

## **O feminismo na capoeira: corpo, gênero e política para além das rodas**

Feminism in capoeira:  
body, gender and politics beyond the rodas

El feminismo en la capoeira:  
cuerpo, género y política más allá de las rodas

**Raquel Gonçalves Dantas**

Universidade Federal da Bahia | rgoncalves84@gmail.com

**Denise da Costa Oliveira Siqueira**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro | denise.siqueira@yahoo.com.br

**Resumo:** O feminismo angoleiro tornou-se, no Brasil, um espaço para tensionamento e discussão de práticas sexistas no jogo e na sociedade. Com base na perspectiva decolonial e em estudos da comunicação, este artigo tem como objetivo, partindo de um olhar sobre o corpo, discutir imagens da mulher na capoeira, por meio da análise de publicações dos anos 1990, em diálogo com representações contemporâneas circulantes na Rede Angoleira Mulher, em eventos e em projetos, desvelando conflitos de gênero anteriormente invisibilizados. Em termos metodológicos, são reunidas capas das principais revistas especializadas em capoeira do início dos anos 1990, período em que o debate sobre a mulher na capoeira ainda ganhava terreno. O material é observado ao lado da produção contemporânea especializada que não se concentra mais em meios impressos, ampliando-se em sites e redes sociais, com articulação digital e troca de informações em eventos presenciais.

**Palavras-chave:** feminismo; Capoeira Angola; corpo; mídia; estudos decoloniais.

**Abstract:** Angoleiro feminism in Brazil has become a space for tensioning and discussing sexist practices in the game and in society. Based on a decolonial perspective and on communication studies, the purpose of this article is to discuss images of women in capoeira by looking at a sample of publications from the 1990s, in dialogue with contemporary representations circulating in the “Rede Angoleira Mulher” and in current events and projects. Methodologically, we study covers of the main capoeira magazines from the early 1990s, a period when the debate on women in capoeira was still gaining ground. The material is viewed alongside contemporary specialized production, which is no longer concentrated in print media, but has expanded into websites and social networks, with digital articulation and the exchange of information at face-to-face events.

**Keywords:** feminism; Capoeira Angola; body; media; decolonial studies.

**Resumen:** El feminismo angoleiro en Brasil se ha convertido en un espacio para tensionar y discutir las prácticas machistas en el juego y en la sociedad. Partiendo de la perspectiva decolonial y de los estudios de comunicación, el propósito de este artículo es, a partir de una mirada al cuerpo, discutir las imágenes de las mujeres en la capoeira, observando una muestra de publicaciones de los años 90, en diálogo con las representaciones contemporáneas que circulan en la “Rede Angoleira Mulher”, y en los eventos y proyectos actuales, desvelando conflictos de género antes invisibles. En cuanto a la metodología, recogimos las portadas de las principales revistas de capoeira de principios de los años 90, periodo en que el debate sobre las mujeres en la capoeira todavía estaba ganando terreno. El material se ve junto a la producción especializada contemporánea, que ya no se concentra en los medios impresos, sino que gana en alcance en los sitios web y en las redes sociales, con la articulación digital y el intercambio de información en eventos presenciales.

**Palabras clave:** feminismo; Capoeira Angola; cuerpo; medios de comunicación; estudios decoloniales.

## Introdução

Prática marcada por aspectos de resistência, a Capoeira Angola fabricou-se a partir de elementos corporais, musicais e espirituais trazidos do continente africano para o Brasil e consolidou-se como arte notadamente masculina. Diferenciou-se da chamada Capoeira Regional, de Mestre Bimba, mais associada ao esporte, e teve em Mestre Pastinha um de seus principais difusores, em meados do século XX.

Com base em perspectiva da comunicação e dos estudos decoloniais latino-americanos (MARTÍN-BARBERO, 2009; PALERMO, 2010; WALSH, 2005; TORRICO, 2010), este texto faz uma reflexão sobre a mulher contemporânea na Capoeira Angola e sobre a ginga como um movimento central para a comunicação do corpo e para a sociabilidade. Movimento base da capoeira, a ginga se estrutura no balanço do corpo e traduz seu caráter lúdico, de jogo, mas também de luta e defesa pessoal. Metaforicamente, articula-se com resistência, recriação, negociação e política.

O feminismo angoleiro, como tem sido denominado o movimento de mulheres em uma abordagem recente na capoeira, se conecta com o debate da decolonialidade, abrindo possibilidade a outros horizontes conceituais. Aqui, a questão que nos instiga compreende as transformações sobre a representação da mulher capoeirista e as disputas na construção dos sentidos entre a mídia especializada comercial e a independente, alcançando a produção e a circulação das informações via redes sociais.

O objetivo do texto é, partindo de um olhar sobre o corpo, discutir imagens da mulher na capoeira, por meio de análise de publicações dos anos 1990, em diálogo com representações contemporâneas circulantes na Rede Angoleira Mulher (RAM)<sup>1</sup>, em eventos e em projetos, desvelando conflitos de gênero e de espaço político anteriormente invisibilizados.

