brasileira que fortalece a existência do povo negro e de quem atualmente a busca. E apesar da pouca idade, tem 15 anos, percebe-se em suas narrativas a ancestralidade reverenciada em sua existência, ela está toda consciente de que em seu corpo as abrigam. Filha do Mestre do grupo Raça Nobre praticamente nasceu em roda de capoeira.

Em sua voz empolgada compartilha acontecidos pontuais e gerais sobre si. Começa fazendo questão de destacar que: quando frente ao espelho, ao mesmo tempo que olho para mim e me enxergo, vejo também que quem sou é resultado de uma ancestralidade de outros corpos negros, minhas referências. Acredito que a capoeira, a energia da roda sentida do contato dos pés descalço com o chão é um saber coletivo transpassado de um corpo a outro ao longo das gerações. A minha vida está enredada na capoeira, não ando só.

Carrego comigo as histórias, os exemplos, a força de vida das minhas iguais e as energias vitais da minha avó, mãe, tias, primas, amigas e companheiras capoeiristas. Das mulheres da minha linhagem recebo carinho e afeto, sendo as primeiras energias negras feminina que me oferecia maior calor e afeto foram da minha mãe e minha avó.

As memórias afetivas da minha primeira infância foram se construindo no convívio na casa da minha avó por parte de pai, no Sítio Serra Verde, pertencente a Caruaru (PE). Isso deve fazer de mim a queridinha da vovó (usa entre aspas), consigo descrever todos os traços dela se quiser, sem falar na memória olfativa das comidas, sempre a visito, o sítio é aqui pertinho.

E se os passos das mulheres negras como a minha avó vem de longe, isso mostra que elas sempre estiveram em movimento. Em cada passo um som que difere conforme o chão, um cheiro que difere de acordo com as texturas dos lugares por onde andaram, ritmos rápidos pelos

corres, os lentos pelas dificuldades ou necessidade de pausa. E agora, esses passos são sementes apanhadas e levadas adiante, com outros compassos, caminhos, isso por que cada geração de mulheres cresce ou superam visões, modos de agir, de se vestir, e assim constroem e movimentam outros aprendizados e legados para as novas gerações de mulheres.

Meus passos vêm de longe, vem das lutas das minhas semelhantes contra o racismo e o machismo, herdei esse sonho. Sonho com dias em que uma mulher não seja desrespeitada pela roupa que decidi usar, que as pessoas possam amar quem elas quiserem, que uma pessoa não seja associada a marginal por causa da cor da pele, que o racismo não marque negativamente a vida de meninas e meninos do nosso Brasil.

Lembro de um dia que briguei na escola, cair no tapa, depois de ter minha voz ignorada, depois de ter minha queixa sobre racismo desconsiderada durante meses. Não confunda com isso que a capoeira ensina resolver as coisas no conflito, na violência corpo a corpo, é o contrário, e afinal um dos princípios ancestrais que sustenta essa prática é a oralidade, e para exercer a fala é preciso aprender a escuta.

Digo o que acontecia em contexto da escola: estava nítida a falta de respeito em receber cotidianamente apelidos por causa do meu cabelo – apelidos pejorativos camuflados de brincadeiras tão frequentes com a gente que é preta e preto – e me incomodava que comparassem meu cabelo com os produtos de limpeza, isso não é engraçado. Ridicularizar alguém pelo o próprio corpo que tem não é brincadeira, não é humor, não é “ah, são só crianças brincando”, ou “piada”, isso é desculpas para o racismo. Embora o apoio das amigas que ressaltavam dia a dia que eu sou uma preta linda e forte, de tanto ouvir, chegou o dia que cansei, senti muita raiva, então em um gesto explosivo parti para a briga. E se esse garoto que implicava comigo não ouvia minha voz, talvez ouvisse quando batesse nele, assim fiz, por causa disso fui chamada na diretoria, não me arrependo, pois depois de muitas queixas foi a primeira vez que fui ouvida.

Entendo minha reação como natural, não estou afirmando a mais correta, mas não se pode esperar de alguém que é oprimida cotidianamente em diferentes contextos que ela seja só paciência, não existe tal coisa. São séculos de humilhação e exploração, essa reação explosiva vem de longe, e eu acredito ser a capoeira um gesto das nossas ancestralidade para transformação dessa raiva, provocada pela dor, em resistência, até mesmo em desabafo do corpo.

Nasci no chão da capoeira, é o que costumo dizer, meus pais falam da alegria quando aos 2 anos de idade recebi minha primeira corda infantil, meus momentos mais marcantes aconteceram nessa circularidade de chão. Pretendo trocar meu apelido, sinto que esse não mais

representa a mulher que estou a me tornar. Em roda sinto como se nossos corpos estivessem sendo transpassados uns pelos outros, ninguém rir ou faz piada do meu cabelo, no caso do nosso grupo, nunca fui discriminada por ser mulher, sei que isso acontece para falar na capoeira como um todo, sei que as que vieram antes de mim travaram batalhas duras para conquistarem o direito de estar no universo da capoeiragem, sei que essa ainda é uma luta constante e que persiste. Muitos dos passos que vem de longe precisam ser resgatado e muitos outros precisam ser dados.

#### 4.2.10 Instrutora Pantera

Eu vou te dizer algo que vai traduzir muito da minha existência: “a capoeira é minha filosofia de vida”. Sem titubear, nem tomar fôlego, tornou a repeti: a capoeira é minha filosofia de vida, quando pequena e querendo aprender a ser forte para defender minha família, foi ela que me abraçou, desde então, nunca nos largamos. A capoeira selou a irmandade entre mim, minha mãe e meu irmão.

Caruaru, cidade da Região Agreste de Pernambuco foi onde nasci, cresci e faço a minha vida. Fruto da segunda gravidez de uma mulher guerreira que lutou para que a criação minha e de meu irmão fosse feliz, herdei a força e a coragem das minhas ancestrais negras. Pantera não nasci me tornei, aprendi ser.

Minha vida sempre foi um pouco sofrida, as condições financeiras não eram boas, crescia vendo o sofrimento da minha mãe<sup>68</sup> em um casamento infeliz com um homem opressor. Aquele que deveria ser uma pessoa a oferecer proteção, agredia, humilhava, oprimia. Esse cotidiano despertou em mim o desejo de passar a ser o escudo, a proteção da minha mãe, embora ainda criança, eu não permitia certas agressões dele para com ela. A vida não era muito generosa conosco.

Meus primeiros encontros com a capoeira, por volta dos 4 anos de idade, aconteciam no meio tempo desse cotidiano. Meu irmão mais velho frequentava um grupo e eu em minha curiosidade infantil acompanhava para ver, ficava olhando, mas nunca podia treinar, minha mãe julgava ser muito pequena, tinha medo que eu me machucasse. Tempos depois, eu sempre a desejar participar dessa prática, um primo nosso, hoje o admirado mestre Tiziu fundador do Raça Nobre, levou a mim e ao meu irmão para treinar no grupo Palmares Capoeira do qual fazia Parte na época. Pela confiança minha mãe não se opôs.

---

<sup>68</sup> A instrutora Pantera é filha da Instrutora Baiana.

Assim, aos 8 anos de idade, iniciava minha história e trajetória com o universo da capoeiragem. Fui por durante muito tempo a única mulher no grupo, uma menina no meio de rapazes. Isso despertava olhares preconceituosos de quem acreditava que capoeira somente seria um lugar para homens. Essa questão nunca se tornou um motivo para minha desistência, do contrário, das dificuldades tirei as forças, assim como também do amor pelos meus. Senti minha vontade de servir como se fosse um escudo para minha família ser realizada através da capoeira.

Depois de 1 anos de prática peguei a primeira corda infantil. Como sempre acompanhei meu mestre Tiziu, na época aluno formado, saí do grupo Palmares Capoeira como muito respeito e entrei junta com ele no grupo Vida Jovem, conduzido pela Maestria Zé do Bola, na cidade de Belo Jardim – PE. Depois de 2 anos de muita dedicação, em cerimônia de troca de corda peguei a minha primeira corda adulta. Seguiu na capoeira e na vida muito mais confiante, segura de mim, enfrentando de cabeça erguida, por exemplo, as situações de racismo que sofria na escola e construindo outro ambiente em casa, fazia isso na sonoridade do berimbau, do atabaque e do pandeiro, por vezes até a vizinha reclamava da nossa zoadá boa.

Após mais 2 anos com o grupo Vida Jovem, pronta e na emoção para pegar minha segunda corda, minha felicidade se tornou maior, na avaliação dos mestres meu desempenho e desenvolvimento já me permitia o direito a terceira corda. A partir desse momento outras experiências se alargariam para mim na capoeira, como a de conduzir um treino, obviamente, sob a supervisão do mestre. Isso significava não somente uma conquista individual, mas sobretudo coletiva, era uma mulher tendo um papel ativo na realização de uma aula de capoeira.

Fui me tornando cada dia mais a Pantera Negra. Apelido reconhecido pelo Mestre Cafuné da Bahia, discípulo do Mestre Bimba e da Mestra Doralice. E o mais importante ainda foi a percepção que esse apelido foi despertando em mim sobre minhas raízes negras, sobre a força que tenho, sobre que ser mulher nada tem a ver com ser frágil. Na capoeira nunca sofri racismo, mas o fato de ser mulher já fez surgir sobre mim a suspeita de que seria menos competente na desenvoltura e realização do conjunto de saberes dessa prática. O que não deveria acontecer pela própria ética ancestral da capoeira.

Nas voltas que o mundo dar, no ano de 2010, com a graduação de formada comecei a ministrar aulas de capoeira, assumindo a responsabilidade por uma turma, nos batizamos de Oz Panteras. Fui a primeira mulher a alcançar a função de professora capoeirista na cidade de Caruaru – PE. Sinto que isso trouxe representatividade para nós mulheres, especialmente à medida que meu nome foi se tornando mais conhecido, inclusive, atualmente, mais mulheres começaram a entrar no nosso grupo.

Fomos bem felizes no grupo Vida Jovem, até que surgiu a necessidade de fundarmos um grupo aqui em Caruaru – PE, essa se tornou uma demanda, então fizemos uma roda de conversa e ficou decidido essa iniciativa. Com isso precisávamos de um nome, mas não qualquer nomeação, queríamos que essa representasse a luta do povo negro, o valor da capoeira, que mostrasse o orgulho de sermos quem somos. Sugeri ao Mestre Tiziu o nome Raça Nobre, e assim batizamos o grupo.

Seguindo nesse ritmo, minha mãe já divorciada do meu pai, com outras perspectivas e também já praticante de capoeira, eu já com ensino básico concluído, comecei a trabalhar em um emprego fixo, ser independente foi algo que fui levada a aprender desde muito criança. Em 2016 conquistei o patamar de Instrutora e como tal assumo cada dia mais a defesa da capoeira, isso não apenas como luta, sendo essa uma característica marcante do nosso grupo, a preocupação com o aspecto cultural e de formação cidadã das alunas e alunos.

Nestes 20 anos de capoeira, tenho assumido também a luta em relação a presença e participação ativa de nós mulheres na capoeira. Assim, como contribuição, desde 2019, estou organizando um projeto chamado “Berimba Mulher”. O objetivo é incentivar e desenvolver nas mulheres do grupo o aprendizado dos instrumentos, mostrando com isso que mulher também faz musicalidade na capoeira e que não faz nenhum sentido justificar o nosso não acesso a esse saber capoeirístico, ou qualquer outro, em razão da nossa própria existência enquanto corpo. Enfim, narrar sobre minha trajetória de vida é narrar sobre minha vivência na capoeira, pois é esse chão minha filosofia de vida. Por hora é isso. Salve capoeira!

### **4.3 Roda de capoeira**

#### **4.3.1 Que roda é essa? Circularidades de um chão *animus brincandi***

Tap, tap, tap, tap... som dos passos das/os capoeiristas do grupo Raça Nobre subindo os degraus do espaço cultural caruaruense, aí pelas sete horas. A brisa fria anunciava a chuva leve e passageira – Drip! pim! ping! plim! plic! (xixixi, xixixi, porque é nordeste) – era uma sexta-feira de março, embora nos corpos e espiritualidade das mulheres e homens ali presente parecesse ser junino. Iêê, iêê, é emitido o grito de saudação para o início da roda. O canto é puxado por quem está a comandar a orquestra. Clap! clap! plec! plec! plá! plá! Era uma das frequências das palmas resultantes de cada um dos cantos entoados.

O espaço cultural possui um valor histórico para a cidade de Caruaru (PE). Em sua arquitetura interna abriga pavilhão de exposições e feiras, museus e unidades culturais, abriga a sede da Fundação e Cultura e a Secretaria de Turismo. Na parte externa, contempla o Pátio

de Eventos Luiz Gonzaga, com a Vila do Forró, onde é realizado eventos como o São João e festividades natalinas.

Nele, a vibração da roda chega e traça significantes outros e o que era antes um território definido, com funções estabelecidas, torna-se um chão descentralizado, variável, aberto, poroso, de conexões horizontais múltiplas com outras localidades, sem responder a uma hierarquia segregadora dos corpos, “segregação Residencial” para fazer referência a Abdias do Nascimento (1968): o binômio habitacional entre o corpo do colonizador e dos/as colonizados, lugar do corpo da mulher e lugar do corpo do homem.

Nesse chão, corpos trajando camisas e calças brancas com uma corda colorida amarrada ao cós, unem-se e formam a roda. No mesmo plano, na cabeça da roda capoeiristas comandam os instrumentos: berimbau, pandeiro e atabaque. Dando início ao jogo, uma dupla de capoeiristas (uma mulher e um homem) agacham-se ao pé do berimbau, referencia-o, benzem-se, dão-se as mãos e entram para a roda. O ritmo do jogo é guiado inicialmente pelo toque São Bento Pequeno, cadenciado e lento, é executado com duas batidas com a pedra (dobrão) encostado no arame, seguida de uma terceira batida com o arame preso e outra com o arame solto e um balanço do caxixi.

As palmas ritmadas, o canto em conjunto do coro, acompanha a sonoridade dos instrumentos, incentivando a dupla que segue em um jogo, luta, dança, em movimentos expressivos, ginga, defesas, ataques, pés no chão, saltos, pernas para o ar. O corpo expande-se em fluxos de energia que o atravessam, ao mesmo tempo que produzem outras energias. Em um contínuo, sem interrupção, o ritmo é intensificado, outras duas pessoas saem dos lugares que estavam, contornam a roda internamente, pedem permissão ao berimbau, cumprimentam-se com um aperto de mão e lançam-se em um movimento de Au<sup>69</sup> até o centro da roda. A gestualidade corpórea em liberdade vai possibilitando que cada praticante cartografe seu terreno expressivo.

De momentos em momentos, uma pessoa sai do lugar que estava a ocupar, vai até a cabeça da roda, pede permissão ao berimbau e posiciona-se no meio do par que está jogando, postando-se de frente para apenas um deles. Esse gesto é chamado de “comprar o jogo”. Assim, uma nova dupla é formada, outro ritmo é inaugurado, faz vibrar o chão, a luta segue sem cessar, dupla após outra, as palmas variam conforme o canto, o incentivo é mútuo. Flexibilidade, agilidade e equilíbrio, algumas vezes os movimentos saem largos o que leva alguém a contorcer

---

<sup>69</sup> Golpe utilizado na capoeira, faz parte do repertório gestual.

o corpo para desviar rapidamente dos braços, pernas, em expressões criativas bailando entre céu e terra, nisso, a roda também move-se, ondula, abre-se, em um *devoir* de variadas formas.

Em um contínuo, o ritual da roda segue a energia dos corpos, as notas extraídas do berimbau passa para o toque de São Bento Grande da Angola. O jogo faz-se rasteiro baixo, com todo o plantar dos pés nus no chão. De toque em toque os movimentos passam para um jogo rápido e de floreio, demandando velocidade de reflexos, o compasso é acelerado pelo conjunto percussivo, uma das mulheres capoeirista no manejo com o atabaque pede mais palmas, fortes, rápidas, ombros, cabeça, braços, quadris, joelhos se movem, as respirações ofegam, sorrisos alargam-se, suor, o coro responde ao conjunto musical, os corpos entram em harmonia.

No já, lanço-me no sentipensar de Areias (1983) para reafirmar que a música constitui-se um dos saberes ancestrais fundamentais que compõe a capoeira, pois tem como uma das funções conduzir o ritmo, o andamento do jogo/luta, sensibilizar e possibilitar a concentração das/os capoeiristas, assim como é um dispositivo de liberação, expressão e manifestação desses corpos.

Não existe ordem sequencial na musicalidade, o desejo e a energia das/os praticantes também dialoga com as variações na sonoridade, os cânticos trazem em seus versos ensinamentos sobre a história da capoeira, das pessoas negras escravizadas, das resistências. Não há determinação de pessoas específicas para cantar, tocar, jogar, todas fazem tudo, revesam entre si o toque dos instrumentos, trata-se de um requisito para a formação de uma/um capoeirista o domínio dessas habilidades.

O ritual da roda segue, agora o som do berimbau, do pandeiro, do atabaque, do coro, das palmas, do corpo, tem o compasso reduzido. É extraído do berimbau notas de um corrido de despedida: “adeus, adeus, já vou-me embora, eu vou com Deus e Nossa Senhora”. A agitação cede lugar a serenidade, as/os capoeiristas antes em pé, sentam em roda – em uma pedagogia da escuta – ouvidos atentos a fala do mestre Tiziu, que narra ensinamentos que aprendeu com seu mestre, que aprendeu com outro mestre, ensinamentos deixados pelas ancestralidades. É um momento de ritualidade característico da epistemologia da capoeira no qual todos os saberes estão em coexistência: oralidade, circularidade, corporeidade, musicalidade, ensinâncias que envolve o respeito aos ancestrais, como se comportar na roda e para além dela, pois não separa o certo e o errado na capoeira e na vida, ser uma/um boa/bom capoeirista não está dissociado de ser uma/um cidadã/cidadão ciente dos seus direitos e deveres, uma/um boa/bom aprendiz, filha/o, estudante.



Escuta, atenção, a roda como uma paisagem sonora<sup>70</sup> – “mestre falando, aluna/o escutando”<sup>71</sup> – as falas de encerramento são relativas as questões sobre o grupo, a exemplo, datas de eventos, compra de abadá, horário dos treinos, em caso de mudanças. E por fim, todas/os de pé ainda em círculo, estendem o braço esquerdo junto a lateral do corpo e a mão direita junto ao peito, fecham com o grito proferido pelo mestre, “salve capoeira” e repetido pelas/os praticantes, “salve”.

Quando se treina e/ou procura-se discutir desde a capoeira entende-se que a roda é o ritual lúdico, libertário e transformador na qual todos os saberes são expressos, aperfeiçoados, celebrados, vivenciados, compartilhados em uma linguagem comum que vai além da soma dos fundamentos que a compõem: luta, dança, cantos, toque de instrumentos. Nela, cada capoeirista tem a oportunidade de construir e partilhar vivências, suas maneiras de ser e pensar enquanto indivíduo e coletivo. Na descrição do IPHAN a roda de capoeira é um elemento estruturante:

[...] espaço e tempo onde se expressam simultaneamente o canto, o toque dos instrumentos, a dança, os golpes, o jogo, a brincadeira, os símbolos e rituais de herança africana – notadamente banto – recriados no Brasil. Profundamente ritualizada, a roda de capoeira congrega cantigas e movimentos que expressam uma visão de mundo, uma hierarquia e um código de ética que são compartilhados pelo grupo (Dossiê da Capoeira – IPHAN, 2007, s/p).

Nesse sentido, assume-se que a roda de capoeira é um ritual de criação, de expressão que permite o desenvolvimento e a aprendizagem dos saberes capoeirísticos, pois é nela que acontece a multidimensionalidade da capoeira, movimentos gestuais, cânticos, sonoridades são reproduzidos, reatualizados e outros são criados.

O que se viu e o que se ver em uma roda, seu ritual representativo, sua composição, diferem conforme os valores, os estilos e fundamentos capoeirísticos assumidos por cada grupo, assim, não se entra no mérito dessa discussão, o foco é o diálogo dos corpos, mais especificamente corpos das mulheres. Tem mulher na roda? Quem as veem? Por mais óbvias que essas perguntas sejam, elas possibilitaram outras leituras das experiências corporais vividas pelas mulheres coletivamente em chão da capoeira.

Permita-me afirmar que essas indagações não estão relacionadas ao que supostamente seria uma essência do ser mulher e/ ou do corpo da mulher, mas “onde ela está”, isso é, quais

---

<sup>70</sup> Entende-se aqui paisagem sonora como uma pedagogia da escuta enquanto metodologia de ensinância e aprendizagem em roda de capoeira que não dissocia ouvir, ver e sentir tátil, todos estão em consonância e a escuta se dar de corpo inteiro. Este estudo não se aprofunda nessa questão. Mais sobre a escuta como potencial pedagógico é possível avançar na ideia com: OBICI, Giuliano. **Condição da Escuta:** mídia e territórios sonoros. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2008.

<sup>71</sup> Fala do Mestre Tiziu durante os treinos.

lugares esse corpo habita, peregrina no chão da roda, e ainda, como esses territórios criados pelos corpos das mulheres intensificam outras possibilidades de vida corpórea onde um corpo que se limitava a metros quadrados salta entre céu-terra, quadris que não se moviam gingam em circularidade, pés calçados são desnudados, fluxos de energias reagem com o solo, criando um chão outro de partilha sensível.

Sabe-se que pela existência e imposição de um conjunto de ideias, valores hierarquicamente desiguais, as relações das mulheres e dos homens com os lugares são diferenciadas e em geral mantém-se a prevalência de uma perspectiva masculina que aprisiona e limita as mulheres a certos lugares ou a certas linhas desses lugares. Como afirma Liz Bondi (1992), existe uma distribuição funcional e racional do território voltada para o masculino, isso acaba por restringir a própria possibilidade de deslocamento das mulheres.

Assim, a observação do corpo expressivo das mulheres na capoeira se fez em outra suavidade, desde seus corpos em recusa a ficarem no mesmo lugar. Em outras palavras, enquanto corpos que reivindicam o direito a mobilidade. Por isso, não se trata apenas de ocupação<sup>72</sup> da geografia capoeirística, mas de habitar, peregrinar a roda de capoeira como um todo.

No caso do grupo Raça Nobre, as mulheres deslocam-se, não se limitando ao espaço-tempo da ginga, bater palma, sambar, dançar coco de roda, trevo e maculelê. Elas se envolvem com as atividades que demandam destrezas corporais, luta, combatividade, jogo puxado e rápido, tocam os instrumentos, puxam cantos. Aqui, essa cartografia de existência na malha do chão da roda é considerada um ato de transgressão que possibilita a curto ou longo prazo que outras mulheres tenham o direito ao mover-se e habitar nos locais que desejarem. Das maneiras de como elas estão deslocando-se, muitas foram as narrativas de como se sentem, destaco algumas:

[...] eu me sinto livre na capoeira, não tenho vergonha, do contrário eu me sinto maravilhosa, me sinto até como se fosse a dona da roda [risos]... (ESTRELA).

Eu me libero, meu corpo, meus braços, minhas pernas... (ANDORINHA).

Eu sou livre, não tenho vergonha não, talvez isso aconteça mais quando se é novata no grupo, eu não fico com receio, eu fico atenta, isso quando a gente vai jogar com outras pessoas de outros grupos, porque existe aqueles capoeiras que são maldosos, a gente não conhece o jogo do outro grupo, é isso (MONITORA CRISTAL).

---

<sup>72</sup> Neste estudo julgou-se que, esse termo não faz jus as vivências das mulheres na capoeira. Ocupar pode encaminhar a uma semântica de que está onde não devia, indesejado, depósito. Por isso a escolha pelos termos habitar, peregrinar.

Alegre, alegre, alegre... eu converso com todo mundo, brinco, acho graça... eu sou solta (PÉROLA NEGRA).

Inicialmente, para fins didático, situei na roda o lugar da orquestra. Local de disputa de poder, quem toca o berimbau gunga comanda a roda. Esse foi por muito tempo o ponto fixo que assegurava a dominação masculina na circularidade da capoeira e que desterritorializada ganha outras semânticas e forças. No grupo Raça Nobre foi possível perceber que o mover dos corpos das mulheres proporcionou uma desterritorialização desse lugar, tornando-o linhas de uma cartografia de fronteira, pois todas/os as/os praticantes exercem os mesmos conjuntos básicos de movimentos e habilidades, não há atividades de mulheres ou de homens, assim, o poder não está localizado em uma parte, não é mais algo que alguém detenha. A descentralização das hierarquias tradicionais é uma característica do grupo Raça Nobre.

Essa é uma conquista que vem sendo alcançada pelo enfrentamento, pela luta das mulheres, pela tomada de consciência do próprio corpo como força criadora de resistência. Com isso, fui levada ao lugar de expressão da luta, as linhas envoltadas pela circularidade onde as/os praticantes mostram suas habilidades e, como afirma Areias (1983), confronta seus estilos, descobrem seus reflexos, seus acertos, seus limites, sua criatividade.

Esse local onde se encontra as forças de afirmação de presença, o silenciamento das mulheres precisam ser rompido cotidianamente, o que muito se assemelha a lugares diversos da roda vida. Habitar, peregrinar nessas linhas é um misto de desejo, agitação e aflição para as capoeiristas. Ao observar o ritual da roda do grupo Raça Nobre, tornou-se perceptível as estratégias das capoeiristas para superarem as barreiras e entrar na roda. Elas utilizam os próprios saberes que fundamenta a prática, a exemplo, o conhecimento de que ao agacharem ao pé do berimbau não podem ser retiradas ou impedidas de entrar na roda, que o nível de graduação lhe permite autonomia, que a corporeidade é um elemento ético na capoeira, assim, um bom desempenho em jogo acontece pela intensidade, alegria, energia no diálogo corporal e não pela imposição de força física.

A atitude de cortar as mulheres quando elas mal começam a jogar ou impedirem de desenvolverem um maior tempo na roda jogando/lutando, não foi uma postura observada com frequência no Raça Nobre, não sendo uma característica do grupo. A situação que mais acontece cotidianamente é o corte sendo utilizado para tomar o lugar da mulher na roda e não para se colocar como seu oponente no jogo/luta. Explico: corte consiste em uma gestualidade usada por uma/um capoeirista para entrar no jogo quando uma dupla está em luta. Assim, colocam a mão na frente da pessoa a qual deseja retirar da roda.

Outro lugar até pouco tempo não vivenciado pelas mulheres na capoeira era a posição de alguém que ensina, que dar continuidade aos saberes ancestrais, amplia e contribui com a formação de outras/os capoeiristas. Se antes sua presença no chão da roda era empurrada a um papel de coadjuvante, uma forma de apoio, de coordenação, conforme aponta Barbosa (2005), reafirmo que pela realização da desterritorialização as mulheres conquistam zonas outras e abri caminhos para deixar de existir enquanto corpo subalterno e assumi suas vozes.

No grupo Raça Nobre três mulheres ensinam a prática capoeirista, são elas: instrutora Baiana, instrutora Pantera e monitora Cristal. Elas são reconhecidas e respeitadas pelo grupo como um todo e pelas/os turmas que conduzem para a aprendizagem da capoeira. Enquanto aprendem, também ensinam, por isso, a cerimônia de batizado e/ou troca de cordas ocorre em concomitância com suas/seus alunas/os.

Nas pistas dos movimentos de cartografia territorial do corpo das mulheres na roda de capoeira, e tomando como fundamento a ancestralidade, aqui a roda é tida em termos metafóricos como chão *animus brincandi* que acontece pelo encantamento, movimento e circularidade, por isso, não se trata de um solo dado, mas recriado em uma práxis cotidiana pela convergência e encontro entre o velho e o novo.

O chão *animus brincandi* ganha expressão na experiência de criação, no agir encantado que caracteriza-se pela construção de conhecimentos usando todos os sentidos. Nele as mulheres encontram, criam, reinventam jeitos (não sem dificuldades) de ser e estar no contexto cultural afrobrasileiro da capoeiragem e para além dele. Nas narrativas delas essa dimensão apresenta-se pelo contato com o solo, pela energia da musicalidade, pela energia do encontro com as/os outras/os, pelos movimentos:

[...] é forte, é forte, é forte, não dar para ficar calçada, o solo, é preciso do solo com sua energia, que se junta com o ar, com os elementos da natureza, o chão da capoeira tem essa força (PÉROLA NEGRA).

Quando eu escuto a musicalidade, o som do berimbau, o atabaque, piso o chão, eu me transporto para os tempos em que o povo negro jogava capoeira, eu sinto como se eu tivesse em encontro com os meus ancestrais (CIGANA).

[...] o encontro, esse momento que a gente sai de casa chega para o treino, estar todo mundo, eu posso está estressada, cansada, ainda assim vem uma energia que não sei explicar, fico renovada, desde que entrei na capoeira, que depois tive que sair eu sinto que ela me chama de volta... (ANDORINHA).

[...] os movimentos da capoeira vem desde o tempo de escravidão, era o nosso povo escravizado resistindo, lutando, então quando hoje em dia a gente faz esses movimentos é sabendo que veio de antes, isso deixa os gestos da gente mais forte (PRECIOSA).

A capoeira trata-se de um chão contínuo, que não segue modelos impostos, é diverso, e vai além das semânticas existenciais de cada pessoa, pois também constitui-se um ato político, de comprometimento com o coletivo. É essa dinâmica do encantamento que faz com que as mulheres capoeiristas despertem curiosidades, desejo por conhecer, compartilhem dúvidas, incertezas, assim, a aquisição dos saberes acontece nos encontros, nas conversações e diálogos corporais. Em suas narrativas-corpo:

[...] quando a gente está aprendendo algo é o seguinte: primeiro escuta para saber os porquês, por segundo observa e só aí executa o movimento que está sendo ensinado. Nisso, formam-se duplas em que uma das pessoas é mais experiente, essas duplas vão se revezando, conforme a sequência de movimentos vão mudando (INSTRUTORA PANTERA).

[...] é cada pessoa no seu ritmo, tem aquelas pessoas que são mais rápidas, aquelas que tem um ritmo mais devagar, mas é como o mestre diz, calma! Calma! Não pode querer adiantar as coisas e não respeitar o próprio corpo, tem que às vezes forçar, outras tem que diminuir o ritmo para aprender. E isso eu acho que é um entendimento de educação muito interessante, essa conversa. Compreende? A conversa é muito comum no grupo, está sempre falando, é [...] se ensina os golpes fazendo e falando, veja como isso é uma educação (CIGANA).

[...] quando a gente começa a aprender, a gente quer aprender mais e mais, quando a gente alcança um patamar, já pensa no próximo. A capoeira é um jogo de perguntas e respostas corporal, se alguém pergunta é por que quer conversar, e essas respostas na luta você tem que antecipar, meio que prever para se sair e a assim sem parar, em ginga com a outra pessoa, então nesse diálogo a gente vai aprendendo e sempre querendo aprender mais, a capoeira desperta isso (MONITORA CRISTAL).

[...] o que a gente aprende aqui juntas não fica aqui, vai para a vida, muda a maneira como a gente se relaciona em outros ambientes, muda para melhor, digo isso pois foi o que se passou comigo (BEATA).

[...] o medo e a insegurança que existem é de não saber executar o golpe corretamente e acertar a outra pessoa, tem esse cuidado entre a gente, a preocupação um com o outro (ESTRELA).

[...] Antes o grupo tinha mais conflitos, depois que entrou mais mulheres o grupo ficou mais alegre. Aquela questão os pais veem seus filhos na capoeira, imagina que depois de estarem participando do grupo eles e elas saiam brigando por aí, isso não pode, capoeira não ensina isso. Veja, não estou dizendo que não tem conflito, estou dizendo que a conversa é a nossa principal escolha para resolver (DANDARA).

No chão da capoeira o encantamento pela aprendizagem é possível pela escuta do tempo, mas não em uma perspectiva cronológica, produtiva, que fragmenta as sensações, um tempo em consonância com o cosmo, com as sonoridades, com o silêncio, com o chão, um tempo onde

o viver seja sentir e imprimir sentimentos aos fazeres. Em um chão *animus brincandi* a concepção de tempo não é mecânica, nisso, é dinâmico e sujeito a reformulações e mudanças. Assim, a exemplo, “[...] a tradição é continuamente retomada e atualizada” (OLIVEIRA, 2006, p.22).

Em um chão *animus brincandi* não existe transformação, tão pouco criação, sem o respeito as singularidades temporais que constitui o mover-se de cada pessoa. Mas, muitas vezes o tempo para uma existência criativa é interrompido parcialmente para as mulheres na capoeira e fora dela. Três delas afirmaram tempos de afastamentos do universo da capoeira, a saber, a monitora Cristal, Andorinha, Cigana:

[...] teve um período que tive que parar devido está sem trabalhar e na capoeira é preciso pagar um valor mensal necessário para manutenção das atividades do grupo, mas não foi um tempo longo, por cinco meses, o mestre até disse que estava tudo bem eu continuar praticando sem contribuir com o valor, mas não me senti à vontade, somente teve esse momento que parei (MONITORA CRISTAL).

[...] Eu entrei na capoeira, saí, depois entrei novamente [risos]... é o seguinte, minha mãe não queria que eu entrasse na capoeira, pois para ela é coisa de malandro, depois de muita insistência entrei na capoeira pela primeira vez, nesse meio tempo casei, então saí da capoeira, com um intervalo longo de tempo, passei pelo divórcio, e novamente estava a capoeira me chamando, tornei a entrar (ANDORINHA).

[...] quando vi a capoeira pela primeira vez era criança, eu considero esse meu primeiro entrar na capoeira, mas na época ela se tornou algo impossível para mim, somente quando já adulta, mãe, tive meu reencontro com a capoeira (CIGANA).

Nisso, é oportuno atentar para o movimento, elemento imprescindível a um chão *animus brincandi*. Sendo o mover-se em ginga, por sua circularidade, curvas, não linearidade, um “[...] elo de ligação entre as culturas ancestrais” (OLIVEIRA, 2007, p. 183), ela leva a possibilidades outras, para além das estruturas binárias, a exemplo, homem-mulher, eu-outro. O movimento é a condição para o conhecimento.

A ampliação dos movimentos dos corpos das mulheres é uma oposição as forças que impõe imobilidade, é através deles que elas expressão seus desejos, intenções, seus sopros de vida. Quanto a esse aspecto, percebeu-se que elas realizam movimentações diversas, por vezes fortes, ondulantes, intensas, em outras lentas, compassadas, de pernas para o ar, em contato com o chão. Gestualidades exercidas em estreita relação com o que se vive cotidianamente. Com isso elas desequilibram o pensamento colonial que afirma: “[...] *los objetivos principales del aprendizaje corporal de las mujeres son la reproducción y la seducción*” (MARI

ESTEBAN, 2004, p. 77). Em linhas de observação do corpo expressivo ficou registrado no diário de campo:

No centro da roda e no centro de si, duas mulheres – Beata e Dandara – o êxito do jogo/luta, das jogadas, fica a cargo da soltura dos seus corpos. Interação, parceria e diálogo, seus movimentos tornam-se um jogo de perguntas e respostas, que sucessivamente se reverte em novas perguntas, esquivas, invertidas, desarmadas, gingas, cadências improvisadas, repetidas, criativas, feitas ao nível do chão, do ar, na mistura desses dois níveis. Permanecem as duas de pé – “estar de pé” – como um gesto que referência ao estar viva e engajada, de modo que se relaciona a ação de resistência (Registro diário de campo, Caruaru/PE, 22 de jul. 2019).

Quando essas mulheres capoeiristas ousam mover-se, toda a estrutura do chão da capoeira é movimentada, desterritorializada, recomposta em outras linhas que tencionam as relações de gênero a partir de uma cosmo percepção *animus brincandi* que destoa hierarquias de corpo e recria outros contextos possíveis.

O mover livre e criativo das mulheres faz surgir linhas desterritorializadas e dela emana o chão *animus brincandi* que tem sua expressão expandida pela circularidade. Em termos semânticos, estou a dizer do sentido circular enquanto processo inventivo e estética da fisicalidade da capoeira. O plano circular presente no conjunto dos movimentos da prática capoeirística conectam as mulheres com as forças da alegria, da espiritualidade, com o cosmo e as energias vitais, religam-nas, conforme Sandra Petit (2015, p.72) “[...] com os ancestrais, desde os mais remotos tempos de uma civilização milenar, que nos traz as vivências das rodas, debaixo de árvores frondosas, nos terreiros, quintais e praças”.

Essa natureza circular *animus brincandi* de caráter inacabado, materializa-se nos corpos diversos, singulares e plurais dessas mulheres capoeiristas, no chão, nas memórias comum e coletivas, memórias compartilhadas, na ludicidade que faz lembrar as místicas de orações em grupo, as cantigas de roda, conversas ao redor de uma fogueira, os encontros no quintal da casa. Com isso, é que se afirma ser a circularidade um saber e fazer das mulheres em contexto da capoeira que possibilita que as energias construídas em roda estejam em movimento sem hierarquização dos corpos.

É quando as mulheres reafirmam sua conexão com suas forças íntimas, instintivas, selváticas, eróticas, seguem os próprios movimentos da natureza que são circulares, redondos, não predominantemente lineares, “[...] tudo ocorre com o máximo de naturalidade e de relaxamento, o que não impede movimentos por vezes bem rápidos e, sobretudo ágeis e

imprevisíveis, assim como acontece com os fenômenos da natureza” (SANDRA PETIT, 2015, p.101).

#### 4.3.2 Jeitos de corpo: Samba de Roda, Maculelê e Coco de Roda, fissuras na colonialidade

Ainda são partes constituintes do movimento circular do chão *animus brincanti* tecido pelas mulheres do grupo Raça Nobre as manifestações culturais afrobrasileira: samba de roda, maculelê e coco de roda. Essas expressões circulares presente na capoeiragem do grupo faz nascer um senso comunitário, uma sociabilidade que incluem e diverte, uma convivência horizontal, uma ritualidade corpórea outra que tenciona as hierarquias de gênero, as divisões sociais do papel do corpo, além de fazer florear sorrisos largos e brincantes.

Expressão dançante e musical de cosmovisão africana em territorialidade brasileira, o samba de roda gesta uma energia que se estende por todo o corpo em um ritmo intenso de uma corporeidade que carrega as marcas da ancestralidade. Pelo som, pelo ritmo, pela bamba, mulheres capoeiristas giram em expansão e resistência dos seus corpos em samba.

No grupo Raça Nobre essa dança é guiada pelo toque da trilogia dos berimbaus e/ou apenas o berimbau gunga, o pandeiro e atabaque, os movimentos dançantes que se evidenciam da cintura para baixo são realizados em uma roda composta por quem deseja dançar e pelas/os tocadores. Os corpos curiosos de quem passa e fica a observar também são convidados a entrar. Os movimentos se dão por idas e vindas dos pares ao centro do círculo, os passos acontecem de maneira improvisada e sempre são acompanhados por palmas. Toda a roda toma parte no bailado.

Fotografia 1 – Formação da roda do samba, Caruaru/PE, área externa do Espaço Cultural



Fonte: Foto pertencente aos arquivos fotográficos do Mestre Tiziu. Caruaru/PE, 2019.



Fotografia 2 – Dançantes na roda do samba, Caruaru/PE, Via Park



Fonte: Foto pertencente ao arquivo dos registros fotográficos do Mestre Tiziu. Caruaru/PE, 2019.

A colonialidade do corpo da mulher é assim questionada em uma expressão dançante que a possibilita imprimir jeitos próprios de ser corpo em improvisação, desconstrução, em dinâmica de alegria, festividade, interação coletiva e resistência desde ancestralidade, encantamento e circularidade. Nas linhas dos escritos por Sodré (1998, p.59):

[...] O samba é o meio e o lugar de uma troca social, de expressão de opiniões, fantasias e frustrações, de continuidade de uma fala (negra) que resiste à sua expropriação cultural. Por isso, a produção desse tipo de samba é selvagem com relação à ideologia produtiva dominante, embora cada canção resulte trabalhada como uma joia: ritmo e melodia caprichados, sutis, às vezes bastante eruditos (SODRÉ, 1998, p.59).

Nessa direção, essa dança-música afirma a força do chão *animus brincandi* da roda de capoeira em sua capacidade de celebrar o vivido. Perceba, trata-se de uma leitura interpretativa conduzida desde o mover-se dos corpos das mulheres em contexto de capoeiragem, assim, sem desconsiderar que “[...] o samba possui atualmente uma grande variedade de tipos e de formas, nos quadros rurais e urbanos” (CASCUDO, 1984, p. 690), seus sentidos para o enfrentamento da colonialidade do corpo está no próprio sistema de organização do grupo, não em um discurso

externo que concebe a permanência dessa dança como uma sobrevivência consentida pela sua incorporação ao mercado financeiro e indústria fonográfica.

Assim, ficou perceptível que os corpos das mulheres no samba de roda é sua demonstração de resistência ao sistema moderno colonial em seu mecanismo de redução de sua existência a objeto de reprodução, ou melhor, a objeto de cama e mesa, assim como é, sua posição para afirmação da continuidade da cultura ancestral afrodescendente em contemporaneidade.

A estrutura singular do som e do ritmo do samba de roda na capoeira também é um elemento fundamental que transmitem informações das experiências construídas pelas mulheres em convivência no grupo. Isso porque,

[...] todo som que o indivíduo humano emite reafirma a sua condição de ser singular, todo ritmo a que ele adere leva-o a reviver um saber coletivo sobre o tempo, onde não há lugar para a angústia, pois o que advém é a alegria transbordante da atividade, do movimento induzido (SOBRÉ, 1998, p.21).

Esse diálogo entre som e ritmo não se encerra na expressão da experiência individual dessas mulheres. Ao ser imprimida essa experiência é recriada pelas pessoas – o que inclui as outras mulheres – que a recebe e a sente concretamente em seu corpo todo – pés, cabeça, braços, pernas, sangue, coração – e assim constroem e emitem para além de reações dançantes, uma linguagem de comunicação com o grupo, com as outras mulheres, uma afirmação de suas estéticas e identidades.

Nas idas, vindas, peregrinações nas linhas do chão do grupo Raça Nobre, escrevo em uma página do diário de campo, cenas sambadas, bambas, samba, batuque:

[...] batuques de instrumentos de percussão fazem vibrar sonoridades no céu-terra. Mulheres, homens, dançam em pares, por vezes ousam um solo, a fisicalidade da roda é desenhada por corpos em contorno circular, assentados no chão, de cócoras, ritmicamente batem palmas, nas linhas internas as e os dançantes mexem os quadris, os pés tocam o chão em intensidades que variam entre a suavidade e a força. O que mais inspira e impressiona é a força da alegria, o corpo todo parece rir em uma afirmação da vida. Inauguram um processo comunicativo singular, pois os sentidos produzidos no instante já, no momento mesmo das dinâmicas interativas, emanam dos gestos (Diário de Campo, Caruaru/PE, 11 maio. 2018).

Surge um corpo da mulher celebrativo, festivo, alegre. Atuante em uma linguagem gestual maleável, sensual, flexível. Entenda, uma mulher que regozija de alegria expande sua capacidade de agir, torna-se forte e ativa, tem fortalecido corpo e mente. Sobre “desejo, paixão e ação na ética de Espinosa”, Marilena Chauí (2011, p. 87) destaca que a alegria “[...] é o

sentimento que temos do aumento de nossa força para existir e agir, ou da forte realização de nosso ser”<sup>73</sup>.