Em termos metodológicos, reunimos capas das principais revistas especializadas em capoeira do início dos anos 1990, período em que o debate sobre a mulher na capoeira ainda ganhava espaço. O material foi observado ao lado da produção contemporânea especializada, que não se concentra mais em meios impressos, ganhando alcance agora em sites e redes sociais, com articulação digital e troca de informações em eventos presenciais.

O artigo se insere em pesquisa mais ampla (DANTAS, 2020), que demandou quatro anos de trabalho de campo, realização de entrevistas em profundidade com mestras de capoeira e participação em eventos e em mídias sociais de mulheres angoleiras. Foi investigado ainda um amplo conjunto de publicações, do qual se extraiu o recorte aqui explorado.

O referencial teórico empregado inclui a leitura da obra de autores como Catherine Walsh (2005), Zulma Palermo (2010) e Erick Torrico (2010), que discutem a decolonialidade tendo como base práticas que podem repensar os sentidos da comunicação. Associado a esse debate, o entendimento do corpo como mídia dialoga com a construção de uma comunicação transformadora e política, a partir do movimento de mulheres angoleiras.

---

<sup>1</sup> A RAM foi fundada no início dos anos 2000, com a articulação internacional de mulheres angoleiras. Em 2017, durante a 20ª Conferência de Mulheres da Federação Internacional de Capoeira Angola, realizada em Washington, nos Estados Unidos, foi ativado um novo espaço de comunicação, com a utilização do WhatsApp. Atualmente, a RAM agrega cerca de 200 líderes angoleiras, representantes de 17 países: Brasil, Argentina, México, Colômbia, Chile, Estados Unidos, Japão, Espanha, Alemanha, França, Portugal, Suíça, Reino Unido, Finlândia, Guiné, Kosovo e Vaticano.

## Capoeira: jogo e resistência

Desde seu surgimento no Brasil, a capoeira construiu uma história de embates e contradições. Seus primeiros registros datam de meados do século XVII. Foi considerada uma prática marginalizada até os anos 1930. Boletins de ocorrência, inquéritos policiais, jornais, revistas e pinturas são os principais documentos onde se encontram informações sobre capoeiristas do século XIX e do início do século XX. No final do XIX, a partir de 1890, período republicano, a capoeira é criminalizada e proibida por lei<sup>2</sup> (DANTAS, 2020).

Na década de 1930, no bojo de um projeto de construção de uma identidade nacional, esvaziada de aspectos valorizantes de culturas de matriz africana, a capoeira se vê em processo de reconstrução simbólica. “A estratégia era transformar a imagem da prática, a fim de realocá-la no cenário cultural, econômico, étnico e político nacional. Assim, em 1936, Getúlio Vargas extingue o Decreto que criminalizava a prática, iniciando um processo de reconhecimento da capoeira como esporte nacional” (DANTAS, 2020, p. 42).

Data desse período a fundação da primeira academia de capoeira por Mestre Bimba. Ele insere movimentos de outras artes marciais, cria o sistema de cordas e introduz treinos de alto rendimento, aproximando a capoeira de uma prática esportiva ocidental, com a categorização metodológica de ensino. Denominada de Luta Regional Baiana e, posteriormente, Capoeira Regional, a capoeira de Bimba é “apadrinhada” por Vargas. A partir dela, o então presidente da República concede a alcunha de “esporte genuinamente brasileiro” à capoeira, com o objetivo de emplacar uma releitura nacional da prática, que passa de “arte negra a esporte branco” (FRIGERIO, 1989).

Paralelamente à modalidade regional, a Capoeira Angola continuou existindo e ocupando espaços diferenciados. Grande defensor da capoeira como era praticada por africanos e africanas, Mestre Pastinha criou outros métodos de ensino e ficou conhecido na capoeiragem como um educador. Sua Capoeira Angola adotou práticas que retiravam a capoeira de um lugar estigmatizado, difundindo e defendendo a ideia do uso de uma vestimenta bem cuidada, o cultivo de uma prática cordial, sem perder de vista o caráter de luta, a improvisação e a eficiência dos golpes (SIQUEIRA; MAJEROWICZ; DANTAS, 2021).

A partir dos anos 1970, a capoeira se difunde internacionalmente e hoje está presente em mais de 160 países. No início do século XXI, ganha o título de patrimônio cultural da humanidade. Assim, ainda que se apoie em fundamentos culturais de matrizes africanas, a capoeira não está blindada contra relações que pautam estruturas sociais ocidentais marcadas pelo patriarcado e por valores e saberes que instituem modelos verticais de conhecimento.

A discussão sobre a decolonialidade se mostra interessante para o apontamento de modos de vida e formas de construção de saberes do corpo acionados por vias diversas daquela entendida a partir do conhecimento ocidental. A Capoeira Angola, como uma prática pedagógica, age desconstruindo modelos de compreensão de mundo, tendo como base o movimento do corpo – em especial, a ginga. Nesse sentido, mostra-se uma pedagogia decolonial, atenta a demandas locais e que implica um “desprendimento da colonialidade e a construção de seu próprio poder em todas as ordens” (PALERMO, 2010, p. 46, tradução

---

<sup>2</sup> Decreto nº 847, de 11 de outubro 1890, assinado por Manoel Deodoro da Fonseca e M. Ferraz de Campos Salles. Capítulo XIII - Dos Vadios e Capoeiras, do artigo 399 ao 404.

nossa). Como aponta Catherine Walsh (2005, p. 24, tradução nossa), a decolonialidade tem como objetivo confrontar a desumanização, o racismo e a racialização, a negação e a destruição de campos de saber diferentes a partir de lógicas e pensamentos diversos:

Por isso, sua meta não é a incorporação ou a superação (tampouco simplesmente a resistência), mas a reconstrução radical de seres, de poder e saber, quer dizer, a criação de condições radicalmente diferentes de existência, de conhecimento e de poder que poderiam contribuir para a fabricação de sociedades distintas.

Walsh marca o deslocamento proposto pelo pensamento decolonial, apresentando estratégias de construção e criação que vão além de recursos para o sujeito deixar de ser colonizado. Por meio do entendimento dessa reconstrução de saberes, o feminismo anglo-leiro vem produzindo uma comunicação que reposiciona a mulher e sua atuação no mundo, trazendo um debate sobre representação e construção de imaginários. Trata-se de uma comunicação que busca romper com modelos lineares de produção de conhecimento e tensiona, em movimento não-hierarquizado e a partir do corpo, estruturas políticas, de poder e dominação presentes não apenas na capoeiragem, mas na sociedade.

### **A comunicação do corpo em múltiplas perspectivas**

Pensamentos oriundos das artes corporais, da antropologia e da sociologia reorientaram os estudos sobre o corpo na contemporaneidade. Em obra sobre corpo e cultura, Denise Siqueira e Euler Siqueira (2017) discutem uma perspectiva crítica ocidental, trazendo a reflexão sobre a imbricação sociológica entre corpo e sujeito, dando sentido ativo a gestos e movimentos como elementos constituidores de linguagens simbólicas. Frente às inúmeras abordagens dadas ao corpo – biológicas, tecnológicas, culturais, sociais, filosóficas, entre outras –, os autores propõem uma perspectiva transdisciplinar e não fragmentada, que dê conta da complexidade das dimensões comunicativas e simbólicas que o corpo evoca. Assim pensando, o corpo se desloca, na contemporaneidade, em direção à des-hierarquização das instâncias sociológicas, biológicas e cognitivas. Construções socioculturais podem se estabelecer regidas por um entendimento de corpo ativo, sujeito e produtor de conhecimento.

Anteriormente, em meados do século XIX, época de sua sistematização, as ciências sociais, em especial a antropologia social e cultural, foram marcadas por traços evolucionistas. Já no início do século XX, a etnografia ganhou contornos mais definidos, permitindo, com Bronislaw Malinowski, refletir sobre povos e culturas de uma forma mais metódica (CUCHE, 1996). A obra de Marcel Mauss (1985a), notadamente seu texto fundador sobre a dádiva, permitiu compreender lógicas culturais e simbólicas relacionadas ao universo da troca e da hospitalidade, onde antes imperavam preconceitos e estereótipos. Foi a partir do pensamento de Mauss, sobretudo sua leitura sobre as técnicas corporais<sup>3</sup>, que

---

<sup>3</sup> Marcel Mauss (1985b) desenvolveu a noção de que aquilo que é considerado “natural” em uma sociedade é, na realidade, cultural e histórico. A abordagem do autor sobre o corpo busca ressaltar seus aspectos culturais: “em seu texto seminal sobre as técnicas corporais, Marcel Mauss mostra como os gestos, tidos como ‘naturais’, na realidade são fortemente permeados pela cultura. Assim, modos de andar, nadar, correr, dormir são socialmente construídos, são aprendidos, não são dados naturalmente” (SIQUEIRA, 2017, p. 321).

a sociologia francesa passou a entender o corpo que vive, experimenta, representa e sente o mundo do modo como sua cultura permite (SIQUEIRA; SIQUEIRA, 2017).

Com Claude Lévi-Strauss, finalmente houve a possibilidade de olhar toda e qualquer cultura como um afastamento diferencial, o que possibilitou compreender as culturas em seus aspectos particular e universal. O antropólogo francês mostrou que não há povo que não viva em cultura, entendida como linguagem que articula conjuntos de signos. Em seu livro *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss (1962) mostra que, entre os povos ditos tradicionais e o homem moderno, não há diferença de natureza: todos manifestam lógica classificatória. A contribuição de Malinowski, Mauss, Lévi-Strauss e outros pensadores permitiu não somente um novo olhar sobre o outro como também sobre nós mesmos (CUCHE, 1996).