Fotografia 3 – Mulher expandindo-se dançante em roda de samba



Fonte: Foto pertencente ao arquivo dos registros fotográficos do Mestre Tiziu. Caruaru/PE, 2019.

Desse modo, afirmo ser a alegria uma força para o enfrentamento da colonialidade do corpo. A experiência coletiva desse afeto possibilita as mulheres o equilíbrio entre as várias partes do seu corpo, uma vez que a energia construída pelos movimentos dos pés, quadris, coxas, coluna, as afetam igualmente como um todo.

Nesse sentido, existe no corpo dessas mulheres capoeiristas que sambam em roda, movimentos sensoriais de resistência simbólica. Pois quando elas agem por sua própria natureza expandem o esforço para crescer, se tornam cada vez mais fortes, capazes de afetos múltiplos, de construir e receber afetos de alegria. Em falas elas expressam:

[...] dança, música, todos os ritmos, resumindo a festividade, contagia, só que é mais que isso, acontece uma energia que vai tornando nosso corpo mais forte. Se antes existia um sentimento de retração, isso vai sumindo e a gente vai ganhando confiança, o batuque chama para a brincadeira (INSTRUTORA PANTERA).

[...] cada pessoa tem sua energia, o ambiente traz uma outra energia, entra a musicalidade, as capoeiristas vão se aproximando aos poucos, cada uma no seu tempo, acontece uma integração de movimentos, por que o corpo na capoeira ele não pode está separado, ela mexe com o corpo todo, então todas essas energias se misturam (INSTRUTORA BAIANA).

<sup>73</sup> CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

[...] todos os movimentos na capoeira, seja na luta, no samba, coco de roda, é um processo, uma atitude, uma ação dialógica, assim tem aqueles significados que é de cada pessoa e esses se juntam com aqueles que é geral, que é do grupo, capoeira nunca é desenvolver um conjunto de gesto como se tivesse pensando somente no próprio umbigo, do contrário não há a aprendizagem da consciência e empoderamento dos movimentos (MONITORA CRISTAL)

E esses tratam-se de afetos ativos pois elas tornam-se a causa dos seus próprios afetos. Eles não são causa de vontades, desejos, forças externas impostas em seus corpos. É um caminho outro ao sistema moderno colonial que leva (sem desconsiderar suas limitações) a saída da passividade para linhas de ação e atividade.

Outras vivências e saberes de um corpo brincante está na luta, jogo, dança de matriz afrobrasileira e indígena: o maculelê. Sem adentrar nas controvérsias acerca da sua origem, essa constitui-se em uma manifestação cultural que mais se aproxima da capoeira, embora sua tradição venha perdendo-se ao longo do tempo, poucos são os grupos que a incorpora nas suas práticas e filosofias dos saberes.

“Boa noite pra quem é de boa noite/ Bom dia pra quem é de bom dia/ A benção meu Papai a benção/ Maculelê é o Rei da alegria”<sup>74</sup>. É a melodia acompanhada do bater variados dos bastões de madeira guiando a dança/jogo/luta dos corpos que respondem com movimentos largos, curtos, esquivas, manha, golpes. De acordo com Marilza Silva (2016) em estudo de dissertação de mestrado, foi Paulo Almeida de Andrade (1876-1968), conhecido como Mestre Popó do Maculelê, um dos responsáveis pela divulgação do maculelê a partir da constituição do Grupo de Maculelê de Santo Amaro, no município de Santo Amaro, Estado da Bahia – BA.

Em sua dinâmica ancestral é composta por expressões reveladoras de uma beleza artística e histórica, visto que é uma manifestação cultura de dança/jogo/luta de caráter dramática em que as pessoas participantes – em anterioridade, geralmente eram estas do sexo masculino – dançam no chão, descalços, em círculo, sincronizando a batida dos grimas (bastões), ao compasso dos pés, do atabaque e ao som do cântico.

Por sua característica *animus brincandi* no encontro entre o tradicional e o atual na capoeira do Grupo Raça Nobre, o chão é recriado, não fixo, assim, em sua práxis cotidiana ressignifica relações de gênero e fissa a hierarquia do corpo quanto ao fato de que em outrora somente homens realizavam o maculelê. Parafraseando um dito do universo capoeirístico, no grupo em estudo, maculelê é pra homem, menino e mulher. Com as fotografias fazendo escrita, segue fotos dessa expressão no grupo.

---

<sup>74</sup> Música de maculelê. Domínio público.



Fotografia 4 – Apresentação de maculelê no Espaço Cultural, Caruaru – PE



Fonte: Foto pertencente ao arquivo dos registros fotográficos do grupo Raça Nobre. Caruaru/PE, 2018.

Fotografia 5 – Maculelê no Espaço Cultural



Fonte: Foto pertencente ao arquivo dos registros fotográficos do grupo Raça Nobre. Caruaru/PE, 2018.

Fotografia 6 – Monitora Cristal ensinando movimentos do maculelê. Local – Serra Verde



Fonte: Foto pertencente ao arquivo dos registros fotográficos da autora. Caruaru/PE, 2018.

O grupo Raça Nobre em geral realiza essa dança/jogo/luta em momentos de apresentações ao ar livre, praças da cidade, eventos, o que torna visível a flexibilidade do chão da capoeira, em contraponto as posições rígidas do sistema eurocêntrico sobre as noções de território. Desse modo, lugares abertos, a exemplo, praças, constituem-se linhas de intersecções que entrecruzam-se, abrindo a possibilidade de corpos diversos habitarem, peregrinarem a multiplicidade de chão da cidade de Caruaru.

Relembrando a memória dos povos negros escravizados em territorialidade brasileira, o maculelê ganha expressão no grupo Raça Nobre tendo como mote a luta e resistência desses em busca da liberdade. Os corpos das mulheres e homens brincantes, por meio de gestos dançantes com bastões revivem as experiências das anterioridades. Um imaginário de recordações para o enfrentamento das políticas do esquecimento.

Durante as rodas de maculelê, para descrevê-la, observei os corpos das mulheres na realização dessa dança/jogo/luta. Assim, nessa investida, o bailado dos pés revelou-se ser uma ginga própria e fundante que dar firmeza e equilibra a distribuição do peso no corpo. Assim,

elas põem-se descalço para sentir a textura do chão, em pisadas mais fortes, outras mais delicadas, por vezes arrastam os pés no solo, articulam ritmos para marcar sequências nas pisadas: pé esquerdo, pé direito, em vice-versa, sucessivamente.

A ginga própria dos pés no maculelê se refere a possibilita da continuidade dos movimentos. Seu compasso e balanço singular conjuntamente com a ação aplicada aos bastões marca o tempo da música – “sou eu, sou eu, sou eu maculelê sou eu, sou eu, sou eu, sou eu maculelê sou eu”<sup>75</sup> – do mais, ainda prepara para a sucessão sem interrupção de novos movimentos que se diferenciam.

Percebi que embora ocorram variações na execução dessa ginga entre as mulheres capoeiristas, alguns compassos são básicos no maculelê, a saber, trago linhas desse registro escrito no diário de campo:

A frente uma das pernas é colocada em posição de base, de eixo do movimento, não arrasta de lugar, a outra fica atrás de maneira firme e precisa. Em continuidade, o peso é retirado da perna posicionada atrás e retorna a perna de marcação, colocada a frente. Por conseguinte, essa perna que estava atrás não volta ao mesmo nível de base, ela é direcionada a linha frontal, recebendo novamente o peso. Seguinte, essa mesma perna é arrastada outra vez para trás, reiniciando outro ciclo (Diário de Campo, Caruaru/PE, 12 nov. 2018).

Em intersecção com o bailado dos pés, há os golpes e as batidas dos bastões, essa se dá em um tempo musical de 4x4, ou conforme a melodia lhes permitiam as batidas eras feitas nos dois últimos tempo e/ou último. Para expressar mais a estética da dança/jogo/luta, as mulheres soltavam o corpo desenhando golpes, não com a intenção de acertar seu/sua parceira/o, mas tecer movimentos giratórios, formar desenhos circulares, como no caso dos golpes da armada e aú simples.

Na armada as mulheres realizam giros em torno do seu próprio eixo, mantendo os dois pés no chão, até chegar ao ponto em que ficam de costas para a/o companheira/o. Assim, executam o lançamento da perna que ficou à frente, formando um desenho de um círculo e retorna a posição inicial, ao mesmo tempo em que preparam os braços para bater os bastões entre ele ou com a/o parceira/o. Fazem isso em grande velocidade, visto que as batidas são rápidas, precisam realizar em dois tempos.

No movimento de aú simples o tempo de realização também é rápido, acontecendo variações de acordo com os toques musicais, se mais lentos a velocidade do golpe diminui. Em termos de movimentos ele consiste na realização de um deslocamento pela lateral e

---

<sup>75</sup> Música de maculelê. Domínio público.



semicircular, mantendo o tronco inclinado lateralmente, as mãos são utilizadas de maneira alternadas para posição de apoio, quando o golpe dado for pela direita, coloca-se a mão direita e em seguida a esquerda. Para que as pernas formem um desenho semicircular o quadril é projetado no ar, e depois de colocada no ar, a primeira perna a apoiar o pé no chão será a última que foi levantada, em concomitância preparam-se para a batida dos bastões com o da/o companheira/o.

Há também os movimentos de esquivas, ou seja, desviar-se dos golpes que são aplicados. Enquanto uma das pessoas realiza o golpe a outra trata de esquivar-se desse. As direções de esquivas são diversas, por vezes espontâneas e estão relacionadas a natureza do golpe recebido. Quando eram do tipo linear para frente, as mulheres moviam-se para trás, mantendo os pés firmes no chão, com os joelhos semi-flexionados, braços protegendo o rosto, tronco inclinado para trás, centro da bacia baixo, mantendo assim a sustentação e equilíbrio do corpo.

Quando o golpe era circular, optavam por desviar para baixo ou para trás, as flexões dos joelhos ficavam mais evidentes, ocorria uma maior acentuação do tronco para baixo, um dos braços apoia a mão inteira no chão, a outra protege a cabeça. Nas vezes que sua/seu oponente realizava o golpe em dois tempos, usavam também dois tempos para os gestos defensor, um terceiro para levantar-se e um quarto para bater os bastões.

Vale mencionar ainda que, durante a execução do maculelê a cintura pélvica assumi uma posição mais baixa, diminuindo assim a distância do centro do corpo com o chão, permitindo que os movimentos sejam realizados com firmeza e em proximidade com o solo, o que fundamenta o bailado. Desse modo, essa junção de expressões que são culturais e também artísticas faz nascer nessas mulheres outras gestualidades, ligadas a ancestralidade, mas sem deixar de perceber a importância de renovações.

Sendo as renovações gestuais, dos modos de ser e estar no mundo, uma possibilidade encaminhada pelo caráter de imprevisibilidade dessa dança/jogo/luta. Durante a sua realização as pessoas não sabem, tão pouco esperam o que a/o outra/o irá expressar, as forças vivas acontecem no momento mesmo em que a roda do maculelê vai compondo-se. Cada conjunto de movimentos é uma pergunta que o corpo faz sem necessariamente dar respostas. Nessa direção, por meio das sensações internas de cada participante, concretizadas em gestos intersubjetivos, forma-se um coletivo orgânico e poderoso, com corpos inspirando e expirando em conexão, cada um a seu jeito.

Esse corpo da mulher capoeirista em conectividade – um corpo que não somente realiza gestos considerados necessários à conservação da vida – também constroem sentidos e



significado através dos elementos do coco de roda<sup>76</sup> enquanto dança coletiva circular. Difundida por todo o Nordeste brasileiro (também presente no Norte), em específico no grupo Raça Nobre ela trata-se de uma dança dramática realizada em roda ou defileiras mistas, interpretada em conjunto, par ou solo individual, marcada por um vibrante e vigoroso sapateado chamado tropé.

Como as outras manifestações culturais aqui discutida no chão *animus brincandi* do Raça Nobre, o coco de roda tem suas próprias gingas, passos, cantos, marcas das histórias vividas pelas anterioridades, fundamentos que trazem e evidenciam críticas sociais e mesmo suas ambiguidades que são transmitidas de geração em geração. No escrito por Altimar Pimentel (1978) ela é caracterizada da seguinte maneira:

[...] É formada uma roda de dançarinos que gira da direita para a esquerda enquanto repete em coro a “resposta” de coco “tirado” pelo solista. Ao mesmo tempo os da roda, marcam com uma pisada forte de ambos os pés a sílaba tônica final do verso, e meneam o corpo ora para direita ora para esquerda. No centro da roda dois ou mais coqueiros (ou coquistas) trocam umbigadas podendo ou não formar casais (PIMENTEL, 1978, p.13).

No coco de Roda realizado no grupo Raça Nobre participa mulher e homem. Existindo um equilíbrio entre participantes, sem predominância de um sexo em relação ao outro, em vista que dançam em pares. Isso é um indicador de democracia nas relações de gênero, sobretudo se considerarmos que alguns grupo não aceitam que as mulheres entre na roda para dançar, conforme observado por Janaina Barreto (2017) em estudo a nível de mestrado, que em certos grupos de coco como o zambê apenas homens dançam.

O canto, a música, a coreografia (que em especial caracteriza-se por dar dois passos e marcar pisando forte no chão com o pé direito), a percussão, o pisar dos pés, o engajamento coletivo, são elementos marcantes. Por ser uma manifestação festiva aberta, o grupo não determina dias fixos e/ou contextos para sua realização. A única demanda observada para o seu acontecimento está na energia das pessoas que vão compondo a roda de capoeira, ou seja, é indispensável a presença coletiva para tirar o coco, tocar os instrumentos, executar os passos com disposição.

As/os dançantes, em situações de apresentações, usam uma vestimenta própria, o que lhes confere identidade e deixa explícita esse fator de caracterização do grupo. O figurino pode

---

<sup>76</sup> De acordo com Maria Ayala (1999, p.232) os estudos sobre coco de roda emergiu da dificuldade em caracterizá-lo. A autora afirma que as diferenças de contexto, a natureza dos cocos – dança coletiva, canção ou canto desafiado – bem como as variadas nomenclaturas – coco praieiro, coco de roda, coco de embolada, etc. – às vezes levam a acreditar que são mais de uma manifestação cultural sob a mesma nomeação. AYALA, Maria Ignez Novais. Os cocos: uma manifestação cultural em três momentos do século XX. In: **Rev. Estudos Avançados**, n.13, v.33, p. 231-253. 1999.

variar, em geral é composto por camisas, saias e calças com padrões florais. O uso de sandálias é uma variante, um adereço que pode ou não fazer parte. Aprecie as fotografias abaixo.

Fotografia 7 – Apresentação de coco de roda do grupo Raça Nobre



Fonte: Foto pertencente ao arquivo dos registros fotográficos da autora. Caruaru/PE, 2018.

Fotografia 8 – Coco de roda do grupo Raça Nobre



Fonte: Foto pertencente ao arquivo dos registros fotográficos da autora. Caruaru/PE, 2018.

Vale destacar que a saia, como pode visualizar nas fotos, não compõem apenas a plasticidade visual do bailado, sua função é a de criação de formas circulares, especialmente quando giradas. Ou seja, ela representa um poder e uma força que se apresenta as mulheres no momento que entram na roda para dançar.

A partir das observações dos corpos expressivos em cena foi possível entender a cartografia desenhada pelo grupo na composição do coco de roda. Destaco três linhas complementares dessa geografia habitada/peregrinada por: instrumentistas, dançantes e observadores-participante. A ordem de apresentação dessas é apenas de natureza didática.

Ficou explícito: aquelas/es que estão a habitar as linhas da musicalidade e do canto são os responsáveis pela estruturação do jogo de perguntas e respostas. Ao puxar o coro mulheres e homens vão compondo a sonoridade do coco, através da voz, do pandeiro, atabaque. Nas linhas dançantes, estão aquelas/es que respondem ao coro, posicionam-se a frente dos musicistas, girando, batendo palmas, executando o jogo simbólico, estético e histórico. Nas linhas atrás das fronteiras da roda peregrinam pessoas que contribuem alimentando a energia para composição do coco, assim, observantes e participantes à medida que apreciam, conversam entre si, acompanham com palmas, dançam livremente no ambiente.

Sua manifestação enquanto expressão coletiva e popular depende do equilíbrio e harmonia entre essas linhas cartográficas. O que faz do chão do grupo de capoeira Raça Nobre híbrido em que os fazeres, saberes e prazeres ligados a musicalidade, ao corpo e ao movimento mesclam-se.

#### 4.3.3 A fisicalidade dos materiais: o corpo em contato com os instrumentos da capoeira

Ao chegar a este momento, ainda gemendo sob o peso dos livros, torno a tirar as sandálias e andar descalço, e pelo viés dessa dimensão experimental que propus (e expus-me) aos procedimentos de descobertas, deparei-me com o esquecimento da pedregosidade do mundo, ou seja, da fisicalidade mesma dos materiais. Pode soar fora de moda para minha geração, mas há que se repetir sem avareza: a dicotomia entre mente e matéria mantém-se.

Nisso, insisto na importância de um engajamento que coloque pele, nervos, músculos, sangue e ossos – o corpo – em contato com materiais, de natureza orgânicos, inorgânicos. Os materiais são a base sobre a qual as relações sociais e a história se desenvolve, mas ironicamente, propõe-se e impõe-se o contato entre mentes imateriais com um mundo que é material.

Descubro eu agora: o envolvimento com os materiais, enquanto ativos e não coisas mortas, permite uma aprendizagem outra da territorialidade de chão da capoeira. Seguir o que

acontece a eles quando em manuseio, em circulação, guardados, tocados juntos, ou quando esgota a sua duração, contribui e/ou encaminha tensões para o entendimento de que a persistência e preservação da capoeira também está nas suas bases materiais, tão como nas dimensões simbólicas e gestuais.

No caso do Grupo Raça nobre, as/os capoeiristas envolvem-se com os instrumentos (o berimbau, atabaque, pandeiro, inclusive a corda) sem reduzi-los a matéria morta, a coisas passivas, sobre as quais as pessoas apropriam-se, moldam, utiliza-se e desfaz-se, mas como fundamentos necessários para a vivacidade da capoeira.

Assim, não poderia contentar-me com uma abordagem do ambiente da capoeira, aqui em contexto do grupo Raça Nobre, sem se comprometer com um caminho alternativo a separação metafísica entre mente e matéria. Isso fez com que as propriedades materiais, as habilidades práticas, os diferentes contextos diaspóricos que são desdobrados, cartografados, e através dos quais as/os capoeiristas movem-se, fossem sentidas como carregadas de memórias ancestrais, diversas em experiências estéticas e de produção corpóreas.

Neste ponto, é oportuno explicitar que não se trata de tecer uma construção como quem quer flagrar o amargo das coisas – sem recurso crítico irônico – ao contrário, procura-se perceber os materiais que compõe as experiências da capoeira, os sentidos e significados que os envolvem e as situações de corpos das mulheres capoeiras na lida com esses materiais.

Digo-te como começou essa conversa acerca dos instrumentos: tchi, don, din... (o som aos poucos vai entrando pelo corpo) tum, tá, tum... (segue uma batida suave) trá, tru, trá... (diverte-me a escuta) rraa, rrum, rraa... (outra sonoridade) tammm, tummm, tammm... (depois, o silêncio), ela (monitora Cristal) demonstrava tranquilamente os instrumentais que compõem a orquestra da capoeira do grupo Raça Nobre.

Ouvir a sonoridade dos instrumentos, em uma pedagogia da escuta, permitiu retirar o lugar altamente centrado do olhar, e mormente, ampliar a percepção de que na roda de capoeira (como ritualidade) e nos momentos de treinos, esses falam por si e orientam os ritmos, a cadência, dos gestos, dos movimentos, do início ao término da roda, desafiando-nos, no dizer de Menezes (2012, p. 33) ao discutir comunicação e cultura do ouvir: “[...] a repotencializar a capacidade de vibração do corpo diante dos outros, ampliar o leque da sensorialidade para além da visão”.

Assim, depois de concentrar-me inteira sobre os instrumentos, descrevo a seguir aqueles que compõem o conjunto do grupo Raça Nobre: o berimbau, atabaque e pandeiro. Esses materiais são comumente encontrados em uma prática capoeirística que mantém preservada

estruturas musicais de matrizes africanas. É o caso do Raça Nobre que joga uma vertente da capoeira descendente do Mestre Pastinha, a quarta quadra de angola.

Tchi, din, don – onomatopeias sonora característica do berimbau – embora, não seja possível determinar quando foi incorporado à prática, hoje, tornou-se difícil discorrer sobre a capoeira sem mencioná-lo. Ele consiste em um arco e/ou verga de madeira, comumente da árvore conhecida como biriba<sup>77</sup>, ligado pelas suas extremidades por um arame de aço. Na parte de baixo da verga, uma caixa de ressonância, feita de cabaça (*Legenaria vulgaris*, nome científico), é fixada por meio do cavalete (cordão), presa a um palmo acima do extremo inferior do berimbau.

Para extrair a sonoridade do berimbau, há o dobrão, a baqueta (vareta ou vaqueta) e ainda, o caxixi. Hoje, coexistem dois modelos de dobrão, a pedra e a moeda de cobre. Esse, ao ser tensionado contra a corda do berimbau durante o toque, faz variar a tonalidade do som que ressoa na cabaça. Tenho aqui que escrever antes que o parágrafo chegue ao fim: em estudo de mestrado, ao propor reflexões sobre a musicalidade na capoeira regional enquanto elemento de construção identitária, Patrícia Lemos (2013) traz que as condições de pobreza nas quais viviam a população negra no Brasil a obrigou substituir a moeda de bronze pela pedra rolada. E me ocorre que o grupo Raça Nobre faz uso da pedra.

No que se refere a baqueta (vareta ou vaqueta) é uma pequena vara, em geral feita de galhos de biriba, com tamanho médio de 30 a 40 centímetros, não uniforme e/ ou de mesmas espessuras e dimensões ao longo de sua extensão, possui um acabamento liso, rígida o bastante para não amortecer a vibração e provocar interferências na sonoridade.

Por fim, completando a composição do berimbau – o caxixi<sup>78</sup> – segurado junto a vareta pelo dedo médio e anular, repousando sobre as silhuetas da palma da mão, chocalha-se harmonicamente ao ritmo mesmo das batidas que fazem vibrar a corda de aço. Confeccionado com palha de vime ou junco traçada em um pedaço circular de cabaça que serve de base côncava para sementes secas conhecidas como lágrima de Nossa Senhora. Na parte superior é construída uma alça de encaixe para o dedo. Ao ser sacudido, o atrito das sementes com a palha (matéria-prima da confecção) que forma o corpo do caxixi e com o pedaço de cabaça emiti um som agudo que se assemelha a sonoridade da chuva quando caindo sobre as folhas das árvores.

---

<sup>77</sup> Nome científico: *Eschweilera ovata* (Cambess.) Mart. ex Miers. Encontrada na Amazônia e Mata Atlântica. O tempo para colheita é de 40 a 50 anos. Além do berimbau, a madeira também é matéria-prima utilizada na construção civil e naval. Conforme: CAMPOS FILHO, Eduardo Malta; SARTORELLI, Paolo Alessandro Rodrigues. **Guia de árvores com valor econômico**. São Paulo: Agroicone, 2015. p. 89.

<sup>78</sup> É difícil afirmar em que contexto e quem foi o primeiro a unir o caxixi ao berimbau.

Como nas rodas tradicionais de capoeira, no grupo Raça Nobre, a orquestra fica a cargo da trilogia dos berimbaus, que se diferem pelo tamanho das cabaças e, do timbre em que tocam, variando do grave ao agudo, são eles: Berra Boi (grave); Gunga (médio) e Viola (agudo). Dos lados, harmonizando o diálogo sonoro entre os berimbaus, situa-se o pandeiro de um lado, do outro o atabaque. Como explicar a você – disse a instrutora Pantera – “essa composição básica da capoeira depende e é orientada de acordo com as vertentes da capoeira, com os saberes dos velhos mestres.”

Tum, tá, tum... conectando as capoeiristas aos ancestrais o som do atabaque rum<sup>79</sup> é entoado. Compõe a sonoridade da capoeira desde os primeiros relatos que se tem desta prática, como expressa a instrutora Baiana: “[...] vem dos ancestrais, do povo negro escravizado, desde o começo da capoeira”. De origem africana (passa também pelo mundo Árabe e Persa), consiste em termos de fisicalidade concreta em um tambor cilíndrico de madeira, feito de pele de animal (boi, veado ou bode), distendida sobre sua estrutura, aros de ferro juntamente com cintas moldam as lâminas e defini o formato da caixa de ressonância. Por sua natureza percussiva, as mãos são usadas para extrair a sonoridade.

A afinação do atabaque é feita pelo encordoamento, isso é, um sistema de cordas trançadas umas nas outras que ligam dois aros independentes: um na parte superior que exerce pressão sobre o couro; e o inferior que tencionam as cordas de maneira uniforme. Isso faz com que, quando percutido pelas variações das mãos, vibre em uma sonoridade harmônica.

Muito do aqui já apresentado ganhou expressão na frase “os instrumentos de percussão deixam o interior a mostra” – enquanto produzia um som – trá, trú – pela batida do polegar na borda de couro, seguida de uma batida de mão no centro do couro, ela (monitora Cacau) explicava-me e extraía essa percepção da sonoridade do pandeiro. Instrumento musical feito de uma pele esticada numa armação estreita e circular, denominada aro, ao contorno desse, em intervalos, fica dispostas as platinelas de metal. Na orquestra da capoeira ele faz a marcação do ritmo emitido pelo berimbau.

Assim, gostaria de reafirmar que no chão de territorialidade da roda de capoeira, esses materiais/instrumentos não são apenas objetos, eles constroem, tomam parte e ganham sentidos e significados em todo o cerimonial que envolve a roda. São sensíveis e tornam sensíveis aos corpos, e isso traz de volta a relação entre matéria e mente.

---

<sup>79</sup> Existem três formas distintas de atabaque: rum, de maior tamanho, comanda as ações musicais e tem a função de variação e improviso na sonoridade. O lê, de menor porte, responde pela marcação do ritmo, preenche os espaços de som agudo. Por último, o rumpi que harmoniza o diálogo entre as sonoridades grave e aguda. O rum é o mais utilizado na capoeira.

Embora, a corda não componha os materiais de natureza musical ela consiste em um instrumento indicativo da graduação da/o capoeirista, a mudança de cores significa seu avanço no processo de desenvolvimento na prática. No que diz respeito ao sistema de graduação/hierarquias, o grupo Raça Nobre adota uma organização gradual de catorze cordas. Conforme a figura 01 abaixo.

Figura 1 – Sistema de graduação do grupo de capoeira Raça Nobre



Fonte: Blog do grupo de capoeira Raça Nobre. Acesso disponível em: <https://mestretiziugcrn.blogspot.com/p/graduacao.html>.

Instrumento simbólico-material a corda (ou cordões, cordéis) identifica a graduação da/o praticante conforme vai mudando de cor dado seus avanços na aprendizagem da capoeiragem.<sup>80</sup> A forma de graduação elaborada pelo Raça Nobre parte de cores mais claras para as mais escuras, estipuladas com uma conotação buscada na vivência dos/as antepassados/as, na ancestralidade desde corpo africano escravizado à resistência e libertação e na ecologia da natureza (terra, mar, floresta).

No sistema utilizado pelo grupo, a cor cinza significa as correntes nas mãos e pés dos povos africanos escravizados. É utilizada pelas/os iniciantes. Chamada também de corda de observação. A corda laranja, conquistada pela/o praticante no ritual do batizada/o – representa o sol, quando a/o capoeirista desperta para a consciência do aprendizado, bem como a esperança de lutar e viver. Com essa vem depois a verde, simbolizada pela natureza, diz do início da liberdade. Se distanciando mais das prisões do corpo e da mente, a verde e amarelo indica a

<sup>80</sup> Podem existir linhagens de capoeira que não utilizam este tipo de sistema de graduação baseada na corda e cores, não usam nem uniformes, nem símbolos.



transformação. Segue-se com a amarela, que designa o ouro e se refere ao processo de busca pela riqueza do conhecimento. Adiante, amarelo e azul, significa a transformação de estágio para se formar, é dessa que se seguiu para a azul, a imensidão do mar, ou seja, o estágio para se formar no Raça Nobre, que é quando se desenvolve a consciência da imensidão do caminho a percorrer.

Adiante, a oitava corda é a marrom e branca, é dessa graduação que sairá a continuação e o alicerce do Raça Nobre. A/o capoeirista passa a ser chamada/o a partir do tratamento formada/o somado a seu apelido. Seguinte, é a corda da terra, a marrom. Nesse estágio se torna monitora/or, recebe essa corda ao atingir um grau de concentração de conhecimento, e assim, se busca a temperança e equilíbrio. Roxa e branca é a cor da/o instrutora/or, é nesta graduação que a/o capoeirística procura superar a dor física, psicológica e espiritual na busca dos conhecimentos da capoeira e na defesa dos ideais do Raça Nobre.

A décima primeira é a roxa, torna-se professora/professor, significa as cicatrizes. É nessa graduação que se está preparada/o para buscar a sabedoria, a força e avançar ainda mais no conhecimento. A décima segunda é a vermelha e branca, passa-se a ser mestrande/o, essa corda simboliza a vida, a caminhada de estagiário para mestria. A décima terceira é a vermelha, se alcançou o estágio de mestra/e (conselheira/o), é o sangue da luta, representa a pureza, a sabedoria e amor à arte. Por final, a corda preta do mestre fundador, simboliza resistência à opressão, a luta e a sobrevivência. A ancestralidade da população negra de muita luta, renascida no presente pela garra e determinação.

Simboliza ainda, a cor da pele daqueles que bravamente lutaram contra a escravidão a que foram submetidas/os ao serem trazidas/os da África. Cada linha preta da corda representa os povos de Angola, Nagô, Iorubá e tantos que aqui desembarcaram e ajudaram a construir a raiz brasileira. Preta porque a terra mãe África tem sangue negro e expandiu isso para o mundo, assim como a capoeira.

#### **4.4 Saberes ancestrais**

##### **4.4.1 Dialética entre o corpo da mulher e os instrumentos/matéria: enfrentamento a interligação entre matéria, gênero e sexo**

Para continuar eu antes tive que apanhar os materiais que fui deixando pelos caminhos, larguei outros em cima da mesa, tudo o mais que me torna uma mulher existe e não existe mais, estou em um devir Yansã, desperto após ouvir – “quando toco, jogo, luto, respeito o material



que uso”<sup>81</sup> – com essa frase imprevisível deixo cair a caneta da minha mão. Era um corpo mulher – pele, nervo, músculo, vísceras, ossos, sangue – que anunciava suas experiências em diversos aspectos com os materiais que compõe a fisicalidade da capoeira.

Como forma de entender e explicitar as aprendizagens e ensinâncias dos saberes ancestrais pelas mulheres no diálogo com os materiais, em um processo que chamo de incorporação, faço um paralelo com a cosmovisão africana através do mito da divindade feminina Yansã. Tomo esse em consideração para uso nas análises principalmente pelo fato de seu conteúdo ser marcado de conflitos de relações de gênero, exercício de poder por uma figura feminina, força, amizade, sedução, ética ancestral.

O devir Yansã delinea-se, acontece, como mencionado acima, pela incorporação, isso é, quando as mulheres capoeiristas estabelecem um diálogo entre seus próprios corpos e os matérias (destaco, o berimbau, atabaque, pandeiro, a corda), bem com os saberes e fazeres sobre eles e a qualidade no manuseio deles, engendrando outras possibilidades de ser, agir, criar, desejar, conhecer.

Segundo o itan (mito)<sup>82</sup>, Orgum foi caçar, como fazia habitualmente, quando viu chegando um búfalo. Preparou-se para matá-lo, de repente, o animal para em cima de um formigueiro, despe sua pele, transformando-se em uma mulher encantadora. Essa mulher era Yansã, vestida por panos coloridos, ornada de colares e braceletes. Sem perceber a presença de Orgum, ali estoca sua pele, seus chifres e vai para o mercado. Estrategicamente Orgum, pega a pele, esconde e vai até o mercado para cortejar Yansã e pedi-la em casamento. Sem saber da malícia de Orgum, recusa o pedido e volta para a floresta, mas não encontra a pele onde deixou, sem demora desconfiou de Orgum, assim, ver-se obrigada a retornar a cidade e aceita o pedido de casamento na condição de ter seu segredo guardado.

As mulheres capoeiristas passam por essa situação, no sentido que, para fazer a passagem de forma (assumir gestualidades corporais outras, atingir todos os níveis de graduação), dialogar com os materiais da capoeira e construir experiências a partir dessa interação, precisam retomar o próprio corpo escondido. Pois é desde o corpo que compreendemos e estamos no mundo, ou seja, a percepção não é um ato primeiramente do pensamento, mas do âmago de nossa carne, de nossa pele. É corporalmente que ligamo-nos a fisicalidade do mundo. É essa consciência que possibilita as mulheres capoeiristas iniciar um

---

<sup>81</sup> Fala da monitora Cristal.

<sup>82</sup> Narro o mito com base no texto de Jorge Conceição (2009). CONCEIÇÃO, J. de S. **Capoeira Angola: educação pluriétnica corporal e ambiental**. Salvador: Vento Leste, 2009.

diálogo transformador com os instrumentos, o berimbau, atabaque, pandeiro, a corda, com o próprio corpo, os das/os outras/os e com o contexto circundante.

De volta ao mito de Yansã, depois do casamento, enquanto Orgum saía para trabalhar, ela passava o dia a procurar por sua pele e seus chifres. Finalmente quando encontrou, assumiu a forma de búfalo e iniciou sua jornada em uma viagem por vários reinos. Nesses percursos aprendeu a manipular instrumentos de sobrevivência usada pelas divindades masculinas, a manusear todas as armas de guerra e adquiriu o poder de transformar-se em diferentes animais.

Foi paixão de Exú, Oxaguian, Xangô, Orgum, Oxóssi, Logun-Edé. Na terra de Orgum conquistou o direito de manusear a espada. Com Oxaguian, aprendeu e adquiriu o direito de usar o escudo. Em encontro com Exú aprendeu a magia, os mistérios do fogo. No reino de Oxóssi seduziu o deus da caça, adquirindo a habilidade de caçar, tirar couro de animal. Com Logun-Edé aprendeu a pescar. Aprendeu com Obaluaiê sobre a força da amizade e como tratar os mortos. Com Xangô descobriu o poder do amor, da paixão, adquiriu o poder do raio.

Os caminhos de Yansã, anima pela incorporação as experiências empíricas das mulheres capoeiristas enquanto corpo que desperta para a aprendizagem no mover-se. É ao habitar, peregrinar pelos caminhos da capoeira que as mulheres aprendem a manusear os instrumentos que estão atrelados a poder, ao diálogo entre gênero, consciência e matéria, que as possibilitam reencontrar suas subjetividades, seus instintos mais íntimos, que as fazem mais fortes. Na ginga com as palavras, as capoeiristas expressam as sensações, as vibrações sentidas no primeiro contato com os instrumentos musicais da capoeira:

[...] estou aprendendo, estou ansiosa para aprender mais, eu gosto de cantar as músicas, gosto da musicalidade da capoeira, me arrepia (ANDORINHA).

[...] o berimbau me deu mais trabalho para aprender, aprender a segurar, como posicionar a mão, então quando aprendi a alegria foi muito maior. Os outros aprendi mais rápido, hoje toco todos, atabaque, pandeiro, berimbau [...] quando a gente vai treinar, nem precisa ser a roda, a musicalidade tem que se fazer presente, não por que seja uma regra, é pela energia (DANDARA).

[...] a energia que senti desde a primeira vez que peguei nos instrumentos sinto até hoje (COCORINHA).

[...] as músicas, os sons dos instrumentos contagia, não tem como ficar parada (BEATA).

Cada mulher do grupo Raça Nobre tem uma sua relação única com a fisicalidade da capoeira. Visto que elas não são um grupo homogêneo, com interesses idênticos, é preciso considerar os princípios da interseccionalidade: questões como geografia, ocupação, raça,

classe, cultura, gênero, história, etnia. Esses são eixos que precisam ser percebidos nas existências das mulheres dentro de qualquer que seja o contexto. Sobre a relação dialógica singular que cada mulher tem com os instrumentos da capoeira, as escuto narrar:

[...] a aprendizagem dos instrumentos acontece em ritmos diferentes, é assim com tudo na capoeira. Não existe uma ordem dos instrumentos com aquele que se deve aprender em primeiro, outro em segundo e assim sucessivamente, mas existe um ensinamento, um entendimento básico: para tirar o som dos instrumentos não se deve agredir os instrumentos, não é essa a relação, se fosse a gente não criaria musicalidade, seria qualquer outra coisa menos musicalidade. Meu caminho na capoeira começou pela aprendizagem dos instrumentos musicais, do contrário de como geralmente ocorre. Aprendi o pandeiro, o atabaque, então o mestre disse – agora vamos fazer o seguinte, para aprender o berimbau você tem que entrar na capoeira de uma vez – [risos] o toque do berimbau me transporta, me faz se senti feliz, então entrei na capoeira. Cada instrumento oferece uma experiência, o berimbau me foi o mais desafiador, ele por vezes acelera nosso ritmo, em outras deixa em uma cadência lenta, o atabaque e o pandeiro me inspiram, o batuque acelera ou acompanha o coração, traz firmeza, até mesmo uma força mais agressiva, uma agressividade boa que nos impulsiona a querer agir (MONITORA CRISTAL).

[...] é muito desafiador e ao mesmo tempo encantador tocar os instrumentos da capoeira. Imagine você aprender fazer e tocar seu berimbau, imagine, é muito emocionante, motivador, eu me sinto uma mulher de verdade, eu me sinto capaz (CIGANA).

[...] para me foi uma alegria começar a aprender os instrumentos, não tive dificuldade, quando eu fico atenta, observando, aprendo rápido. Aprender os instrumentos significa contribuir mais com o grupo, isso me deixa realizada (PÉROLA NEGRA).

[...] aprender a tocar os instrumentos são momentos que a gente descobre a medida entre a força e a delicadeza. Os instrumentos da capoeira não é uma coisa, não se trata de bater de qualquer jeito, quando estou tocando eles passam a ser uma extensão de mim (INSTRUTORA PANTERA).

[...] quando comecei a tocar foi duas descobertas: primeira, eu podia aprender coisas novas; segundo, minha visão sobre a capoeira ficou mais ampla. Eu passei a lembrar mais dos meus ancestrais, quando vou tirando o som [reproduz o som na boca] tchi, don, din... tum, tá, tum... tammm, tummm, tamm, me conecto com outras energias (INSTRUTORA BAIANA).

Que fique explícito, esse diálogo acontece em um processo de sentir com o corpo, as transformações experimentadas, humores, liberação de gás carbônico, transpiração, dores, satisfação, (des)conforto, são manifestações de um corpo acontecendo em momentos de aprendizagem. Na interação com o berimbau, pandeiro e atabaque, esses provocam calos nas mãos, dedos, ao que a instrutora pantera chama de “encalçar”, que significa criar uma camada de proteção sobre a pele, preparar, tornar o corpo resistente. Dizem elas:

[...] no começo quando fui aprender a tocar o berimbau os dedos ficaram doendo, isso acontece mesmo, pois até pegar o jeito de segurar o instrumento o manusear ainda é rígido. O mesmo ocorre com o atabaque e o pandeiro, nesses, as mãos entram em contato direto com o instrumento para produzir os sons, então é natural gerar cansaço, a mão calejar, o desafio é fazer isso sem gerar fadiga ou lesão, isso vem com a prática e com a lida cuidadosa esses instrumentos musicais (MONITORA CRISTAL).

[...] o mestre sempre fala antes – olha, vocês podem sentir um pouco de dor no pulso, algum desconforto, faz parte – então é como se a gente tivesse que aprender a dialogar com os instrumentos, entende [...] o que eu estou tendo mais dificuldade é em manusear, segurar corretamente o berimbau (CIGANA).

[...] com um tempo a pele das mãos vai reconhecendo a dureza dos instrumentos vai sentindo as formas, o peso, essas coisas (INSTRUTORA BAIANA).

[...] eu não senti dificuldade em aprender a tocar os instrumentos, aprendi rápido, mas eu ainda preciso desenvolver um diálogo com os instrumentos, ainda falta essa interação (COCORINHA).

Seguindo a traçar paralelos entre o mito de Yansã e as experiências empíricas das mulheres na capoeira, ficou evidente que para aquisição das habilidades para tocar os instrumentos – sobretudo por haver uma representação dos corpos pelos sexos, e este associado a gênero e vice-versa – elas rompem com a interligação entre matéria, gênero e sexo, ou seja, com as concepções que as impedes de manusear certos materiais devido ao seu sexo.

[...] ser mulher não é uma justificativa para tocar ou não o berimbau, o atabaque, o pandeiro, não existe isso no grupo (BEATA).

[...] não faz sentido dizer que por você ser mulher não pode manusear um instrumento, aqui no grupo todo mundo precisa aprender a tocar (PÉROLA NEGRA).

[...] aquelas ideias que ficam associando determinado objeto como sendo para não uso das mulheres começa desde criança, com os brinquedos, roupas, mas isso não faz sentido, os objetos, materiais não tem sexo, gênero, não tem sentido algum um grupo de capoeira estabelecer como regra o toque dos instrumentos e o fato de ser mulher ou homem. Aqui todo mundo tem que aprender a tocar (MONITORA CRISTAL).

[...] todas as mulheres que entram no grupo e permanecem na prática da capoeira aprendem a tocar os instrumentos (PRECIOSA).

No grupo Raça Nobre, nem gênero, nem sexo define os papéis na composição da orquestra da capoeira. A aprendizagem de todos os instrumentos é valorizada – aprender a prepará-los, afiná-los, manuseá-lo – é indispensável a todas/os. Essa abertura não é comum a

todos os grupos, há aqueles que, baseados em valores criados por eles mesmos, não permitem que as mulheres toquem, a exemplo, o atabaque ou o berimbau. Foi o que identificou Wênia Medeiros (2012) em estudo a nível de mestrado acerca da percussão na performance musical do Grupo Capoeira Angola Comunidade, onde somente é permitido que os homens execute o atabaque, sendo essa uma restrição por questões de gênero. De acordo com a autora a justificativa para o veto as mulheres é que essas menstruam todos os meses e assim estão impuras por causa de seu sangue.

Isso significa mais do que a negação de um aprendizado as mulheres, diz respeito a um veto ao seu próprio corpo, pois ele se dar não apenas por estarem menstruadas, mas por menstruarem. Nesse sentido, são tomados como impuros, e por ser impuro contaminaria os instrumentos sagrados a capoeira. Assim, nega-se o seu contato, e por não terem acesso aos instrumentos, materiais, não adquirem as habilidades, o que as impedem de avançarem enquanto capoeiristas.

Mas, como ilustra o mito de Yansã, quando exposta sem sua pele de búfalo, ela negocia estratégias, consegue recuperá-la e inicia uma jornada em busca de conhecimento. Na roda de capoeira, em uma incorporação de Yansã, as mulheres renegociam sentidos em um diálogo com os instrumentos, os corpos e com o chão. Elas estão sempre demonstrando interesse em aperfeiçoar suas habilidades. Beata fala: “[...] eu ainda tenho que melhorar no toque do berimbau, novas músicas, e ganhar mais agilidade em alguns toques”. Também diz Andorinha: “[...] aprender os instrumentos é assim: a gente aprende um e quer aprender os outros [risos]”. “Eu quero aprender e quanto mais eu sou desafiada mais quero aprender, eu já sei fazer o berimbau, falta entender melhor cada toque” (CIGANA).

Uma capoeirista é alguém que age em um engajamento com materiais/instrumentos, assim como é, por exemplo, o carpinteiro alguém que trabalha com a madeira. Acompanha-las enquanto corpo no aprendizado capoeirísticos, é adentrar os caminhos que elas vão percorrendo, alcançando uma corda, depois outra, e mais outra, até chegar a corda mais desejada.

Com astúcia, em uma incorporação do arquétipo de guerreira de Yansã, elas entram em contato com os movimentos básicos da capoeira, os cantos, primeiros toques, fundamentos filosóficos ancestrais, conquistando o direito de passar pelo ritual de passagem, o batizado, quando recebe sua primeira corda, a qual é amarrada à sua cintura por uma/um mestra/e, professoras/es, por vezes de grupos distintos ao que participa, e seu apelido é anunciado e passa a ser sua identidade no grupo. São guerreiras preparadas para as etapas posteriores. Observe nas fotos abaixo.

Fotografia 9 – Troca de corda,  
monitora Cristal



Fonte: Foto dos registros fotográficos da autora. Caruaru/PE, 2019.

Fotografia 10 – Troca de corda,  
instrutora Pantera



Fonte: Foto dos registros fotográficos da autora. Caruaru/PE, 2018.

Fotografia 11 – Troca de corda, instrutora Baiana



Fonte: Foto dos registros fotográficos da autora. Caruaru/PE, 2019.

A corda é um instrumento de representação do seu percurso de desenvolvimento das habilidades do jogo/luta/dança da capoeira. É importante destacar que essas são confeccionadas manualmente por elas e demais participantes nas oficinas organizadas em períodos anteriores ao ritual de batismo e troca de corda. A realização dessa tarefa demanda trabalho coletivo, paciência e sensibilidade. Imagens da confecção.

Fotografia 12 – Mulheres confeccionando as cordas das graduações



Fonte: Arquivo pertencente aos registro fotográfico da autora.  
Caruaru/PE, 2018.

O diálogo entre o corpo da mulher e os materiais na capoeira a possibilita o encontro com o seu interior e sua sensibilidade. Quando Yansã encontra-se com Exu no caminho de fuga de Xangô, ele a ensina a magia e ela transforma-se em borboleta. Questionando por que tornara uma borboleta com tantos outros animais ferozes, Exu responde que as borboletas são leves, rápidas, alegres, isso a evitaria que com sua fúria Yansã destruísse a si mesma e aos outros. Ele demonstra a importância da sensibilidade, trazendo para o contexto da capoeira, esse despertar leva a compreensão que o fundamental nessa prática é o prazer em mandigar e não a disputa, a conquista pelo uso da força.

Entende-se, assim, que o diálogo com os instrumentos/materiais proporciona um aflorar dos sentidos do corpo da mulher – tatear, ouvir, sentir, ver, provar – uma aprendizagem de saberes sensíveis expressos através dos instrumentos, dos quais as mãos/tato extraem sons, ritmos, que implicam de uma e em uma ação perceptível do corpo em si e do contexto em que se insere.

Dessa forma, o *modus vivide*, o *ethos* guerreiro, dançante do corpo da mulher na capoeira, em regime diurno e noturno, sobre as estruturas simbólicas da sensibilidade, *schèmes* heroica, mística e sintética (DURANT, 2002) torna-se em alquimia a própria possibilidade de realização interpretativa, trata-se de perceber, conforme Ferreira-Santos (2008, p.3): “[...] A pessoa como ponto de tensão na construção cotidiana de sua *humanitas* entre as pulsões de sua subjetividade e desejo de transcendência e as intimações e resistências do mundo concreto”.

#### 4.4.2 Oficina de berimbau: trazendo coisas à vida, uma pedagogia do corpo que toca a matéria prima

É comum pensar que o primeiro passo para a construção do Berimbau é a obtenção de uma madeira flexível e resistente, que suporte arqueamento e pressão sem ceder em demasiado – a preferida pelas/os capoeiras é a biriba, a mais comumente encontrada é a guatambú, outras madeiras de lei podem ser usadas, tais como o ipê, jequitibá, pau pereira, pindombê – isso não deixa de ser um fato concreto, no entanto o ritual começa desde o período que antecede o corte da madeira, há uma atmosfera mística cósmica, de conexão com a ancestralidade, com as crenças, com a base filosófica da capoeira e com a natureza.

Estou no desejo de afirmar com isso que, na preparação existente para o cortar da madeira há uma relação integral entre pessoa/capoeirista e universo, que representa um gesto descolonial a ideia de apropriação da natureza – isso é, uma resistência a colonialidade da natureza (CATHERINE WALSH, 2007) – entendida como a criação de afastamento do ser humano do meio ambiente para torná-lo objeto a ser dominado, reduzi-lo a matéria inerte, controlável, útil, observável. Portanto, essa colonialidade representa a presença de formas hegemônicas de conceber e utilizar os recursos naturais, assim como nega as maneiras outras dos povos subalternizados conviverem com a natureza.

Para colher madeira boa a/o capoeirista deve estar em conexão como o cosmo. Em estudo de mestrado em Antropologia Patrícia Mota (2013, p. 22) descreve que nesse processo há que se pedir licença para adentrar na mata, sendo esse um ato respeitoso, e ainda conta-se que os preparativos passa pela escolha da quadra lunar correta, a lua minguante, as demais quebrariam com a pressão exercida pelo aço na madeira. A autora pontua ainda que o ingressar na mata se procede de maneira atenta, em outrora devido as armadilhas/emboscadas dos feitores, em contemporaneidade por ser um ensinamento – “uma/um capoeirista deve estar sempre alerta, disse-me a monitora Cristal” – a contação de histórias, o caminhar oralizando ensinamentos e a observação da natureza, também fazem parte do processo de ensinar e aprender fazer o berimbau. A importância do berimbau vai além do emitir sonoridade, do guiar da roda e do dar cadência ao ritmo do jogo/luta. Sua existência enquanto fisicalidade revela a amplitude do universo capoeirístico com suas bases filosóficas, ontológicas e gestualidade.

Após cortada a verga no tamanho para fazer o berimbau, a tarefa seguinte é retirar toda a casca com uma faca, depois é feito o detalhe na parte de baixo (pé) do berimbau. Por onde passará a corda de aço. Na ponta que servirá de base faz-se um corte raso, com o intuito de marcar a madeira, e aos poucos vai desbastando até atingir uma certa profundidade, objetiva-se



com isso fazer uma espécie de circunferência por onde irá passar um laço feito com a ponta do arame, isso de modo a não escorregar. Em seguida a madeira é queimada, isso é, toda a superfície da verga é passada pelo fogo, depois lixada, no grupo Raça Nobre mantém-se a tradição de não pintar a verga do berimbau. As fotografias tiradas pela própria instrutora Pantera enquanto registro do momento da primeira de duas etapas da oficina de berimbau, constitui agora um texto-imagem.

Fotografia 13 – Primeira fase da oficina de berimbau



Fonte: arquivo organizado pela Instrutora Pantera, Caruaru/PE. 2019.

A segunda etapa da oficina de construção do berimbau consistiu no preparo das cabaças, dos arames e a montagem em si. Utilizada como caixa de ressonância, variando de tamanho conforme quais da trilogia dos rebimbaís pretende fazer – acaso se o gunga, o médio ou o viola – a cabaça colhida é posta ao sol para secar até as suas sementes chacoalharem internamente. Quando na preparação ela é colocada em água por alguns minutos para que a superfície seja raspada e assim possa retirar os resíduos de terra e da casca fina que se forma em toda ela. Após,

procede-se com a realização da abertura de um orifício na parte chamada boca da cabaça, também passa-se a faca pela superfície interna.

A cabaça deve ser lixada na borda onde é feito o corte, com uma função estética e para uma melhor qualidade na dimensão acústica do instrumento. Segue-se fazendo dois furos por onde é passado o barbante de algodão (podendo ser também de sisal) que amarra a cabaça à verga, “[...] o segredo para dar um bom nó é pegar a ponta esquerda passar para a direita e vice-versa, lembra dos movimentos da ginga, é nesse sentido. Para ver como a capoeira não existe quebrada, ela é um todo” (INSTRUTORA PANTERA).

Um outro passo consiste em conseguir o arame de aço. Entenda, a sequência dessas etapas tem um caráter didático-pedagógico, visto que a capoeira forje a disciplinarização do tempo hegemônico ocidental, outros são os compassos, há o momento de cortar, limpar, montar, para que a aprendizagem do processo se dê por inteiro.

Em contexto atual, os arames utilizados são aqueles usados no fabrico de pneus automotivos. Além do fator conveniência financeira – as/os capoeiristas retiram de pneus velhos – ele é considerado de qualidade na produção de sonoridade. O processo de retirada é manual, a saber: fazer um corte nas bordas internas; feito isso o arame é puxado e; depois raspado com uma faca, a limpeza por inteiro dos resíduos de borracha pode ser feito com uma lixa.

Verga, cabaça e arame: tem-se início a armação do berimbau, nesse momento todo o corpo é envolvido em maior intensidade com o aumento da proximidade entre o corpo da/o capoeirista e os materiais. O proceder é simples: apoiando-se sobre a verga a/o capoeirista faz pressão e torce o arame em volta da madeira. Com o arame seguro pelo pino, no pé do berimbau, a/o capoeira passa uma das pernas por dentro do arco, esse ainda frouxo, apoiada a verga na perna para que não escorregue, exerce força no sentido contrário usando a outra perna e com as mãos puxa a ponteira da verga em direção ao peito. A distribuição de força durante a armação é fundamental para evitar quebrar a verga e/ou lesões em quem está armando.

Que não se deixe parecer, o armar do berimbau não se faz exercendo uma pressão contra a verga, mas com a verga. Assim, construir um berimbau é desenvolver, expresso melhor, aprofundar uma relação de intimidade com a capoeiragem, na medida que o corpo que entrega-se em inteireza nessa construção será o mesmo a ser guiado pela musicalidade desse instrumento. Apresso-me para reafirmar que há na epistemologia da capoeira o diálogo entre os corpos e os materiais. Mais uma vez trago os registros da instrutora Pantera, no caso, da segunda etapa da oficina realizada por ela e com a participação da instrutora baiana. Aprecie.

Fotografia 14 – Segunda fase da oficina de berimbau



Fonte: arquivo organizado pela Instrutora Pantera, Caruaru/PE. 2019.

Essa pedagogia do tocar a matéria prima e dela construir os instrumentos é uma prática importante na capoeiragem, visto que desenvolve na/o praticante a afetividade pela capoeira como inteira. No dizer da instrutora Pantera:

[...] fazer os instrumento desenvolve a sensibilidade, capoeira é equilíbrio, por exemplo, quando tocamos o berimbau é uma conversa para fazer surgir a musicalidade e não bater nele com força, não é agredir é um diálogo. Outro exemplo, na preparação da cabaça se a pessoa usar muita força pode rachá-la durante o corte, então, tem essa questão de ter paciência, cuidado (INSTRUTORA PANTERA).

É importante salientar que a epistemologia da capoeira acontece no plano da fisicalidade e das energias – espiritualidades – os aspectos transcendem os atos de tocar e construir, o que significa uma contestação a dualidade entre mente e matéria, corpo e espírito, sentir e pensar. Para as mulheres o acesso a concretude do seu corpo e pode conectá-lo com as forças místicas,

com a ancestralidade, representa um enfrentamento as disparidades das relações de gênero e fazer exercer-se a ética cósmica da capoeira.

Um berimbau confeccionado por uma mulher a estar de corpo inteiro tem um maior significado, no que se refere, a dimensão individual, de valor afetivo, espiritual, material e também histórico, considerando que ao aprenderem fazer o instrumento, aqui destacando o berimbau, elas apropriam-se de um saber ancestral, se torna guardiã e difusora desse fundamento dos saberes ancestrais da capoeira.

E ainda, esse corpo em movimento de aprender – fazendo, criando – ressignifica-se, revela outras peles, dimensões musculares, ósseas, afetivas, estéticas, além das representações (tipos de imagem de corpo hegemônico) forjadas pelo moderno sistema colonial de corpo que, no afirmar de Hissa e Maria Nogueira (2013), a produção de um ideal corpo-imagem que serve ao monopólio, por tornar-se esse corpo-perfil, produto, e ao mesmo tempo ser também produtivo de um valor estético, e de existência.

Desejo, desejei, estou a desejar a sentipensar mais de perto a sinergia entre o corpo da mulher, o material e também a ferramenta para fazer o berimbau, isso como uma possibilidade de enfrentamento a colonialidade do corpo. Pode parecer a descrição nas linhas acima ser de um caráter elementar (havendo quem pense desnecessário) no entanto, a construção de um objeto completo não se faz uma ação mecânica, é preciso perceber as outras lógicas que o corpo da mulher vai elaborando e alcançando durante o processo. Tentemos descrever alguns momentos desses gestos corpóreos descoloniais.

A sequência em que agem na construção do berimbau ocorre em muitos passos que associam-se aos (des)contínuos, como são seus habitar e peregrinar na vida, isso é, não seguem-se em sucessão, ao invés disso é processional. Como está a caminhar em uma jornada, construir o berimbau é um mover rítmico e repetitivo, porém não monótono, há assim as fases de preparar, começar, continuar e por vezes encerrar, essas não tem uma marcação temporal rígida.

Quando a instrutora Pantera prepara a sua casa para realizar a oficina, seu ritmo e marcha são alterados, as/os aprendentes se achegam, o lugar da garagem antes livre é ocupado com os materiais, esse é o contínuo dos movimentos, o mesmo acontece ao manusear da madeira, da cabaça e do aço. O momento que ultrapassa a preparação – percepção geral da tarefa a ser realizada, de como fazê-lo, das ferramentas e materiais necessários – é a implementação, o início, quando não mais se volta atrás no desempenho, há tensão, entusiasmo e alegria nesses momentos iniciais, é quando adaptações podem ser feitas e outros ritmos de corpo (está mulher) inventados.

Essa (re)invenção é análoga ao que acontece no cotidiano da vida das mulheres para enfrentar as desigualdade de gênero. Reinventar-se é movimentar sempre (sem esquecer as pausas e silêncios necessários ao processo criativo de si, de estratégias e de ser corpo), favorecer o movimento no processo de criação deixa linhas de solturas para além dos padrões e tipos de corpo que os códigos hegemônicos objetiva que elas (mulheres) incorporem.

Embora obviamente esteja cortando e delineando novas formas a madeira, a cabaça e ao arrame, esse estágio do processo de fabricação, as mulheres estar trabalhando “com” os materiais ao invés de contra eles. Sendo ainda que, durante o processo não se pode determinar ao certo o momento em que a continuação termina e se dar início ao encerramento. Para saber desse limite a capoeirista precisa concentrar-se nos detalhes daquilo que estar fazendo, assim, quando mais próximo se estar de concluir o berimbau mais atenção, cuidado, mais delicados deve ser os movimentos. Em exemplos buscado em Tim Ingold (2015, p.100), estou a escrever de algo semelhante ao que faz o tecelão e o prateiro: o primeiro, precisa perceber e decidi o instante que já não convém adicionar mais nenhum fio à trama e; o segundo, deve decidir quantos golpes de martelo o metal ainda pode receber sem que rache.

Existe portanto o acoplamento entre percepção e ação nos saberes ancestrais capoeirístico que contribui para o enfrentamento da colonialidade do corpo. As mulheres em suas diferenças vão aos poucos tornando-se mais atentas as oscilações dos contextos em que estão inseridas, a reconhecerem (como tecelã) quais fios precisam ser tecidos e aqueles que não crescem forças a sua existência. Destaco que, esse acoplamento é tanto uma condição para criação/reinvenção quanto para aprendizagem das habilidades capoeiristas.

#### 4.4.3 Mística dos gestos: de pé no chão ou de pernas para o ar, ao longo do céu-terra

Não perguntei nada, mas ela estava decidida: eu precisava de conselho. E já que não pedia, ela dava. Você não é inteligente com o corpo. Não poderá perder a cabeça nunca. Sem mais nem menos, sob nenhum pretexto, na sua opinião, eu não era lá muito “física”, teria que dançar mais, mexer a bacia, a língua dentro da boca, realizar em mim mesma uma ausculta, para fazer uma observação do corpo expressivo das mulheres na capoeira. E eu, sem cobertura alguma – de pés nus – antes que pudesse explicar, já tinha sido atingida em cheio: o corpo era assunto entre nós. Nos damos ao desfrute.

Outra vez, vendo meus papéis espalhado sobre a mesa, encontrou em escritos acerca da execução dos movimentos da capoeira pelas mulheres, argumentos sobre a percepção de que o corpo fala, constrói saberes, não é uma coisa, que não existe uma base biológica que justifique

a hierarquização dos papéis e desempenho dos corpos na capoeira, e que o aprendizado das habilidades gestuais dessa prática possibilita as mulheres movimentos de enfrentamento da colonialidade do corpo.

Nisso ficaríamos, se não fosse sua opinião, que novamente não perguntei, e já que não tinha perguntado, ela dava. Disfarçadamente paciente, espero sentada a ênfase da sua fala, ela disse com ar de urgência: não é possível descrever o repertório de todos os movimentos da capoeira executados pelas mulheres, são muitas combinações, e estão relacionados a criatividade e subjetividade de cada praticante. Era preciso explicitar isso. Nada mais havia a dizer.

Como quem aceita depois de sentipensar, assim fiz. Concentrei-me nos movimentos destacados pelas próprias mulheres como sendo os mais importantes, básicos, e que mais se ligam ao empoderamento dos seus gestos, considerei para tanto o caráter processual dessas gestualidades. Em observação do corpo expressivo das mulheres por muitas vezes elas estavam em ginga:

Em vez de ficar fixa em uma posição, gingando elas estavam sempre em movimento. Seus corpos percorriam dançantes o chão durante todo o tempo de jogo/luta. Com um dos antebraços/mãos protege o rosto, o outro esticado para trás, mantinha o corpo em equilíbrio. O gingado acompanha o toque do berimbau, mantém o corpo relaxado e com o centro de gravidade em constante deslocamento, preparado para gestos de esquiva, ataque e contra-ataque. (Diário de Campo, Caruaru/PE, 11 mar. 2019)

É na ginga que o corpo dessas mulheres ritualizam-se e constroem uma mística dos gestos – é o gingar a base que proporciona elementos para a criação de uma variedade de movimentos – tornando-as um corpo cosmo que em contemporaneidade liga-se com as ancestralidades. Gingar aqui ganha também sentido de coexistência, as diferenças se misturam, o eu e o outro, masculino e feminino, sagrado e profano, corpo e mente, em uma simbiose de movimentos de possibilidades de vida. Essas mulheres respondem a colonialidade do corpo juntas: “a gente combinamos de não morrer”<sup>83</sup>.

De pé no chão ou de pernas para o ar elas esquivam-se da colonialidade que recaem sobre seus corpos – da roda pequena para roda vida e vice-versa – por exemplo, em um gesto de “aú” forja uma retirada ou faz o oponente cair em uma armadilha. Aú, é um movimento bilateral de defesa e ataque em que a capoeirista:

---

<sup>83</sup> EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas/Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

Inclina o tronco para um dos lados, com energético impulso, projeta os quadris no ar com o apoio das mãos no solo, colocadas alternadamente, descrevendo no ar um semicírculo com as pernas, sem perder o contato visual com seu parceiro, nunca olhava para as mãos. Por vezes, realizavam um aú pequeno, as mãos ficavam mais afastadas, os joelhos dobrados, a cabeça movia mais próximo ao chão, mudavam o centro da gravidade do corpo sobre a cabeça, desenhando um semicírculo no ar. (Diário de Campo, Caruaru/PE, 11 mar. 2019).

Uma moça rodopiando de pernas para o ar é uma afronta as regras de condutas impostas para as mulheres. Não existe tal coisa em um manual de boa moça, entre aspas, tão pouco, para fazer referência a Simone de Beauvoir, deve existir nas memórias gestuais de uma moça bem comportada<sup>84</sup>. Embora, com a luta das mulheres, transformações na maneira de representar o feminino tenha ocorrido, o sistema moderno/colonial ainda opera pela lógica do comportamento adequado, associado a um corpo disciplinado e imobilizado: os gestos devem ser comedidos, o entusiasmo moderado, risos discretos, andar ordenado, metódico, pausado. Regras duras e o corpo sendo codificado.

Em ousadia e enfrentamento, na presença dessa normatização, as mulheres capoeiristas se dão ao desfrute, entre aspas, borram fronteiras, perpassa, desestabiliza, em movimentos de força e alegria, passos largos, risos soltos e alto. Arriscam recriar gestos, juntas, recebem, doam, em um processo que desencadeiam rupturas e alianças outras. Experimentações corpóreas que as levam a sentir prazer, a se perceber, se perder e se perceber novamente, na dúvida, no conforto, no desconforto.

Mudar a orientação, recuar, aproximar-se, não é uma ação fácil diante da pedagogia do não-movimento, caracterizada pelo silenciamento dos gestos e regência de padrões comportamentais que restringe o corpo da mulher a livre manifestações. Mas, elas seguem em movimentos, negando uma existência que não seja de corpo todo, escolhem outros golpes, a negativa:

Partindo da ginga, de uma maneira contínua, realiza uma descida ao solo, a cabeça é mantida rente ao chão, o seu peso estava distribuído em suas duas pernas, com uma delas ligeiramente dobradas, a outra esticada alcançando o calcanhar do companheiro, as mãos e troncos são posicionadas do mesmo lado das pernas. (Diário de Campo, Caruaru/PE, 03 abr. 2019)

A cabeça rente ao chão em posição horizontal as pernas, tronco e braços, serve de analogia. São mulheres com seus corpos criando condições para uma outra relação de

---

<sup>84</sup> BEAUVOIR, Simone. **Memórias de uma moça bem-comportada**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.



aprendizagem, sem a supremacia e ascensão da cabeça sobre os pés. Essa se revela uma imagem outra de aquisição e empoderamento do gesto, diferente daquela que entrou para os livros didáticos como sendo a trajetória de aquisição da postura ereta pelo ser humano – um esqueleto caminhando suavemente até chegar ao ponto de estar preparado para um aperto de mão – um progresso de cabeça erguida e corpo ereto, como se tivesse só cabeça.

E de repente, elas, já estão agachadas com as solas dos pés apoiadas no solo, na postura/gesto macaco. Um movimento que demanda alongamento do ombro e da coluna, abre o corpo para a possibilidade de realizar vários outros movimentos como meia lua de frente, negativa, rolê, cocorinha. Tudo se aproxima, braços, pernas, centro do corpo, cabeça:

Apoia a mão direita no chão, concentra-se, lança o braço esquerdo por sobre a cabeça, estica os joelhos, com mais energia, estica-se para a posição de ponte, sem saltar, segue, deixa a energia explodir em seu corpo, lança a cabeça para traz e salta com ambas as pernas, fazendo um movimento completo sobre o corpo. (Diário de Campo, Caruaru/PE, 10 abr. 2019).

Todo esse conjunto de movimentos – que vem desde ancestralidade – aprendidos e executado pelas mulheres na dinâmica do chão da roda de capoeira tem valor epistêmico, e mais que isso, possui um valor expressivo emocional e criativo. Nas idas ao chão, saltos no ar, velocidade, intensidade, força, bate o cansaço, as marcas da existência no corpo, as respirações intensas revelam a exaustão, elas buscam alívio, a cartasse, “mulher do fim do mundo”, nas quedas, nas incertezas, nas conquistas, vão até o fim, com rapidez, freada e pausa, sem desistência, jogam no ar a sua solidão. Na voz de Elza Soares<sup>85</sup>:

A minha casa, minha solidão/Joguei do alto do Terceiro andar/Quebrei a cara e me livre do resto dessa vida/Na avenida, dura até o fim/Mulher do fim do mundo/Eu sou e vou até o fim cantar/Meu choro não é nada além de carnaval/É lágrima de samba na ponta dos pés/A multidão avança como vendaval/Me joga na avenida que não sei qualé/Pirata e super-homem cantam o calor/Um peixe amarelo beija minha mão/As asas de um anjo soltas pelo chão/Na chuva de confetes deixo a minha dor/Na avenida, deixei lá/A pele preta e a minha voz/Na avenida, deixei lá/A minha fala, minha opinião/[...] Eu quero cantar até o fim/Me deixem cantar até o fim/Até o fim, eu vou cantar/Eu vou cantar até o fim. (ELZA SOARES, CD, 2015).

Pela observação do corpo expressivo das mulheres na organização corporal durante os processos criativos em roda, momentos de vivências junta a elas, pelas perguntas de

---

<sup>85</sup> Música composta por Alice Coutinho e Rômulo Fróis. Faixa Mulher do fim do Mundo. CD A mulher do fim do mundo, de Elza Soares. Lançamento, 2015.



investigação situadas, fui compreendendo melhor que a invenção de outras possibilidades de vida e existência por essas mulheres, se dar por cima de marcas e arranhões presentes em seus corpos e que ultrapassa aqueles que são efeitos dos seus tombos durante os treinos no território da capoeira.

Compreendi ainda, que esse corpo das mulheres em movimento constitui-se lugar de diálogo entre a razão e o instinto, busquei assim descrever o imaginário das imagens que são criadas desde os seus corpos na execução dos movimentos/gestos capoeirísticos no momento mesmo que aconteciam, partindo da compreensão de que “[...] o corpo é maior e mais vasto, mais extenso, com mais pregas e reviravoltas sobre si próprio do que o olhar imediato pode distinguir e conceber quando vê” (NORVAL BAITELLO, 1998, p.10).

As muitas maneiras como seus corpos agem e realizam os golpes gera uma diversidade de desenhos no ar e no chão, e através desses ficou compreensivo que as possibilidades de estar em comunicação desde corpo mostram-se ilimitadas e capaz de redimensionar a própria relação que essas mulheres tem com o próprio corpo.

Na prática, estava a presenciar corpos das mulheres em experimentação de um diálogo entre razão e instinto. Vale destacar que, essa questão foi preocupação de Derrida em “O animal que logo sou”, sob uma perspectiva ligada a distinção entre humano-animal nas teorias dominantes.

Os valores defendidos pelo moderno sistema colonial do corpo/colonialidade do corpo são aqueles entendidos como criados somente pela mente, intelecto, palavras, sem presença e/ou interação com os instintos e sentidos. Visto isso, considerou-se o mover e o conjunto gestual executado pelas mulheres na capoeira como um ato de enfrentamento, pois elas interagem com as forças e energias instintivas e sensíveis do próprio corpo.

Os desenhos feitos pelo próprio corpo dessas mulheres ligam-se a uma corporeidade animal, um expressionismo com raízes na experiência sensível. Mertaforseando-se, expandem seus limite, criam linhas de qualidades corpóreas do boi/vaca:

A capoeirista que cartografava linhas corpo-boi/vaca – a marrada – dobra os joelhos e se inclina para frente, apontando seu corpo à região do plexo solar do seu oponente, estica uma das pernas para trás para ganhar impulso e lança-se no ataque. Suas mãos fechadas são colocadas frente ao rosto protegendo-a de contra-ataque, joelhadas ou outros movimentos do seu oponente. (Diário de Campo, Caruaru/PE, 22 abr. 2019).

Nesse golpe, pode-se perceber um corpo que dialoga com outro animal, e assim, torna-se um prolongamento da natureza. Intimamente uma metamorfose mulher/animal, não se trata mais de um corpo restrito ao determinismo fisiológico e anatômico, mas um corpo cosmo. Um corpo que carrega imagens e possibilidades de criação de imagens. Instinto e sensibilidade estão na base de suas relações com o mundo, em particular, com o contexto em que habita/peregrina, a roda de capoeira.

Acredito que, a não consciência da importância dos nossos instinto e do animal que somos, referenciando Derrida, ou a nossa persistência em ignorá-los, nos torna corpo individualizado, desconectado do meio, da natureza, preso na fronteira da pele. Do contrário, está um corpo que transforma-se, que nunca está acabado, esse capta vida e a reinventa em muitas representações. Exercendo essa força comunicativa pelo poder de criar imagem desde o próprio corpo, uma mulher capoeirista desenha no ar e terra uma gestualidade animal simbólica, rabo-de-arraia:

Ela gira o corpo na direção da oponente com uma perna flexionada, inclina o tronco para dentro e para baixo, deixa pender a cabeça de modo a não perder o contato visual com sua oponente, servindo de apoio toca as mãos no chão, com uma das pernas firme no solo, leva a outra para trás, que é flexionada em um pontapé semicircular em direção a oponente. (Diário de Campo, Caruaru/PE, 11 maio. 2019).

A imagem não consiste em uma imitação realista e literal de um animal, mas expressa o diálogo das mulheres com seu instinto, sua sensibilidade, no processo de criação dos gestos que trazem uma corporeidade animal. Devo aqui ressaltar que, a imagem desenhada faz descer ao chão tudo aquilo que os ideais de harmonia e beleza corporal sobre o corpo da mulher, em contemporaneidade, eleva alto demais. Cabeça pendida, tronco curvo, pernas para o ar, mãos no chão, remete na cultura ocidental dominante ao grotesco, as simetrias não perfeitas.

E essa aversão ao grotesco, entre aspas, mormente, no corpo da mulher, revela justamente o desejo em afastá-las de sua natureza primitiva, suas energias, forças internas, vitais, agindo sobre elas de tal modo que as deixam enfermas – depressão, ansiedade, anorexia, bulimia – em uma busca obsessiva pelo corpo perfeito, magro, bronzeado, malhado, ereto. É pois o grotesco que possibilita um imaginário de criação gestual, e mais, as fazem suspeitar de imagens homogenias e simetrias harmoniosas de corpo.

Neste momento, parece-me relevante afirmar que é possível que esse diálogo entre a razão e o instinto seja um caminho outro para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher. Acredita-se que, a mulher capoeirista, ao criar linhas gestuais analógicas entre os

processos instintivos do seu próprio corpo e o corpo de outros animais amplia suas forças de subjetivações, seus saberes, isso, em uma existência entregue as vibrações, seja dos instrumentos musicais capoeirísticos, seja pela sonoridade gerada pelo mover dos muitos corpos capoeira no céu-terra, oportunizando a produção de singularidades e a invenção de mundos.

Ainda nessa aproximação com o corpo expressivo das mulheres na capoeira, destaco linhas que lembram alguns sinais corporais do cavalo/égua – os coices – corporeidade criada por elas a partir da realização do golpe chamado chapa de costa ou escorão:

De costas para seu oponente, com apoio das duas mãos no solo, ela flexiona a perna para trás, lançando em direção ao oponente, de maneira a atingi-lo com a planta do pé. Diário de Campo, Caruaru/PE, 27 maio. 2019).

Desse diálogo, nasce uma corporeidade centaurica, entre aspas, que se revela como imagens que as mulheres carregam em seu interior, sendo externalizada na execução do golpe. O cavalo/égua enquanto símbolo de força, aqui, representa a energia corporal dessas mulheres em intensificação, sem rédeas, em um descamar para uma nova espessura da pele. Não se esgota os gestos corporais capoeirísticos, até o ponto em que, rasgando, quebrando a casca das grossas camadas de condicionamento da colonialidade do corpo, (re)aparece nos desenhos feitos pelo corpo dessas mulheres a corajosa loba, a veloz pantera, a esperta raposa, a destemida cobra, a gata, morcego, alegre borboleta. Outras imagens podem ser percebidas, existem uma multiplicidade gestual, linhas corpóreas de outros animais, que habita dentro dessas mulheres.

Assim, se pode falar em imaginário do corpo enquanto fonte de representação de imagens simbólicas capaz de construir e anunciar em movimentos e gestualidades experiências individuais e/ou coletivas de uma cultura ou expressões, modos de ser e estar no mundo de um grupo social. Essas produções imaginárias encarnadas no corpo, entendendo a partir de Durant (2002) não são simplesmente reproduções ou traduções de uma realidade exterior, a linguagem corporal tão rica e intensa, constitui-se em um todo dinâmico que conecta os domínios da razão e emoção, realidade e fantasia, objetividade e subjetividade nas representações humanas.

As ousadas e habilidades corporais protagonizadas pelas mulheres em contexto de formação, desenvolvimento e expansão da prática capoeirista em território brasileiro, potencializou que atualmente outras mulheres, afrodescendente ou não, residente em geografia periférica e/ou não, construam diferentes estratégias pedagógicas contemporâneas – as

linguagens: fala, corpo, todas essas – para cruzar as fronteiras dos preconceitos que recaem sobre seu corpo.

Propor um imaginário do corpo da mulher capoeira em acontecimento consiste em vislumbrar possibilidades de compreensão da realidade social que está para além do racionalismo puro e suas verdades absolutas, abrindo espaço para um processo de produção de conhecimento que nasce em meio a materialidade concreta das coisas miúdas, transformando gestos corporais moventes em elemento de interesse.

Foi esse processo que deu condições para utilizar a fotografia como um percurso teórico e prático – é a fotografia fazendo texto – não se trata de atribuir a uma foto, que produz um recorte de uma cena, a força de ser um espelho de uma realidade, e sim um conhecimento construído, que amplia a compreensão da realidade, nesse caso em destaque o corpo da mulher<sup>86</sup> na capoeira.

Deixo explícito que as fotos aqui são de mulheres em celebração de suas vidas, seus jeitos de corpo na roda, sem enquadramento, sem truques de photoshop, não se trata de um ensaio, as fotos são cruas e simples. Dentro do que está sendo pontuado, embora os movimentos sejam construídos a partir de um conjunto de gestualidades, de ritualidade, entre outros aspectos sistematizados na capoeira, os movimentos realizados por uma capoeirista nunca será igual ao movimento de uma outra, a criatividade, a energia, as referências e imaginação fazem com que a construção dos golpes sejam diferentes.

#### 4.4.4 Fotografias fazendo texto: corpo expressivo das mulheres ao longo do chão da capoeira

A seguir a fotografia<sup>87</sup> fazendo texto como um conjunto de registros construindo conhecimento, ampliando a discussão, e a destacar as habilidades e aprendizagem dos saberes ancestrais da capoeira pelas mulheres. Nesse sentido, essa produção tem um forte viés das metodologias feministas que foram sendo produzidas neste estudo.

---

<sup>86</sup> Este estudo não aprofunda as discussões acerca da fotografia, corpo da mulher e padrões sexistas.

<sup>87</sup> Todas as fotos abaixo tem como fonte os registros fotográficos da autora. Caruaru/PE, 2018.

Fotografia 15 – Vem jogar mais eu mana minha



Fotografia 16 – De pernas para ar



Fotografia 17 – Agachadas ao pé do berimbau





Fotografia 18 – Ensaaiando gravidades outras



## 4.5 Colonialidade do corpo

### 4.5.1 Os saberes no chão: conhecendo o mundo através dos pés nus, um viver das mulheres capoeiristas

Estar com os pés descalços no chão (e/ou de pés para o ar) é um viver característico da capoeira e das mulheres capoeiristas – conhecem o mundo também através dos pés – assim, não é possível dobrar suas existências corpóreas a formatos intelectuais de análises, é preferível seguir de maneira instintiva, em uma escrita orgânica que não procura uma ideia, tampouco estabelece uma, mas que deixa-se acontecer pela natureza das gestualidades capoeirísticas que permiti perceber e aventurar-se em terrenos desconhecidos do corpo, aqui destaca-se os pés.

Estão elas, mulheres capoeiristas, a ousar contestar o triunfo do intelecto sobre o instinto, lógica que tem destacado os pés, sobretudo quando descalços, como marcas daquilo que seria selvagem. Nessa direção, progressivamente, a marcha da civilização o foi reduzindo a aparato mecânico, sem importância para percepção, construção e aquisição de saberes.

Vale ressaltar que, com a organização hierárquica do corpo – pelo moderno sistema colonial – existem as partes veladas e as valorizadas, as escondidas e as exibidas, as ditas feias, nojentas e as que agradam, as malcheirosas, enfim. Essa dinâmica serve para evidenciar diferenças e consequentemente legitimar a valorização de alguns membros, órgãos, superfícies do corpo, em detrimento de outros, a exemplo: a supremacia da cabeça sobre os pés.

Devo aqui trazer que dentro das manifestações do grupo de capoeira Raça Nobre, destaca-se a aprendizagem e a percepção do ambiente, da ritualidade a partir de uma linguagem da sola dos pés. No corpo dessas mulheres capoeiristas os pés passam a ter outros sentidos e funções. Isso, para além das outras significações, as conectam com a ancestralidade, com as coisas mais primeiras as quais é fonte para essa geração.

E eis que me ocorre, na ânsia por beber água na fonte, uma leve história passada/ancestral e que encontrei renovada nos pés das mulheres capoeiristas do grupo Raça Nobre em contemporaneidade: li em Clarice Pinkola (1999, p.24) que existe uma velha que vive em um lugar oculto, *la loba*, mais conhecida no sudoeste dos Estados Unidos como a velha *la que sabé*, essa sabe de tudo sobre as mulheres pois as criou a partir de uma ruga na sola do seu pé. E por serem criadas da pele do pé, que tudo sente, as mulheres são cheias de sabedoria.

Antecipo-me – estamos a caminhar com os pés vendados – sabe-se que, diante de qualquer que seja o conhecimento adquirido, nos foi ensinado a envergonhar-se desse tipo de aspiração em nossas vivências e labutas. Essa visão já não pode mais ser admissível hoje, e não se trata apenas de reconhecer e enfatizar as variações no andar das pessoas a depender dos aclives do terreno, das condições climáticas, (in)regularidades das superfícies, do calçado que usa, se não estar a usar, se estão a correr, ou a andar, saltar, as tendências culturais presente, idade, sexo, enfim. O que interessa aqui é a questão do sentipensar com os pés, perceber o mundo através deles.

Sou uma mulher de pé sobre meus dois pés vendo cenas nascerem, descrevo-as como quem tira fotografias, guardando em mim os flashes dos corpos expressivos das mulheres capoeiristas em acontecimento:

[...] o ar frio trazia o cheiro da chuva fina, a dez passos a minha frente, sobre o mesmo chão frio, os pés descalços das mulheres capoeiristas apanham em movimentos de ginga as vibrações sonoras dos instrumentos musicais – tchi, don, din... tum, tá, tum... tamm, tum, tamm – e conduz ao corpo inteiro. Em um ritmo constante, com o tronco levemente inclinado, visão para frente, em posição de guarda, as capoeiristas arrastam a perna posicionada em posterior para frente e para o lado, sem interrupção, seguem movimentando a perna anterior para o mesmo lado e para trás, em sintonia e com auxílio da movimentação dos braços, alternados em oposição a movimentação das pernas, protegendo o rosto, gingando ((Diário de Campo, Caruaru/PE, 12 jun. 2019).

O corpo dessas mulheres em movimento na capoeira informa ao corpo que o próprio corpo existe. Esse é o primeiro e fundamental ponto destacado de contribuição dos saberes ancestrais capoeirístico para o enfrentamento da colonialidade do corpo: o equilíbrio entre os sentidos, através de uma pedagogia ancestral em que coexistem as sensações que emanam da

percepção por meio do enraizamento dos pés no chão, do ouvido, dos olhos, do nariz e da superfície da pele.

E se a fotografia também faz a escrita, trago flash dos pés nus das mulheres na ritualidade da roda de capoeira. Olhe a imagem fotografada, procure explorá-la, imaginar os gestos, os sons, realizados por esses corpos e, se queira dê um tempo na leitura (eu espero), isso não é inapropriado.

Fotografia 19 – Mulheres em nudez de pés tornando possível a berimbalada



Fonte: Arquivo pertencente aos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

Considera-se neste estudo que essa existência corpórea, de pés nus, das mulheres desde as capoeiras é uma maneira de transcender a imagem ocidental e colonial de corpo, ou melhor, de enfrentar a permanência das lógicas eurocêntricas que condiciona os padrões existenciais do corpo das mulheres cotidianamente. É fato, conhecer com os pés (com o corpo todo) é uma possibilidade que pela colonialidade tornou-se inferiorizada por estruturas estigmatizadas de pensamento científico.

Essa perspectiva de estar de pés nus na circularidade do chão da roda de capoeira traz possibilidades de modificações nos padrões de comportamentos e na maneira como essas mulheres percebem seu corpo. A epistemologia da capoeira introduz a chance de uma outra aprendizagem corporal, sem desconsiderar as áreas além da cabeça: bacia, pelves, joelhos,



pernas, cu (perdão, digo anus), dedos, em outras palavras, desde corpo inteiro. Elas falaram dos seus corpos:

[...] meu corpo é minha fonte para tudo, é com ele que trabalho, que faço as minhas coisas, que vou para capoeira, ele é tudo. Esse é o sentido de como me percebo, eu gosto do meu corpo, e o interessante é que o corpo vai mudando ao longo da vida por isso mesmo que eu me considero sempre uma mulher em construção (MONITORA CRISTAL).

[...] assim, é aquela coisa, tem dia que a gente olha para o próprio corpo e pensa: poderia ser diferente. Mas depois me vem que não, diferente por quê, eu gosto do meu corpo, gosto da minha da cor da minha pele, principalmente da cor da minha pele (PEROLA NEGRA).

[...] como o passar do tempo meu corpo foi mudando, obviamente, e depois que engravidei e tive minhas filhas eu engordei muito, bastante mesmo, então batia aquela insegurança principalmente, principalmente, em relação ao meu marido na época. Só quando entrei na capoeira eu fui perder peso, mas o foco foi minha saúde, eu achei que estava me sentindo cansada, agora não, me sinto ativa, movente, disposta, eu me sinto uma mulher de verdade, uma mulher que também tem orgulho da cor que tem (CIGANA).

[...] estou na capoeira desde muito pequeninha, e a capoeira é uma prática que vem do nosso povo ancestral negro, então eu tive durante toda a minha vida referência de pessoas que também são negras, o cabelo, a cultura afro-brasileira, então eu tenho orgulho da minha cor, acho que meu corpo é lindo, meu cabelo é lindo (PRECIOSA).

[...] eu gosto do meu corpo, da cor da minha pele, embora tenha muito preconceito, eu aprendi e entendo que não tem nada de errado com meu corpo (COCORINHA).

São diversas as maneiras de lidar com o corpo, nesta pesquisa, estar-se em sintonia com os desejos de criação dos corpos das mulheres em movimentos expressivos na capoeira. Durante todo o período/momentos que estive junta as mulheres capoeiristas, através da técnica de observação do corpo expressivo, foi possível perceber a consciência dessas em relação aos pés enquanto propulsores de energia para os movimentos realizado pelo corpo todo, bem como da circulação de energia gerada do contato íntimo, enraizado, dos pés nus com o solo/chão. Nas falas-vivências dessas mulheres esse escrito foi parido: “[...] peço desculpas por ter jogado calçada hoje” (MONITORA CRISTAL).