Em um contexto mais recente e em uma perspectiva latino-americana, embora se reconheçam o grande valor e a inovação desses autores, traços eurocêntricos e coloniais de suas visões foram apontados, olhando-se de um ponto de vista atual (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 263). Assim, foi no rastro da consolidação de “novas perspectivas” sobre o corpo que um vasto campo de produção de conhecimento se abriu, marcando a territorialidade latina, com experiências a partir de outro *locus* enunciativo. Diálogos e trocas com correntes de pensamento que partiam de outros lugares geográficos, responsáveis pela produção da crítica epistemológica da construção dos discursos e das narrativas, encontraram espaço para promover o intercâmbio necessário evocado pelo corpo. São exemplos os estudos culturais, com as pesquisas de Stuart Hall; os estudos subalternos (orientalismo), com Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak; os estudos pós-coloniais e afro-diaspóricos, com Frantz Fanon, Paul Gilroy, Kabengele Munanga; e os estudos decoloniais latino-americanos, com Walter Dignolo, Silvia Chusich e Catherine Walsh.

Representantes dessas correntes trouxeram olhares e perspectivas que possibilitaram entender o corpo sob outros parâmetros sociais, isto é, para além de uma compreensão des-territorializada anterior, do corpo adaptado aos meios de produção industrial, como máquina produtiva. Tais estudos trouxeram o recorte identitário, de gênero e de raça, atravessado pela cultura local, além de outros marcadores de pertencimento constituintes dos sujeitos.

Entendendo o corpo também como construção social de um sujeito ativo, produtor de sentidos, reconhecemos que a discussão sociológica está imbricada na comunicação do corpo e em suas narrativas. Quando aplicado tal entendimento à capoeira, evocam-se correntes de pensamento que discutem o corpo como espaço de percepção do mundo sob bases epistemológicas diferentes. Construções de conhecimento que se complementam e não se anulam.

## Corpo, relações de poder e decolonialidade

O olhar de Jesús Martín-Barbero (2009, p. 261) sobre os processos comunicativos da América Latina, oriundos das transformações das culturas antes chamadas de “subalternas”, propõe um deslocamento dos meios de comunicação tradicionais para as *mediações*, “isto é, para as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, para as diferentes temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais”. Se pensarmos o corpo como mídia, e a Capoeira Angola como uma prática comunicativa de várias temporalidades no processo de aprendizagem, podendo ser identificada também em

determinadas organizações como movimentos sociais (e políticos), situamos o corpo como um *mediador* e podemos questionar de que maneira se constitui o corpo *angoleiro* a partir da identificação e do pertencimento a uma comunidade.

O universo simbólico e cultural da capoeiragem integra diversos espaços – sejam eles físicos ou imaginários sociais. O corpo *angoleiro* está em cena, em comunicação permanente, em todos os espaços que compõem o universo simbólico da capoeiragem. Um corpo político, ativo, que produz conhecimento e cultura, sujeito agente, capaz de intervir e transformar o meio, a si mesmo e o outro.

Ao referir-se às especificidades da sociabilidade latino-americana e às formas de constituição dos corpos no mundo, Martín-Barbero (2009) explica que não somos apenas *fato* social, mas *razão* de ser. Na Capoeira Angola, a implicação do corpo como linguagem viva e ativa, como uma forma de entender o meio e se comunicar, expressa o reconhecimento de saberes no diálogo com o outro, na comunicação dos corpos, que tem sua expressão máxima na ginga.

Como em toda prática sociocultural, na Capoeira Angola há construções sociais dominantes sobre o movimento dos corpos, a ocupação dos espaços de poder, a legitimidade do canto, a apropriação do jogo. Há também movimentos marginalizados, que tensionam modelos, incomodam e redesenham a prática a partir de parâmetros não convencionais. Assim como na sociedade, os imaginários e as construções sociais vigentes na capoeiragem “naturalizam” a presença masculina nos espaços de poder e atribuem uma performance de eficiência e técnicas de movimento ao corpo do homem, deixando à mulher o lugar “do outro” – parafraseando o que disse Simone Beauvoir (2012), já em 1949, em *O segundo sexo*. A definição da filósofa a respeito da categoria mulher se aplica à realidade da maioria das mulheres *angoleiras* que não são definidas por si no universo da capoeira, mas sim em relação ao homem – ao Mestre, ao professor –, ao corpo masculino eficiente. Nesse sentido, Djamilia Ribeiro (2017, p. 40) complementa o pensamento de Beauvoir, ao escrever que “o mundo não é apresentado para as mulheres com todas as possibilidades, sua situação lhes impõe esse lugar de ‘outro’”.