Ao observar os movimentos desempenhados em ginga, defesas, ataques, saltos pelo corpo expressivo das mulheres desde as capoeiras, antecipo um segundo ponto destacado no ensinamento da prática capoeirística que contribui para o enfrentamento da colonialidade do corpo das mulheres: a percepção de que os movimentos são integrais, ou seja, há o entendimento de que todo o corpo participa, lógica outra as concepções eurocêntricas que divide

em partes as estruturas corporais. Durante todo tempo de aprendizado da capoeira, sob as orientações do mestre ou da/o praticante experiente é realizado um trabalho de ensino pautado na repetição necessária dos movimentos, para fins de domínio dos fundamentos, exercícios de resistência, força, percepção muscular, óssea, bem como da mente, do reconhecimento e do não esquecimento da ancestralidade.

Também não fica de fora dos contextos de aprendizagem da capoeira, no caso em se tratando do grupo Raça Nobre, a história e a vida social, isso é, as vivências e saberes – o por onde os pés pisam – que cada praticante traz consigo para além do universo capoeirístico. Desse modo, que fique explícito que os tópicos elencados e as divisões discursivas estruturadas neste estudo é apenas de natureza didática. O engajamento proposto aqui exigiu que não se perdesse de vista essa epistemologia de chão da capoeira.

Dito isso, movemo-nos de volta ao pés nus das mulheres capoeiristas na intimidade do chão. Aspecto simples, concreto, mas não comum em cotidiano – a mulher de pés descalço – em uma sociedade calçada, é uma maneira de existir completamente diferente da ocidental hegemônica em que os sapatos são considerados uma relíquia aos pés femininos, trazedores de poder, bem-estar, elegância, beleza. Linda O’Keeff (1996) escreve em linhas introdutórias do livro “Sapatos: Uma festa de sapatos de salto, sandálias, chinelos” que é regra educarem as meninas para crescerem acreditando no mito da Gata Borralheira de que os sapatos podem oferece-lhes *status* e mudarem suas vidas de maneira mágica.

Mas, ali, em chão de capoeira do grupo Raça Nobre estavam em pé mulheres de pés nus em outra sintonia consigo mesma e com as/os demais. Ao alterar a maneira como se relaciona como o solo/chão em que pisa, altera-se também a capacidade de perceber as irregularidades, as texturas, as temperaturas das lugaridades que habitam, expandir as experiências sensoriais (a sola dos pés possuem uma quantidade imensa de terminações nervosas) e as dinâmicas corporais relacionadas ao equilíbrio, resistência, coordenação, agilidade, ritmo, flexibilidade, velocidade.

Não tem-se a intenção pela crítica a sociedade calçada, existi nessas linhas acima desenhadas desde capoeira, corpo, mulher e educação, o destaque a questão de como essa impõe modos de andar as mulheres. A colonialidade do corpo em contemporaneidade, assumem contornos sofisticados, a tal ponto de às vezes não parecer violência, do contrário, distorce-se a visão acerca de nosso próprio corpo e assim perspectivas negativas são percebidas enquanto um significante positivo, e vice-versa, como por exemplo, o ser mulher com os outrens no mundo de pés nus.

O movimento de tirar os sapatos e pisar com os pés nus no chão é também um ato de reverência às origens, reconhecimento e respeito as ancestralidades, assim como a memória das primeiras mulheres que ousaram adentrar o universo capoeístico. É um ato que ressignifica o presente e o cotidiano da nova geração de mulheres pelos saberes da anterioridade, em um processo de aprendizagem em que toda a planta dos pés se liga ao solo capta as energias do cosmo e as levam para o corpo inteiro, essas, em um contínuo e com outras cargas, tornam a escorrer de volta aos pés. Nas falas-vivências:

[...] jogar calçado não é a mesma coisa de jogar descalço pois não tem o contato com o solo e o solo é importante, passa energia, então o calçado separa o contato direto do nosso pé com o chão, não é a mesma coisa que jogar descalço. Quando se está descalço se entra em contato com energias quem vem da natureza e também traz as ancestralidades (PÉROLA NEGRA).

[...] os pés descalço tem dois sentidos para mim: respeito e reverência aos nossos ancestrais que no tempo da escravidão jogavam descalço, escondidos (BEATA).

[...] a gente joga descalço para sentir a energia do chão e ser contagiada por ela (ANDORINHA).

[...] quando a gente machuca o pé e então joga calçada a gente pedi licença e desculpas e explica o porquê de estar jogando calçado (MONITORA CRISTAL).

Naquilo que se pisa ressoa no corpo todo. A relação dos pés com o solo das mulheres do grupo de capoeira Raça Nobre é ampliada pela simbologia do enraizamento. Metáfora apreendida pela técnica de observação do corpo expressivo, que permiti trazer essa imagem como uma perspectiva descolonizada na medida que está centrada no entendimento e considera a ligação de cada uma das mulheres com seus instintos. Além disso, o enraizamento possibilita cada uma sentir e seguir seus próprios ritmos, conectem-se e reconheçam as intensidades de suas energias, em um processo simultâneo e variante em que um dos pés recolhe energia e o outro devolve ao solo em uma relação dialógica que gera empoderamento físico e mental respectivamente através do fortalecimento das estruturas tônicas e daquelas ligadas as emoções, cognição, socialização e ao coletivo.

A pesquisadora Gaziela Rodrigues (2005, p. 46) em “bailarino-pesquisador-interprete: processo de formação” afirma que a “[...] capacidade de penetração dos pés em relação ao solo, num profundo contato, permite que toda estrutura física se edifique a partir de sua base. A imagem que temos do alinhamento é de que a estrutura possui raízes”. Ou seja, o enraizamento se dar pelo contato íntimo de toda a sola do pé com o chão.

O enraizamento presente na diversidade dos movimentos das mulheres capoeiristas do Raça Nobre, se relaciona com as intensidades do esforço empregado pelos pés na relação com o solo, se máximo, mínimo ou médio, as alternâncias desse pisar conforme o ritmo do jogo/luta, a frequência e quais golpes forem aplicados, a ritualidade da ginga, das esquivas, enfim. A partir do momento que as capoeiristas encaminham-se para a cabeça da roda onde ficam os instrumentais e agacham-se ao pé do berimbau, se benzem, dão-se as mãos, tem início o enraizamento.

Essa ação corporal das mulheres em chão da capoeira são carregadas de significações ritualísticas, pertencimento e memórias ancestrais afrodescendente em territorialidade brasileira, vivificadas em contemporaneidade por meio, a exemplo como aqui se discuti, do enraizamento. Vale trazer o testemunho feito com o corpo todo e registrado em diário de campo dessa relação com o solo no que se refere a troca de energia na realização dos movimentos:

[...] Emana dos reflexos instintivos os movimentos de defesa que conduz o corpo para que esse se esquive, agache, saia da linha do ataque. Nisso, em um profundo contato com o solo, uma capoeirista toma a postura de cócoras, os pés profundamente em contato com o chão, eleva um dos braços para proteger o rosto e apoia a outra mão no solo, ao lado do corpo (Diário de Campo, Caruaru/PE, 14 jun. 2018).

Realizar esses movimentos é entrar em contato com as origens, quando as pessoas trazidas de África como escravas, movidas pela necessidade de defesa da própria vida descobrem no corpo a resistência, em uma prática de autodefesa, no escrito por Areias (1983. p. 16-17), criada em grande parte a partir da natureza, da observação das brigas dos animais, a exemplo: das marradas dos bois pode ter surgido a cabeçada; dos coices, quem sabe, surgiu a chapa ou esporão; da forma de ataque da arraia e dos jacarés pode ter surgido o rabo-de-arraia.

Isso mostra que essa sabedoria corporal aprendida com as ancestralidades está também presente nos corpos de outros animais. E mais que isso, indica que em se tratando de corpos encapoeirados de mulheres existe uma ligação com o ser animal que habita em cada uma (um) de nós, ou seja, relaciona-se ao encontro com a mulher selvagem, natureza ofuscada por ritmos artificiais do moderno sistema de colonialidade do corpo.

Não por acaso que essa natureza das mulheres é apagada, pois dela emergem características como resistência, força, coragem, determinação, percepção, espírito alegre, capacidade de intuição aguçada e comprometimento com a coletividade. O mito da divindade feminina Yansã que tem o poder de transformar-se em diversos animais a depender da situação que encontre em sua caminhada também evidência esse arquétipo da mulher selvagem. Aqui,

esse termo não adquire a semântica pejorativa atual, compreende-se a natureza selvagem com inspiração em Clarissa Pinkola (1999, p.12), “[...] como um ser autônomo, que anima e dá forma à vida mais profunda de uma mulher, podemos começar a nos desenvolver de um modo jamais considerado possível”.

Recear aventurar-se e/ou revelar-se, insistir em seus propósitos, superar o medo é algo que as mulheres experienciam desde muito cedo e em lugares diversos e a força para o enfrentamento vem do enraizamento dos pés nus em sua natureza selvática. Narrativas desses atravessamentos das mulheres capoeiristas do grupo Raça Nobre, expressaram:

[...] dentro da capoeira eu já tive que colocar muito macho no chão. É o seguinte, por ser mulher, dentro do meu grupo, eu não sofri preconceito, não que eu tenha percebido, por integrantes de outros grupos, sim. Mas, dentro do meu grupo já sofri por ser mulher lésbica. Tinha um dos participantes que toda vez que eu chegava dizia, “lá vem a Maria macho”. Eu fiquei só atenta para depois dar a resposta, então na roda joguei com ele, botei ele no chão e perguntei: e agora quem é a Maria macho? Pronto, depois desse dia ele não disse mais nada. Outra vez, um mestre de um outro grupo [não falou nome por razões de não considerar ético] pediu para a menina bater em mim na roda, eu ouvi, chamei a menina para a roda, a gente jogou tranquilamente, então tem essas questões que para mim tem que ir para o enfrentamento, marcar posição (MONITORA CRISTAL).

[...] ser mulher nunca é o problema, o problema é como em pleno século XXI a sociedade ainda tratar as mulheres, como se fossemos inferiores. Mas, eu não deixo de fazer nada por ser mulher, nem na vida, nem na capoeira, não deixo de fazer os movimentos (CIGANA).

[...] eu acho que as pessoas não mexem comigo por que eu faço capoeira e também faço judô, eu tenho esse jeito mais sério, acho que elas ficam com medo [risos], mas digo isso assim, eu não percebo as pessoas implicarem por eu ser mulher, não significa que não tenha aquelas situações preconceituosas, significa somente que eu ainda não consigo perceber (DANDARA).

[...] eu sonho que um dia as pessoas não sejam julgada pela cor da pele, pela roupa que vesti, que possa sair com a roupa que quiser sem ser desrespeitada, que possa amar a quem quiser sem sofrer preconceito, para isso a gente precisa se posicionar, enfrentar, e a capoeira é um caminho, na minha opinião (PRECIOSA).

[...] essa coisa que mulher tem que se comportar de tal maneira, não pode isso, não pode aquilo, acontece em casa, na escola, na igreja, na rua, em vários lugares, na capoeira a gente enfrenta, joga perna, braços, corpo todo para o ar, senti o solo (ANDORINHA).

Em testemunho do que vi, ouvir e sentir junta as mulheres capoeiristas do grupo Raça Nobre é possível afirmar que o existir enquanto corpo de pé nu e de outras maneiras no chão de

circularidade da capoeiragem constitui uma possibilidade para o retorno e desabrochar da mulher selvagem:

[...] eu me sinto uma mulher forte e a capoeira me empodera eu me conecto com outras dimensões de mim, parece que não sei explicar, mais é assim, aumenta a minha percepção sobre meu próprio corpo, por exemplo, quando a gente faz um treino mais pesado, o corpo fica dolorido, então é como se eu sentisse todo o meu corpo (CIGANA).

[...] a capoeira desperta muitas sensações em mim, não somente naquilo que penso, no meu caráter, a capoeira me ensinou a importância da humildade, mas também despertou a minha consciência do meu corpo [...] o empurrar dos pés no solo, por exemplo, na ginga, faz com que eu mobilize minhas energias que estão dentro de mim e fica uma sensação de leveza, de alegria, que às vezes nos corres do dia-a-dia ficam esquecidas, adormecidas (MONITORA CRISTAL).

[...] a capoeira me ensinou a ser uma mulher mais atenta, não é desconfiada é atenta, da mesma maneira como entro atenta na roda e fico atenta as energias, na vida eu aprendi a ser uma mulher atenta as coisas que acontece ao meu redor (COCORINHA).

[...] alegria, a alegria, para mim a alegria é tocada dentro de mim, eu venho de um todo dia triste em casa, então a capoeira, estar com o grupo, em roda, de pés descalço, sentindo o solo, desperta a minha alegria (PÉROLA NEGRA).

Acredita-se que uma vez em conexão com essas forças da natureza selvagem e dada as condições para o seu desenvolvimento contínuo, as mulheres não mais as perdem. Nas linhas dos escritos por Clarissa Pinkola (1999, p.10), isso acontece pois elas fazem florescer a sua vida criativa, sua intuição, dar outros significados aos seus relacionamentos, aos seus ciclos de sexualidade, trabalho e diversão não dicotomizam-se, “[...] deixam de ser alvos para as atividades predatórias dos outro [...]. Agora, seu cansaço do final do dia tem como origem o trabalho e esforços satisfatórios, não o fato de viverem enclausuradas num relacionamento, num emprego ou num estado de espírito pequenos demais”. Elas entram em contato com as ancestralidades: sábias inspiradoras, visionárias, guerreiras, criadoras, guias, enfim. “[...] Elas sabem instintivamente quando as coisas devem morrer e quando devem viver; elas sabem como ir embora e como ficar”.

#### 4.5.2 Conhecer com o corpo: o plexo solar e a dignidade dos gestos das mulheres

O primeiro gesto da manhã é o sol. Vem a vontade de abrir as janelas da casa para que esse gesto possa entrar. Fui avisada que o sol estava saindo de áries e entrando em touro. Não

soube o que fazer com essa informação. Os girassóis acompanham esse primeiro gesto da manhã, são os descendentes do sol. De qualquer modo, quando ele demora a ir embora o céu fica laranja. Ao dar atenção ao sol/plexo solar/tórax, as capoeiristas através dos saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira, mantém a dignidade dos gestos, não permitindo que o brilho se apague nas idas ao chão, nos golpes recebidos, nos contragolpes, se relacionando e criando outros centros de gravidade possível.

Durante a experiência de observação do corpo expressivo, acompanhando os treinos, as apresentações, ficou perceptível que o plexo solar é instigado a mover-se, ganhar expressões, essas, ligadas ao desenvolvimento da autonomia, empoderamento dos gestos e ampliação das possibilidade de existir. Sendo que, há uma relação entre as posturas gestuais do sol/tórax e o imaginário, oferecendo as mulheres capoeiristas a possibilidade de executar seus gestos, imaginá-los, (re)imaginá-los e torná-los a realizá-los de outros modos.

A consciência do sol/tórax pelas mulheres capoeiristas tem uma relação como a história de cada uma delas para existir enquanto corpo. Trata-se de não restringir-se a uma leitura interpretativa do tórax, sem considerar sua função na dignidade dos gestos que, sabemos, perpassa gênero, assim como raça e classe. É importante para as mulheres capoeiristas que suas cabeças não tendam para baixo – em uma semântica de submissão, aceitação do dito e estabelecido sobre seus corpos e os (não)lugares desse – mas, tenham suas perspectivas ampliada pelo fortalecimento de suas estruturas tônicas, mantendo o olhar para o horizonte, rumo as perspectivas.

Observado isso, somando a percepção da serpente da vida (coluna vertebral), raiz (pés), foi proposto essa escrita acerca da percepção do sol (tórax) como consciência necessária ao emponderamento e dignidade dos gestos na capoeira e, assim, para além dela. Durante a realização dos movimentos capoeirísticos, em observação do corpo expressivo das mulheres, o plexo solar entra em negociação com a gravidade, auxiliando na distribuição de energias para garantir a continuidade dos gestos, em uma sucessão de equilíbrio e desequilíbrio.

[...] na capoeira, assim como na vida, o desafio é manter o equilíbrio, por isso que a primeira coisa que a gente aprende é a ginga e quando se está aprendendo o mais difícil é fazer os movimentos como os pés e continuar olhando para frente, não baixar a cabeça, manter o olhar na pessoa que está na sua frente, manter o tronco erguido (MONITORA CRISTAL).

[...] não importa se o jogo é embaixo ou encima, se os deslocamentos são em outros ritmos, assim o equilíbrio também deve ser. Não estou dizendo que todas as mulheres que entram no jogo devem assumir uma mesma disposição e forma, isso, acabaria por prejudicar a autonomia, a liberdade de se movimentar. Estou dizendo que é preciso fortalecer, por exemplo, essa parte

do tórax para que a capoeirista mantenha a confiança para que ela possa enfrentar qualquer um na roda (INSTRUTORA BAIANA).

[...] eu já gosto de começar um treino colocando uma música do repertório da capoeira, pois isso já muda de imediato a postura, os nossos sentidos já são despertados. Na organização das sequência do treino existe um preparo para a resistência, ao jogar um jogo mais puxado a capoeirista precisa manter a plenitude dos seus gestos, se manter brilhante, se não elas não vão aproveitarem a energia e contribuir mais diretamente com a energia da roda (INSTRUTORA PANTERA).

Longe de um engajamento pautado em uma discursão sobre a evolução, entre aspas, da nossa espécie, pontuo que a consciência das mulheres capoeiristas do sol/tórax está em muito relacionada as maneiras como elas ficam em pé, mais ainda como elas constroem e expandem seu campo gravitacional. Existe uma estreita relação entre esse fator e como elas habitam e peregrinam a roda de capoeira. Apresso-me (não chega a ser uma antecipação) em trazer registros fotográficos do habitar e peregrinar das mulheres em chão da roda. Aprecie.

Fotografia 20 – O sol (tórax) e o estar de pé



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.



Fotografia 21 – Expansão do tórax em acontecimento. Dandara



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

O sol(tórax) e o “estar de pé”, em termos metafóricos, significam-se juntos, faz referência ao estar viva/o. Para as mulheres capoeiristas esse sentido expande-se e diz também de uma ação de resistência, visto a relação entre a gravidade e o seu conjunto expressivo. A colonialidade do corpo intenta direcionar contra as mulheres as forças gravitacionais que a empurram para baixo, sem um movimento de equilíbrio entre aquelas que direcionam para cima. Assim, não por acaso que as estruturas musculares do tórax, o sol, é pouco valorizado nas mulheres, sendo mais relacionado, considerando as expectativas sociais de gênero, ao universo simbólico dos homens.

Vale mencionar que, a colonialidade do corpo cria e reproduz uma representação/imagem de masculinidade<sup>88</sup> ligada ao tórax. Assim, o desenvolvimento do plexo solar não se encaixaria na criação do arquétipo de corpo de mulher difundido, nega-se e/ou procura impedi-la de tomar consciência dessa parte do corpo. Nesse sentido, a colonialidade do corpo age na normatização e sustentação da colonialidade de gênero, há um apelo em cima de imagens, gestos, como exemplo, a mesomorfia muscular dos corpos dos homens, uma perspectiva corporal caracterizada pelo desenvolvimento dos músculos do tórax, dos braços e ombros largos que vão se estreitando até uma cintura afinada. Essa forma torácica convencionou-se relacionar aos homens enquanto sujeitos poderosos, fortes, competentes e que

<sup>88</sup> Este estudo não entra na discussão acerca dos construtos sociais de masculinidade.

controlam, mantem e expandi seu campo gravitacional, do contrário seria as mulheres com seu tórax atrofiado.

Na epistemologia da capoeira, o tórax/sol das mulheres em acontecimento, isso é, no desenvolver do conjunto gestual em jogo/luta é percebido a partir de três perspectivas. Primeira, a consciência da gravidade enquanto força magnética a qual elas podem expandir seu campo, quando, por exemplo, desenham movimentos em linhas céu-terra, como o aú, martelo, benção, chapa de frente, rasteira, entre outros. Segundo, orienta para as possibilidades nas alternâncias de pisadas enquanto ação ativa, ou seja, o tórax amplia a simbologia dos pés como raízes, cujas ramificações podem ser pensadas tanto em relação a própria individualidade como coletividade. Além disso, traz leveza aos gestos da bacia e equilibra a mobilização da bacia. E por terceiro, o empoderamento físico pelo fortalecimento das estruturas tônicas, o que permite as mulheres capoeiristas manterem-se “de pé” – isso é, não sucumbir – manter uma disposição postural constantes nos variados planos de ação, bem como de repouso.

Não se engane, na capoeira não existe uma separação do corpo em partes delimitadas, a serpente da vida (coluna), as raízes (pés) e o sol (tórax) estão em conexão, assim, quando a atenção volta-se, por exemplo, para o tórax, não há o esquecimento do resto. O que se afirmar é que pela ação da colonialidade do corpo a percepção desse fato é uma dificuldade enfrentada. Aqui, trago para explicitar essa questão, o movimento do pulsar, importante para o desenvolvimento gestual capoeirístico, pulsação é um termo que se refere a força nascida do contato com o solo e desencadeada em saltos, para que ela aconteça é necessária a consciência do plexo solar, coluna vertebral e dos pés.

Aponta-se também que o plexo solar/tórax das mulheres não são estáticos, do contrário estar em constante abertura para expansão ou repressão. Sendo que os sentidos e significados desses movimentos de abertura são construídos desde as circulações afetivas, da ordem dos desejos, das energias das vontades, nesse sentido, é uma experiência distinta para cada uma das capoeiristas.

Outro ponto importante que contribui para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher estar no fato de que a consciência do tórax/sol possibilita o que, a partir da observação dos corpos expressivos das mulheres, chamei de acionamento da presença. Essa se congrega em dois planos, um de energias individuais e outra coletiva, ambas em coexistência. De logo, gostaria de referenciar o plano coletivo, trata-se da presença física mesma do corpo da mulher habitando e peregrinando na roda, o seu próprio corpo encapoeirado, entre aspas, como marca e jeito de (re)existir, expandindo suas fronteiras geográficas e campo gravitacional, provocando

vazão para redimensionar hierarquias de gênero e/ou de uma masculinidade compulsória que cerceariam as linhas de uma lugaridade, nesse caso, o chão da capoeira.

Assim, o corpo da mulher encapoeirado é visibilidade, que transita por lugares no aqui e agora – um corpo em acontecimento – mas que carrega memória de anterioridades, imaginação, lança perspectivas futuras, sem deixar o hoje, a temporalidade presente, é concretude, vivacidade, intensidade. Torna-se um corpo singular em interação, capaz de afetar e ser afetado, de redimensionar e resignificar aspectos da prática capoeirista ligada as questões de gênero, isso pelo acionamento da presença. Ou seja, essas energias coletivas emergente da tomada de consciência do tórax pelas mulheres, elucida e (des)constrói coletividades outras, desde a diversidade de corpos e corporeidades.

Essa dinâmica de trabalho em conjunto, em uma valorização *ubuntu* do humano, da solidariedade, partilha, colaboração, harmonia (RAMOSE, 2010), características fundantes da capoeira, confronta a lógica modernidade/colonialidade, do capitalismo global gerativo de individualismos, consumismo, busca desenfreada por poder, tudo em detrimento da preservação da vida.

Assim, nos entre-meios da roda, ao construir relações de pertencimento no cenário da capoeira, as mulheres capoeiristas desenham dinâmicas de interrelação com o conjunto de sistema valorativo, discursivos e práticas simbólicas da capoeira, compondo suas formas singulares/subjetivas de (re)existirem, insistirem, exporem-se e posicionarem-se no contexto social em que coabitam, articulando assim potencialidades educativas em pedagogia outras, de encantamento.

Esse acionamento da presença das mulheres pela consciência do tórax em uma perspectiva de coletividade, de aprender em coexistência nas diferenças não é simplesmente funcional ou de mera reprodução, tampouco indica um ofuscamento das subjetividades, e sim uma alternativa que possibilita a participação e engajamento da pessoa com o todo. O ambiente capoeirístico como chão da presença é ressignificado ao mesmo tempo que as mulheres também modificam-se de várias maneiras por esse. Percebe-se então que a coletividade não é dada, mas construída.

Quanto ao plano individual relacionado ao plexo solar se direciona a escuta sensível do próprio corpo, isso é, o acionamento da presença de si mesma, as mulheres (nós) não somos sem o nosso corpo, é preciso reverter o efeito da colonialidade e percebê-lo. A explicitar de outro modo, trata-se da capacidade de perceber as sensações, a afetividade que é expressa por si mesma na movimentação dos músculos, ossos, articulações, e assim ampliar o conhecimento sobre si. Visto que, à medida que as mulheres capoeiristas vão desenvolvendo essa consciência

do corpo passam a estabelecer outras relações consigo mesma, com as/os outras/os e com os ambientes em que habita e peregrina.

Essa consciência dignifica os gestos da pessoa e estimula a construção dos movimentos a partir de uma dinâmica que incorpora a ancestralidade, as forças instintivas, elementos psicológicos, emotivos, cognitivos, ideológicos e também políticos. Pois quando se discute colonialidade do corpo não se limita a um entendimento de motricidade, faz-nos voltar para a construção da pessoa, daí tornar visível a importância do sol/plexo solar/tórax, cujo fortalecimento se liga aos gestos que a dignifica. Lembrando que a ideia de pessoa difere da noção ocidental hegemônica de indivíduo, conforme Santos e Almeida (2012, p.25), “[...] a pessoa é o contrário, é aquilo que é compartilhado, é o que se compartilha na mesa da amizade, que é o que constitui a comunidade. E essa a perspectiva que dialoga com a tradição ameríndia e com a africana”.

A realidade encontrada no grupo Raça Nobre é de corpos heterogêneos, em diversidades de histórias individuais, coletivas, inclusive anatômicas, dilemas, o que a afasta do tipo ideal – corpo hegemônico – assim também não há um tipo ideal de resposta motora, isso significa que as expressões não se restringem a natureza biológica, o que vem a confirmar a inexistência de uma base biologicista que justifique as diferenças de modos de estar, agir e de desempenhos e poder entre homens e mulheres, e portanto, essas bases de diferenças anatômicas somente tem significações valorativas verticalizadas e hierarquizadas em consequência dos arranjos de gênero vigente.

A consciência de suas bases de sustentação, melhor, do sol, possibilita as capoeiristas perceberem constrangimentos corporais naturalizados na vida cotidiana das mulheres. Algumas atitudes foram narradas pelas participantes:

[...] quando eu fui assumir minha primeira turma, no Sítio Serra Verde, e é assim, toda vez que a gente vai chegar em um lugar novo para ali formar uma turma fazemos uma apresentação. Em Serra Verde, no início, eu era a única mulher, e o pessoal que estava assistindo, principalmente homens, ficaram se perguntando: e ela também vai jogar? Uma mulher jogando capoeira? Nisso eles perceberam que mulher também joga capoeira, mas para eles suas esposas não poderiam participar, tinham que ficar em casa, na cabeça deles mulher era para cuidar da casa, do marido e dos filhos. Então, lá foi mais difícil conseguir trazer as mulheres para a capoeira, mas elas foram entrando devagar e com o tempo o estranhamento foi sendo superado (MONITORA CRISTAL).

[...] quando eu fui entrar na capoeira meus filhos, a menina e o menino não queriam, diziam que capoeira não era para mulher, era coisa de marginal. Então, eu disse para eles que não podiam falar sem conhecer e se eles não gostavam, era a opinião deles, eu não iria deixar de fazer algo que gosto, que

me faz bem, por causa da opinião deles ou de qualquer outra pessoa (ESTRELA).

[...] infelizmente a gente estar em uma sociedade em que nós mulheres ainda sofremos preconceitos, a gente não se senti segura em andar sozinha por alguns lugares, sobretudo a noite, até com as roupas que a gente vesti acontecem implicâncias e mesmo violência. Eu tenho o sonho de um dia as coisas sejam diferentes (PRECIOSA).

A aprendizagem da epistemologia corpórea da capoeira não se separa daquilo que se vive fora da roda, experiências pessoais e vida social. O processo de aprendizagem é por isso mesmo integral, a consciência do tórax, no caso, fortalece também para o enfrentamento dos desafios além universo da capoeiragem, é um corpo atento aos perigos, atravessamentos experimentados na vida enquanto mulher.

#### 4.5.3 Coluna vertebral/Serpente da vida: ondulações, negociações, fruições de saberes e empoderamento dos gestos

Cabeça e tronco dobram-se para trás à medida que a coluna move-se de maneira a expandir a curvatura para frente: ocorre um movimento de extensão do corpo. Movimentos dinâmicos. Entre a fuga e o bote, astúcia, sai rapidamente por entre aberturas de lugares fechados, surpreendendo. Coluna vertebral ou serpente da vida, é uma representação simbólica que se refere a aquisição de consciência das mulheres capoeirista das ondulações da coluna e seu papel no enfrentamento da colonialidade do corpo.

Está principalmente na ginga a presença das linhas serpentinas que liga todos os movimentos do corpo. Pela ginga o corpo aviva-se, peregrina entre o ritmo do sagrado e profano, céu-terra, rebela-se pela alegria, entra em contato com o chão em um fluxo contínuo de encontro com outras/os capoeiristas, consigo mesma e com o cosmo. Esse jeito do corpo se mover na capoeira, mostra-se singular pelos saltos, alternâncias, dinâmicas, descontração, ondulações.

A coluna vertebral desempenha um papel de mola. Percebi que as mulheres usam exatamente as mandingas, manhas, gingas, acrobacias, piruetas, saltos, do jogo/luta de capoeira para enfrentar as questões relacionada a misoginia, machismo, sexismo, racismo, presentes no próprio universo capoeirístico e para além dele.

Fotografia 22 – Ginga, as linhas serpentinadas. Andorinha e Pérola Negra



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

É mortal um corpo parado e ereto. A colonialidade do corpo construiu uma assertiva estética, biológica e médica de que a fixidez, verticalidade, a retidão da coluna vertebral é sinal de civilidade, passando a ser uma disposição orgânica, natural, saudável, o contrário disso são corpos deformados, anormais, não autênticos. É o que podemos chamar de efeitos sobre a organização postural enquanto maneira de induzir as pulsões da própria carne, dos ossos, músculos, sistema nervosos, das mulheres. Ao modificar e estabelecer formas no tecido e tonicidade do corpo, limita-se e defini também as possibilidade subjetivas de existir das mulheres.

É preciso reavivar a coluna vertebral. Curvaturas, ondulações, empoderamento dos gestos. Nessa direção, por meio da observação do corpo expressivo das mulheres na capoeira foi possível visualizar alguns aspectos corporais de enfrentamento ligados a consciência das curvas, extensões, distribuição do peso, das energias, do equilíbrio, das mobilidades íntimas do corpo, ritmos singulares. Entenda:

[...] um dia muito marcante em minha vivência na capoeira foi quando conheci a primeira mestra formada de Pernambuco. Ela joga muito, ela tem uma coluna que parece uma cobra, parece que dobra, faz círculo, é incrível, ela passa a ampliar sua presença na roda com esses movimentos e também amplia seu conjunto gestual, sua maneira de se mover (MONITORA CRISTAL).

[...] existe uma diferença entre jogar agachado, curvado, e lutar, viver a vida de cabeça baixa, em uma postura de submissão, para nós mulheres nem se fala, temos que afirmar nossa presença. Então, o que a noção das ondulações da coluna representa é mais que algo físico, diz também do desenvolvimento

da capacidade de criar outros sentidos as experiências das mulheres, principalmente nós mulheres negras (INSTRUTORA BAIANA).

[...] a capoeira não poda as posturas do corpo, não estabelece uma como sendo a correta, pois cada corpo vem trazendo suas histórias, marcas. Cada coluna tem uma curvatura diferente, mas não estou falando por que é homem ou mulher e sim toda pessoa (CIGANA).

[...] nós temos um ponto de apoio, o chão, onde gradativamente as energias das ondulações, dos movimentos em geral, vão se espalhando é um esforço que o corpo da gente faz em conversa com o solo, se não a gente não se movimenta, eu acho que para realizar os gestos tem que a coluna conversar com o tórax, com os pés, com o chão, como o ar também, com tudo (INSTRUTORA PANTERA).

Com esse sentipensar, desperta e fica evidente que o processo de percepção da coluna pelas mulheres na capoeira, abala o sistema colonial ao impossibilitar qualquer apreensão universal do corpo pelo próprio indivíduo e/ou por um paradigma do conhecimento. O que lembra Annie Suquet (2011, p.528) quando escreve que a maneira como cada pessoa organiza sua postura “[...] para se manter de pé e adaptar-se à lei da gravidade”, diferem, são variáveis conforme afetos, desejos, memórias, movimentos e contextos culturais. O respeito a curvatura de cada pessoa consiste em um ato de enfrentamento a colonialidade do corpo.

Uma outra noção que se revela na mobilização da coluna vertebral pelas mulheres no chão da capoeira é a ondulação. Todas as energias são expressas através dessas ondulações que variam de acordo com a amplitude exercida pelo corpo. Em termos semânticos refere-se a capacidade de flexibilização, de aberturas, de criação de gestos. As fotografias abaixo são fotografias dos corpos das mulheres em exercícios voltados para o sentir da coluna e em ondulações livres.

Fotografia 23 – Gestos curvos. Monitora Cristal



Fonte: Registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

Fotografia 24 – Giro Decolonial. Mon. Cristal



Fonte: Registro fotográfico da autora.  
Caruaru/PE, 2019.

Os movimentos começam na coluna, ondulam-se para o tórax, a pélvis, os quadris, os pés, as mãos, os joelhos, o pescoço, a cabeça. Em uma energia pulsante elas não diminuem suas curvaturas, resistem a um sistema de conduta moral e político de controle da corporeidade que as impõem sentimentos de vergonha, inadequação, deslocamento, por estarem a habitar um chão negado, supostamente incompatível com o ser mulher.

Isso acontece pelo fato da ondulação criar forças que agem em sentidos opostos as representações e hierarquizações dos corpos pelos sexos, desequilibrando em constantes deslocamento, pausa (tão importante quando o mover), transpiração, respiração, volteios, giros, a missão colonial de acesso, apropriação, controle, exploração dos corpos a partir da aplicação de um conjunto de valores, ideias, que os violam de maneiras imagináveis em suas existências físicas, materiais e cotidianas.

Acostumados a posturas retilíneas, verticalizadas, de linhas alongadas, o olhar hegemônico incomoda-se com ondulações, gestos curvos, quadris que movem-se em circularidade, tórax em contrações, pernas livres, braços soltos. Essa referência da coluna como serpente possibilita empoderar a existência sensorial, emocional e afetiva das mulheres. Todas as mobilizações que as ondulações da coluna na prática da capoeira aciona, gera alegria, no sentido que discorre Muniz Sodré (1996), como uma categoria que mostra uma harmonia das pessoas entre si e com o cosmo:



[...] meu corpo fica feliz, se é assim que posso falar, a capoeira traz esse corpo feliz, só que essa alegria não fica só no nosso corpo, ela se espalha por toda a roda, acho que é por que a alegria não é só da gente é do coletivo (BEATA).

[...] quando entrei na capoeira, nem demorei muito a perceber que o que sentia se tratava da felicidade do corpo, sem exagero, eu não sei que sei explicar direito [risos]... eu me sinto livre para ser como eu sou, eu não preciso me encaixar em nada, não estou dizendo com isso que não tenha disciplina no grupo, não tenha as regras, não tenha conflitos, óbvio que tem, estou dizendo que na capoeira você consegue ver sorrisos nascerem com uma frequência que só a alegria provoca, a capoeira chama você para brincar (ANDORINHA).

[...] alegria, alegria, alegria... muito alegre (PÉROLA NEGRA).

[...] eu acho o seguinte, quando nos tempos de escravidão, as pessoas negras que foram escravizadas, elas viviam dias horríveis, então criaram a capoeira como uma luta do corpo e pela vida do corpo, e nessa luta para resistir fazia parte também alegrar o corpo, eu acredito nesse lado, os nossos homens e mulheres ancestrais, nosso povo negro via que diante de tanta dor era preciso um jeito de corpo alegre, despertar essa parte, se não como iriam lutar com o desânimo, então a capoeira é esse jeito de se mover que inclui movimentos, gestos, que é de resistência e que também é de alegria (PRECIOSA).

Além disso, a descompressão das vertebrae também liga as capoeiristas aos saberes gestuais das/os ancestrais. Com isso, os gestos extrapolam o sentido de motricidade, evoca as disposições das anterioridades. A ação basilar e/ ou serpentina aos movimentos de deslocamento, esquiva, ataque, a ginga, vem da Rainha Nzinga. Mulher de astúcia, inteligência cognitiva e corporal, de habilidades políticas, que tornou-se uma lenda em Angola por lutar pela a independência do seu povo do domínio colonial europeu. Ainda em relação a essa mulher real, poderosa e independente, Serraro (1996, p.4) escreve que a:

[...] resistência de Nzinga à ocupação colonial e ao tráfico de escravos no seu reino por cerca de quarenta anos, usando de várias táticas e estratégias que vão desde a conversão ao cristianismo até as práticas jagas, é fonte para a criação de um imaginário que se impôs como símbolo de luta contra a opressão.

O sensível e o imaginário dialogam, percepção e mobilidade interligam-se, o princípio básico da capoeira é a destreza do corpo de uma mulher guerreira. Essa memória corporal inscrita na pele, músculos, órgãos, tecidos, fibras nervosas, em contemporaneidade desafia as políticas de esquecimento e a imposição da colonialidade dos corpos das mulheres.

Na dinâmica expressiva da capoeiragem, revela-se também nas linhas serpentinadas da ginga a possibilidade do reencontro das mulheres com o erótico como poder, no sentido que propõem Audre Lorde (1984). Trata-se de entender que a sensualidade dos corpos não é eliminada e/ou negada. Qualquer tentativa de apagamento dessa noção está ligada ao fato de

que quando utilizada em benéfico próprio o erótico torna-se uma potencialidade para o enfrentamento da colonialidade.

É do conhecimento que a cultura ocidental hegemônica constrói e reproduz discursos contraditórios em relação ao corpo da mulher. Em uma atitude incoerente e irônica, sexualiza seus corpos, ao mesmo tempo que elabora uma estrutura moral para justificar e exigir uma suposta pureza dos seus corpos e negar o exercício de sua sexualidade. Essa é uma estratégia para impedir o florescimento das energias da mulher. O “[...] erótico tem sido frequentemente difamado por homens e usado contra mulheres, [...] confundindo-o com seu oposto, o pornográfico” (AUDRE LORDE, 1984, p.53).

Observo que os movimentos dos corpos encapoeirados das mulheres revelam uma afirmação das forças vitais, daquelas energias que fornecem substâncias criadoras de vida, sentimentos de satisfação. Depois de sentir e reconhecer o poder do erótico que o habita, em respeito a si mesma, elas passam a demandar o máximo delas mesmas na capoeira e demais esferas da vida.

[...] o apelido de cada capoeirista está relacionado a uma característica marcante, algo que é singular da pessoa. No meu caso é Cristal por que durante as rodas, os treinos, meus olhos brilhavam pelo entusiasmo, pelo gosto por aprender mais, assim meu mestre colocou meu apelido. Os patamares de graduada é uma conquista que vem com o esforço e o tempo de prática, conforme vou avançado, mais quero aprender, mais quero conquistar, mais quero me tornar conhecida no universo da capoeiragem (MONITORA CRISTAL).

[...] desde que comecei a aprender, digo melhor, aprender capoeira foi o meu eu em busca de um escudo, não somente para mim mesma, e sim sobretudo para proteger minha família, conquistei a minha primeira corda e o apelido Pantera, daí em diante só desejei fazer crescer essa pantera dentro de mim, isso na capoeira e para além dela. Hoje já sou professora de capoeira e continuo defendendo os meus, principalmente minha mãe (INSTRUTORA PANTERA).

[...] depois que a gente entra, pelo menos é o que aconteceu comigo, não se quer parar de aprender, se quer aprender mais e mais, e isso é uma educação que aprecio, admiro isso no grupo. Muitas vezes a educação oferecida na escola desmotiva os alunos e até mesmo exclui, principalmente as pessoas com deficiência, as pessoas homossexuais, eu sei disso por que trabalho como auxiliar de professora em uma escola (CIGANA).

[...] a capoeira, a energia da capoeira me chama, eu sinto isso, não sou eu que vou de encontro a ela, ela que me encontra e me desperta, mim sinto alegre, uma força que não sei explicar, é como me sentisse mais viva e quanto mais aprendo mais essa força fica mais forte, fico mais forte e não é somente na luta da roda de capoeira, mais fora dela também, na vida e nos corres cotidianos (ANDORINHA).

[...] o aprendizado da capoeira transforma, me mudou muito, sobretudo meu jeito de agir, não pretendo sair nunca da capoeira (BEATA).

[...] eu desejo aprender mais e mais e avançar na capoeira (ESTRELA).

[...] para uma mulher que já sofreu violência doméstica como eu, você não faz ideia do que é aprender capoeira. Você se livra das amarras, você entende que é forte se movimentando e vendo as outras mulheres se moverem (INSTRUTORA BAIANA).

A coragem para buscar o aprimoramento trata-se do quão intensamente podemos sentir nos nossos fazeres, no quão intensamente podem sentir essas mulheres na prática capoeirística. Assim, no erótico seus gestos, suas gingas, tornam-se uma decisão consciente, prazerosa, afetuosa. Dê uma pausa, pense, se pergunte: em contemporaneidade quando amamos verdadeiramente aquilo que fazemos (a exemplo, seu trabalho) mesmo em suas dificuldades?

[...] tem dia que estou meio desmotivada, triste, então chego na roda, escuto o berimbau, entro na roda, todo os ritmos, as palmas, eu me sinto livre, é um momento de aprendizado que não deixa de ser prazeroso, volto para casa renovada em energias (ANDORINHA).

[...] engraçado é que quando a gente está na escola, geralmente, não estou dizendo que sempre, o aprendizado é obrigação, fazer a tarefa é obrigação, e no trabalho nem se fale, principalmente quando o trabalho é para dar conta das despesas, colocar comida dentro de casa, se torna enfadonho. E na capoeira, mesmo existindo disciplina, normas, regras, hierarquias, aprender é prazeroso. Depois do treino tem a roda, toda aquela confraternização, a gente não segura o riso (CIGANA).

[...] permanecer na capoeira é uma decisão minha, meu marido tem vindo com menos frequência, mas eu não, venho todos os treinos, pois a capoeira é tudo para mim, ela me abriu as portas (DANDARA).

[...] me sinto tão feliz e realizada na capoeira que ela não é uma obrigação para mim, do contrário é um momento de brincadeira, de alegria, mais ainda é uma alegria que me torna mais forte, fortalece meu modo de agir, digo, minha maneira de se relacionar com as pessoas, principalmente com minha mãe, aprender os saberes da capoeira melhorou minha relação com minha mãe (BEATA).

[...] minha mãe me trouxe para a capoeira, vim acompanhar ela até o treino, acabei ficando para praticar e a capoeira se tornou essa parte alegre do meu dia, não importa se estou triste, quando a gente senti a energia, é impressionante com tudo que se está sentindo muda (COCORINHA).

[...] capoeira tem sido meu prazer e minha alegria desde que nasci, acho que sou como sou, me sinto livre e percebo as coisas como percebo, graças a capoeira. A capoeira deixa as mulheres mais fortes, e não estou falando somente fisicamente não, estou dizendo de modo de se posicionar diante das situações, em qualquer lugar que ela esteja (PRECIOSA).

A celebração do erótico em todas as áreas da vida das mulheres é uma linha de enfrentamento da colonialidade do corpo, pois afirma as forças criativas empoderadas das mesmas, que se revelam em suas histórias, no uso da linguagem, na sua diversidade gestual, em suas partilhas. Aqui, as destaco como pessoas compartilhantes de saberes, prazeres, físico, afetivo, emocional, cognitivo. Esse poder de partilha despertado pelo erótico fornece as bases para que elas entendam o que não era compartilhado e assim construam um existir nas diferenças.

[...] quando ficamos isoladas somente na nossa vida, existi uma tendência a pensar que somente certas coisas acontecem com nós mesmas, mas quando nos abrimos para conhecer outras mulheres, a gente começa a perceber o quão guerreira são e vamos aprendendo a superar as dificuldades, e a ser forte também (ESTRELA).

[...] o aprendizado é conjunto, eu quero avançar, mas quero que as outras avance também, embora cada pessoa aprenda no seu tempo, não se quer e não se deixa ninguém para trás. Isso também é uma coisa que admiro na educação do grupo, por que isso, quer queira, quer não, é uma pedagogia (CIGANA).

[...] veja, vamos pensar em um guarda-chuva, e um dia de chuva. Os saberes da capoeira que a gente vai aprendendo é esse guarda-chuva que vai se formando, mas sabe o que não adianta, é eu me proteger da chuva e deixar o restante do grupo na chuva, isso não pode acontecer. Se uma mulher não está protegida, nenhuma de nós estamos. Todo mundo tem direito de construir seu guarda-chuva (MONITORA CRISTAL).

[...] nunca se trata somente de nós mesma, por isso, por exemplo, é preciso estar atenta as e os demais capoeiristas, conhecer, saber por que estar faltando aos treinos. Uma vez uma companheira pensou em desistir da capoeira e a gente que já é professora e professor fomos até a casa dela para entender os motivos, oferecer ajuda. Tem sempre aquelas palavras que dão um incentivo (INSTRUTORA PANTERA).

[...] nenhuma mulher é igual a outra, todas nós temos nossas histórias e na capoeira a gente aprende que, por exemplo, não se pode julgar sem conhecer. Às vezes entra um pessoa no grupo e aí a gente pode ver e pensar que a pessoa é chata, só que quando a gente vai se permitir conhecer podemos ver que não é bem assim. A capoeira ensina essa de não julgar, de permitir se conhecer (PRECIOSA).

[...] a capoeira é muito bom, é uma família, aqui a gente procura se ajudar, aqui temos companheiros e companheiras (BEATA).

[...] eu penso que ainda falta falar mais sobre as histórias de nossas ancestrais na capoeira, as primeiras mulheres que começaram a praticar e abriram caminho para nós, por que somente assim a gente pode entender o que elas passaram, o que a gente passa e se fortalecer, o segredo está em conhecer umas as outras. No grupo nós mulheres somos unidas, isso faz toda a diferença, inclusive para nossa permanência na capoeira. Quanto mais mulher melhor (COCORINHA).

Essa apreensão do erótico a partir da tomada de consciência da coluna vertebral enquanto serpente da vida, leva a um outro efeito: a consciência da capacidade de sentir. A ampliação da sensibilidade fortalece as experiências, então, o corpo se expande ao toque do berimbau, se abre as vibrações, auscultando seus ritmos mais íntimos, os poros fecham-se ao desempoderamento, a pele encaleja-se as opressões, depressão, autonegação, e tocam (nós mulheres) não somente a fonte “[...] mais profundamente criativa, mas fazemos aquilo que é fêmeo e autoafirmativo em face a uma sociedade racista, patriarcal e antierótica (AUDRE LORDE, 1984. p.59).

Insisto, todas as mulheres possuem esse poder, mas são educadas para temê-lo, para suprimi-lo. Os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira oferece uma possibilidade de retomada do poder do erótico pelas mulheres, um poder que é delas, e que as permitem perceber a enorme capacidade que carregam dentro de si, uma força capaz de trazer mudanças em suas vidas, bem como nos paradigmas de uma sociedade sexista, racista e patriarcal.

Encontram-se. Como quem passa a vista sobre seu corpo todo e sente-se em casa, celebra-se, o próprio corpo é o território das vibrações, de todas as sensações e movimentações, é sua própria existência no mundo, abraça o erótico que há em si. Permitam-me recorrer ao testemunho da poeta Elizandra Souza (2015, p. 104): “Ela se sentou na cadeira / Colocou suas pernas / Em cima da mesa / Admirou-se do que viu / Ela brincou consigo mesma / Brindou sua beleza negra / Bebeu a garrafa inteira / E se lambuzou do seu próprio néctar.”

#### 5.5.4 Mulher educadora capoeirista: outras linhas possíveis nas histórias das mulheres na capoeira

Mulheres, outros lugares nas fronteiras de corpo, capoeira, gênero e educação é uma história (histórias) de uma (im)possibilidade (des)construída e da qual pouco se tem tomado conhecimento dela. Em uma (re)aproximação junta as linhas do escrito por Barbosa (2005) acerca da participação das mulheres na capoeira, em um primeiro momento elas são empurradas – acredito, não sem resistência – para uma posição de observadoras. Quando não, no máximo atuavam como companheiras dos capoeiristas homens. No entanto, por ser a capoeira uma prática de luta e resistência, o comum foi que as mulheres se interessassem em praticá-la, visto que carregam em seu corpo um histórico de enfrentamento a uma sociedade machista e patriarcal.

Da opressão à resistência, às mulheres se tornaram educadora da prática capoeirista. Com isso, outras perspectivas, possibilidades e particularidades que somente poderiam ser

inseridas por elas, são incluídas a essa manifestação afrodescendente em chão de territorialidade brasileira. No grupo Raça Nobre foi possível perceber alguns elementos, a destacar: estar a democracia e o resgate do significado da capoeira como uma luta pela liberdade, em foco neste estudo, como luta para o enfrentamento da colonialidade do corpo.

Quando as mulheres passam a ensinar capoeira, essa torna-se uma prática mais democrática, no sentido que, em seu desempenho enquanto educadora agem na promoção do respeito e equidade, e mais, sua presença também como quem ensina acaba por trazer novos públicos, crianças, pessoas idosas, pessoas com deficiência, promovendo uma inclusão social, e ainda a possibilidade de abertura para construção de reflexões sobre a igualdade de gênero na capoeira. Entenda, isso não nega a constatação, já mencionada neste estudo, da insistência do preconceito e discriminação em relação a elas existente internamente em muitos grupos dos quais fazem parte e externo a roda, pela sociedade. A instrutora Pantera, instrutora Baiana e a monitora Cristal teceram narrativas sobre os sentidos de uma nova geração de mulheres formadas na capoeira por outras mulheres:

[...] eu tenho 20 anos de capoeira, ainda sou da geração de mulheres, embora da mais recente, que foi por durante muito tempo a única mulher do seu grupo, sou ainda da geração de mulheres capoeirista que foram as primeiras a dar aula em sua cidade, sou da geração de mulheres que teve que esperar muito para conhecer de perto uma mestra mulher, sou da geração que não tinha conhecimento das ancestrais capoeiristas. Hoje, muitas meninas quando veem a capoeira pela primeira vez e descobrem que tem mulher na roda e mais ainda uma mulher que é professora, elas tem a primeira percepção imediata de que – “olha uma mulher lá” – então quando chegam em casa que falam para os pais que querem jogar capoeira, esse é o primeiro argumento delas, que tinha mulher na roda. Elas vão ter a possibilidade de ter uma perspectiva não somente masculina... [pausa pensativa]. Elas vão ter a oportunidade de escutar histórias de outras mulheres, elas vão poder ir a encontros de mulheres na capoeira, vão poder ouvir e aprender com mulheres mais experientes. E eu acredito que isso muda a capoeira e a maneira como as pessoas percebem a capoeira, a própria presença física da mulher, traz uma outra dinâmica, uma outra energia para o chão da capoeira, o que acaba por trazer também pessoas idosas, com deficiência, crianças, enfim. Não sei bem explicar, mas o que entendo é que quando a mulher está presente na capoeira e as pessoas começam a vê-la praticar, começam a quebrar o preconceito sobre sua presença, e de certa forma, por motivos variados, sentem que o ambiente da capoeira é para todos (INSTRUTORA PANTERA).

[...] as mulheres têm uma capacidade de inspirar umas as outras que a gente mesma não faz ideia, e às vezes nem precisa falar, só de ver que uma mulher pode entrar na roda, realizar todos os golpes, conquistar graduações altas, faz nascer nas outras o desejo e a fé de que também podem avançar na capoeira, alcançar altas graduações. É aquilo que a presidenta Dilma disse quando ganhou as eleições – “agora as meninas podem sonhar em ser presidenta também” – algo assim. Uma menina que tem aula de capoeira com uma

professora mulher, podem sonhar em ser professora capoeirista também (INTRUTORA BAIANA).

[...] a relação entre nós mulheres do grupo é muito tranquila, a gente está sempre buscando incentivar uma a outra, principalmente as mais velhas, eu acredito que é como um ciclo, as nossas ancestrais deixaram seus passos para nós, que avançamos, nos tornamos professoras de capoeira, e nós passamos e caminhamos juntas com essas novas meninas, que também passam a incentivar outras mulheres. Quando eu entrei na capoeira a Pantera me inspirou muito, ela jogando muito bem, de igual pra igual com qualquer pessoa na roda, e depois assim como ela eu também já me tornei professora (MONITORA CRISTAL).

No tocante a recuperação contínua do seu significado como luta pela liberdade de ser e estar no mundo. Perceba, resistência não é apenas uma palavra para as mulheres é uma força que faz parte das suas vivências. Na capoeira, elas tornam a resistência um exercício, que não só tem tornado mais visível e forte a presença das mulheres na prática capoeirista, como tem contribuído para o fortalecimento e reconhecimento dessa.

A posição de educadora capoeirista alcançada pelas mulheres não se distância do que é ser mulher e conseguir protagonismo para além da roda, nas relações macro da sociedade, ou seja, em ambas as esferas, isso não acontece sem enfrentamento a colonialidade dos seus corpos. Por isso, discutir colonialidade, resistência e enfrentamento é também evidenciar conquistas. Assim, é importante destacar as mulheres capoeiristas do grupo Raça Nobre que pelo enfrentamento e ousadia estão assumindo posições de liderança e protagonismo.

É notório um desequilíbrio quantitativo entre mulheres e homens, no que diz respeito as titulações de mestre/a, mestranda/o, instrutores/as, formandas/os, professoras/es, monitoras/es. No grupo Raça Nobre, do total de doze participantes com graduações mais altas, apenas três são mulheres, isso se liga a dois fatores preponderante, o número de mulheres no geral é menor ao totalizante de homens, com uma diferença significativa, sendo ainda que o tempo de prática da maioria delas é de um ano. Não foi observado dentro do grupo narrativas e gestos que associe essa questão ao fato específico de serem mulheres e as interseccionalidades que lhes atravessam: idade, orientação sexual, estética, raça. Ou seja, no atual contexto que se encontra o Raça Nobre não foi percebidas situações que demonstre haver uma relação entre a aquisição de graduação em razão do sexo. Mas, a desproporção em termos numéricos da presença das mulheres, leva a constituição de um clima grupal masculino e a constatação de que talvez futuramente as lideranças sejam exercidas majoritariamente por indivíduos do sexo masculino.

A monitora Cristal, a Instrutora Pantera e a Instrutora Baiana, relatam em suas falas quais os fundamentos de avaliação utilizado pelo grupo para o avanço na graduação:

[...] no nosso grupo a corda é uma conquista individual em meio a coletividade. Como assim? Independe se você é homem ou mulher, criança ou adolescente ou adulto, ou se tem alguma deficiência, obviamente que existe uma graduação infantil e as diferenças são consideradas, por exemplo, os critérios para avaliar a aquisição de uma corda por uma pessoa que faz uso de cadeira de roda, não é o mesmo, no sentido que deve ser considerada a especificidade dessa pessoa. Pronto, tem uma questão específica em nós mulheres que é nosso ciclo menstrual, sempre quando a gente chega ao treino, o mestre bate na barriga da gente bem de leve para saber se caso a gente esteja nesse período, não esteja sentindo cólica, se está tudo bem para pegar pesado no treino, naquele dia, eu considero isso muito válido, mas isso não pesa, não desmerece nosso aprendizado. A aquisição de corda não está associada a ser homem ou ser mulher e sim a entrega e desempenho na capoeira (MONITORA CRISTAL).

[...] cada corda representa uma fase de desenvolvimento dentro da capoeira, ou seja, ela também é uma representação material e simbólica dos saberes ancestrais conquistado pela pessoa. Em cada fase existem um conjunto de habilidades, conhecimentos a serem conquistados, esses são diferentes de acordo com cada grupo, pois cada um possui seu sistema de graduação. E isso, no caso do nosso grupo, independe de ser homem ou mulher (INSTRUTORA BAIANA).

[...] veja, o meu irmão tem uma graduação a minha frente, ele está na décima primeira corda, a roxa, e eu estou na décima, a corda branca e roxa, mas isso não é pelo fato dele ser homem e eu ser mulher, e sim por que ele entrou na capoeira antes de mim, ele tem mais anos de prática e experiência, poderia ser por esse fato, mas no nosso grupo não tem isso, e eu também não aceitaria tal coisa. Agora, assim, você poderia perguntar por que não fui eu a entrar primeiro, mas eu não associo isso ao fato de ser mulher, entrei na capoeira com oito anos de idade, buscando me tornar mais forte para defender os meus, eu era uma menina que queria ser mais forte como uma necessidade, não como algo divertido, acabou que a capoeira me trouxe mais que isso. Então, no nosso grupo a conquista da graduação está ligada a questão de habilidade, dedicação, respeito com a capoeira e a ancestralidade, com disciplina, postura com os demais capoeiristas, respeito aos princípios da prática, ou seja, não se avalia uma e um capoeirista somente pelo corpo, se a pessoa sabe gingar, sabe os golpes, mas pelo todo, corpo, mente e espírito (INSTRUTORA PANTERA).

Para compreender melhor essa questão, trago mais uma conversa que tive com Dandara e Cigana acerca do processo de formação na capoeira, enquanto jeito de corpo que não se interliga a um corpo hegemônico, mas a corpos diversos:

[...] não, não existe no nosso grupo esta relação entre adquirir uma corda com ser mulher ou ser homem. Existe, às vezes por parte de alguns homens, tirar a mulher da roda rápido, mas aí a gente volta e volta, não baixa a cabeça não, mostra posição, mas no geral, o mestre não deixa isso acontecer, ele mesmo entra na roda para jogar com a gente. Tem também as hierarquias de graduação que devem ser respeitadas, você não tira alguém com a graduação mais alta que a sua da roda, e do mesmo jeito que um homem que tem uma graduação mais alta não pode ser retirado da roda por quem tem uma graduação mais baixa, uma mulher também não pode, fora isso, se alguém pegou uma corda e



eu não peguei, não foi pelo motivo de que a outra pessoa foi favorecida e sim por que ela tem avançado em todos os aspectos que aquela fase demanda. E mais, existe, veja só a noção de educação que o grupo tem, nos treinos quem tem mais experiência, está na corda mais avançada, orienta quem está aprendendo aqueles saberes e golpes que ainda não dominou, e tem momento que o mestre coloca as pessoas mais experientes de um lado, treinando, e assumi aquelas pessoas que estão começando, depois junta todo mundo (CIGANA).

[...] eu venho para todos os treinos, meu marido não está vindo, está faltando muito, então certamente quando houver a próxima cerimônia de troca de cordas, ele não vai pegar outra corda, vai permanecer na mesma, o fato dele ser homem não vai influenciar nisso, isso por que no nosso grupo é assim, uma pessoa não tem privilégio somente por que é homem, não teria sentido tal coisa. E mais tem a corda de observação que independe do nível de graduação que você está. Deixa eu te explicar. Eu estou na quarta corda, então eu começo a me comportar desrespeitando os princípios da capoeira, a ancestralidade, e mesmo começo a utilizar os saberes da capoeira para brigar, o mestre pode, avaliando essas coisas, me colocar na corda de observação, sendo que essa corda, como as demais, não tem um tempo definido, por exemplo, dois meses, seis meses, o tempo vai depender de mim, do meu desempenho, das minhas possibilidades que serão consideradas pelo mestre, ele nunca entrega uma corda a alguém simplesmente por entregar, tem critérios, tem uma avaliação, ou seja, não é um momento qualquer, é um momento de muita responsabilidade, por que a pessoa que recebe a corda vai estar representando além do nosso grupo, a capoeira em geral (DANDARA).

Sobre esse assunto Daniela Sacramento (2017, p.113), em estudo de dissertação de mestrado, encontra uma realidade diferente e, conforme a mesma, em geral o mais comum a se apresentar as mulheres praticantes. A autora pontua que em diferentes segmentos/escolas/grupos e vertentes na estrutura hierárquica o número de mulheres com titulação de mestre/a é menor. Isso estaria, segundo ela, relacionado as questões de gênero, enfatizando a não valorização e/ou desqualificação das habilidades desenvolvidas pelas mulheres, situações de opressão, assédio, agressão durante o jogo, na roda.

Ao pesquisar as representações sociais das mestras e formandas no Rio de Janeiro, Eliane Souza e Devede (2011) também traz na discussão dos dados a existência de obstáculos em relação a participação, inserção, permanência e ascensão das mulheres dentro dos seus grupos. Entre os obstáculos registrado pelas autoras estão:

[...] diferença no momento de se graduar homens e mulheres, ficando essas muitas vezes preteridas em razão do sexo; hegemonia masculina nessa luta, com raízes culturais que diferenciam os homens e mulheres; infantilizações e ridicularizações, a fim de diminuí-las perante uma organização que às vezes se baseia num modelo sexista; e a família e amig@s (sic) como um fator impeditivo à inserção e permanência das mulheres, pois encaram a capoeira ainda como área de reserva masculina e reproduzem comportamentos e

atitudes que preestabelecem comportamentos distintos para homens e mulheres, inviabilizando a presença delas na capoeira (SOUZA; DEVIDE, 2011, p. 8-9).

Ainda no que se refere a desistência e afastamento das mulheres da prática da capoeira, Zonzon (2014), em estudo de tese de doutorado visibiliza alguns motivos que acarretam a saída dessas da capoeiragem, a citar: sentimento de que tinham que se empenhar mais para alcançar as graduações, enquanto que os alunos homens com menos tempo de capoeira tornavam-se mais rapidamente reconhecidos e; brigas frequentes pelo toque do berimbau, gunga ou para cantar uma ladainha.

Durante o período em que estive a habitar e peregrinar no chão do grupo Raça Nobre ocorreram algumas desistências e/ou afastamento, tanto de mulheres como de homens, os motivos foram diferentes, e ao contrário do que comumente acontece, foi maior o número de afastamento por parte dos homens. Ao que me foi narrado, entre os fatores implicantes esteve a dificuldade de conciliar a capoeira com a vida pessoal, trabalho e família, não identificação com a prática e conflitos de interesse.

Chamo atenção para esse último fator por ter provocado implicações diretas na dinâmica do grupo. Visto que, cada educador/a é responsável por ensinar a uma turma de novos participantes, a saída de um dos educadores do grupo culminou também na saída livre de suas/seus alunas/os, que segundo a me foi relatado pelas/os mesmas/os, decidiram por acompanhá-lo. Posteriormente, três desses/as capoeiristas (Abelha, Durão e Gentil) optaram por retornar ao grupo, onde foram acolhida/acolhidos sem qualquer resistência.

Aproveitando o fio da meada, é salutar ponderar que uma das místicas que fundamenta os encontros no grupo é a ética do acolhimento enquanto uma pedagogia afrodescendente, circular e ancestral. É a partir dessa postura que as relações coletivas, os processos de criação, a dramaturgia dos corpos comum (capoeiristas) e singulares (corpos diversos em texturas, tamanhos, gestos, gênero) são tecidas no chão do Raça Nobre.

Que não se engane, as mulheres somente conseguem alcançar a posição de educadoras capoeirística através de muito esforço. A não existência de uma relação direta entre a aquisição de graduações de elevados níveis e o sexo, bem como, a não desistência dessas no meio do caminho, evidencia não a ausência de dificuldades do ser mulher na capoeira, e sim a capacidade delas de exercerem o exercício da resistência.

Saber que essas mulheres conquistaram o direito de ensinar capoeira, me fez sentir que antes de mais nada, elas são resistentes. Isso por que, embora dentro do próprio grupo, nesse caso o Raça Nobre, no que diz respeito as relações de gênero elas não estejam sofrendo

discriminações grosseiras por ser mulher, que de costume desencadeia em problemas maiores como violência física, assédio sexual (em muitos grupos o assédio, mormente por homens casados é uma realidade), humilhação durante os treinos, vale lembrar que, o universo capoeirístico não é isolado, há intercâmbio entre as cidades, com outros grupos, em participação de eventos, contextos múltiplos onde é notável a falta de respeito e ética com o corpo do outro, com o corpo da mulher. Uma conversa sobre esse assunto as capoeiristas trouxeram narrativas variadas:

[...] eu vou falar aqui da minha vivência e de como isso se dá no meu grupo. É o seguinte a pessoa que entra na capoeira somente pode viajar para eventos em outro Estado, por exemplo, depois que pegar a primeira corda, é uma questão de conhecimento, de experiência, de saber alguns princípios desse universo, de modo geral, é um cuidado com o próprio aluno e aluna, pois cada grupo tem sua dinâmica, é preciso ensinar a capoeirista a ser atenta, não estou falando de ensinar a ser uma pessoa desconfiada, mas atenta. Essas viagens elas são muito importante uma vez que nos coloca em contato com outras praticantes, outros estilos de jogo, é uma experiência de saber, de aprender, incrível e necessária, afinal a capoeira é um universo, não é isolada, não é fixa em um lugar, ou seja, aquilo que a gente estava conversando outro dia sobre a capoeira ser um chão movente, tem muito a ver com isso. Então se a capoeira não é isolada ela tem muito dos valores da sociedade, e entre esses está o machismo. O que fazemos então diante disso, o caminho encontrado por a gente do Raça Nobre é a orientação, em caso de qualquer situação procurar e se achar perto de alguém do grupo, e quando acontece de outros mestres, outros capoeiristas vierem participar de algum evento do nosso grupo, o mestre deixa claro a todos eles que não vai aceitar situações de desrespeito com as mulheres do grupo. Também não aceitamos isso vindo de pessoas do nosso próprio grupo. Esse foi o caminho encontrado (MONITORA CRISTAL).

[...] comigo nunca aconteceu uma situação de assédio, e se aconteceu alguma situação de discriminação nessas viagens a eventos por eu ser mulher, eu não percebi, também tem essa questão, posso não ter entendido como uma situação de discriminação (DANDARA).

[...] eu nunca sofri assédio nessas viagens, o que aconteceu foi eu ser tirada da roda com pouco tempo depois de entrar, isso acontece às vezes, o que eu faço é dá a volta na roda e entrar novamente, respeitando a hierarquia de graduação (INSTRUTORA PANTERA).

[...] eu penso que deveria existir uma punição para essas pessoas que não respeitam as mulheres, que usam da violência intencional contra o corpo da outra pessoa na roda. Eu não sei como os demais grupos agem diante de situações assim, acredito que alguns não tomam providências. No nosso caso, o mestre não aceita violência na roda, capoeira para gente aqui tem muito a ver com cuidado e respeito com o corpo da outra pessoa (BEATA).

[...] veja, no nosso grupo, alguns homens quando entram na roda com nós mulheres eles costumam ter cuidado, um cuidado exagerado. Eu acho que eles tem que entender que se a pessoa entra na roda, não tem isso que é homem ou

mulher, ela entra por que sabe e está ali para jogar mesmo. O mestre muitas vezes interrompe um treino para dizer – “olha, não tenham medo, se você não for para cima a pessoa que está jogando com você não avança” – respeitar o corpo da outra pessoa passa não só por não violentar esse corpo, passa também por não duvidar ou subestimar até onde esse corpo pode ir (ESTRELA).

[...] essas viagens elas são muito importantes para compartilhar experiências, se são colocadas limitações para as mulheres nessas viagens, também vai limitar seu aprendizado (PRECIOSA).

Excluir as mulheres e/ou impedi-las de acessar os mais altos níveis de graduação, seja de forma violenta ou sutil, como por exemplo, nega-las o direitos de tocar todos os instrumentos musicais, puxar uma ladainha, reflete uma falha ética, desconsideração com a diversidade e desrespeito com os princípios e valores ancestrais, revela-se uma contradição, uma postura não condizente com uma mística dos afetos e da circularidade.

Nesse sentido, e pensando a capoeira em diálogo com a sociedade, deixo explícito que as lutas das mulheres nos entremeios do universo capoeirístico na conquista de reconhecimento também são travadas na esfera social como um todo. Estabelecendo essa relação, no mercado de trabalho, por exemplo, para que as mulheres consigam assumir um cargo de liderança, de poder, elas devem sempre arduamente provar sua inteligência, competências, habilidades, agilidades, e ainda, devem estudar mais que os homens. E essas demonstrações de competências, sobretudo seu maior tempo dedicado aos estudos, de acordo com Henriques (2002), não representam, por exemplo, melhores salários e alocação em termos ocupacionais no mercado de trabalho, salvo em caso de cargos mediante a aprovação em concurso público. O autor acresce ainda que, as mulheres precisam de uma vantagem de pelo menos cinco anos de escolaridade para alcançar a mesma probabilidade que possui os homens para ingressar no mercado formal de trabalho. Essa realidade se torna mais marcante ainda no caso das mulheres negras, que para atingirem os mesmos padrões salariais das mulheres brancas e dos homens brancos e negros precisam de aproximadamente onze anos de estudos.

A trajetória das mulheres educadoras do grupo Raça Nobre – Instrutora Pantera, Instrutora Baiana, Monitora Cristal – evidenciam que apesar das adversidades elas conseguem resistir. Seus corpos em si mesma não definem a posição que elas podem ou devem ocupar/peregrinar/assumir, nem mesmo se elas tem ou não capacidades de ensinar, gerir, treinar uma turma, de tal modo que essa apresente uma aprendizagem significativa e de alto desempenho. É o discurso criado pela colonialidade do corpo que procura determinar a funcionalidade, demarcar os limites sobre seus corpos.

Assim, na experiência de tornarem-se educadoras capoeiristas, elas não se posicionaram como vítimas da dominação masculina na roda e para além dela. Assumem narrativas conscientes de que produzem epistemologias desde corpo, desde gênero, no chão da capoeira dentro da territorialidade brasileira. Sobre ser educadora capoeirista elas disseram:

[...] ser educadora capoeirista para mim é uma responsabilidade. E se me fosse pedido para responder em uma palavra sobre o que é ser educadora capoeirista para mim, a palavra seria responsabilidade [...]. Quando digo isso estou me referindo não somente a assumir a função de ser professora, mas do ensinar as pessoas. A maneira como se ensina influencia na maneira como essa nova geração de capoeirista vai agir. Estou falando também que a forma como ensino influencia na capoeira no geral, por exemplo, se digo para os meus alunos que eles sejam violentos na roda, então eles vão para encontros foras e agem de maneira violenta na roda, ou fora da roda, se a capoeira já é marginaliza, com isso então, seria terrível. E mais uma coisa que quero falar, embora eu já seja professora, estou sempre indo ao mestre para aprender mais e aprendo com meus alunos e minhas alunas. Então, a gente ensina e ao mesmo tempo aprende. Para ensinar capoeira é preciso humildade (INSTRUTORA PANTERA).

[...] eu tenho orgulho de ser professora de capoeira. Melhor que isso é gratificante ser professora de capoeira, eu sou grata. Ensinar capoeira me fez aprender a ser humildade. Imagina aí, ver uma aluna sua, que aprendeu e está aprendendo com você, incentivando uma outra, isso é muito bom. E não é uma conquista individual somente, é uma conquista que fortalece a participação ativa de todas nós mulheres na capoeira (MONITORA CRISTAL).

[...] é um prazer, uma alegria e uma grande responsabilidade. Você passa a ser um exemplo, passa a contribuir com o grupo na formação de novos praticantes. É também uma conquista para mim que já não sou tão jovem assim, e que me vi aprendendo, executando movimentos com meu corpo que não imaginava poder fazer. Ser professora de capoeira é uma realização minha, como mulher negra, divorciada, que sofreu violência doméstica, e que hoje ensina essa luta para outras mulheres (INSTRUTORA BAIANA).

O processo de ensino-aprendizagem da capoeira para essas mulheres depende de uma professora, de um professor, de uma mestra, de um mestre, que não construa pedestal, que desça ao nível em que o seu olhar se encontre aos olhares das/dos educandas/os. Ensinar capoeira não se trata de transferir informações de um corpo para o outro, visto que cada corpo elabora e compreende as informações recebidas de maneiras diferentes, tão pouco trata-se de dar continuidade ao controle dos corpos. Ensinar capoeira é inspirar, contagiar, propagar.

A seguir linhas escritas em relação aos treinos organizados e realizados por essas professoras de capoeira. Aula, teoria e prática, momentos que se revelaram como um campo de criação, sem fronteiras absolutamente fixas entre quem ensina e quem aprende, a professora não é o centro do processo de ensino-aprendizagem, é uma condutora dos afetos, das afetações

que acontecem a cada momento que os corpos vão movimentando-se em coletividade, em uma pedagogia do movimento.

## **4.6 Interesses e procedimentos das pedagogias dos treinos**

### **4.6.1 Instrutora Pantera: entre sabedoria ancestral e o desinventar objetos**

Atrás dos corpos em movimento tinha um fundo musical. Bem mais por trás ainda havia corações batendo. Um outro som vem de lado e atravessa as ondas musicais e os batuques dos corpos, é um som agudo, sem tremor, alegre e pausado – a voz da Instrutora Pantera – provocando outras vibrações e estados de escuta, de deslocamentos, de alongamento. Os tecidos moles são mexidos, os músculos sofrem contrações, contrair-relaxar, o corpo todo é flexionado até seus pontos máximos de flexão, estar sendo exposto e disposto às afetações do treino.

Não existem regras determinadas, ordenamentos fixos, formas disciplinarmente impostas em relação ao “como fazer” os treinos. As inquietações sobre quais caminhos possíveis acontece a partir do sentir das singularidades da turma, da consideração com a multiplicidade de conexão afetivas, cognitivas e motoras e a intensidade na valorização da coletividade nos contextos das aulas. O caminho pedagógico escolhido pela Instrutora Pantera estrutura-se em três pontos fundamentais: canalização das energias pelo alongamento e aquecimento do corpo; desinventar objetos e o encalçarmento.

Desapercebidas foram as horas de ontem – é setembro, e finalmente tive a coragem de não organizar roteiro, até então eu não tinha me deixado – o chão do encontro foi a quadra esportiva da Escola Laura Florêncio, localizado no bairro Salgado, Caruaru – PE. O bairro não tão quieto – era sábado, dia da feira livre – casas próximas, faziam chegar ruídos, havia a volta muitos outros movimentos, um time de basquete se aproxima dividindo a extensão da quadra, que abrigava confortavelmente essas duas grupalidades.

Oz Panteras, como nomeiam-se em um gesto de empoderamento e orgulho da luta dos povos negros escravizados no Brasil em outrora e, a luta contra o racismo em contemporaneidade, são participantes de diferentes idades, em sua maioria negras/os, mulheres e homens, são plurais. Pisei no lugar do treino e logo comecei a sentir algo que se tornaria mais evidente depois: as narrativas e gestos, revelam que a valorização, visibilização e memória dos povos negros é uma preocupação da Instrutora Pantera. Antecipo, após o treino, sentadas/os em círculo ao chão, ela fala sobre a importância de conhecer as histórias da capoeira, do próprio grupo, saber os fundamentos, a musicalidade, isso as/os dariam margem para uma formação

holística, e fortalecimento de suas identidades enquanto capoeiristas em contextos de discriminação a prática e suas/seus participantes. Nas palavras dela:

[...] a capoeira não é um conhecimento quebrado, então, se não é um saber quebrado, também não é uma prática quebrada. Quando a gente está treinando, aprendendo os golpes, poderia se pensar que o foco é o corpo, mas só que para a pessoa está fazendo aquele movimento ela precisa saber o porquê, ela precisa entender que esse movimento faz parte de uma história maior, que é a resistência do povo negro escravizado, assim, ela precisa conhecer essa história, conhecer os princípios básicos da capoeira, as nossas raízes ancestrais e isso fortalece a nossa mente, nosso espírito e portanto também o nosso corpo, aprendemos a ter orgulho dele. Ainda hoje se tem preconceito com a capoeira por ela ser uma prática do povo negro, e eu acredito que esse preconceito está muito relacionado ao fato dela deixar a gente mais forte enquanto pessoa e enquanto grupo, por isso para a gente consegui a licença para ocupar uma quadra de uma escola é mais difícil do que, por exemplo, um time de basquete conseguir a liberação (INSTRUTORA PANTERA).

Um ritual pedagógico de início canaliza as energias dos corpos, o alongamento. De pé, o som agora é o da respiração, devagar, profundamente, mais respiração, a energia circula, a respiração aumenta. Inspiração. Expiração. Continua. A respiração ajuda a sentir por inteiro o corpo. Chega ao ponto que elas se misturam, entram em sincronia, harmonia, os corpos então flexibilizam-se, expandem-se em movimentos de contrair e expandir, e vai assumindo outros contornos, as pernas são levemente separadas, energias reverberam da sola dos pés até o topo da cabeça, o corpo está alongado e não tensionado.

O alongamento prossegue, em três séries de 20 segundos na mesma posição. A Instrutora Pantera verbaliza a importância de alongar-se e erros a serem evitados, apontando as posições – direita, esquerda, para cima, para baixo, para frente, para trás – dos braços, das pernas, cabeça, tronco:

Olhem como estou fazendo [o silêncio faz parte da continuidade da série de alongamento]. Sintam até onde o corpo de vocês pode flexionar, devagar [intervalo longo de silêncio]. A capoeira mexe com o corpo todo, assim não adianta alongar só uma parte do corpo, só alguns músculos [continua a sequência do exercício em silêncio]. É importante conhecer seus limites, conhecer o corpo. Tudo é uma questão de equilíbrio, não bloquem a respiração, respirem (Diário de Campo, Caruaru/PE, 14 abr. 2019).

Teoria e prática. Aprender na experiência do fazer, do sentirpensar – pensamentos, sentimentos e corpo unem-se – não unicamente através de uma lógica do acúmulo de um amontoado de coisas, o que daria continuidade aos formatos, codificações, controles dos corpos.

Ou seja, não se trata de transferir informações, movimentos de um corpo (Instrutora Pantera) para outros (aprendentes), o que se revela como algo impraticável, visto que:

[...] há sempre uma mudança que precisa ser considerada: o que muda de um corpo para o outro se apresenta como uma diferença no modo que cada corpo elabora e compreende as informações, e as informações geram sentidos/significações a depender do contexto e a depender de cada corpo. Conhecer é sempre experienciar a cada instante. Cada ação do corpo é uma ação em cada momento. Percepção, ação e cognição se dão ao mesmo tempo (TRIDAPALLI, 2009, p. 34).

As/os capoeiristas aprendem observando e fazendo junto. Esse aprendizado ligado ao alongamento – aumento da mobilidade dos tecidos moles, da amplitude dos movimentos, da flexibilidade – torna o conhecimento do próprio corpo um contra discurso a colonialidade desse, isso por que sentir desde corpo não se limita a entendê-lo como receptáculo, ou espaço orgânico que aglomera funções, e sim reconhecer que ele é um todo complexo e passível de atravessamentos, é desde o próprio corpo que se aprende e experiência o mundo.

Com esse exercício inicial de alongamento percebe-se a manifestação do complexo externo e interno dos corpos. O primeiro se revela pela flexibilidade dos movimentos e sua expansão na criação de gestos que vão desenhando e/ou formando territórios sociais. O segundo, que não se encontra dissociado do complexo interno, está na percepção das vísceras, dos órgãos, e de que as entranhas também se ligam a experimentação de sentimentos. É sobre ambos que os significados da colonialidade do corpo agem quando em suas pretensões de impor as pessoas modos de ser e estar.

Corpo flexível, porém ainda frio é preciso esquentá-lo. O treino segue com o aquecimento. Neste instante – não tomei conta e estava a me ultrapassar – então, meu corpo não aguenta mais ficar parado, exige que acompanhe o momento, também me aqueço, deixando meus corpos ao longo do exercício. A Instrutora Pantera explica que esse esquentar o corpo:

[...] prepara mentalmente e fisicamente para fazer os movimentos com qualidade e de maneira dinâmica durante o treino, previne lesões, principalmente nos tendões, por que os tecidos ficam mais elásticos, evita que o corpo fique com dores depois, por isso que para vocês fazerem os golpes da melhor maneira e melhorar cada dia mais é importante o aquecimento (Diário de Campo, Caruaru/PE, 14 abr. 2019).

A atenção disponibilizada a essas primeiras movimentações corporais alinha-se a uma ética do cuidado, observada na relação entre a Instrutora Pantera e as/os aprendentes. Nessa perspectiva se insinua uma potencialidade política pelo sentimento de responsabilidade no agir



consigo mesma (próprio corpo) e com outrens<sup>89</sup> que transcende a pura, entre aspas, transmissão de conhecimento. Que fique explícito, a noção de cuidado, considerada aqui, associa-se a uma perspectiva dos estudos feministas que não dissocia cuidado e gênero, tão pouco desconsidera que a prática do cuidado com o corpo do outro passa pela conscientização corporal e de seus limites.

Resistência, agilidade, força e equilíbrio, dar-se início aos movimentos de ginha, esquiva e (contra)golpes. Esse processo é desenvolvido pela Instrutora Pantera a partir do processo imaginativo de desinvenção dos objetos, em linguagem poética barriana, “[...] o pente, por exemplo. Dar ao pente funções de não pentear. Até que ele fique à disposição de ser uma begônia. Ou uma gravata” (BARROS, 2016. p. 15). Essa didática inventiva que dar aos objetos outras funções, não muda as suas formas em si, e sim seus sentidos e significados, assim, as sandálias tornam-se cone de treino, o pneu vira saco de pancada e também peso de mãos, a corda ganha um sentido todo elástico, enfim.

Abaixo as séries de fotografias – desinventando objetos – das cenas, atmosfera imaginária vivenciada durante o encontro. Respectivamente: Desinventar objetos – dar ao chinelo funções de não calçar; desinventar objetos – compêndio para uso do pneu fora das rodas do carro; desinventar objetos – uma corda e suas ondulações serpentinadas, contato completo da sola dos pés com o solo.

Fotografia 25 – Desinventar objetos – dar ao chinelo funções de não calçar



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

<sup>89</sup> Não é do interesse adentrar na ética foucaultiana do cuidado de si. Várias/os pesquisadoras/es usam essa noção para (re)pensar os dilemas da formação humana, problematizando os caminhos delineados pelas/os educadoras/es na criação de resistência crítica e criativa aos desafios éticos e formativos em contemporaneidade.

Fotografia 26 – Desinventar objetos – compêndio para uso do pneu fora das rodas do carro



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

Fotografia 27 – Desinventar objetos – uma corda e suas ondulações serpentinadas



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

Essa relação entre imaginário e material tem a ancestralidade como base, isso é, na capoeira o ancestral media a relação com os materiais. A imaginação aqui pode ser percebida como uma estratégia de enfrentamento para suprir as necessidades materiais do grupo,

incidindo sobre a prática e garantindo que ela continue acontecendo. Distribuídos separadamente no chão pela Instrutora, o pneu, as sandálias, a corda, formam um percurso cartográfico possível, onde os diferentes corpos capoeiras seguiam em ritmos oscilantes, inscrevendo com o corpo os saberes gestuais que herdaram das anterioridades.

É/foi belíssima a emersão e/ou o diálogo entre os materiais e o imaginário. Ampliando essa paisagem dos corpos enquanto uma epistemologia ainda a ser desvendada, através da técnica de observação do corpo expressivo, a qual se revela adequada justamente pelo caráter imaginário que a constitui, digo da relação entre a utilização do pneu, das sandálias e da corda com o plexo solar/sol (tórax), enraizamento/raízes (pés) e a serpente da vida (coluna vertebral).

Os exercícios realizados fazendo uso do pneu é para fortalecer o tórax/sol, se estendendo até o abdômen, segundo a Instrutora Pantera a natureza é de proteção e mobilização das forças de sustentação do corpo “[...] para se acaso receba chute não se machuque, continue firme”. O tórax está ligado a base organizativa, quando ele enche-se de ar o peso do corpo diminui influenciando na flutualidade dos braços, que entra em negociação com a gravidade e suas forças que nos direciona para baixo e para cima acionando nossa relação ancestral com o céu-terra.

Essa consciência do sol/tórax pode ser sentipensada como uma perspectiva de enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher, pois trata-se do empoderamento físico pela compreensão do sol, não por acaso assim denominado, é importante para as mulheres deixá-lo brilhando diante das situações cotidianas, visto que isso traz dignidade ao seu mover e agir de corpo inteiro.

Quanto a corda sua função está bastante ligada a serpente da vida, ao emaranhar das possíveis colunas rígidas. A ginga e a esquivas é a base de todos os outros movimentos capoeirísticos, na associação com o imaginário, trata-se das ondulações serpentinadas. Um corpo que liberta a coluna e supera a rigidez, abre-se para a amplitude dos movimentos. Quem aprende a gingar o corpo, aprende a ondular gestos empoderados de esquivas, golpes e contragolpes. Na narrativa da Instrutora Pantera:

[...] a ginga é o movimento mestre, permite o equilíbrio, a defesa, a esquivas, a partir dela os outros movimentos são realizados. A ginga deixa o corpo em movimento contínuo. Esse jeito de corpo é a primeira coisa que desenvolvemos, pois um corpo parado fica sucessível aos golpes, um corpo em movimento aprende a se defender. Quando utilizo a corda é um exercício para romper com a rigidez, sendo que a própria corda é esse material forte e ao mesmo tempo ondulante [...] primeiro a gente precisa fazer a pessoa entender que ela pode liberar seus movimentos, mesmo existindo alguma

coisa que esteja amarrando elas, podem romper isso (INSTRUTORA PANTERA).

Durante o período de observação do corpo expressivo das mulheres capoeirista ficou evidente que a consciência das múltiplas possibilidades de ondulações da coluna e de como ela atua na distribuição das cargas é importante no empoderamento dos gesto, entendido que a noção da ondulação permite (re)negociar sentidos e produzir imagens corpóreas outras no meio em que habita, bem como desconstruí noções equivocadas de si.