A decolonialidade do corpo se constitui como o primeiro passo em direção à reconstituição de subjetividades perdidas e anuladas. Desse modo, práticas comunicativas emergentes de ações partilhadas em grupo – como a própria capoeira – se dão a partir do entendimento de um corpo em movimento, aberto ao deslocamento e às diferentes formas de enfrentamento às normas disciplinares. A antropóloga Ochy Curiel (2015, p. 13, tradução nossa) partilha da visão sobre a descolonização de Frantz Fanon e Aimé Césaire, sintetizada como “um desmonte de relações de poder e concepções de conhecimento que fomentam a reprodução de hierarquias raciais, geopolíticas e de imaginários que foram criados em um mundo moderno/colonial ocidental”.

Curiel (2015) associa descolonização com ruptura epistemológica e práticas políticas. Nessa perspectiva, não haveria como consolidar um processo que implica desmonte de sistemas de poder, restringindo-se à reelaboração de ideias e pensamentos. A prática se faz necessária e fundamental na construção de novos elos e relações sociais.

A malha que estrutura as relações de poder é muito mais complexa do que compreensões que calcificam ideias, lugares e normas sociais. O maniqueísmo e as polarizações

políticas não contribuem para análises sociais complexas, e tampouco o reducionismo de categorizações isoladas, sem situar os fenômenos no contexto político e cultural. Quando tratamos de amarras que constituem o corpo, herdadas de padrões impostos de comportamentos, elas podem evocar sistemas disciplinares.

Um dos maiores legados disciplinares herdados pelos latino-americanos foi aquele adquirido no processo de colonização, aliado a valores do liberalismo na modernidade. Exercitar ações de decolonialidade do corpo pressupõe entender como se deu a incorporação e a internalização de tais normas sociais civilizatórias, em nome de um “desenvolvimento” desigual, em benefício daqueles que detinham os meios de produção. A antropóloga argentina Rita Laura Segato (2012, p. 126) faz uma leitura crítica do Estado, quando afirma que a estratégia do regime capitalista segue na direção de “oferecer com uma mão o que ele já retirou com a outra”, escondida por trás do discurso liberal da liberdade e da igualdade.

Nesse processo, o padrão de dominação sobre os corpos alcança dimensões profundas, agindo no disciplinamento e na submissão dos sujeitos. O entendimento do racismo como base de consolidação do capitalismo e da modernidade ocidental e a intensificação do patriarcado após a independência político-territorial acentuaram a violência perpetrada nos dias atuais sobre mulheres brancas, homens negros e, especialmente, sobre as mulheres negras. A apropriação dos corpos negros e de mulheres pelo sistema colonial moderno colocou a mulher negra em um lugar de tanta desvantagem na sociedade que o sistema de opressão permitiu a expansão do capitalismo a partir de seus corpos, reafirmando valores da ideologia dominante – branca, masculina e heteronormativa.

## A mulher capoeirista em representações

O feminismo angoleiro, hoje, tem mobilizado produções que propõem outras representações de mulheres capoeiristas, rompendo com os estereótipos anteriores. Os corpos desnudos, bem torneados, objetificados, colocados a serviço do desejo dos homens, têm cedido espaço para representações em que mulheres assumem papéis de liderança, são fontes primárias e propõem modos específicos de jogar e representar a capoeira.

A observação sobre as representações da mulher na capoeira faz pensar no que Siqueira (2017, p. 323), à luz da sociologia do corpo, destaca: “o corpo é sempre um corpo socializado e construído no interior de um grupo social e de sua lógica cultural. Assim, a socialização do corpo acontece em vários lugares e territórios e sempre demandará negociações, disputas de sentido e de forças”.

O feminismo angoleiro busca trabalhar também na produção e nas negociações de sentidos, ampliando seu alcance na atualidade. No entanto, nem sempre foi assim. Nos anos 1990, registrava-se o surgimento de um campo editorial voltado à capoeiragem que tentava abarcar um público ávido por trocas de saberes e aprendizados, num momento em que a internet ainda não era acessível e nem era a fonte principal do consumo de informações e de trocas de experiências. Títulos como *Iê, Capoeira!*, *Ginga Capoeira*, *Praticando Capoeira*, *Camarada Capoeira*, *Pura Tentação*, *Cordão Branco*, *Mundo Capoeira* e *Capoeira*<sup>4</sup>,

<sup>4</sup> Disponível em: <<http://ilederecapoeira.blogspot.com/p/banca-de-revistas.html>>. Acesso em: 28 jul. 2019.

surgiram entre o final dos anos 1990 e o início dos anos 2000, dando destaque a Mestres e trazendo temas de interesse da comunidade da capoeiragem.

Figura 1. Capas de revistas sobre capoeira publicadas entre 1990 e 2005



Fonte: Reprodução.