Nisso, a troca, ou melhor, o fluir de energias por todo o corpo, cabeça, pescoço, braços, mãos, dedos das mãos, pélvis, quadris, joelhos, pernas, pés, dedos dos pés, começa pelo contato completo da planta dos pés com o solo. Assim, o gestual que se concentra nos pés é estimulado pela Instrutora Pantera em muito através de uma série de exercício realizado com a utilização das sandálias dispostas ao chão em fileiras. A imagem fotografada abaixo foi/é um registro desse momento.

Fotografia 28 – Contato completo da sola dos pés com o solo



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

As corporeidades afrodescendentes ancestrais são fortemente caracterizadas pelas dobraduras corporais, as idas ao chão, isso aproxima os gestos capoeirísticos com o que se vive cotidianamente, no trabalho, nos momentos de lazer. Ficou perceptível a utilização das articulações dos joelhos, usadas intensamente no dia a dia, dobra e estende-se, as pernas, os quadris, os braços acompanham o movimento, o corpo opõem-se a imobilidade. A Instrutora Pantera apresenta esse movimento corporal a turma.



Fotografia 29 – Dobraduras corporais



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

Fotografia 30 – As dobras se estendem



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

Ao construir um estudo desde o corpo da mulher em roda de capoeira, tornou cotidiano o pensar nas diferentes situações vivenciadas por essas (por nós em nossas pluralidades) na roda pequena (capoeira) para a roda grade (sociedade) e vice-versa: como não contrair o corpo apequenando-se em um cotidiano de enfrentamento? Em um processo criativo de resistência a Instrutora Pantera elabora uma sequência de movimentos utilizando-se do pneu, chamado por ela de encaixar, no sentido de verbo, ou seja, agir sobre si de tal modo a tornar a pele uma barreira de proteção.

O processo acontece pelo atrito da pele dos braços, mãos e das pernas com um material resistente, no caso, o pneu, através da aplicação de golpes. Após o contato subsequente e frequente da pele com o pneu ela vai ficando mais densa, grossa, composta, não trata de restringir-se dentro da pele, pois ela não é indissociável do corpo, é dinâmica e variável, é porosa, e esses poros são atravessados por muitas coisas. Fazendo uma articulação de significado com as existências das capoeiristas (e para além delas), a pele das mulheres se fazem em condições adversas.

Fotografia 31 – Encalçar



Fotografia 32 – Encalçar – a pele das mulheres



Fonte: Arquivo dos registro fotográfico da autora. Caruaru/PE, 2019.

Assim, entende-se que essa atenção voltada para a pele, observada nos treinos ministrados pela Instrutora Pantera contribui para o aumento da resistência, diminui os processos de ansiedade (relacionado ao medo de entrar na roda para executar o jogo/luta), afeta positivamente o desenvolvimentos das habilidades capoeiristas e desperta o comportamento exploratório de novos saberes pelos corpos das mulheres na prática da capoeiragem.

Nessa direção, a observação do corpo expressivo permite questionar à construção do modelo postural do corpo da mulher referenciado pelo moderno sistema colonial – ereto, magro, pouco movente, disciplinado, hegemônico – ao mostrar que a percepção do próprio corpo, do corpo de outrem e do meio externo em que estar, produz outros conjuntos de imagens corporais – moventes, curvas, ondulantes, diversas – não pressupõem uma estrutura fixa, imutável, do contrário, percebe o corpo como passível de resignificação a cada novas experiências. As mulheres são encorajadas a acreditarem no próprio corpo.

#### 4.6.2 Monitora Cristal: processo de conexão com o próprio corpo

Corpo poroso, aberta as pessoas (independente de sexo, gênero, identidade sexual, raça, lugar geográfico) que desejam praticar e/ou conhecer a capoeira. É assim que a Monitora Cristal pauta os encontros com a sua turma. E para que o acontecimento dos treinos possam se fazer possível, ela acordou junta a escola Municipal João XXIII, Caruaru – PE, a acessão para ocupar

uma sala todas as quintas feiras, no horário<sup>90</sup> noturno, com a chegada prevista para a aula/treino partir das 06:00h.

Chego a escola acompanhando (no gerúndio) a monitora Cristal, observo as primeiras movimentações, ela chama para realização de uma sequência combinada, em outras palavras, uma série de movimentos previamente organizados a visar alongamento e aquecimento. Músculos, ossos e articulações aquecidas, o corpo vai cedendo ao estar com outros corpos. O plexo solar segue o ritmo da respiração que intensifica-se de pouco em pouco quando as/os capoeiristas expande-se em um processo que também é de criação gestual. Sinto que umas das provocações possíveis na aula/treino é que as/os praticantes são envolvidas/os em uma atmosfera que não anula procedimentos de experimentação.

É um não a colonialidade do corpo e suas noções de corpo depósito de instruções, obediente, silencioso, em um sentido freiriano, anuncia uma pedagogia outra a educação bancária sobre os corpos, principalmente das mulheres. Cada dia de aula consiste em um retornar de um outro modo, afastar as cadeiras, organizar a área da sala, os detalhes mostram o diálogo entre material e corpo, a existência física e espiritual se transformando quase que de maneira imperceptível, uma lâmpada que não ascende, a janela entre aberta, desenhos colados na parede, alguém se encontra disperso, outros em posturas mais centradas, os olhares se encontram.

Colocada a música – sempre presente em momentos diferentes – o encontro de aprendizagem e ensinância continua. A metodologia de ensino da Instrutora Cristal pauta-se, além de outros aspectos, no tempo, paciência e preparo físico. Todos os movimentos de defesa, ataque, contragolpes, são praticado de maneira integral, tanto pelo lado direito como pelo esquerdo, o aprendizado ocorre a partir das estruturas simples de ginga, esquiva, defesa e ataque, passando para estruturas mais complexas.

O treinamento possui uma base voltada para o alcance de uma execução dos movimentos da melhor maneira possível, com o máximo de desenvoltura técnica, assim, acolhe a repetição como caminho para o aprimoramento dos golpes, com o transcorrer do tempo, cada uma/um ao seu ritmo, tornam seus gestos mais completos, assim como melhora também sua resistência, equilíbrio, coordenação, velocidade, agilidade e flexibilidade.

---

<sup>90</sup> Cabe deixar evidente que, desde o meu início junta ao grupo a monitora Cristal, em razões relativas a extensão dos lugares de atuação do Raça Nobre e motivos pessoais, já ministrou aulas em diferentes localidades, incluindo, a zona rural de Caruaru, Serra dos Pintos, quando ministrou aulas aos sábados. Assim como ministrou nos dias de domingo no horário da manhã. Até o momento da presente pesquisa os treinos estavam sendo realizados no horário noturno – em virtude de trabalhar durante o dia – as quintas-feiras, na escola Municipal João XXIII.



Fotografia 33 – Momentos dos encontros de aprendizagem e ensinância



Fonte: arquivo organizado pela monitora Cristal, Caruaru/PE. 2018.

Fotografia 34 – O corpo reagindo a repetição do conjunto gestual da capoeira



Fonte: arquivo organizado pela monitora Cristal, Caruaru/PE. 2018.

Nessa direção, as provocações que surge está em: como o corpo, mormente da mulher, responde a essas repetições? Podem surgir movimentos outros a partir dessa repetição? Em uma conversa com Cristal, ela traz narrativas que vão de encontro dessas perguntas. Ao seu entendimento:

[...] cada repetição é somatória e a cada repetição as construções, os jeitos de se mover do corpo não são os mesmos. É importante que elas e eles sintam isso para perceberem seus próprios limites, o quanto avançaram, o quanto



ainda tem de possibilidades. Aqui, a cada repetição a gente vai colhendo, construindo outros aprendizados. A repetição não é o ponto de partida, nem a linha de chegada, na verdade não se chega, se encaminha sempre. A repetição, ela é parte de algo maior que é a capoeira (MONITORA CRISTAL).

Sendo assim, vale ainda se perguntar: que sentipensar é esse que a Instrutora Cristal junta a turma estão movendo? Longe de significar uma simples replicação de um conjunto gestual, o aprendizado pela repetição volta-se para o processo de conexão com o próprio corpo, com as sensações que afloram. Isso revela que a organização sequencial dos movimentos tem uma utilidade funcional que leva a um processo de familiarização que ao invés de enclausurar, permite mudanças na maneira das/os praticantes perceberem as linhas que seguem o movimento que estão a realizar, além do saber sobre sua relação com o campo gravitacional. Nisso, o ato de repetir não é desatento, existe um cuidado que é desperto em quem pratica, não como uma forma de vigília de si, e sim como um senti consciente dos seus gestos.

O que direciona para a importância de valorizar a intencionalidade dos movimentos como um saber que contribui para o enfrentamento da colonialidade do corpo. Na epistemologia da capoeira não se remete somente a olhar para a questão motora, mas para as questões do perceber-se. Isso possibilita as mulheres o acesso ao próprio corpo, e pressupõem ainda que ao se apropriar dos saberes corporais ancestrais alteram sua organização tônica, ganhando presença, mais do que alguém que imita formas e imagens. Sentindo-se desafiada pelos exercícios elas entram em movimentação de diferentes maneiras de tal modo que é possível reconhecer as histórias que habitam seu corpo. Não se almeja formas corporais homogêneas.

Caracteriza o processo metodológico de ensinância das aulas ministrada pela monitora Cristal a busca pelo equilíbrio entre a disciplina e a sensibilidade, a colaboração, a hierarquia e a reflexão. O engajamento nessa procura leva a crítica a percepção entusiástica das manifestações afrodescendentes como destituídas de organização, disciplina, sem empenho para compreensão dos movimentos. Seguindo a observação dos corpos expressivos na aula, percebi que seis situações são levadas a uma desconstrução:

- a) A ideia de que o corpo da professora capoeira é o modelo a ser copiado;
- b) Engano de que o corpo capoeira com aquele que se lança guiado pela noção de festa, entre aspas, e indisciplina;
- c) Compreensão de que são características inerentes dos corpos capoeiras a vitalidade, energia e prazer;
- d) A ideia da simples cópias de formas como virtuosidade;

- e) Especularizar, como se os treinos, as aulas, as vivências capoeiristas fossem sempre grandes eventos, lugar de entretenimento;
- f) Percepção do corpo capoeirista, sobretudo da mulher capoeira como objeto exótico.

Na epistemologia da capoeira, tendo em vista os treinos ministrados pela Monitora Cristal (assim como também pela Instrutora Pantera e Baiana) o desafio está em muito no acessar os procedimentos corporais fundamentais para realizar as sequencias de movimentos, de tal modo que a/o capoeira sinta-se preparada/o e decidida/o para soltar seu corpo na roda, abrindo também sua mente, na busca por outras possibilidades de existir.

#### 4.6.3 Instrutora Baiana: aula como um processo de produção coletivo

Um processo de ensino-aprendizagem como uma produção coletiva depende de uma educadora (educador) que não negue a sua condição de aprendente, o que encaminha para uma aula em que as inventividades, proposições, os sentidos e significados envolvam a sintonia entre mestra/professora e aprendentes, não estou assim a afirmar que isso é/ou está inteiramente relacionado a um mecanismo de identificação (o sentido aqui é de coexistência nas diferenças), mas de contato, de encontro, e por isso mesmo não se fala em transmissão de conhecimento, e sim de habitar em compartilhamento o mesmo chão – nesse caso, a Escola – nisso, não é a educadora capoeirista o centro do ensino-aprendizagem, há uma circularidade que envolve todos os elementos no ensinar e aprender em roda de capoeira.

Estou a pontuar dos fundamentos que sustentam a atuação da instrutora Pantera enquanto professora capoeirista. Ela lança-se junta as/os educandas/os a reinventar outros significados ao termo e a prática aula. O que é aula? Na gramática da epistemologia capoeirista uma aula estaria sendo: um estado de invenção; processo de produção coletiva; encontro coletivo e individual; partícula micro da educação e fundamentos da capoeira; diálogo de saberes entre o ancestral e o contemporâneo; reverberar e entregar-se ao que ainda não conhece.

Listo agora o que encontrei ao chegar e estar junta aquela que chega como professora de capoeira – instrutora baiana – mas, isto nem sempre é assim, as aulas e o estado de quem participa tem variantes infinitas. O que observei e experienciei: o ambiente ainda estava sendo sentido, algumas praticantes apáticas/os, a quem estava com pouca vontade, outras (outros) com vontade de nada, quem já havia feitos saltos, entusiasmados, e ainda havia as/os atentas/os, em

conversas, distraídas/os, diferentes assuntos tinham as (des)conversas, porém todas (todos) já de pés nus.

Entendi que se acaso deseja uma aula como processo criativo a que se dialogar as diferenças das disposições entre as/os participantes. Em linhas do diário de campo escrevi ligeiramente o seguinte: [...] Aula? Aula? Por acreditar que a aula é uma força aberta, por acreditar que dali (neste instante para nós que aqui estamos digo, daqui) brota, desabrocha, extrapolam corpos que desenham linhas outras de aprender e ensinar. Sinto as possibilidades que aqui residem, em aula, aula encontro, aula criação.

Não se deixe enganar, produzir tornou-se difícil quando se foi ensinado constantemente a reproduzir. É fato, aulas são instrumentos de possibilidades e abertura para construção de maneiras de viver e perceber a realidade, mas pensar e realizar uma aula como meio de (trans)formação, como uma potência, é desafiador ao mesmo tempo muito interessante, significa a possibilidade de outras produções epistêmicas. Essa perspectiva de construção das aulas vai de encontro ao que coloca Sousa Santos (2008), trata-se de uma invenção que evidencia aqueles saberes que são considerados como inexistentes, com isso, transforma contextos impossíveis em possíveis e ausência em presença.

Ao tempo em que observava o treino da Instrutora Baiana fiquei pensando no como ela organiza a sequência dos movimentos e saberes a serem colocados em pautas. O que naquele momento escrevi no diário de campo como sendo a minha (in)corporação da aula. A partir disso, compreendo que a aula é concebida como o “estar viva/o”<sup>91</sup>. Explico trazendo o exemplo concreto de como a instrutora baiana conduz o estar vivo enquanto uma didática de ensinância dos saberes ancestrais capoeirísticos:

Os corpos em encontro coletivo aproveitam o apoio do chão. Sentados em círculo, cruzam os braços, passando um por cima do outro, são estendidos até alcançar a mão da/o companheira/o ao lado... [observo que fotos estão sendo tiradas desse momento], o ar, o vento que entra pela abertura da porta, faz perceber que terra e céu é uma continuação, sem às expectativas de fechamento que as sociedades ocidentais modernas têm colocado a vida. Estar viva/o, diz muito do momento em que se estabelece no corpo da capoeirista as metamorfoses sentidas durante o treino [... e que se estende para além], as alegrias, afetações, as dores – corpos doloridos nem sempre em decorrência dos treinos, mas pelas marcas trazidas de um controle interno e externo – os desequilíbrios para conseguir segurar a mão de quem estar ao lado, desfaz certezas sólidas do corpo, corpos que procuram conforto em roda, pernas esticadas para frente, outras mais juntas ao corpo. Esses movimentos faz senti que estar-se viva/o (Diário de Campo, Caruaru/PE, 14 abr. 2019).

<sup>91</sup> Tomo emprestado o termo “estar vivo” do autor Tim Ingold. INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2015. Em interesse visualizar a parte III do livro, texto 9. p. 179.

Esse é o sentido, estar viva (vivo) implica uma vida vinculante. Habitar a abertura. As capoeiristas vivem no chão/terra e não sobre ele. E é na relação céu-terra – sem a separação em que a terra fica trancada dentro e o céu do lado de fora, do contrário, existe uma permeabilidade mútua – que seus corpos podem gerar outros sentidos e significados, suscitando empoderamento dos gestos, o que contribui para o enfrentamento da colonialidade do corpo que resulta nas perdas afetivas, subjetivas, físicas, materiais, e emocionais das mulheres. Aprecie o registro fotográfico dessa possibilidade de ensinar e aprender em roda.

Fotografia 35 – Habitar as aberturas



Fonte: arquivo dos registros fotográficos do grupo Raça Nobre. Caruaru/PE, 2018.

Não se estar com isso afirmando que a instrutora baiana não prepare a disposição dos treinos/aulas. No entanto, por mais que ela organize tudo impecavelmente, não há um apego a uma estrutura fechada, estar-se disponível as variáveis de seus acontecimentos – é sabido, por mais que se prepare uma aula ela não será igual ao que se imaginou, isso porque preparar a aula não é em si mesma a aula – e deixar tocar-se pela existência em acontecimento dos treinos é um ato de resistência, criar e resistir para além de modelos predominantes, disposto em uma roda viva, abrir-se para as forças que conectam um corpo a outro e esse com o cosmo: corpo, meio, céu-terra.

O que acaba revelando as estéticas do existir corpóreo de cada praticante, as diferentes maneiras com que as mulheres capoeiristas lançam-se no chão da capoeira e assumem essas estéticas na roda e para além dela. Com inspiração em Suely Rolnik (1995) quando fala que “ninguém é deleuziano”, estou a afirmar de estéticas corpóreas por não se tratar de expressões

e maneiras de corpo que aproximam-se daqueles domínios hegemônicos de existir corpo como já dado, e sim de corpos outros que coexistem em suas diferenças, fazendo-se obra de arte. Para a instrutora baiana:

[...] não é transferir, passar... (pausa pensativa) o meu jeito, ou aquele jeito, aquele modo de um corpo ser, de um para o outro e para o outro e assim por diante, há as mudanças e diferenças que precisam ser consideradas, não estou falando apenas de como se comportam, ou fazem os movimentos, mas também como um corpo é diferente do outro. É isso, né!(!?).

A perspectiva na prática e no discurso da instrutora baiana representa um viver que altera a noção de que todos os corpos devem e/ou começam, com referência em Enriquez (2004), a ficarem semelhantes – em um mecanismo de venda e consumo de um tipo de corpo – por considerar que as diferenças de um corpo para outro (suas estéticas expressivas) se apresenta como uma diferença nas formas que cada corpo elabora e compreende as informações, e a partir delas criam/geram outros sentidos e significados em contexto desde roda de capoeira e daí para além dela. Cada ação de um corpo é uma ação naquele momento. Aprecie a imagem fotografada.

Fotografia 36 – Ação dos corpos no momento que realizam os gestos



Fonte: arquivo dos registros fotográficos do grupo Raça Nobre. Caruaru/PE, 2018.

Em uma aula/treino entendida e vivida de tal maneira, não há que se mencionar uma fórmula, pois a criação é uma experimentação – reafirmo a experimentação é fundamental ao

viver capoeístico, e nisso também tornou-se para esse estudo – existe aquilo que pode ser, vir a ser, no processo de construção coletiva de aula.

Quando a instrutora baiana conduz os movimentos de alongamento, aquecimento, e ensinamentos dos golpes de defesa, esquiva e ataque, a percepção, ação e cognição estão em um diálogo concomitante, assim como está corpo, céu e terra. É experiência intensiva, ou no afirmar de Larrosa (2002), são saberes de experiência vivenciados no contexto coletivo da capoeira que é atravessado por elementos da ancestralidade e da inovação, da repetição e da criação.

## 5 OUTROS SENTIDOS DESDE A RODA DE CAPOEIRA

### 5.1 Roda de capoeira – um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência – movimentos e sentidos que ainda traduzem a colonialidade do corpo da mulher

Criar algumas coisas suas, seus gestos, movimentos, jeitos de ser corpo a partir da aprendizagem de saberes ancestrais capoeirísticos consiste em situar-se nos limites que é habitar/peregrinar um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência – a roda de capoeira – em sua complexidade sempre foi um terreno propício para o levante. Mas um lugar de resistência reservado ao corpo masculino.

Assim, para as mulheres, exercitar e construir um circular lugar de fala e de escuta acontece na mesma terra onde se dar a opressão. No ir e vir ao chão da capoeira percebi surgir nas linhas dos trajetos das capoeiristas tensões/enfrentamentos, aflições/resistência fruto dos limites que estreitam, em alguns momentos, sua vivência enquanto corpo que constrói conhecimento. Isso é, a presença das mulheres na capoeira de início significa e consiste na entrada de um corpo excluído. Trago uma fala da monitora Pantera que denuncia a percepção ainda persistente da capoeira como um não-lugar para as mulheres. Ela afirma que quando começou a praticar capoeira, durante algumas viagens para encontros entre grupos:

[...] não era para ser assim na capoeira, por que é uma prática de resistência que vem dos nossos ancestrais, mas infelizmente acontecem algumas situações ainda, acredito que em alguns grupo possam até mesmo acontecer com maior frequência, existe também uma variação de grupo para grupo. Já aconteceu em viagens que a gente faz para conhecer outros grupo, durante a roda, as mulheres eram retiradas rápido, sem muito tempo de desenvolver o jogo. Mulher não é sexo frágil, a gente entra na roda é para jogar (INSTRUTORA PANTERA).

Há que se pensar nas situações limites do chão de circularidade ancestral da roda de capoeira do grupo Raça Nobre no que se refere aos atravessamentos de gênero. Isso é, aqui, relativizo as potencialidades dessa prática afrodescendente no Brasil em relação a “descolonialidade de gênero” (LUGONES, 2014). Sobre as situações limites<sup>92</sup>, conforme Paulo Freire (1987, p.51), elas não são em si geradoras de desesperanças e paralisia, trata-se de um termo voltado para as atuais problemáticas de percepção da realidade.

---

<sup>92</sup> Esse termo não foi cunhado por Paulo Freire, ele toma emprestado de Vieira Pinto. O autor emprega essa terminologia em Pedagogia do Oprimido.

Reafirmo, as situações limites não são as barreiras onde acaba as possibilidades, do contrário, são as margens reais onde se iniciam todas as possibilidades. Assim, ao empregar essa expressão, não me refiro aos capoeiristas, em específico, mas ao conjunto expressivo, as marcas de ancestralidade, de tradição dessa prática se desdobrando em contemporaneidade como algo a não ser refletido em suas contradições. Quando se sabe que é na percepção crítica que se desenvolve uma atmosfera de esperança, resistência e confiança que encaminha mulheres e homens ao enfrentamento das situações limites.

Afirmar que a capoeira para a mulher é um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência, significa que a luta pela legitimação da capoeira e do processo de desmarginalização dos capoeiristas não ocorreu (ocorre) em interseccionalidade com a luta das mulheres em se tornarem praticantes. Elas precisam superar os vieses machistas da tradição e o comportamento sexista dos praticantes homens na roda.

Dentro do universo capoeirístico esse fato constitui-se situação limite e traduz a colonialidade do corpo da mulher no sentido que as energias, os saberes corporais, de musicalidade, oralidade, circularidade, movimentadas para dar continuidade a capoeira não são também empenhadas para a especificidade das reivindicações das mulheres em suas diferenças por igualdade de direito e reconhecimento na capoeiragem e para além dela.

Algumas cantigas tradicionais revelam-se enquanto situação limite sobre as relações de gênero e o papel desempenhado pela mulher na capoeira. Na voz da Instrutora Baiana a musicalidade na capoeira tem função lúdica e didática, são como

[...] cartilha de ensino, por que ensina a história, os fundamentos e valores da capoeira, as regras do jogo, reconta lendas, reconhece e reverencia a Deus, aos Orixás, muitas cantigas contam da escravidão negra, da perseguição ao povo negro, outras dizem dos antigos mestres, assim, é importante, mas sobre as mulheres ainda é aquelas letras que menosprezam as mulheres ou diminui, assim, não traz um destaque.

Partes das cantigas tradicionais de capoeira (como acontece também em canções da música popular brasileira – MPB) reproduzem uma representação das mulheres como ser inferior, objeto de prazer, coisa a ser possuída e/ou ameaça ao bem-estar masculino. As letras por vezes destacam a força masculina e diminui as mulheres. No canto “Dendê de Aro Amarelo”<sup>93</sup>, em sua versão tradicional, essa questão é revelada:

Oi dendê, oi dendê,  
Dendê de aro amarelo

<sup>93</sup> Música de capoeira, domínio público.



Eu vou dizer a dendê:  
Sou homem, não sou mulher

Essa música pode ser abordada por várias perspectivas, porém, neste estudo, o ângulo escolhido é a tradução da ideia de colonialidade do corpo da mulher. Assim, logo se entende que quando se canta “sou homem, não sou mulher” é uma maneira simbólica de reproduzir a exclusão e/ou anulação da mulher, com isso, sustenta-se a oposição binária masculino/feminino, traduzindo um lado da tradição ancestral capoeirista que valoriza o homem e deprecia a mulher. As representações das mulheres nas músicas tradicionais de capoeira em que elas não são colocadas em uma posição de inferioridade e/ou recebem críticas de caráter moral estão naquelas que referenciam às figuras da mãe, avó e entidade divinas como Nossa Senhora. Essas são representadas em um plano superior, conferindo-as um modelo de virtude, de mulheres que servem de guia e âncora. Para uma melhor compreensão do que se está a pontuar, exemplifico a partir da fala da Monitória Cristal:

[...] a ancestralidade é muito importante, eu defendo a tradição, a raiz, aprender os fundamentos, a história da capoeira, mas tem coisas que podem ser revistas. As músicas, várias delas são machistas, diminui as mulheres, essas eu não canto, não canto (MONITÓRIA CRISTAL).

Isso faz transparecer uma outra questão problemática observada no grupo Raça Nobre que acaba por reproduzir as desigualdades de gênero, trata-se do receio em questionar e/ou refletir a tradição. A resistência em tornar essa uma pauta a ser discutida é que torna as práticas de discriminações contínuas, sobretudo quando daquelas mais discretas. É através da resignificação de alguns valores ancestrais em contemporaneidade, e vice-versa, pela desconstrução de certos padrões em contexto atual pela aprendizagem da ancestralidade que a colonialidade de gênero pode ser enfrentada na capoeira.

Sobre o tabu que se transformou a tradição em alguns segmentos capoeirístico e como algumas coisas são inquestionáveis por serem remetidas à tradição, Paulo Magalhães (2012) argumenta que esse não é um termo com uma semântica única para os/as mestres/as de capoeira. O autor pontua ainda que colocar em questão essa polissemia visibiliza os conflitos e disputas em relação ao sua definição e uso. No entender dele a tradição:

[...] é um repertório cultural reinventado ao ser encenado no aqui e agora. Ela vem do passado, mas é preservada na medida em que oferece reposta para o presente. Como parte da cultura popular, a capoeira angola sustenta sua identidade (sempre em contraste com a regional e as diversas contemporâneas)

em torno da preservação da tradição. Ela tem fronteiras que demonstram certa fluidez e se deslocam. As flutuações destas fronteiras, bem como os seus limites, nunca são plenamente consensuais, uma vez que estão ligados a jogos de poder (MAGALHÃES, 2012, p. 18-19).

Desse modo, vale pontuar que não se posicionar acerca das contradições e incoerências que carrega a tradição silencia e invisibiliza questionamentos sobre: como as mulheres são vistas e representadas na capoeira? Por que muitas acessam, no entanto não permanecem? Aqui, no instante já, gostaria de pontuar que uma das dificuldades em construir uma pesquisa no âmbito da capoeira estar em elencar questionamentos desde a tradição, pois esses causam desconforto, mormente quando visibiliza as desigualdade silenciadas entre homens e mulheres e destaca a roda de capoeira como um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência.

Ao peregrinar no grupo Raça Nobre, constatei resquícios de um modo de ver as mulheres a partir de uma percepção que as associam a um conjunto de determinações de papéis definidos pela sociedade. Assim, quando isso é colocado em questão se estar negociando a possibilidade de rompimento com as linhas da tradição que estão centradas na figura masculina e são suporte para discursos e gestos que coadunam em um silenciamento das mulheres na capoeira.

Visto isso, fez-se importante tecer a relação existente na roda de capoeira entre a tradição em suas linhas patriarcal e o regime da heterossexualidade normativa. Justifico a exposição desse sentipensar pela identificação de que o modo de organização hierárquico na capoeira tem uma base alicerçada no modelo de família patriarcal, onde o poder centra-se no homem-masculino-mestre-pai. Sob o prisma dessa noção para alguns capoeiristas a heterossexualidade é regra. Em uma conversa com a monitora Cristal, mulher-capoeirista-lésbica, ela narra:

[...] quando me assumi lésbica teve um integrante do grupo que ficava com indiretas. Uma vez eu ia chegando na roda e escutei ele dizendo lá vem a Maria Macho.

A inferência desse modelo na capoeira consolida a divisão social dos papéis dos corpos – homem e mulher – nesse sentido, abre margem para o enquadramento das pessoas dentro de um lugar, o masculino e o feminino, sem deslocamento da relação entre corpo, sexo, gênero, desejo e subjetividade. Essa lógica em que atua o sistema colonial de corpo permanece moldando as relações sociais nos diferentes contexto, a roda de capoeira é um desses lugares de atravessamentos, com isso torna-se insustentável manter uma prática tradicional conservadora que não olha para as questões de gênero e sexualidade.

Nesse sentido, essa situação limite está na dificuldade de desenvolver uma sensibilidade para reconhecer que existem violências, veladas ou não, que são sequelas do colonialismo e que dizem dos (não) lugares da mulher na capoeira. É o que remete as falas da Instrutora Pantera e da Monitora Cristal, respectivamente: “[...] essa coisa de incentivar a violência, alguns homens pensam, não posso bater, mas aí manda uma outra mulher do grupo fazer isso na roda”. “[...] aconteceu comigo que uma vez um mestre mandou uma menina bater em mim na roda”.

Esse tipo de prática, uma violência que advém dos resquícios da colonialidade, é avessa aos princípios éticos da capoeira, mostrando que se faz importante um resgate contínuo da cultura cósmica capoeirista, na qual o acolhimento, o cuidado de si e dos/as outros/as, o respeito, são pontos estruturantes na formação da roda, que não por isso nega os conflitos e os desafios para superação das situações que lhe são limites em um determinado contexto.

Foi ainda na busca por compreender a roda de capoeira para as mulheres, assumindo-a enquanto um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência, que percebi em muitos momentos, na escuta das histórias oralizada pelo mestre sobre a trajetória de construção da capoeira, ou pelas/os demais educadoras/es, que essas são recontadas e transmitidas sem destacar as mulheres. Perguntei-me: onde estão as mulheres nessas narrativas?

O contar a história da capoeira ainda é uma ação androcêntrica, produzida e reproduzida por homens, e essa é uma das situações limites mais problemáticas e pouco reivindicadas e/ou destacadas. Não escutei nomes de mulheres sendo citados, ou referenciadas por suas contribuições em anterioridade e em contemporaneidade, poucas foram as vezes que sua presença foi colocada em pauta, e quando fizeram foram comentários rápidos, esparsos, sem uma reflexão engajada. O único momento que me foi possível registrar aconteceu durante a cerimônia de troca de corda<sup>94</sup> de um dos participantes, quando ao final da roda o mestre Pindura<sup>95</sup> convidado expressou: “[...] vamos parabenizar as mulheres também, a gente só fala dos homens, mas as mulheres estão aí com todo esforço, superação, enfrentando as dificuldades, levando a capoeira”.

Com inspiração em Michelle Perrot (2005), sobre “as mulheres ou os silêncios da História”, reitero que a história das mulheres na formação da capoeira é (tem sido) a história do silêncio. Essa situação limite impõe a capoeira uma estética e compreensão a partir de uma concepção de masculinidade. Assim, o corpo do homem e tudo que lhe é associado se torna o parâmetro para considerar a mulher uma boa capoeirista, por isso pode ser comum escutar comentário como, “joga igualzinho a um homem”.

<sup>94</sup> Realizada em 28 de setembro de 2019, na cidade de São Bento do Una – PE.

<sup>95</sup> Do Grupo de Capoeira Caiana, Campina Grande, Paraíba.

Essas leituras das situações limites veio da busca em conhecer o grupo, da participação em eventos da capoeira, nos treinos/aulas, nas conversas com as mulheres sobre suas experiências e nos relatos delas na roda e para além dela. Percebi que mesmo sendo uma mesma expressão cultural, a capoeira é plural, o grupo Raça Nobre é um entre tantos outros que em suas maneiras diversas de apresentarem, vezes resistem as mudanças, noutras reproduzem pontos limitantes no que concerne as relações de gênero.

## 5.2 Amizade: corpubuntu dos afetos

Fotografia 37 – Corpubuntu dos afetos: o amarrar das cordas



Fonte: arquivo da autora. Caruaru/PE. 2019.

Amizade, corpubuntu dos afetos, sororidade são termos distintos, embora tenham suas aproximações, todos animam, implicam um viver. Não estou a inaugurar (em último capítulo) novidades, já tornei explícito nesta escrita que o chão da roda de capoeira (em específico do grupo Raça Nobre) se revela por si como um território de coletividade, marcado por encontros e partilhas de experiências encarnadas, seja nos treinos, nas apresentações realizadas nas praças, em eventos na cidade, itinerários entre outros grupos, celebrações, tudo se articula em torno de uma coexistência nas diferenças, todas/os aprendem e ensinam juntas/os.

Durante um pouco mais de um ano e meio do meu habitar/peregrinar nas territorialidades do grupo Raça Nobre, percebi que existe um sentimento de amizade, de irmandade, um existir em uma dimensão família, construído como que um amarrar de cordas. A continuidade dos afetos é base para o acontecer da capoeira, essa se faz uma luta/jogo/dança

entre amigas e amigos. Companheiras/os que partilham segredos, muitas/os moram perto, vão a festas juntas/os, celebram, se conheciam antes mesmo da formação do grupo.

As narrativas das mulheres capoeiristas participantes sinalizam para esse ccorpubuntu dos afetos – uma pedagogia da afetividade, da solidariedade, do acolhimento, da ternura – e por que não afirmar a existência de um diálogo entre a Filosofia ubuntu do sul da África e a Pedagogia Freiriana. Porém, deixemos essa interligação para outras linhas. Com isso não se está a considerar que todas/os as/os capoeiristas vivam de maneira integral esse modo de existir com as outras pessoas, no entanto, essa foi uma característica marcante encontrada. Em algumas falas elas expressam:

[...] não é por que é meu grupo que vou falar isso. Somos muito unidos, obviamente que tem os conflitos, que a gente senta, conversa e tenta resolver da melhor maneira possível (ESTRELA).

[...] aqui, o grupo já foi mais conflitivo, principalmente quando tinha poucas mulheres, mas agora, atualmente, o grupo está mais harmonioso. O mestre resolve as coisas na conversa, ele sabe que conflitos são inevitáveis, onde tem pessoas tem conflitos, então, a gente tem essa ideia de resolver na conversa. Briga não levamos para roda (DANDARA).

[...] tem pessoas que pensam que a capoeira não é educação, mas é, é educação. Eles tem uma noção de educação para a vida, para resolver conflitos, resumindo, é uma educação completa, mexe com tudo (CIGANA).

[...] tem pessoas que são mais individualistas, então tendem a gerar conflitos, mas a capoeira tem uma ética e essa ética é o coletivo, acho que aprendemos isso, individualmente eu quero avançar, mas eu tenho que entender que eu cresço junta com o grupo, não sozinha, não querendo derrubar, passar por cima de ninguém. Por isso, sempre conversamos isso depois de uma roda, a gente se junta em circularidade e conversa, coloca as questões em pautas e todo mundo está livre para falar (MONITORA CRISTAL).

Essa parte da análise se desenvolveu pela percepção do uso da “afetividade como modo de vida” pelas mulheres na capoeira. Estava em anotações feitas no diário de campo (2019): entendo agora que isso se faz uma perspectiva que implica o enfrentamento da colonialidade do corpo. No já, me vem que não é suficiente a simples compreensão da colonialidade do corpo da mulher como uma questão pessoal, de cada uma delas, mas tem-se que perceber os atravessamentos de contextos em que elas vivem coletivamente: em amizade, sororidade, ccorpubuntu dos afetos.

A amizade entre essas mulheres surge quando elas de fato consideram umas as outras em uma experiência onde se estar a viver formas outras de sociabilidade. Isso em um sentido político e/ou ético para a vida, como sugerido por Ortega (2000), uma amizade que tem a ver com o desenvolvimento nas mulheres da sensibilidade para as diferenças entre si e que faz possível a tomada de consciência crítica sobre seu próprio corpo.

Com isso não estou a reforçar a ideia de amizade como meio para o fortalecimento da identidade, ou mecanismo para preencher vazios emocionais. Como pontua Ortega (2000, p. 80) a amizade “[...] não fortalece a identidade, mas constitui antes a possibilidade de nos transformarmos, a amizade é, uma atividade de autotransformação e aperfeiçoamento”. Narrativas de afetos e compartilhamento das mulheres revelam essa mística:

[...] quando nós mulheres estamos juntas incentivamos umas as outras, compartilhamos nossas histórias. Às vezes, quando estamos passando por alguma situação difícil, estar juntas, conversar, elas falam de situações que já passaram, isso ajuda, faz a diferença (ESTRELA).

[...] as mulheres são guerreiras, tem muitas histórias de superação que nos inspiram. Então, juntas a gente conversa, é importante, conversarmos entre nós, se conectar com a energia da roda, do solo, isso nos fortalece (PÉROLA NEGRA).

[...] teve uma época em que tive distante, estava desanimada por conta de emprego, dificuldades financeiras, passei a frequentar a capoeira poucos dias, faltando muito, então a instrutora Pantera veio aqui em casa, conversou comigo, tem esse apoio. Por exemplo, às vezes se tem alguém que precisa de algo, a gente arruma uma maneira de se organizar e ajudar (CIGANA).

[...] é sempre bom estar com outras mulheres. Quando não estamos conseguindo fazer um determinado movimento, ou aprender os instrumentos, elas estão sempre incentivando (BEATA).

O que chamo de *ccorpubuntu* dos afetos é um corpo em estado de sente-se pertencente ao cosmo – terra, vegetais, animais, minerais, espiritual, a si mesma, aos corpos outros – é uma possibilidade de existir das mulheres capoeirista enquanto corpo que indica para o enfrentamento da lógica colonial que marca e enclausura o corpo da mulher a tipologias corpóreas despotencializadoras. Para este estudo foi sendo destacado: o corpo invisível, corpo subalterno, corpo disciplinado, corpo imobilizado, corpo envelhecido, corpo refletido, corpo violento e corpo não-erótico.

Há nas mulheres um desejo por direito de ser nas relações de poder, de ruptura com os contextos misóginos, sendo esse anseio por transformação uma condição coletiva na capoeira (e assim também para além dela). Essa congregação do coletivo não se dar fora das potencialidades singulares, individuais e autônomas, quer-se as dramaturgias de um corpo protagonista em grupalidade, uma forma de viver ubuntu.

A ética ubuntu é, com base no escrito por Ramose (2010), uma maneira de existir, de expor-se praticada pelos povos Bantus, do sul da África, sumariamente expressa sua maneira de convivência humanitária relacional, de caráter holística que por isso as pessoas complementam-se na relação com os seres humanos e não humanos, com os vivos e também com as ancestralidades, ou seja, inclui o sentimento de pertencimento integral com o cosmo.

Essa lógica corpubuntu implicada na relação com o outro não anula os conflitos (na capoeira essas mulheres vivem a experiência do conflito), o diferencial estar em com lidam, tentam superá-lo pelo diálogo, mormente, uma em conversa que é antes corpórea, aproximando-se do que sugere a pedagogia Freiriana, a ação dialógica como uma necessidade existencial.

[...] A capoeira tem a oralidade como um dos saberes ancestrais, isso não diz respeito restritamente a falar, diz respeito ao diálogo. Eu admiro essa educação (CIGANA).

[...] o Mestre não permite briga na roda, se acontece algum desentendimento, tem aquela conversa, e se depois da conversa ainda restar alguma queixa entre duas pessoas, elas sabem que não podem levar para a roda (ESTRELA).

[...] quando a capoeira acaba em violência, não é capoeira, nossos ancestrais criaram ela para se expressarem corporalmente, para se defenderem (INSTRUTORA PANTERA)

Existe na epistemologia da capoeira um jeito outro de conceber o corpo, esse como integrado, não acabado, e sim em um estar sendo. Com efeito não se é corpo mulher estático, mas se estar sendo, em sentido orgânico, social, espiritual, e como corpubuntu conectado as energias comunitárias, de amizades e as aprendizagens dos saberes ancestrais em cosmopercepção afrobrasileira na roda de capoeira.

Assim, vislumbro sentipensar a amizade entre as mulheres na roda de capoeira como uma força vital de enfrentamento as definições e conceitos que as prendem a subjetividades sujeitadas. Elas são fortes – também vulneráveis, não tanto quando juntas – diversas, têm medos e se comovem diante dos medos uma das outras, são bravas, pacientes, engraçadas, amorosas,

amigas. Foi simbolicamente exemplar a cena em que após o encerramento da ritualidade da roda a monitora Cristal faz o amarrar das cordas, conforme a imagem que inicia esse arranjo.

Esse dar-se as mãos entre as mulheres (aqui em termos simbólico o amarrar das cordas) pressupõem a política cotidiana da sororidade<sup>96</sup>. Para Macerla Lagarde (2012, p. 421), antropóloga Latino-Americana que resgatou e redefiniu o termo, “[...] *es la sororidad la real capacidad de incidencia, negociación y avance colectivo de las mujeres*”. Isso pelo fato de constituir-se uma possibilidade de experiências positivas e saudáveis entre mulheres de tal modo a encaminhar para a tomada de consciência da misoginia em um esforço tanto individual quanto coletivo de enfrentamento da colonialidade do corpo.

Nisso, a inimizade patriarcal, isso é, a tentativa colonial de criação de rivalidade entre as mulheres que as impeçam de conectarem-se umas as outras em suas diferenças é confrontada. A epistemologia ancestral da capoeira constitui-se uma possibilidade outra aos mecanismos que forjam uma competição entre as mulheres a partir de uma perspectiva de conquista de poder, fomentando posições hierárquicas de umas mulheres (em especial, branca, hétero e burguesa) em relação as outras, visto que nessa hierarquia de dominação e opressão cada mulher se compara em termos de competitividade uma com a outra, assumindo posições em um eixo de superioridade e colocando as que não considera semelhantes em inferioridade, isso, mediadas por preconceitos ligados a classe social, orientação sexual, raça, gênero, etnia, orientação religiosa, enfim.

A criação patriarcal da inimizade das mulheres umas com as outras, de acordo com Beatriz Gamba (2009)<sup>97</sup>, reproduz entre elas (acriticamente) formas autoritárias e repressivas que permiti a algumas delas avançarem de modo injusto sobre as outras. Entre os elementos da desigualdade de acesso estar: o controle do conhecimento, de algumas práticas e fazeres, recursos e oportunidades, cargos de prestígios.

Assim, destaco ser imprescindível o entendimento de que a colonialidade do corpo da mulher utiliza desse próprio corpo para reproduzir a colonialidade do ser, do saber, do poder e de gênero entre elas. E ao usar as mulheres para afetar negativamente as outras mulheres

---

<sup>96</sup> Vale reiterar que esse não trata-se de um conceito aceito sem questionamentos dentro dos movimentos feministas. Contraponto contundente estar por exemplo no termo dororidade cunhado por Vilma Piedade (2017) enquanto uma perspectiva outra, segundo a qual o que une as mulheres na luta é a dor da violência sofrida. O artigo em que a autora discorre sobre estar disponível em: <https://partidanet.wordpress.com/2017/05/19/dororidade-o-que-e-ou-o-que-pretende-ser/>. As mulheres trans também fazem críticas quanto ao não reconhecimento das questões que circunscreve e/ou é pertinente a sua existência dentro dos movimentos feministas, restringindo-as aos estudos LGBTQIA+.