Em uma breve observação dos conteúdos das imagens apresentadas, é possível identificar características do apelo visual reproduzido pelos movimentos acrobáticos da capoeira, postos em evidência principalmente pela Capoeira Regional. Há grande destaque para os Mestres de capoeira, aparecendo homens brancos e negros. Em relação às mulheres, há uma invisibilização de negras, com uma valorização da estética branca e com objetificação do corpo. Ou seja, a mulher capoeirista era representada por personagens consolidadas pela indústria do entretenimento por atributos não ligados a suas trajetórias como capoeiristas. Dançarinas e apresentadoras, como Sheila Melo, Tiazinha e Feiticeira – mulheres brancas –, aparecem com pouca roupa, em uma exposição de corpos sensualizados. Outras mulheres, não célebres, são louras e aparecem usando tops, vestimenta típica da Capoeira Regional, não utilizada pelas angoleiras. Enfim, “surgia, no campo da representação midiática, a coisificação do corpo da mulher capoeirista integrando as demais estereotípias à exploração do corpo feminino” (ARAÚJO, 2016, p. 376).

Figura 2. Revista *Capoeira*



Fonte: Reprodução.

O movimento de mulheres angoleiras que emergia na época recorria a usos distintos do corpo para construir autonomias e ocupar espaços de liderança nas escolas e nas rodas de capoeira. A ginga feminista arregimentava práticas que extrapolavam os golpes e os movimentos executados, dando visibilidade ao protagonismo de mulheres negras que se construía, entre outras ações, a partir do enfrentamento crítico dos modelos de opressões e estereótipos sobre as mulheres. Pois, como como escreveu Sueli Carneiro (2003, p. 125),

os meios de comunicação não apenas repassam as representações sociais sedimentadas no imaginário social, mas também se instituem como agentes que operam, constroem e reconstruem no interior da sua lógica de produção os sistemas de representação [...], eles ocupam posição central na cristalização de imagens e sentidos sobre a mulher negra.

A construção de um corpo político de mulheres que lutaram para ganhar visibilidade e projetar as mulheres negras na capoeiragem sob aspectos e características que denotassem habilidades diversas pautou a preocupação das angoleiras na mesma época. Surgida em 2002, a revista *Praticando Capoeira*, por exemplo, possuía uma seção denominada “Na

Roda com a Mulher”, trazendo entrevistas com representantes da capoeiragem. Até a décima quinta edição, dez mulheres tinham sido entrevistadas: sete professoras, monitoras e instrutoras e três Mestras: Cigana, Suelly e Janja<sup>5</sup> (LEITÃO, 2004, p. 29).

Em sua entrevista, Mestre Janja pontuou que a presença da mulher na capoeira não mais causava estranhamento e que nenhum grupo de capoeira poderia prescindir de suas presenças. “Naquela matéria existia uma construção paradigmática até então não experimentada, ou seja, apresentar o tratamento e o entendimento de vozes femininas enquanto praticantes de capoeira” (ARAÚJO, 2016, p. 377).

No âmbito da capoeira, o feminismo angoleiro busca romper com determinadas noções de corporeidade associadas a um imaginário da prática esportiva vinculado ao desempenho físico e à ocupação pelas mulheres dos “espaços privados”, de não visibilidade. Assim, ser mulher angoleira convocaria a noção de um ativismo, de um corpo político fincado em valores que emergem de ações cotidianas identificadas dentro e fora da capoeira. Um corpo que ocupa a vitrine do reconhecimento, o gunga (berimbau principal cujo toque marca o início e o final do jogo), o canto principal na roda de capoeira, o jogo mandingado e a ginga maliciosa. A construção imagética desenvolvida por mulheres implica uma estética diversa e plural em torno da capoeira.

As conquistas do feminismo se deram de maneira heterogênea nos diferentes campos sociais. Historicamente, a mídia reproduziu mais estereótipos de gênero do que contribuiu para sua quebra e para a renovação de modelos (SIQUEIRA, 2017). Porém, quando se identifica uma transformação social de base mais ampla, como o alcance dos direitos políticos das mulheres, a imprensa, de alguma maneira, acompanha a diversificação das representações de gênero.

---

<sup>5</sup> O autor que analisou as edições da revista em 2004 referiu-se a Janja como Contramestra. À época, no entanto, Janja já atuava há nove anos, em seu Grupo Nzinga, com o reconhecimento de Mestre.

Figura 3. Matéria do *Universa* no Dia da Mulher Latino-Americana e Caribenha<sup>6</sup> (25/07/2017)



Fonte: Reprodução.

A matéria acima traz a imagem de duas mulheres gingando, vestidas conforme a modalidade que praticam, Capoeira Angola, sem reforçar estereótipos sobre a exposição dos corpos ou a valorização de movimentos acrobáticos, que traduzem um modelo de masculinidade, quando atribuídos aos homens. A plataforma *Universa* é um projeto editorial lançado em março de 2018 e que incorpora temas de interesse da mulher sob uma perspectiva ampla e diversa. O *UOL*, que a hospeda, caracteriza-se como um portal horizontal de notícias (FERRARI, 2010), veículo não especializado. Ou seja, a matéria está disponibilizada em um dos maiores canais de comunicação online do conglomerado Grupo Folha, ativo desde 1996.

Desde o lançamento, o *Universa* tem apresentado perspectivas que deslocam, de alguma maneira, o lugar das identidades, incluindo subseções como “Direito das Mulheres”, “Diversidade”, “Orgulho LGBTQ+” e “Política”. A matéria citada constitui uma inserção positiva. Porém, se pensarmos no histórico de lutas e conquistas dos direitos das mulheres, as representações na mídia tardaram a acompanhar as transformações sociais. As representações positivas ainda se constituem como espaço em disputa constante.

<sup>6</sup> Disponível em: <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/07/25/mulheres-usam-roda-de-capoeira-como-espaco-de-luta-pela-igualdade.htm>>. Acesso em: 13 abr. 2020.

Outro exemplo, no ar desde 2005, o *Portal Capoeira*<sup>7</sup> reúne mais de 5.500 artigos e catalogou mais de 650 espaços de treinos pelo mundo. Conta com vários colaboradores. O editor, Contramestre e pesquisador de capoeira Luciano Milani, residente na cidade do Porto, em Portugal, busca oferecer um olhar diverso sobre a capoeira e, a partir dos conteúdos disponíveis, tem dinamizado as perspectivas em torno da prática. Em mais de 30 abas, os conteúdos são distribuídos nas diversas seções, entre elas entrevistas, documentos, vídeos, músicas, filmes, crônicas, pesquisas acadêmicas, galeria de fotos, materiais para *download*, agenda de eventos, notícias, depoimentos e curiosidades. O portal hospeda o antigo site de Mestre Decânio – o *Capoeira da Bahia* –, com quem o editor mantinha uma relação de amizade. Luciano Milani abrigou o acervo integral do Mestre falecido em 2012.

O *Portal Capoeira* conta com uma seção denominada “Capoeira Mulheres”, que tem reunido uma variedade de notícias que permeia olhares múltiplos. Em entrevista, Milani<sup>8</sup> explicou que a seção está presente desde o início do projeto e que já teve diferentes colaboradoras ao longo de 16 anos de existência, entre elas Maíra Horta, Simone Mariotto, Neila Vasconcelos e Letícia Vidor, além de contar com a participação pontual de mulheres que enviam textos para serem publicados. Segundo Mariana Marchesi<sup>9</sup> (2012, p. 204), em estudo sobre as transformações culturais da capoeira em ambientes midiáticos digitais, o *Portal Capoeira* caracteriza-se como um espaço de notícias especializado, não apenas pelo seu caráter não institucional, mas pelo volume de informação e pela complexidade de sua estrutura, com conteúdos textuais e multimídia.

O espaço reúne matérias importantes sobre iniciativas recentes de mulheres capoeiristas, como a produção do documentário *Mulheres da Pá Virada*, do Coletivo Marias Felipas, de Salvador; a divulgação de eventos organizados por mulheres, como o ocorrido em março de 2019, na cidade de Póvoa de Varzim, em Portugal; e textos que discutem o sexismo no interior da capoeira, como o artigo de Aline Kerber denunciando o feminicídio cometido por Mestre Sombra, na região metropolitana de Porto Alegre. Ali, também podem ser encontrados artigos de pesquisadoras, como um texto de Letícia Vidor, intitulado “Tem mulher na roda! O empoderamento feminino”, publicado em junho de 2021, reconstruindo um breve histórico das mulheres na prática da capoeira.

Entre as publicações que surgiram nas disputas por representações da capoeira e seus agentes, a revista *Toques D’Angola* veio preencher uma lacuna sobre capoeira a partir de outros referenciais. A publicação teve apenas cinco edições, mas deixou um legado diferenciado entre as produções do início do século XXI. Embora tenha sido produzida pelo Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil, não se restringiu a uma comunicação institucional. A edição número 1 contou com tiragem de 1.500 exemplares e circulou por várias cidades e instituições de cultura negra, assim como em escolas de capoeira, universidades e bibliotecas. Lançada em 2003, teve como tema

<sup>7</sup> Disponível em: <<https://portalcapoeira.com/>>. Acesso: em 8 abr. 2020.

<sup>8</sup> Entrevista com o editor Luciano Milani realizada por Raquel Dantas, em 29 de julho de 2019.

<sup>9</sup> A pesquisadora fez um levantamento dos veículos online que abrigam notícias de capoeira e apontou o *Portal Capoeira* e o *Capoeira Social Clube* como os portais de capoeira mais relevantes. Este último, no entanto, não está mais disponível.

“Educação para inclusão”, e como mote, a Lei nº 10.639/2003 (posteriormente alterada pela Lei nº 11.645/2008), que determinou o ensino de história da África nas escolas.

Figura 4. Capas da revista *Toques D'Angola*



Fonte: Reprodução.