<sup>97</sup> Texto adaptado por Maiara Moreira de Rios, Marcela Lagarde y de Los. Sororidad. In: GAMBÁ, Susana Beatriz. **Diccionario de estudios de género y feminismos**. Buenos Aires: 2009. Disponível em: <<http://feminismoesororidade.wordpress.com/>>. Acesso em: 12 out de. 2019.



promove a inimizade/rivalidade, desconsiderando a individualidade e coletividade das existências. Aqui, que seja justo, trago questionamentos sobre o apoio entre as mulheres: O que seria das capoeiristas (de nós) sem suas (nossas) ancestrais? O que seria delas (de nós) sem suas amigas, camaradas? E sem nossas avós, mães, tias? Como construiríamos estratégias de enfrentamento as condições opressivas?

A Amizade, corpubuntu dos afetos, sororidade (doloridade) são princípios bases que possibilita as mulheres capoeiristas do grupo Raça Nobre o empoderamento dos seus corpos, a dignidade dos gestos, a libertação dos medos, opressões, há a celebração, o encontro de mulheres diversas, e na compartilha o grupo assume para as mulheres capoeiras um caráter familiar de estar juntas. O que estar a acontecer no Raça Nobre é a sororidade se fazendo no chão da capoeira a partir do que cada uma dessas mulheres já trazem. Elas expressam:

Há um fortalecimento, eu me libero, fico feliz... [pausa pensativa] e é exatamente o fato de nós mulheres podermos nos assumir juntas e como diferentes que somos, assumir nosso corpo, nossa cor, nossos jeitos de se movimentar, jogar, lutar, respirar, cada pessoa é única. Desejamos nos manifestar e assim fazemos... (ANDORINHA).

Nós reconhecemos, apoiamos umas as outras. Eu te incentivo, tu incentiva outras meninas, essas outras e outras e assim vamos [...]. Tem uma atitude de generosidade, de acolhimento as formas, tempos e ritmos de cada, por que existe a pessoa do seu lugar e o lugar do outro, é bom ir para a roda e se ver em uma semelhante (BEATA).

A capoeira nos deixa mais fortalecidas. Mas, isso é uma aprendizagem, eu sinto que a gente, nós mulheres vamos aprendendo a acolher uma as outras, a ouvir umas as outras, as histórias. E nessas histórias, ouvindo, aprendemos a admirar o quanto nossa camarada é forte, são guerreiras, somos, somos [...] passamos por muitas coisas [...] E parece que ninguém quer nos ensinar isso, mas a capoeira nos ensina, no nosso grupo é assim, digo isso não por ser o grupo que faço parte, só reconheço isso que a gente tem (PRECIOSA).

Sabe, não tem rivalidade, pelo contrário, existe um incentivo. Quando alguma de nós estar com preguiça, ou com algum problema e não quer treinar a gente chama, bora treinar, bora treira, bora, bora, vamos, me dar seu celular que eu vou te filmar. E o melhor é que depois a gente ver essa mesma mulher fazendo o mesmo com outras meninas, incentivando, é gratificante, muito gratificante (MONITORA CRISTAL).

Há uma mística de um aprendizado que vem desde ancestralidade que espiritualiza as relações e abre o corpo para a partilha e comprometimento com uma pedagogia do encontro – como pode ser percebido nas falas das capoeiristas – o corpo da mulher se expande na relação ética e política que constrói com as outras e o coletivo da capoeira. Essa possibilidade de existir é cotidiana, efetiva-se nos treinos, nos ritmos de jogo/luta em roda, nas celebrações, nas

apresentações, na manutenção das estruturas físicas do grupo, nas auto avaliações que fazem em circularidade pós cada aula, nos planejamentos, todos são processos realizados de maneira colaborativa e em criatividade diversas.

Nessa tessitura de um viver coletivo, tornou-se perceptível na observação do corpo expressivo que as afeições existente gera um jogo/luta acolhedor, uma postura de escuta, de perguntas e respostas – “a capoeira é um jogo de perguntas e respostas corpóreas, disse a monitora Cristal” – entre corpos diversos de mulheres. Em uma expressão freiriana<sup>98</sup>, gera a autonomia criativa do corpo da mulher, no sentido cunhado pelo pensador/educador quando pensa a educação para a formação de pessoas capazes de enfrentar os interditos, em uma ação crítica e criativa (em um sentipensar) de transformação da realidade em que estão inseridas. Em linhas do diário de campo, registrei o que naquela tarde de sábado me ocorria ao estar com elas em territorialidade da capoeiragem do grupo:

Nenhum corpo da mulher chega zerado à capoeira, assim como não chega o corpo das/os estudantes em zero à escola. Cada uma que chega-se ao chão da capoeira traz em seus gestos, sentidos, significados, memórias, histórias, e assim, é convidada a partilhar. Esse corpo é comum, isso é, estou a falar de um corpo de qualquer mulher (como as que já estão em roda de capoeira, corpos heterogêneos) dispostas, desejosas a experienciar com suas singularidades, potencialidades e fragilidades um processo de aprendizagens desde corpubuntu dos afetos. Assumo que o desenvolvimento da autonomia criativa vai se construindo quando essas mulheres vão colocando em cena seus gestos sinceros, libertando-se das afetações negativas que reduzem suas historicidades e seus corpos, quando elas tomam consciência em coletividade e individualidade de suas forças, criando gestos autônomos.

O que essas mulheres pretendem (em grupalidade do chão do Raça Nobre) é encontrar e alcançar relações consigo mesmas e entre si, baseadas em uma (con)vivência além dos códigos corporais de existência impostos pelos modelos hegemônicos de corpo. Elas desejam expressar o ser criativo que as habitam, para tanto somente precisam de oportunidades, por isso, os processos autônomos são suscitados por elas cotidianamente nas práticas colaborativas, ao expor suas opiniões e ideias sobre questões relacionadas a organização do grupo, e nas próprias formas de mover-se no ambiente da capoeira, em um estar por inteira, de corpo todo.

O sentido coletivo – pedagogia dos afetos, corpubuntu, sororidade – é o que pressupõem e de onde emerge as diferentes proposições, vivências, experiências, experimentações, invenções, desdobramentos dos sentidos e significados outros para o corpo que com isso passa

---

<sup>98</sup> Freire (1997).

a mover-se na conquista de protagonismo e autonomia: somente somos na ética do encontro com as outras, inclusive nossas ancestrais.

## **6 QUANDO AS IDEIAS TOMAM CORPO NAS TENTATIVAS DE TIRAR OS SAPATOS: POR UMA SÍNTESE CRIATIVA**

A escrita desta dissertação foi uma experimentação em nudez de pés mediada pelos sentidos do corpo, por isso as diferentes texturas das palavras entre uma página e outra – se pode ler pelo tato –por isso ainda a estética mestiça entre os capítulos, alegre mestiçagem em que as palavras encontram o caminho para o diálogo acoplado com as fotografias, fazendo (no gerúndio) nascer a texterritorialidade do texto – o corpo da mulher existindo nas encruzilhadas ancestrais do chão da roda de capoeira – desenvolvida em alguns termos fundamentais, quais sejam: colonialidade do corpo da mulher; roda de capoeira e saberes ancestrais.

Ideias, escolhas teóricas, metodológicas, tomaram corpo no experimentar, habitar e peregrinar entre os livros, as aulas do curso de mestrado, o chão da capoeiragem e também por vezes entre os momentos circo, aqueles que as nossas e os nossos próximos forjam. Não por acaso, reafirmo que, toda a tessitura deste trabalho está atravessada pela presença de corpos heterogêneos, que escreve, inscreve-se, é escrito, e se transforma em discursos, engendra e anuncia contra discursos, que movimenta e mantém-se em movimento, vez e outra quase parando, que é coletivo e individual, poroso, vacilante, que ocupa lugares no mundo, não a depender da massa corpórea e sim de como expandi seu território existencial, e conforme o faz, cria e/ou reproduz conhecimentos, em um formar-se e deformar-se contínuo.

O que se estar destacando como síntese criativa é uma escrita sem modelo sobre uma releitura que realizamos. Sempre tive problemas em apresentar feitos conclusivos e acredito que o reler do que quer que seja é uma aproximação com o que desejamos representar, existe uma certa liberdade experimental em escrever uma síntese. É possível recompor criativamente os pontos enfatizados, ruminados, questionados, repensados e conectados no percurso da escrita. Pois acredito como Rancière (1995) que a escrita é uma “coisa política”.

Assim, situado no campo dos estudos em educação, a escrita do trabalho aconteceu com base na interseccionalidade e interdisciplinaridade, explícitas e fundamentadas pelas escolhas das autoras e autores citadas/os no transcorrer do texto, bem como pela perspectiva das epistemologias e metodologias feministas e dos enfoques pós-coloniais. O esforço em adotar uma perspectiva interseccional significa em grande parte a ação de contestar uma noção do corpo, principalmente do corpo da mulher, como definido, padronizado, limitado a supostas essências, com isso ao utilizar o termo corpo se fez desde o próprio corpo e não sobre ele, o que implicou a lida com os corpos encanados das mulheres capoeiristas em suas pluralidades – atravessamentos de gênero, sexualidade, raça, classe – enquanto corpos que conhecem e constroem epistemologias.

Mas, por que falar em epistemologias? Os pressupostos dos saberes não estão separados das/os atores sociais envolvidos, dos contextos, das realidades socioculturais e políticas em que se insere, o que demanda (considero essa questão uma urgência contemporânea) se questionar: quem são aqueles/as a que é autorizado e legitimada a produção de conhecimento? O que torna um conhecimento válido? Como nos reapropriamos da ciência, aqui em foco, o campo da educação enquanto produção de conhecimento não limitada as lentes eurocêtricas hegemônicas? Como construir projetos que descolonizem as epistêmes? Como darmos corpos a projetos que trace linhas outras a tríade universalidade, objetividade e neutralidade? É possível atuar para além do sistema de produção hegemônico na produção em educação? Onde estão estes saberes?

A urgência nessas perguntas sentipensadas está na preocupação em propor alternativas outras e/ou em expandir as epistemologias não sustentadas em regimes coloniais de produção de conhecimento. Nas reflexões e com os conhecimentos aqui produzidos desde educação, corpo, capoeira, colonialidade e mulher, deixou-se explícito que determinados conhecimentos foram sendo desconsiderado, em nome de uma empreitada eurocentrada, e seu potencial no enfrentamento do que foi chamado colonialidade do corpo, em destaque, do corpo da mulher, pouco referenciado. Nisso, este estudo abordou a capoeira com suas epistemologias do corpo – ainda em muito a ser desvendada – como saber ancestral fonte para o enfrentamento da colonialidade.

O tema da ancestralidade também tornou-se fundamental a discussão. Propôs-se releituras das epistemologias da capoeira, uma manifestação africana em chão de territorialidade brasileira, sentipensada em uma lugaridade e temporalidade movente e vividas em contemporaneidade. Assim, na encruzilhada do ancestral, atravessamentos foram confrontados e com isso concebeu-se a roda de capoeira como um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência, tendo em vista as situações limites do chão da roda. Isso é, relativizou-se as potencialidades dos saberes ancestrais ensinado na capoeira em relação a “descolonialidade de gênero” (LUGONES, 2014).

A experiência desta pesquisa contesta a desvalorização do saber do corpo. Aqui, o corpo transbordou, transcendeu as narrativas, a teoria e tornou-se inscrição, inscreve-se. E ainda, atenta ao androcentrismo existente na ciência, elaborou-se uma releitura das histórias, no plural, desde as capoeiras e desde o corpo das mulheres na capoeira. Traz-se o reconhecimento de que a História não é única e a importância de construir estratégias para assegurar histórias múltiplas. Inspiração tecida a partir da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.

Acredito que as diferenças entre os saberes não implica uma separação e hierarquização entre eles. Desse modo, realizou-se redes de encontros de saberes, restituindo a importância das epistemologias ancestrais da capoeira ampliando a percepção sobre esses saberes, mormente, no que contribui para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher. Foi colocado em reflexão os limites, as (não) legitimidades atribuídas de maneira impositiva pelo moderno sistema colonial de corpo sobre as mulheres, de tal maneira a poder tencionar os corpos das mulheres em movimentos em roda, identificando quais os principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira, caracterizando a roda de capoeira enquanto chão *animus brincandi* de possibilidade de emancipação da mulher e analisando se acaso os movimentos das mulheres traduzem alguma ideia de colonialidade do corpo. Teve-se como problema: como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribui pra o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher.

Em uma síntese criativa, retomando a pergunta inicial que guiou a pesquisa, foi observado e identificado os principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira e essa como possibilidade de emancipação da mulher. Na trajetória da pesquisa o chão do grupo de capoeira Raça Nobre se revela como um território móvel e dinâmico, linhas que entrelaçam-se com outras territorialidades, nisso se expressa, o movimento, como um dos principais saberes ancestrais ensinados na capoeira. É nesse chão que as mulheres tornam-se mais moventes, aqui reside um elemento descolonizador do corpo. O emaranhado de lugares que se cruzam permiti compreender que habitar/peregrinar é estar a caminho, evitando que as vivência das mulheres, desde corpo, não sejam objetivados e coisificados a um lugar fixo.

As rodas de capoeira do grupo Raça Nobre são realizadas em lugares diversos da cidade de Caruaru – PE, deixando-se acontecer em linhas de enfrentamento, de corte com as linhas coloniais. Isso acaba por proporcionar possibilidades outras na maneira como as mulheres se relaciona como as lugaridades, pois o conjunto de saberes construídos no chão da capoeira se expande para áreas diferentes das relações sociais, rompendo a lógica, corpo da mulher e lugar geográfico, o estereótipo de que as mulheres que habitam o chão da capoeira são masculinizada.

O ritual da roda de capoeira é criativo, lúdico, é nele que todos os saberes são expressos e celebrados, assim, importou-se em destacar quais dimensões da roda as mulheres habitam. Ficou perceptível que elas intensificam outras possibilidades de ser corpo, que não se limita a determinados pontos da roda, mas peregrina ao longo de toda ela, assumindo a posição de quem joga, comanda a orquestra dos instrumentos, guia a cadência da roda e professora capoeirista, posto até pouco tempo não ocupa por elas.

A roda foi tida como chão *animus brincandi*, esse termo faz referência a capoeiragem como campo de expressão criativo, de agir encantado, caracterizado pela criação e aprendizagem de saberes ancestrais através da utilização de todos os sentidos, de corpo todo. Nele as mulheres ousam movimentos de criação, reinventando jeitos de corpo, mesmo com as dificuldades existentes, no contexto da capoeira e para além dela.

Constitui também dimensões da circularidade desse chão, as manifestações culturais: samba de roda, maculelê e coco de roda. Essas expressões tencionam as divisões sociais do papel do corpo pela sua natureza comunitária, de festividade, de ritualidade corpóreas horizontais. A colonialidade do corpo da mulher é enfrentada em manifestações que abrem possibilidades para que elas movimentem-se em improvisação, desconstruindo jeitos de corpos, em um ambiente alegre, de festa, interação coletiva, encantamento e circularidade. A circularidade é um dos principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira.

Sobre o objetivo de identificar os principais saberes ancestrais ensinados na capoeira, ficou perceptível na experiência desta pesquisa a dialética entre o corpo da mulher e os instrumentos/materiais. A aprendizagem e desenvolvimento de habilidades com esses – berimbau, atabaque, pandeiro – sem reduzi-los a matéria morta constitui-se mais um dos principais saberes ancestrais ensinados na capoeira. Cada capoeirista tem uma relação com os materiais. Realizou-se um paralelo com a cosmovisão africana mediante o mito da divindade feminina Yansã.

Na interação das mulheres com esses instrumentos, elas rompem com a interligação entre matéria, gênero e sexo, em outras palavras, com as visões e práticas que associam corpo e matéria impedindo certos corpos de manusearem alguns instrumentos devido ao seu sexo. Entendeu-se que o diálogo com os materiais, com a fisicalidade da capoeira enquanto um dos principais saberes ancestrais ensinados na capoeira proporciona as mulheres expandir as possibilidades de sentir desde corpo – tatear, ouvir, sentir, ver – liberando seus gestos criativos.

Quando a concentração voltou-se para o conjunto de movimentos gestuais – golpes, contragolpes, defesas – para o objetivo que os moveres das mulheres capoeiristas traduziam alguma ideia de colonialidade do corpo, a observação do corpo expressivo revelou que a aprendizagem desses movimentos se ligam ao empoderamento dos gestos das mulheres. Esse conjunto de gestualidade que vem de longe, das anterioridades, tem valor epistêmico, expressivo emocional e criativo, através deles as mulheres capoeiristas enfrentam a colonialidade do corpo, gingando outras possibilidades de coexistirem em contemporaneidade.

Compreendeu-se ainda que, na execução desses movimentos as mulheres criam diálogos entre a razão e o instinto, redimensionando a própria relação que elas tem com o seu corpo. Nas

muitas combinações na realização dos golpes, defesas, ataques, contragolpes, esquivas, elas criam entre céu-terra uma diversidade de desenhos – foi descrito o imaginário de imagens criadas na prática dos movimentos no momento mesmo que aconteciam – isso se deu pela compreensão de que o corpo em suas epistemologias é vasto, não se revela ao olhar simplório.

Para tornar possível uma análise desde corpo e o enfrentamento da colonialidade dentro daquilo que demanda um trabalho de natureza científica foi elaborada e utilizada a técnica de observação do corpo expressivo que possibilitou inventariar os pés (raiz), o tórax (sol) e a coluna vertebral (serpente da vida).

Então, a partir da observação do corpo expressivo, inventariando os pés em seu contato íntimo – em nudez de pés – das mulheres capoeirista com o solo, tornou-se mais fortemente perceptível que a capoeira é uma prática ligada ao chão, sendo que o estar com os pés descalços no chão é um viver característico da capoeira e das mulheres capoeiristas – essas mulheres conhecem o mundo também através dos pés. Assim, em processo criativo ousam a contestar o a supremacia hegemônica eurocentrada do intelecto sobre o instinto, lógica que associa os pés, principalmente quando descalço, como marcas daquilo que seria selvagem.

No grupo de capoeira Raça Nobre o processo de aprendizagem da ritualidade, da musicalidade, oralidade, circularidade e corporeidade – principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira – acontecem a partir da linguagem da sola dos pés. Essas mulheres dão outros sentidos e funções aos pés, reconectam-se com as ancestralidades, com tantas outras semelhantes que semearam as sementes em anterioridade. Os passos dessa nova geração de mulheres capoeiristas vem de longe, de uma ancestralidade útero.

Ao dar atenção ao tórax/sol/plexo solar, durante os treinos, as apresentações, viu-se que ele estar ligado a dignidade, ao empoderamento dos gestos das mulheres praticantes. Quando instigado, isso é, desperto, quando torna-se perceptível, as mulheres tendem a movimentarem com a cabeça visualizando horizontalmente possibilidade outras, sem tenderem tão facilmente para baixo, para a submissão.

Durante a realização dos movimentos, com a consciência do plexo solar, o corpo da mulher entra em negociação com as forças da gravidade, em uma sucessão de equilíbrio, desequilíbrio, equilíbrio, dando continuidade aos seus gestos, e ainda, muda as maneiras como elas ficam de pé, como constroem e expandem seu campo gravitacional.

Em relação a observação da coluna vertebral – serpente da vida – consiste em uma referência a conquista de consciência das mulheres capoeiristas das ondulações da coluna pelas gingas, manhas, piruetas, saltos, como um saber que contribui para o enfrentamento da colonialidade do corpo. Sendo a ginga o movimento mestre, um jeito do corpo se mover que



cria forças, posturas ondulantes que desenham contextos de enfrentamento as representações e hierarquizações dos corpos pelos sexos. Assim, as práticas coloniais de acesso, apropriação, controle e exploração do corpo que ferem a existência física, material e psicológica das mulheres é confrontada.

A consciência da coluna vertebral leva ainda a apreensão do poder do erótico – no sentido que defende Audre Lorde – com isso amplia-se suas capacidades de sentir e fortalecer-se, a pele encaleja-se, tornando-se resistente as opressões, mais criativas, afirmando-se face a uma sociedade misógina, racista, classista e antierótica. Todas as mulheres possuem esse poder, esse erótico, no entanto nos é ensinado desde a tenra idade, a teme-lo e suprimi-lo.

Oferecidas essas contribuições, fez-se um entrelaçamento com as narrativas dessas mulheres acerca de suas vivências, alegrias e dores, suas histórias, também a parti de uma perspectiva feminista de visibilização, historicização e desnaturalização de certos conjunto de práticas e discursos de caráter misógino, racista, sexista. Inspirou-se no método “escrevivência”, desenhado por Conceição Evaristo.

Ao contar suas histórias, rompem o silêncio, mostraram o quanto apropriam-se de suas experiências, como tornam, embora as adversidades, corpos encapoeirados enfrentando a colonialidade do corpo, gênero, saber e poder. Fazendo e contando histórias na e para além da capoeira.

Entre a opressão e a resistência, às mulheres estão assumindo altas graduações no universo da capoeiragem. No grupo Raça Nobre, três mulheres já assumem o posto de professoras capoeiristas. Desse modo, perspectivas outras são desenhadas na capoeira, a saber: tornar a capoeira mais democrática e; o resgate ao significado dessa como luta pela liberdade e/ou pela superação das linhas coloniais.

A posição de educadora capoeirista é alcançada pelas mulheres enfrentando os limites que é habitar um lugar de resistência dentro de um lugar de resistência – ficou destacado que a capoeira é um lugar de resistência, mas em muito reservado ao corpo masculino – assim, não se nega as contradições que existem nessa prática, sobretudo de gênero.

As situações limites não são barreiras onde se encerram as possibilidades, nelas nascem outras atmosferas possíveis. Durante o tempo que estive junta ao grupo, outro aspecto tornou-se visível, o sentimento de amizade existente, de irmandade, construído na cotidianidade, na partilha, na ritualidade. Os afetos são uma das bases que faz a capoeira acontecer, ou melhor, corpubuntu dos afetos, uma pedagogia da afetividade, solidariedade e acolhimento. Desse modo, pode-se sentipensar a amizade entre as mulheres capoeiristas como uma força que

contribui para o enfrentamento das noções e práticas que querem aprisionar suas subjetividades e pluralidades.

Acredito que a perspectiva epistêmica aqui produzida oferece contribuições quando questiona a hegemonia dos saberes eurocentrados, traz os saberes ancestrais da capoeira não com apêndice, mas como conhecimento legítimo, como contribuintes para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher. Assim, valores, práticas e percepções universais acerca do corpo, principalmente dos corpos das mulheres, foram questionados. As vozes-corpo das mulheres assumiram suas forças e resistências.

O estudo aqui realizado possibilita diálogos desde as epistemologias do corpo, de uma pedagogia da ancestralidade, da (des)colonialidade, assim oferece reflexões para posteriores construções de conhecimentos no campo da educação, à medida que faz avançar as discussões na interfaces desde capoeira, educação, corpo e colonialidade.

## REFERÊNCIAS

- AUAD, Daniela. **Educar meninas e meninos: relações de gênero na escola**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016.
- ARAÚJO, Miguel Almir Lima. Os sentidos da sensibilidade e sua fruição no fenômeno do educar. **Revista Educação em Revista**, Belo horizonte, v. 25, n.2, p. 199-222, 2009.
- ABIB, Pedro Rodolfo Jungers. **Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda**. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004.
- ACOGNY, Germaine. **Danse africaine**. 4. ed. Weingarten Kunstverlag, 1994.
- ALMEIDA, Rose Mary de Oliveira. **Mulheres que matam: universo imaginário do crime no feminino**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ - Núcleo de Antropologia da Política, 2001.
- ALMEIDA, Jane Soares de. **Mulher e educação: a paixão pelo possível**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- ALMEIDA, H. B. Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica. In: ALMEIDA, H. B.; COSTA, R.; RAMÍREZ, M. C.; SOUZA; É. R. (org.). **Gênero em Matizes**. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2002. p. 49-80.
- ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 129-143, 2016.
- ALVES, Mariana Gaio; AZEVEDO, Nair Rios. **Investigar em educação desafios da construção de conhecimento e da formação de investigadores num campo multi-referenciado**. Monte de Caparica: UIED – FCT/Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. 3. ed. São Paulo: Edições MMM, 2012.
- ANDERSON, Elizabeth Secor. Qual é o sentido da igualdade? **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 15, p. 163-227, 2014.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera**. The New Mestiza, San Francisco, Estados Unidos, Spinters/Aunt Lee, 2005.
- APFFEL-MARGLIN, F. Introduction: Rationality and the World. In: APFFEL-MARGLIN, F.; MARGLIN, S. A. **Decolonizing Knowledge**. From Development to Dialogue, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- ARROYO, Miguel. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da educação e da pedagogia: geral e do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006.
- AREIAS, Anande das. **O que é capoeira**. 4. ed. Editora da tribo, 1983.

ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura popular**. São Paulo. Editora: Brasiliense, 1981.

ARRUDA, Solange. **Arte do movimento**: as descobertas de Rudolf Laban na dança e ação humana. São Paulo: PW Gráficos e Editores Associados, 1988.

ARAÚJO, F. E.; ANJOS, R. S.; ROCHA-FILHO, G. B. Mapeamento Participativo: Conceitos, Métodos e Aplicações. **Boletim de geografia**, Maringá, v. 35, n. 2, p. 128-140, 2017.

AZERÊDO, Sandra. **Preconceito contra a mulher**: diferença, poemas e corpos. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BAIOCCHI, Mario. **Butoh**: dança veredas d'alma. São Paulo: Palas Athena, 1995.

BAITELLO, Norval Júnior. O Corpo em Fulga de Si Mesmo. **Revista do Lume**, n. 1, p. 10, 1998.

BAUER, M. W; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BARBOSA, Viviane Malheiro. **Mulher na roda**: experiências femininas na capoeira Angola de Porto Alegre. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

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

BARBOSA, M. L. P.; CARVALHO, R. S. Tempos, espaços e o disciplinamento dos corpos nas práticas escolares. **Revista Contrapontos**, Itajaí, v. 6, n. 2, p. 369-379, 2006.

BARBOSA, M. R.; MATOS, P. M.; COSTA, M. E. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Revista Psicologia & Sociedade**, v. 1, n. 23, p. 24-34, 2011.

BATESON, Gregory. **Naven**. São Paulo: EdUsp, 2006.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo horizonte: Editora UFMG, 1998.

BEAUVIOR, Simone de. **O segundo sexo**: a experiência vivida. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BELTRÃO, Milena Ferreira Mariz. Uma releitura cênica sobre a Vênus Hotentote. **X ANPED SUL**, Florianópolis, 2014.

BEZERRA, Paula Natanny Rocha. “**Sai sai, Catarina/ Saia do mar, venha ver Idalina**”: gênero e feminilidade(s) na capoeira. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

BOMFIM, E. E. C.; ANDRADE, M. Capoeira e ancestralidade na ritualização das fronteiras étnicas na vida urbana, São Paulo. In: **Reunião Brasileira de Antropologia**, 28., 2012.

BONDI, Liz. Gender and Dichotomy. **Revista Progress in Human Geography**, n. 16, v.1. p. 98-104, 1992.

BUTEL, Yannick. A arte do encontro, uma arte da distância: de Thomas Richards e Mario Biagini a Jerzy Grotowski. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 198-219, 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

BRAZIL, Érico Vital Brazil, POMPEU, Fernanda; SCHUMAHER, Schuma. **Dicionário mulheres do Brasil**: de 1500 até a atualidade biográfico e ilustrado. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Geral. **Mapa do Encarceramento**: os jovens do Brasil. Brasília: Presidência da República, 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016**. Disponível em: <http://www.conselho.saude.gov.br>. Acesso em: 02 de dez. 2018.

BARROS, Manoel de. **O livro das ignoranças**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

BRITO, Maria da Conceição Evaristo de. **Poemas malungos**. Cânticos irmão. 2011. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2011.

BRITO, Maria da Conceição Evaristo de. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: **Seminário nacional X mulher e literatura. I seminário internacional mulher e literatura**. Pernambuco: UFPB, 2003.

CAUQUELIN, Anne. **Frequêntar os incorporais**. São Paulo: Martins, 2008.

CALVELLI, Haudrey G.; LOPES, Maria de Fátima. **A Teoria do conhecimento e a epistemologia Feminista**. In: Livro de Anais do Congresso Scientiarum Historia IV, p. 347-353, 2011.

CAPES. **História e missão**. 17 de junho de 2008. Disponível em <http://www.CAPES.gov.br/historia-e-missao>. Acesso em: 23 de agosto. 2018.

CASTAÑEDA, Martha Patricia Salgado. **Metodología de la investigación feminista**. Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades –CEIIHC- de la Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM, 2008.

CASTAÑEDA, Carolina. Pensamento críticos desde e para a América Latina. **Caderno IHU**, São Leopoldo, v. 11, n. 44, p. 9-15, 2013.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2005.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Civilização e cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

CHAUÍ, Marilena. A universidade operacional. **Revista da Avaliação da Educação Superior**, v.1, v. 4, n. 03, jun. p. 06-09, 1999.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Dissertação de Doutorado em Educação). São Paulo: FEUSP, 2005.

CARRANO, Paulo César Rodrigues. **Juventudes e cidades educadoras**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Traduzido por Joan Pinkham. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2000.

CORDEIRO, Albert. Capoeira, saberes necessários à educação: um debate epistemológico. In: OLIVEIRA, I. A. O. *et al.* (Org.). **Epistemologia e Educação**: reflexões sobre temas educacionais. Belém: PPGED-UEPA, 2012.

CONCEIÇÃO, Jorge de Souza. **Capoeira Angola**: educação pluriétnica corporal e ambiental. Salvador: Vento Leste, 2009.

DAMASCENO, Janaína. O corpo do outro: construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: o caso da Vênus hotentote. In: **Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero** Florianópolis, 2008.

DAVES, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. Conferência realizada no dia 13 de dezembro de 1997, em São Luís (MA), na **Iª Jornada Cultural Lélia Gonzales**, promovida pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pelo Grupo de Mulheres Negras Mãe Andreza. Publicado em 12 de julho 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia (Volume 4), Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DEVIDE, Fabiano Pries. **Gênero e Mulheres no Esporte**: história das mulheres nos jogos Olímpicos modernos. Ijuí, RGS: Editora UNIJUI, 2005.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (org.). **O planejamento da pesquisa qualitativa**: teorias e abordagem. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIÓGENES, Glória Maria dos Santos. **Cartografias da cultura e da violência**: gangues, galeras e o movimento hip hop. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 1998.

DOMINGOS, Luís Tomás. Corpo e a Corporeidade Negra na cosmovisão Africana: um recurso pedagógico ao ensino da história afro-brasileira. **III Seminário Nacional de Estudos de História e Culturas afro-brasileiras e indígenas**. Campina Grande: Realize editora, 2010.

DOMINGOS, Luís Tomás. A visão Africana em relação à natureza. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR), v.3, n.9, 2011.

DUMOULIÉ, Camille. A capoeira, arte de resistência e estética da potência. In: LINS, Daniel (Org.). **Nietzsche, Deleuze: arte e resistência**. Fortaleza, CE: Fundação da Cultura, Esporte e Turismo, 2007.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LADER, Edgardo. (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Bueno Aires: Clasco, p. 55-70, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: Santos, B.V.S; Meneses, M.P. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, p. 128-335, 2010.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo. **Revista Tabula Rasa**, n.1, p. 51-86, 2003.

ESTEBAN, Mari Luz. **Antropología del cuerpo**. Género, itinerários corporales, identidad y cambio. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2004.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1994.

ENRIQUEZ, Eugéne. O outro, semelhante ou inimigo? In: NOVAES, Adauto. **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 45-60.

EVARISTO, Conceição. (1990). Vozes- Mulheres. In: **Cadernos Negros**. São Paulo: Quilombhoje.

FALCÃO, José Luiz Cirqueira. **O jogo da capoeira em jogo e a construção da práxis capoeirana**. 2014. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth [1961]**. Tradução por Richard Phil-cox, com comentário de Jean-Paul Sartre e Homi K. Bhabha. Título original: “Les Damnés de la terre”. New York: Grove Press, 2004.

FERREIRA, José Tarcísio. **A capoeira sob a ótica de gênero: o espaço de luta das mulheres nos grupos de capoeira**. 2016. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As Pesquisas denominadas “Estado da Arte”. **Revista Educação & Sociedade**. São Paulo, v. 23, n. 79, p. 257-272, 2002.

FERREIRA SANTOS, M. Espaços crepusculares: poesia, mitohermenêutica e educação de sensibilidade. **Revista @mbienteeducação**, v. 1, 2008.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. Estudos Subalternos: uma introdução. In: **Raído**, Dourados, MS, v. 4, n. 7, p. 83-92, 2010.

FIRMINO, Camila Rocha. **Capoeiras: gênero e hierarquias em jogo**. 2011. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

FONSECA, Vítor da. **Da filogênese à ontogênese da motricidade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. **Medo e Ousadia: o cotidiano do professor**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. Notas. In: FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira**. São Paulo: Olho D’Água, 1995, p. 89-120.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FREIRE, João Batista. **Educação de corpo inteiro: Teoria e Prática da Educação Física**. São Paulo: Editora Scipione, 1989.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1982.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. 2, p.223-244, 1983.

GONÇALVES, Alanson Moreira Teixeira. **Práticas e aprendizagens em jogo: um estudo comparado entre a Capoeira Angola – MG e a Capoeira Regional – BA, em diálogo com os saberes escolares**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

GONÇALVES, Maria Augusta Salim. **Sentir, pensar, agir: corporeidade e educação**. Campinas: Papyrus, 1994.



GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. **Revista Tabula Rasa**, n. 14, 2011.

HARDING, Sandra. Ciencia y Feminismo. Existe un método feminista?". In: Eli Bartra, **Debates en torno a una metodología feminista? Ciencia y feminismo**. Madrid: Ediciones Morata, 1999.

HARDING, Sandra. **Feminism & Methodology**. Social Science Issues. Bloomington. Indiana University Press, 1987.

HARDING, Sandra. From the Woman Question in Science to the Science Question in Feminism. In: HARDING, Sandra. **The Science Question in Feminism**. London: Cornell University Press, 1986, p. 15-30.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v.5, p. 07-42, 1995.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 1970.

HENSON, Pamela. A Invasão da Arcádia: As Cientistas no Campo na América Latina, 1900-1950. **Cadernos Pagu**, v.15, p. 165-197, 2000.

HENRIQUE, Kleber. **Dandara: A Face Feminina de Palmares**. Disponível em: <<http://arquivo.geledes.org.br/atlantico-negro/afrobrasileiros/zumbi-dos-palmares/11499/dandara-a-face-feminina-de-palmares>. Acesso em: 16 de mar. 2019.

HENRIQUES, Ricardo. **Raça e gênero no sistema de ensino: os limites das políticas universalistas na educação**. Brasília: Unesco, 2002.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HOOKS, Bell. Políticas feministas. In: **Confabulando**. South endpress, Cambridge, ma, 2000. Disponível em: <http://confabulando.org/kk2011/index.php/Main/PolíticasFeministasBellHooks>. Acesso em: 27 de set. 2018.

HISSA, Cássio Eduardo Viana; NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães. Cidade-corpo. **Rev. UFMG**, Belo Horizonte, v. 20, n.1, p.54-77, 2013.

IPHAN. **Roda de capoeira e ofício dos mestres de capoeira**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília - DF, 2014.

IPHAN. **Dossiê**. Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultura, Brasília: MEC, 2007.

IPEA. **Atlas da violência 2016**. Brasília: IPEA, 2016. Disponível em:<  
[http://www.forumseguranca.org.br/storage/download/atlas\\_da\\_violencia\\_2016\\_ipea\\_e\\_fbisp.p  
 df>](http://www.forumseguranca.org.br/storage/download/atlas_da_violencia_2016_ipea_e_fbisp.pdf). Acesso em: 07 ago. 2016.

IBGE. Cidades: **Caruaru**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/caruaru>.  
 Acesso em: 21 de set. 2018.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre o movimento, conhecimento e descrição.  
 Petrópolis, RJ: vozes, 2015.

KILOMBA, Grada. **Plantantation Memories**: Episodes of Everyday Racism. Münster:  
 Unrast Verlag, 2012. Disponível em: <http://www.bibliotecadocomum.org/items/show/82>.  
 Acesso em: 21 de nov. 2018.

LAGARDE, Marcela. **El feminismo en mi vida**. Hitos, claves y topías. Gobierno del Distrito  
 Federal. Instituto de las Mujeres del Distrito Federal: México, D.F., 2012.

LARROSA, Jorge Bondía. Notas sobre a experiência e o saber. **Revista Brasileira de  
 Educação**, n. 19, p. 20-28, 2002.

LARANJEIRA, Raymundo. Estado da Arte do direito agrário no Brasil. **Anais do XI  
 Seminário Internacional do direito agrário**. Associação Brasileira de direito agrário.  
 Maranhão, 2003.

LAGE, Allene. **Educação em movimentos sociais**: caminhos para uma pedagogia de luta.  
 Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

LARROSA, Jorge Bondía. **Nietzsche & a educação**. Traduzido por Semíramis Gorini da  
 Veiga. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

LARROSA, Jorge Bondía. Notas sobre a experiência. Gênero e sexualidade: pedagogias  
 contemporâneas. **Pro-posições**, v. 19, n. 2, p. 17-23, 2008.

LEMINSKI, Paulo. **Caprichos & Relachos**. São Paulo. Editora brasiliense, 1983.

LIBÂNEO, José Carlos. **Educação escolar**: políticas, estrutura e organização. 10. ed. São  
 Paulo: Cortez, 2012.

LISPECTOR, Clarice. **A Hora da Estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LINTON, Rhoda. Rumo a um Método Feminista de Pesquisa. In: Alison M. Jaggar e Susan  
 Bordo (orgs). **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos,  
 1997.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: Bauer MW.  
 Gaskell G, editores. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático.  
 Petrópolis: Vozes, 2002. p.137-55.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LORDE, Audres. **Sister Outsider**: essays and Speeches. Freedom, CA: Crossing Press, 1984.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E.D.A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

LUGONES, María. **Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System**. Hypatia, v.22, n. 1. p. 186–209, 2007.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Rev. Tabula Rasa**. Bogotá, n.9, p.73-101, 2008.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v.22, n.3, p.935-952, 2014.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. **Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola**. Salvador: EDFUBA, 2012.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Compreender/mediar a formação: o fundante da educação**. Brasília: Liber Livro Editora, 2010.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos da metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MAFESSOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis, RJ: vozes, 1998.

MATOS, M.I. S.; SOIHET, R. **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora Uesp, 2003.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MEDEIROS, Wênia Xavier de. **A percussão na performance musical do Grupo Capoeira Angola**. Dissertação (Mestrado em etnomusicologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

MESSINA, Graciela. Estudio sobre el estado da arte de la investigacion acerca de la formación docente en los noventa. Organización de Estados IberoAmericanos para La Educación, La Ciencia y La Cultura. In: **Reúnion de consulta técnica sobre investigación en formación del profesorado**, México, 1998.

MENEZES, Lilia Benvenutti de. A mulher na capoeira. **Revista textos do Brasil**, v.14, p. 86-89, 2008.

MENESES, Maria Paula (2014). Diálogos de saberes, debates de poderes: possibilidades metodológicas para ampliar diálogos no Sul global. **Em Aberto**, v. 27, n. 91, p. 90-110, 2014.

MENESES, Maria Paula. Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de moçambique. **Catalão**, v. 16, n. 1, p. 26-44, 2016.

MELLO, André da Silva. Esse nego é o diabo, ele é capoeira ou da motricidade brasileira. **Revista Discorpo**, n. 6, p. 29-39, 1996.

MESQUITA, José Rinardo Alves. **Corpo e ancestralidade em danças negras brasileiras contemporâneas**: processos de pertencimento afro no ponto de cultura galpão da cena-Itapipoca-CE./. 2016. Dissertação (Mestrado em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis) – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. Redenção, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa. Laços perigosos entre machismo e violência. **Ciência & Saúde Coletiva**, v.10, n.1, p. 18-34, 2005.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: Santos, B.V.S. **Conhecimento prudente para uma vida decente**: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MIRZA, Heidi Safia. **Black British Feminism**: a Reader. London: Routledge, 1997.

MILSTEIN, Diana; MENDES, Héctor. **Escola, corpo e cotidiano escolar**. São Paulo: Cortez, 2010.

MOROSINI, C. M.; FERNANDES, C. M. B. Estado do conhecimento: conceitos, finalidades e interlocuções. **Educação por escrito**. Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 154-164, 2014.

MONCAYO, Víctor Manuel. **Una sociología sentipensante para América Latina**: Orlando Fals Borda Antología. Bogotá: Siglo XXI Editores y CLACSO, 2009.

MONTEIRO, Roberto Alves. **Fazendo e aprendendo pesquisa qualitativa em educação**. Minas Gerais: Feme, 1998.

MOTA, Patrícia Lemos. **A música na capoeira Regional como elemento de construção identitária**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2013.

MUCHEMBLED, Robert. **O orgasmo e o Ocidente**: uma história do prazer do século XV a nossos dias. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Portugal: Antígona, 2014.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombolismo**. 1968. Disponível em: [http://www.universidadedasquebradas.pacc.ufrj.br/wpcontent/uploads/2013/10/PreLeitura\\_QUILOMBISMO.pdf](http://www.universidadedasquebradas.pacc.ufrj.br/wpcontent/uploads/2013/10/PreLeitura_QUILOMBISMO.pdf). Acesso em: 21 de nov. 2018.

NARAYAN, Uma. O Projeto de Epistemologia Feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental. In: Alison M. Jaggar e Susan Bordo (org.). **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997.

NAJMANOVICH, Denise. **O sujeito Encarnado: questões para pesquisa no/do cotidiano**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

NATIVIDADE, Lindinalvo. **Capoeirando eu vou: cultura, memória, patrimônio e política pública no jogo da capoeira**. 128f. 2012. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana), Rio de Janeiro. 2012.

NÓVOA, Antônio. Em busca da liberdade nas universidades: para que serve a pesquisa em educação? In: **Educação e Pesquisa**, v.41, n.1, p.263-272, 2015.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Para uma teoria da corporeidade: um diálogo com Merleau-Ponty e o pensamento complexo**. 1999. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), Piracicaba. 1999.

NUNES, Cesar Aparecido. **Desvendando a sexualidade**. Campinas, SP: Papyrus, 2005.

NUNES, João Arriscado. Um discurso sobre as ciências 16 anos depois. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura Sousa (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

OLABUÉNAGA, José Ignacio Ruiz. **Metodología de la investigación cualitativa**. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.

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

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n.18, p. 28 - 47, 2012.

ORESQUES, Naomi. **Objectivity and Women**. In: Science. Osiris, v. 11, Science in the Field. The University of Chicago Press, 1996. p.87-113.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume –Dumará, 2000.

O'KEEFFE, L. **Sapatos**: Uma festa de sapatos de salto, sandálias, chinelos... Co-lônia: Könnemann, 1996.

PASTINHA, Mestre. **Capoeira angola**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

PAIVA, Ilnete Porpino de. **A capoeira e os mestres**. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, RN, 2007.

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia e práxis na América Latina**: contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel. 2010. Tese (Doutorado em Educação) –Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da História**. São Paulo: Edusc, 2005.

PERKOV, Paulo Lara. **Capoeira**: possibilidade de educação emancipatória junto a jovens de classes populares?. 2012. Dissertação (mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, RS, 2012.

PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. In: MATOS, Maria Ilzida S. de Matos; SOIHET, Rachel. **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora Uesp, 2003.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, v.24, n.1, p.77-98, 2005.

PETIT, Sandra. **Pretagogia**: pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Africana na formação de professoras e professores- Contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº. 10639 de 2003. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria)mulher? In: ALGRANTI, L. (Org.). A prática feminista e o conceito de gênero. **Textos Didáticos**, n. 48. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002, p. 7-42.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. **Movimentos da cultura afro-brasileira**: a formação histórica da capoeira contemporânea 1890-1950. 2001. Tese. – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP: [s.n.]. 2001.

PETROVICH, Carlos; MACHADO, Vanda. **Irê Ayó Mitos Afro Brasileiros**. Salvador: EDUFBA, 2004.

PIMENTEL, Altamar de Alencar. **O Coco Praieiro** – Uma Dança de Umbigada. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1978.

PINKOLA, Clarissa Estés. **Mulheres que correm com os lobos**: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rocco, 2018.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: Algumas reflexões sobre a ética na História oral. **Projeto História**, v. 15, p. 13-49, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidade. **Revista Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20. 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos rumos**, n. 37, p. 4-28, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-27.

RAMOSE, Magobe B. Globalização e Ubuntu. In: Santos, B.V.S; Meneses, M.P. In: **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

RAMAZANOGLU, C. & HOLLAND, J. **Feminist methodology**: Challenges and choices. London: Sage, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Trad. de Raquel Ramallete et al. São Paulo: Editora 34, 1995.

RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira. In: SILVA, Zélia Lopes (Org.). **Cultura Histórica em Debate**. São Paulo: UNESP, 1995.

RAGO, Margaret. **Epistemologia Feminista, Gênero e história**. In: PEDRO, Joana M. e GROSSI, Mirian P. (orgs), Masculino, Feminino, plural. Florianópolis, Editora das Mulheres, 1998, pp.24-42.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista Brasil 1890-1930. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

REIS, Margareth de Mello Ferreira. **Mulher**: produto com data de validade. São Paulo: O Nome da Rosa, 2002.

REINHARZ, Shulamit. **Feminist methods in social research**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **De Boca Perfumada a Ouvidos Dóceis e Limpos**: Ancestralidades Africanas, Tradição Oral e Cultura Brasileira. Itinerários, Araraquara, n. 13, 1998.

ROCHA, Eloisa Acires Candal. **A pesquisa em Educação Infantil no Brasil**: trajetória recente e perspectiva de consolidação de uma pedagogia da educação infantil. Florianópolis: UFSC, 1999.

ROLNIK, Suely. **Ninguém é deleuziano**. Entrevista a Lira Neto e Silvio Gadelha, 1995.

ROMANOWSKI, J. P.; ENS, R. T. As pesquisas denominadas do tipo “estado da arte” em educação, Revista **diálogo educacional**, v. 06, n. 19, p. 37-50, 2006.

ROSSITER, Margaret. **Women Scientists in America** –Struggles and Strategies to 1940, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1984.

RUIVO, Maria da Conceição. A ciência tal qual se faz ou tal qual se diz? In: SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: cortez, 2006.

SÁ, Dominichi M. de; LIMA, Nísia T. Telégrafos e Inventário do Território no Brasil: as atividades científicas da Comissão Rondon (1907-1915). **História, Ciências, Saúde**dev. 15, p. 779-810, 2008.

SACRAMENTO, Daniela de Jesus. **Quando mulheres se tornam capoeiristas**: um estudo sobre a trajetória e o protagonismo de mulheres na capoeira. 2017. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, 2017.

SALAS, Margarita. Sobre pesquisas. **El Pais**, Madrid, n.207, p.57-59, 1995.

SALAZAR, Catalina. **Configurações da Capoeira Contemporânea**: a cena do grupo “Ginga Mundo” / Catalina Salazar. 2011. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Escola de Teatro, 2011.

SANTOS, Silvia Macêdo dos Anjos. Mulher e Capoeira: reflexões da convivência, lugar social e participação na diversidade. In: Grupo Conviver (org.). **Diversidade e convivência**: construindo saberes. Salvador: EDUFBA, 2011.

SANTOS, Milton. **Por uma Outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2008.

SANTOS, Marcos Ferreira; ALMEIDA, Rogerio. **Aproximações ao imaginário** - bússola de investigação poética. Képos: Editora Laços, 2012.

SABINO, Cesar. **O peso da forma: cotidiano e uso de drogas entre fisiculturistas**. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia). Rio de Janeiro. 2004.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de. Horizontes do corpo. In: BUENO, M. L.; CASTRO, A. L. (Org.). **Corpo território da cultura**. São Paulo: Annablume, 2005. p. 119-134.

SENA, Ivanildes Teixeira. **No ventre da capoeira, marcas de gente, jeito de corpo**: um estudo das relações de gênero na cosmovisão africana da capoeira angola. / Ivanildes Teixeira Sena – Alagoinhas, 2015. Dissertação – (Mestrado em Crítica Cultural) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. 2015.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

SERRANO, Carlos. História e Antropologia na Pesquisa do mesmo Espaço: a Afro-América in África. **Revista do Centro de Estudos Africanos da USP**, n.5, p. 1964-1984, 1982.



SIMÕES, Rosa Maria Araújo. **Capoeira: um convite ao jogo feminino**. Tese (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 1999.

SILVA, Carlos Robson da. Eu sou capoeira, capoeira eu sei que sou! Um estudo etnográfico sobre a inserção e a representação de mulheres jovens em grupos de capoeira de Teresina – PI. In: JÚNIOR, R. E. P. V *et al.* **Cultura, Educação, Espaço e Tempo**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

SILVA, L.; SANTOS, I. F. Colonialidade na dança e as formas africanizadas de escritas de si: perspectivas sul-sul através da técnica Germaine Acogny. In: **Concept**, Campinas, SP, v. 6, n. 2, p. 162-173, 2017.

SILVA, Luciane da. **Corpo em diáspora: colonialidade, pedagogia de dança e técnica** Germaine Acogny. 2017. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes. Campinas, SP, 2017.

SILVA, Maria Zeneide Gomes da. **Movimento capoeira mulher: Saberes ancestrais e a práxis feminista no século XXI em Belém do Pará**. 2016. 198 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Universidade Federal do Pará, Cametá, 2016.

SILVA, Marilza Oliveira da. **Ossain como poética para uma dança afro-brasileira**. 2016. Dissertação (Mestrado em Dança) Universidade Federal da Bahia, Escola de Dança, Salvador, 2016.

SILVEIRA, Isabel da Costa. **A luta por uma identidade: uma etnografia sobre a subcultura de consumo de MMA**. 2011. 73f. Dissertação (mestrado) – Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas, Centro de Formação Acadêmica e Pesquisa, 2011.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. O poder da capoeira: navalhas e raabos-de-arraia na luta política no Rio antigo. **Revista Nossa História**, n.5, 2004.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v.63, n.2, p. 237-280, 2008.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro. In: **Travestia – Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa**, Coimbra, v.7, n.6, p. 15-36. 2008a.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008b.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008c.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *In*: SANTOS, B.V.S; MENESES, M.P. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SOARES, Magda. **Alfabetização no Brasil** – O Estado do conhecimento. Brasília: INEP/MEC, 1989.

SOARES, Magda Becker; MACIEL, Francisca: **Alfabetização / Organização**. Brasília: MEC/Inep/Comped, 2000.

SOARES, Carmem. **Imagens da educação no corpo** – estudo a partir da Ginástica francesa no século XIX. Campinas, SP: Autores Associados, 1998.

SOARES, Carmen Lúcia Soares. Notas sobre a educação no corpo. *In*: **Educar**, Curitiba, n. 16, p. 43-60, 2000.

SOARES, Carmen Lúcia. Pedagogias do corpo: higiene, ginásticas, esporte. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). **Figuras de Foucault**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SOUZA, Elizandra. **Águas da cabaça**. São Paulo: Edição do autor, 2012.

SOUZA, Sandro Soares de. Memórias, cotidianidade e implicações: construindo um diário de itinerância na pesquisa. **Revista de sociopoética e abordagens afins**, v. 1, n. 1, p. 2-13,. 2009.

SONTAG, Susan. **Sobre a fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba: corpo de mandinga**. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, ED, Salvador – BA, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1996.

SOBRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

SODRÉ, Muniz. Corporalidade e Liturgia Negra. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 25, ed. IPHAN, 1997.

SOMBRIÓ, Mariana Moraes de Oliveira. **Em busca pelo campo: Ciências, coleções, gênero e outras histórias sobre mulheres viajantes no Brasil em meados do século XX**. 2014. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2014.

SOMBRIÓ, Mariana Moraes de Oliveira. Em busca pelo campo: mulheres em expedições científicas no Brasil em meados do século XX. **Cadernos Pagu**, n.48, 2016.

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**. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Atividade Física) – Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE SALGADO DE OLIVEIRA, Niterói, 2011.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro: 1808-1850**. 2. ed. Campinas-SP: UNICAMP, 2002.

SOARES, Magda Becker; MACIEL, Francisca: **Alfabetização / Organização**. Brasília: MEC/Inep/Comped, 2000.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: editora UFFMG, 2010.

STOTZ, Marcelo Backes Navarro. **Ritmo e rebeldia em jogo: só na luta de capoeira se dança?** 2010.

STRAZZACAPPA, Márcia. A educação e a fábrica de corpos: a dança na escola. **Cadernos Cedes**, ano 20, v. 53, n. 69, 2001.

STENGERS, Isabelle. Entrevista. *In*: DIAS, Jamille Pinheiro. Uma ciência triste é aquela em que não se dança: Conversações com Isabelle Stengers. **Revista de Antropologia**, v. 5, n. 59, p. 155-186, 2016.

SUQUET, Annie. Cenas – o corpo dançante: um laboratório de percepção. *In*: **História do corpo: as mutações do olhar**. O século XX. CORBIN, A.; COURTINE, J.; VIGARELLO, G. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

TIBAU, A.; DAUSTER, T. Práticas e representações do corpo entre mulheres himba. *In*: NOVAES, J. V.; VILHENA, J. **O corpo que nos possui: corporeidade e suas conexões**. Curitiba: Appris, 2018.

TUCHERMAN, Ieda. **Breve história do corpo e seus monstros**. Lisboa: Vega, 1999.

TRIDAPALLI, Gladistoni S. **Aprender investigando: a educação em dança é criação compartilhada**. Dissertação (Mestrado Dança). Programa de Pós Graduação em Dança, Universidade Federal da Bahia, 2008.

VARGAS, joana domingues. Em busca da “verdade real”: tortura e confissão no brasil ontem e hoje. **Revista Sociologia&antropologia**, v.2, n.3, p.237– 265, 2012.

VIDOR, E.; REIS, L. V. S. **Capoeira: uma herança cultural Afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2013.

VIANNA, Heraldo Marelím. **Pesquisa em Educação: a observação**. Brasília: Plano Editora, 2003.

VIEIRA, L. R.; ASSUNCAO, M. R. Os desafios contemporâneos da capoeira. **Revista Textos do Brasil**, v. 1 n. 14. 2008.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Revista Nómada**, n.26, p. 102-113, 2007.

WALSH, Catherine. Introducion – (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. *In*: WALSH, Catherine. (orgs.). **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas**. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005, p. 13-35.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2015**: homicídio de mulheres no Brasil. Brasília: OPAS/OMS, ONU Mulheres, SPM e Flasco, 2015. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia2015mulheres.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2016.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**, n.1, v.1, 2010.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. São Paulo: Editora Círculo da cultura, 1929.

XAVIER, Elódia. **Que corpo é esse?** O corpo no imaginário feminino. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2007.

ZONZON, Christine Nicole. Capoeira Angola: africana, baiana, internacional. *In*: MOURA, M. **A larga barra da baía**: essa província no contexto do mundo. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 130-165.

ZUMTHOR, Paul. **Tradição e esquecimento**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Hucitec, 1997.

## **APÊNDICE A – PERGUNTAS DE INVESTIGAÇÃO SITUADA**

### **1º MOMENTO**

- Registrar o local de acontecimento das perguntas de investigação situada.
- Apresentação.

### **2º MOMENTO**

- Mulheres que contam suas histórias – suas experiências, vivências, memórias, afetividades, aprendizados, seus corpos mandigueiros – “escrevivência”
- Desde histórias das mulheres na capoeira: narrativas do encontro, participação na capoeira.

### **3º MOMENTO**

- O que é o chão da capoeira para você?
- Senti que a capoeira te tornou mais forte? Assim, você acredita que ela torna as mulheres mais fortes?
- Se reconhece enquanto uma mulher forte na capoeira? Por que?
- Como se senti ao ver outras mulheres na roda?
- Como se senti nos treinos?
- Qual a imagem que você tem do seu corpo?
- Quais suas sensações quando começou a aprender a tocar os instrumentos? No primeiro contato com os instrumentos da capoeira?
- Qual a maior dificuldade na aprendizagem dos instrumentos?
- Você conhece algum grupo de capoeira em que as mulheres não podem tocar alguns instrumentos musicais? O que você pensa disso, e se acaso acontece no Raça Nobre?
- Como você percebe seus avanços na capoeira? Quais as principais dificuldades teve em cada processo de aprendizagem dos saberes capoeirísticos?
- Jogar de pés descalço é uma característica do grupo. Qual o significado para você?
- Teve tempos em que se viu obrigada a interromper a capoeira. Ou ao menos diminuir a frequência aos treinos?
- Passou por algum constrangimento pelo fato de ser mulher na capoeira?
- E fora da capoeira já passou por situações de constrangimentos por ser mulher?
- Como você se senti e qual a importância você atribui as viagens para conhecer outros grupos de capoeira?
- Você entende que algo muda na capoeira quando as mulheres começam a ensinar?
- O que acha que significa para as futuras gerações de mulheres capoeiristas poder ter aulas com professoras mulheres?
- Você percebe situações que demonstrem haver uma relação entre a aquisição de graduação (de corda) em razão do sexo (ser homem ser mulher)?

#### **4 MOMENTO: PERGUNTAS SITUADAS PARA AS MULHERES DO GRUPO QUE SÃO EDUCADORAS CAPOEIRISTAS**

- Você entende que algo muda na capoeira quando as mulheres começam a ensinar?
- Como se senti quando é você a conduzir o treino como educadora capoeirista?
- O que é para você ser professora mulher capoeirista?
- O que acha que significa para as futuras gerações de mulheres capoeiristas poder ter aulas com professoras mulheres?

**APÊNDECE B – TERMO DE COMPROMISSO E CONFIABILIDADE****TERMO DE COMPROMISSO E CONFIDENCIALIDADE**

**Título do projeto: EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**

**Pesquisadora responsável: Maria Dayane Pereira**

**Instituição/Departamento de origem da pesquisadora: UFPE/PPGEduc**

**Telefone para contato: (81) 99758-0573**

**E-mail: dayanemdp93@gmail.com**

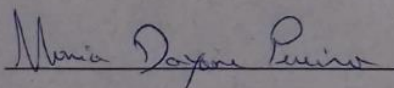
A(s) pesquisadora(s) do projeto acima identificado(s) assume(m) o compromisso de:

- Preservar o sigilo e a privacidade dos voluntários cujos dados das entrevistas serão estudados;
- Assegurar que as informações serão utilizadas, única e exclusivamente, para a execução do projeto em questão;
- Assegurar que os resultados da pesquisa somente serão divulgados de forma anônima, não sendo usadas iniciais ou quaisquer outras indicações que possam identificar o voluntário da pesquisa.

A(s) pesquisadora (s) declara(m) que os dados coletados nesta pesquisa (entrevistas), ficarão armazenados em pastas de arquivo de computador pessoal, sob a responsabilidade da pesquisadora Maria Dayane Pereira, no endereço Rua Desembargador Edmilson da Cruz Neves, 678, Vila-Alta, Crato, Ceará, CEP 63119185, pelo período de mínimo 5 anos.

A(s) Pesquisadora(s) declara(m), ainda, que a pesquisa só será iniciada após a avaliação e aprovação do Comitê de Ética e Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, do Centro de Ciências da Saúde, da Universidade Federal de Pernambuco – CEP/CCS/UFPE.

Caruaru, 03 de junho, de 2019.



**Assinatura Pesquisadora Responsável**

## APÊNDECE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o (a) Sr. (a) para participar como voluntário (a) da pesquisa **EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**. A pesquisa está sob a responsabilidade da pesquisadora **Maria Dayane Pereira** com endereço Rua Desembargador Edmílson da Cruz Neves, 678, Vila-Alta, Crato, Ceará, CEP 63119185, telefone (81) 99758-0573 e e-mail: [dayanemdp93@gmail.com](mailto:dayanemdp93@gmail.com) (inclusive ligações a cobrar) e está sob a orientação de: **Allene Carvalho Lage**, telefone para contato: (81) 99679-5952, e-mail: [allenelage@yahoo.com.br](mailto:allenelage@yahoo.com.br).

Este termo tem todas as informações necessárias sobre a pesquisa, mas, se caso após a leitura do documento, tenha dúvidas, peça esclarecimentos aos responsáveis pelo estudo. Sua participação será de fundamental importância, assim caso aceite fazer parte da pesquisa, assine ao final desse termo, presente em duas vias, o qual o sr (a) receberá uma cópia. Esclarecemos é direito seu não aceitar e caso aceite, poderá desistir a qualquer momento.

### INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Os **OBJETIVOS DA PESQUISA** são: estudar como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribui para o enfrentamento da opressão do corpo da mulher. E em específicos: identificar os principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira; caracterizar a roda de capoeira enquanto possibilidade de emancipação da mulher; analisar se os movimentos da mulher na capoeira traduzem alguma ideia de submissão do corpo.

Para que os objetivos da pesquisa sejam alcançados, será utilizado como **procedimento de coleta de dados** a entrevista semiestruturada, observação e a fotografia. Quer-se, através desses visibilizar como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribuem para que as mulheres enfrente a opressão que é imposta em seus corpos. Cada voluntário (a) fará uma única entrevista podendo ser convocado (a) para esclarecimentos e informações complementares através de diálogos informais ao longo de 2019.

- **RISCOS:** As entrevistas, a observação e o uso da fotografia realizadas podem ocasionar desconfortos ou constrangimentos. Para minimizar tais efeitos, será garantido o sigilo e anonimato dos (as) entrevistados (as) por meio de nomes fictícios nos documentos públicos



da pesquisa e essas entrevistas ocorrerão individualmente em local e horário de escolha dos (as) voluntários (as) bem como será procedida indenização e ressarcimento de despesas em caso de dano comprovado, provocado pela pesquisadora. E as imagens somente serão utilizada em publicações do trabalho, caso o (a) Sr. (a) autorize.

- **BENEFÍCIOS:** Visibiliza a participação das mulheres em atuação em um espaço social predominantemente masculino e no qual sua participação foi marcada por uma trajetória de silenciamento. Assim como, possibilita a produção de conhecimento que as mulheres “querem” e “precisam”, e traz protagonismo as mulheres capoeiristas. Outro benefício consiste em a/o participante conferir visibilidade, no âmbito do grupo em que participa, possibilitando ao desenvolvimento de intervenções que visem combater destacar a presença das mulheres na capoeira. A participante desta pesquisa também poderá colaborar para socialização de situações de enfrentamento das mulheres do controle que se exerce sobre seus corpos, a participante terá uma devolução feita pela pesquisadora a respeito dos achados da pesquisa e uma cópia da versão final da Dissertação será entregue ao grupo pesquisado.

Os resultados serão divulgados em eventos ou publicações científicas ligadas ao tema da pesquisa, mantendo seu nome em sigilo. Os dados coletados (entrevistas) serão armazenados em pastas de arquivo e computador pessoal sob a responsabilidade da pesquisadora Maria Dayane Pereira no endereço acima informado pelo período mínimo de cinco anos.

O (a) senhor (a) não pagará nada para participar desta pesquisa. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação). Fica também garantida indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extrajudicial.

Em caso de dúvidas sobre os aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: [cepccs@ufpe.br](mailto:cepccs@ufpe.br))**.

---

Maria Dayane Pereira

### **CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)**

Eu, \_\_\_\_\_, CPF \_\_\_\_\_, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com o pesquisador responsável, concordo em participar do estudo **EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**, como

voluntário (a). Fui informado (a) e esclarecido (a) pela (o) pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

\_\_\_\_\_ a utilização de gravador de voz ou aparelho com esta funcionalidade, tendo ciência de que não haverá divulgação do conteúdo da entrevista em formato de áudio, apenas em formato de descrição textual, quando avaliado necessário pelo pesquisador.

Local e data: \_\_\_\_\_

Assinatura do participante: \_\_\_\_\_

**Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar.** (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

|             |             |
|-------------|-------------|
| Nome:       | Nome:       |
| Assinatura: | Assinatura: |

## APÊNDECE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO AOS RESPONSÁVEIS



### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO AOS RESPONSÁVEIS

O menor de idade pelo qual o (a) senhor(a) é responsável está sendo convidado(a) a participar da pesquisa **EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**. A pesquisa está sob a responsabilidade da pesquisadora **Maria Dayane Pereira** com endereço Rua Desembargador Edmílson da Cruz Neves, 678, Vila-Alta, Crato, Ceará, CEP 63119185, telefone (81) 99758-0573 e e-mail: [dayanemp93@gmail.com](mailto:dayanemp93@gmail.com) (inclusive ligações a cobrar) e está sob a orientação de: **Allene Carvalho Lage**, telefone para contato: (81) 99679-5952, e-mail: [allenelage@yahoo.com.br](mailto:allenelage@yahoo.com.br).

#### INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Os **OBJETIVOS DA PESQUISA** são: estudar como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribui para o enfrentamento da opressão do corpo da mulher. E em específicos: identificar os principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira; caracterizar a roda de capoeira enquanto possibilidade de emancipação da mulher; analisar se os movimentos da mulher na capoeira traduzem alguma ideia de submissão do corpo.

Para que os objetivos da pesquisa sejam alcançados, será utilizado como **procedimento de coleta de dados** a entrevista semiestruturada, observação e a fotografia. Seu filho(a) fará uma única entrevista podendo ser convocado (a) para esclarecimentos e informações complementares através de diálogos informais ao longo de 2019.

Caso o (a) senhor(a) autorize, a participação do seu(a) filho(a) não é obrigatória, sendo que poderá a qualquer momento desistir da participação. A desistência não trará nenhum prejuízo. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através de contato com a pesquisadora responsável.

Tudo foi organizado para que não ocorra desconforto, mas é possível que aconteça riscos.

- **RISCOS:** As entrevistas, a observação e o uso da fotografia realizadas podem ocasionar desconfortos ou constrangimentos. Para minimizar tais efeitos, será garantido o sigilo e anonimato dos (as) entrevistados (as) por meio de nomes fictícios nos documentos públicos da pesquisa e essas entrevistas ocorrerão individualmente em local e horário de escolha dos (as) voluntários (as) bem como será procedidas indenização e ressarcimento de despesas em caso de dano comprovado, provocado pela pesquisadora. E as imagens somente serão

utilizada em publicações do trabalho, caso o (a) Sr. (a) autorize. E as mesmas não revelarão a identidade do/a seu/a filho/a.

Também, há coisa boas, benefícios na participação.

- **BENEFÍCIOS:** Visibiliza a participação das mulheres em atuação em um espaço social predominantemente masculino e no qual sua participação foi marcada por uma trajetória de silenciamento. Assim como, possibilita a produção de conhecimento que as mulheres “querem” e “precisam”, e traz protagonismo as mulheres capoeiristas. Outro benefício consiste em a/o participante conferir visibilidade, no âmbito do grupo em que participa, possibilitando ao desenvolvimento de intervenções que visem combater destacar a presença das mulheres na capoeira. A participante desta pesquisa também poderá colaborar para socialização de situações de enfrentamento das mulheres do controle que se exerce sobre seus corpos, a participante terá uma devolução feita pela pesquisadora a respeito dos achados da pesquisa e uma cópia da versão final da Dissertação será entregue ao grupo pesquisado.

Os resultados serão divulgados em eventos ou publicações científicas ligadas ao tema da pesquisa, mantendo o nome e a imagem de seu(a) filha em sigilo. Os dados coletados (entrevistas) serão armazenados em pastas de arquivo e computador pessoal sob a responsabilidade da pesquisadora Maria Dayane Pereira no endereço acima informado pelo período mínimo de cinco anos.

O (a) senhor (a) não pagará nada para participar desta pesquisa. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação). Fica também garantida indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extrajudicial.

Em caso de dúvidas sobre os aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: [cepccs@ufpe.br](mailto:cepccs@ufpe.br)).**

Tendo em vista as informações apresentadas, eu, de forma livre e esclarecida. Manifesto meu consentimento para que meu filho(a) menor do qual sou responsável participe desta pesquisa. Confirmando ter recebido uma via deste termo, e autorizo a execução do trabalho de pesquisa e a divulgação dos dados obtidos nesta pesquisa.

---

Nome do Participante da Pesquisa

---

Nome do responsável pelo Participante da Pesquisa

---

Nome da pesquisadora responsável

## APÊNDECE E – TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



### TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

***OBS: Este Termo de Assentimento para o menor de 7 a 18 anos não elimina a necessidade da elaboração de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido que deve ser assinado pelo responsável ou representante legal do menor.***

Convidamos você para participar como voluntário (a) da pesquisa **EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**, que está sob a responsabilidade da pesquisadora **Maria Dayane Pereira**, telefone para contato (81) 99758-0573 e e-mail: [dayanemdp93@gmail.com](mailto:dayanemdp93@gmail.com) (inclusive ligações a cobrar) e está sob a orientação de: **Allene Carvalho Lage**, telefone para contato: (81) 99679-5952, e-mail: [allenelage@yahoo.com.br](mailto:allenelage@yahoo.com.br). Seus pais ou responsáveis permitiram que você participe.

Você será esclarecido (a) sobre qualquer dúvida com o responsável por esta pesquisa. Você só precisa participar da pesquisa se quiser, é um direito seu e não haverá nenhum problema se desistir. As crianças/adolescentes que irão participar desta pesquisa têm de 7 a 16 anos de idade. Um responsável por você deverá autorizar e assinar um Termo de Consentimento, podendo retirar esse consentimento ou interromper a sua participação em qualquer fase da pesquisa, sem nenhum problema.

Nesta pesquisa pretendemos estudar como os saberes ancestrais que são ensinados na roda de capoeira contribui com as mulheres para que elas se expressem corporalmente como quiserem. A pesquisa será feita nos locais de treinos do grupo de capoeira que você participa. Cada voluntário (a) concederá uma única entrevista podendo ser convocado (a) para esclarecimentos e informações complementares através de diálogos informais ao longo de 2019.

A entrevista, a observação e o uso da fotografia são consideradas seguras, mas é possível que aconteça **RISCOS** como desconfortos ou constrangimentos. Caso aconteça algo errado você pode nos procurar, buscaremos minimizar tais efeitos. Ninguém saberá que você está participando da pesquisa, não falaremos a outras pessoas, nem daremos a estranhos as informações que você nos der. Essas entrevistas ocorrerão individualmente em local e horário de sua escolha e/ou de seus pais/responsáveis.

Há coisa boas, **BENÉFÍCIOS** que podem acontecer também, como: a visibilidade, no âmbito do grupo em que participa, possibilitando ao desenvolvimento de intervenções que visem combater destacar a presença das mulheres na capoeira. A participante desta pesquisa também poderá colaborar para socialização de situações de enfrentamento das mulheres do controle que se exerce sobre seus corpos, a participante terá uma devolução feita pela pesquisadora a respeito dos achados da pesquisa e uma cópia da versão final da Dissertação será entregue ao grupo pesquisado. Assim, traz o protagonismos de vocês na capoeira.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas. Os dados coletados nesta pesquisa (gravações) ficarão armazenados em computador pessoal, sob a responsabilidade da pesquisadora Maria Dayane Pereira, no endereço acima informado, pelo período mínimo de 5 anos, após o término da pesquisa.

Nem você e nem seus pais (ou responsáveis legais) pagarão nada para você participar desta pesquisa, também não receberão nenhum pagamento para a sua participação, pois é voluntária. Fica também garantida indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da sua participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extra-judicial. Suas imagens somente serão utilizada em publicações do trabalho, caso haja autorização. E as mesmas não revelarão a identidade.

Este documento passou pela aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE que está no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: [cepccs@ufpe.br](mailto:cepccs@ufpe.br)).**

---

Maria Dayane Pereira

### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, \_\_\_\_\_, CPF \_\_\_\_\_, abaixo assinado, após a leitura (e a escuta da leitura) deste termo e de ter conversado e ter as minhas dúvidas respondidas pelo/a pesquisador/a responsável, concordo em participar do estudo **EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo**, como voluntário (a).

Entendi as coisa ruins e as coisas boas que podem acontecer.

Entendi que posso dizer “sim” e participar, mas que, posso dizer “não” a qualquer momento e desistir e que ninguém vai reclamar ou ficar com raiva de mim.

Os/as pesquisadores/as tiraram minhas dúvidas e conversaram como os meus responsáveis.

Recebi dos/as pesquisadores/as uma cópia deste termo de assentimento, li (e escutei a leitura) e concordo em participar da pesquisa.

Local e data: \_\_\_\_\_

Assinatura do participante: \_\_\_\_\_

**Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar.** (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

|             |             |
|-------------|-------------|
| Nome:       | Nome:       |
| Assinatura: | Assinatura: |

## APÊNDICE F – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM



### TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, \_\_\_\_\_, nacionalidade \_\_\_\_\_, estado civil \_\_\_\_\_, portador(a) da Cédula de identidade RG nº. \_\_\_\_\_, inscrito no CPF sob nº \_\_\_\_\_, residente à Av/Rua \_\_\_\_\_, nº. \_\_\_\_\_, município de \_\_\_\_\_/Pernambuco. AUTORIZO o uso da minha imagem, constante na pesquisa realizada por \_\_\_\_\_, com o fim específico de elaboração e uso de publicações de natureza científica, acadêmica. Sendo assim, esta autorização é concebida gratuitamente, podendo ser usada em território nacional e no exterior, por prazo indeterminado.

Por esta ser a expressão de minha vontade declaro que autorizo o uso da minha imagem sem que nada haja reclamado a título de direitos conexos à minha imagem ou a qualquer outro, e assino a presente autorização em 02 vias de igual e forma.

\_\_\_\_\_, dia \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

---

(Assinatura)

Nome:

Telefone p/ contato:

## APÊNDECE G – CARTA DE ANUÊNCIA



GRUPO DE CAPOEIRA RAÇA NOBRE

Mestre Tiziu

Rua Estados Unidos, 61, Salgado, CEP 55.020-290.

Caruaru – PE.

<https://grupodecapoeiraracanobre.jimdo.com/>

### CARTA DE ANUÊNCIA

Declaro para os devidos fins que autorizo a realização da pesquisa intitulada **EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo** que será realizada neste Grupo de Capoeira pela pesquisadora Maria Dayane Pereira, mestranda do curso de Mestrado em Educação Contemporânea, da Universidade Federal de Pernambuco pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea, na linha de pesquisa: Educação, Estado e Diversidade, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dra. Allene de Carvalho Large.

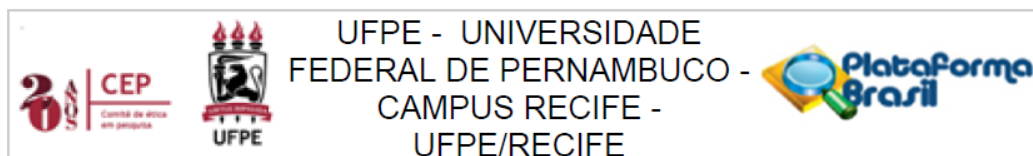
Caruaru, 20 de junho de 2019.

Alex José de Melo

Mestre do Grupo de Capoeira Raça Nobre



## ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP



### PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

#### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** EDUCAÇÃO NA RODA DE CAPOEIRA E O ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE DO CORPO DA MULHER: não somos sem o nosso corpo

**Pesquisador:** MARIA DAYANE PEREIRA

**Área Temática:**

**Versão:** 2

**CAAE:** 16926419.4.0000.5208

**Instituição Proponente:** CENTRO ACADEMICO DO AGRESTE

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

#### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 3.585.382

#### Apresentação do Projeto:

Trata-se da reapresentação do protocolo de pesquisa de mestrado vinculada ao Programa de Pós-graduação em Educação Contemporânea (CAA/UFPE) e orientada pela Profª. Drª. Allene de Carvalho Lage, que prevê a participação de 10 mulheres capoeiristas do Grupo de Capoeira Raça Nobre. Este parecer avalia as adequações efetuadas no projeto e nos termos de apresentação obrigatórios, em atendimento às pendências apontadas em relatoria anterior.

#### Objetivo da Pesquisa:

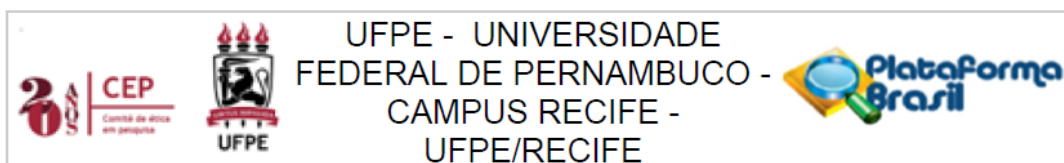
Geral: Estudar como os saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira contribui [sic] para o enfrentamento da colonialidade do corpo da mulher.

Específicos: 1. Identificar os principais saberes ancestrais ensinados na roda de capoeira; 2. Caracterizar a roda de capoeira enquanto possibilidade de emancipação da mulher; 3. Analisar se os movimentos da mulher na capoeira traduzem alguma ideia de colonialidade do corpo.

#### Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Nesta reapresentação do protocolo, os problemas relativos à avaliação de riscos, anteriormente observados, foram sanados, uma vez que foram incluídos os possíveis danos decorrentes da técnica de observação de rodas de capoeira e da captação de imagens por fotografia, além dos desconfortos previstos durante a entrevista programada. O recurso de videogravação foi retirado, de acordo com a pesquisadora, por se revelar um instrumento dispensável frente aos outros

**Endereço:** Av. da Engenharia s/nº - 1º andar, sala 4, Prédio do Centro de Ciências da Saúde  
**Bairro:** Cidade Universitária **CEP:** 50.740-600  
**UF:** PE **Município:** RECIFE  
**Telefone:** (81)2126-8588 **E-mail:** cepccs@ufpe.br



Continuação do Parecer: 3.585.382

recursos – entrevista, fotografia e observação –, que dão conta da pesquisa. Os benefícios foram adequadamente avaliados.

#### **Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

O projeto de pesquisa é relevante e está bem fundamentado. Nesta reapresentação do protocolo, os problemas anteriormente observados foram sanados com alterações feitas na metodologia, relativas aos instrumentos de coleta de dados e à avaliação de riscos. Da mesma forma, os termos de assentimento e consentimento tiveram suas redações alteradas conforme orientações da relatoria anterior, tanto em relação aos aspectos linguísticos e comunicacionais, quanto em relação ao esclarecimento do participante sobre a utilização de observações e imagens captadas.

#### **Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Foram apresentados os seguintes termos e documentos obrigatórios: 1) Folha de Rosto; 2) Carta de Anuência do Grupo de Capoeira Raça Nobre; 3) Currículos Lattes do pesquisador e do orientador; 4) Termo de Compromisso e Confidencialidade; 5) Declaração de vínculo; 6) Declaração de Autorização para Uso de Imagem; 6) TCLE para maiores; 7) TALE; 8) TCLE para responsáveis por menor.

Observações sobre esta reapresentação do protocolo:

1. Foi incluído o TCLE para responsáveis por menores;
2. Foi retirada a Declaração de Autorização para Uso de Dados e incluída a Declaração de Autorização para Uso de Imagem;
3. A redação dos termos foi adequada de acordo com as orientações da relatoria anterior.

#### **Recomendações:**

Permanece a recomendação de revisão de problemas gramaticais, especialmente quanto a problemas de concordância e regência verbal e nominal.

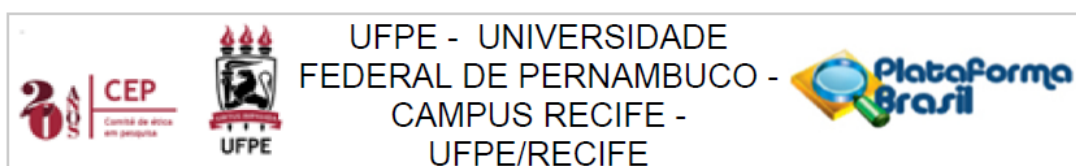
#### **Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Não há.

#### **Considerações Finais a critério do CEP:**

As exigências foram atendidas e o protocolo está APROVADO, sendo liberado para o início da coleta de dados. Informamos que a APROVAÇÃO DEFINITIVA do projeto só será dada após o envio do Relatório Final da pesquisa. O pesquisador deverá fazer o download do modelo de Relatório Final para enviá-lo via "Notificação", pela Plataforma Brasil. Siga as instruções do link "Para enviar Relatório Final", disponível no site do CEP/CCS/UFPE. Após apreciação desse relatório, o CEP emitirá novo Parecer Consubstanciado definitivo pelo sistema Plataforma Brasil.

**Endereço:** Av. da Engenharia s/nº - 1º andar, sala 4, Prédio do Centro de Ciências da Saúde  
**Bairro:** Cidade Universitária **CEP:** 50.740-600  
**UF:** PE **Município:** RECIFE  
**Telefone:** (81)2126-8588 **E-mail:** cepccs@ufpe.br



Continuação do Parecer: 3.585.382

Informamos, ainda, que o (a) pesquisador (a) deve desenvolver a pesquisa conforme delineada neste protocolo aprovado, exceto quando perceber risco ou dano não previsto ao voluntário participante (item V.3., da Resolução CNS/MS Nº 466/12).

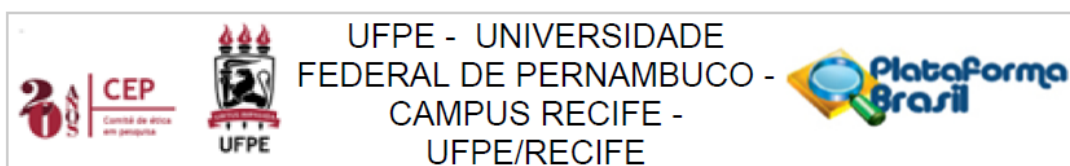
Eventuais modificações nesta pesquisa devem ser solicitadas através de EMENDA ao projeto, identificando a parte do protocolo a ser modificada e suas justificativas.

Para projetos com mais de um ano de execução, é obrigatório que o pesquisador responsável pelo Protocolo de Pesquisa apresente a este Comitê de Ética relatórios parciais das atividades desenvolvidas no período de 12 meses a contar da data de sua aprovação (item X.1.3.b., da Resolução CNS/MS Nº 466/12). O CEP/CCS/UFPE deve ser informado de todos os efeitos adversos ou fatos relevantes que alterem o curso normal do estudo (item V.5., da Resolução CNS/MS Nº 466/12). É papel do/a pesquisador/a assegurar todas as medidas imediatas e adequadas frente a evento adverso grave ocorrido (mesmo que tenha sido em outro centro) e ainda, enviar notificação à ANVISA – Agência Nacional de Vigilância Sanitária, junto com seu posicionamento.

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

| Tipo Documento                                            | Arquivo                                       | Postagem               | Autor                | Situação |
|-----------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|------------------------|----------------------|----------|
| Informações Básicas do Projeto                            | PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1357586.pdf | 10/09/2019<br>11:45:33 |                      | Aceito   |
| Outros                                                    | TERMO_DE_AUTORIZACAO_DE_USO_DE_IMAGEM.docx    | 10/09/2019<br>11:44:45 | MARIA DAYANE PEREIRA | Aceito   |
| Outros                                                    | CARTA_RESPOSTA.docx                           | 10/09/2019<br>11:43:26 | MARIA DAYANE PEREIRA | Aceito   |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | TCLE_pais_ou_responsaveis.docx                | 10/09/2019<br>11:43:00 | MARIA DAYANE PEREIRA | Aceito   |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | TCLE.docx                                     | 10/09/2019<br>11:42:21 | MARIA DAYANE PEREIRA | Aceito   |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | TALE.docx                                     | 10/09/2019<br>11:41:59 | MARIA DAYANE PEREIRA | Aceito   |
| Projeto Detalhado                                         | PROJETO_DETALHADO.docx                        | 10/09/2019             | MARIA DAYANE         | Aceito   |

**Endereço:** Av. da Engenharia s/nº - 1º andar, sala 4, Prédio do Centro de Ciências da Saúde  
**Bairro:** Cidade Universitária **CEP:** 50.740-600  
**UF:** PE **Município:** RECIFE  
**Telefone:** (81)2126-8588 **E-mail:** cepccs@ufpe.br



Continuação do Parecer: 3.585.382

|                         |                                         |                        |                         |        |
|-------------------------|-----------------------------------------|------------------------|-------------------------|--------|
| / Brochura Investigador | PROJETO_DETALHADO.docx                  | 11:41:17               | PEREIRA                 | Aceito |
| Outros                  | Carta_Anuencia.pdf                      | 05/07/2019<br>23:15:20 | MARIA DAYANE<br>PEREIRA | Aceito |
| Folha de Rosto          | Folha_de_Rosto.pdf                      | 26/06/2019<br>20:10:38 | MARIA DAYANE<br>PEREIRA | Aceito |
| Outros                  | Instrumento_Coleta_Dados.docx           | 20/06/2019<br>13:05:09 | MARIA DAYANE<br>PEREIRA | Aceito |
| Outros                  | CV_Lattes.pdf                           | 20/06/2019<br>13:03:46 | MARIA DAYANE<br>PEREIRA | Aceito |
| Outros                  | CV_Lattes_Orientadora.pdf               | 20/06/2019<br>13:03:26 | MARIA DAYANE<br>PEREIRA | Aceito |
| Outros                  | Termo_Compromisso_Confidencialidade.pdf | 20/06/2019<br>13:02:23 | MARIA DAYANE<br>PEREIRA | Aceito |
| Outros                  | Declaracao_Vinculo.pdf                  | 20/06/2019<br>13:01:12 | MARIA DAYANE<br>PEREIRA | Aceito |

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

RECIFE, 19 de Setembro de 2019

---

**Assinado por:**  
**LUCIANO TAVARES MONTENEGRO**  
 (Coordenador(a))