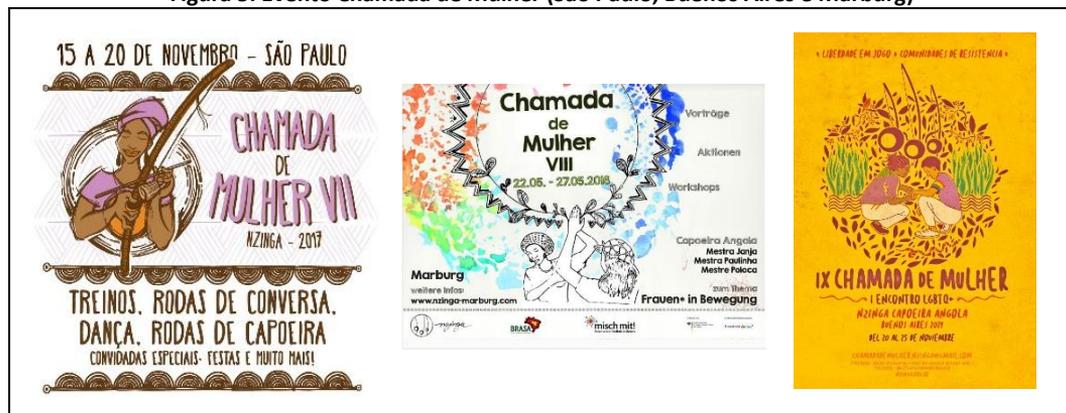
A publicação debateu direitos humanos, cidadania, educação, políticas públicas, candomblé, racismo, sexismo, protagonismo negro, abordando a relação intrínseca com a capoeira. O viés predominantemente político se mostrava inovador entre as publicações sobre capoeira do mercado. Entre os conteúdos de maior destaque, estão a entrevista com o historiador e pesquisador Kabengele Munanga; a entrevista com o Mestre de Capoeira Angola João Grande; e o artigo de Alex Ratts sobre as contribuições de Beatriz Nascimento (historiadora, intelectual negra e ativista, assassinada em 1995) para os estudos raciais no Brasil.

As capas de quatro edições trazem ilustrações e imagens que rompem com o imaginário atribuído à capoeiragem, principalmente naquela época: imagem da rainha Nzinga, o mapa da África, o desenho de um abraço no meio de uma roda de capoeira (Figura 4). Além das quatro edições completas, foi feita uma edição piloto, número zero, com uma tiragem menor. Essa edição teve uma capa preta e foi denominada “Referências”. A partir do número 1, a revista teve alcance maior.

Ao lado da circulação de informações no formato de revistas ou de artigos publicados em portais especializados, a produção visual de materiais para a divulgação de eventos de capoeira também tem reforçado valores e representações alinhados com um pensamento feminista e decolonial. Tais imagens circulam sob a forma de postagens no meio digital e têm alcance na comunidade da capoeira, principalmente a partir dos canais especializados como, a Rede Angoleira Mulher – espaço efetivo, mas de certo modo reservado, que opera hoje em listas de mídias sociais e de e-mails somente para as praticantes.

Tais materiais destacam mulheres como protagonistas, ocupando espaços de destaque e liderança, não expõem seus corpos em uma perspectiva objetificante e destacam irmandade e afeto. Abaixo, são apresentados três cartazes do Chamada de Mulher, evento importante no universo da capoeiragem e referência para o movimento de mulheres na Capoeira Angola, organizado pelo Grupo Nzinga. As peças destacam corpos que rompem com o padrão masculino heteronormativo da capoeira.

Figura 5. Evento Chamada de Mulher (São Paulo, Buenos Aires e Marburg)



Fonte: Reprodução.

No primeiro deles, que divulgou o Chamada de Mulher VII, em São Paulo, em 2017, uma mulher negra toca berimbau, instrumento mais importante da capoeira. A imagem proposta no cartaz rompe com o estereótipo que relaciona essa posição de poder a um homem – geralmente, um Mestre antigo. A imagem desloca o lugar de liderança do Mestre homem para uma mulher, tocadora de berimbau, de turbante nos cabelos, reforçando a identidade negra.

O segundo cartaz, do Chamada de Mulher VIII, de 2018, realizado em Marburg, na Alemanha, mostra duas mulheres realizando uma “chamada”, movimento que dá nome ao evento. A chamada, numa roda de capoeira, significa um recomeço para o jogo. Ao mesmo tempo em que as jogadoras se aproximam e tocam as mãos, demonstrando diálogo e cumplicidade, o movimento pode representar um momento de muita atenção e malícia. Trata-se de uma movimentação construída conjuntamente. Simbolicamente, ela representa o próprio movimento de mulheres na capoeira, propondo um recomeço, novas práticas, novos conceitos e novas representações. Embora as imagens das mulheres não sejam coloridas, os cabelos parecem indicar uma praticante negra e outra branca, mostrando diversidade racial.

Finalmente, o terceiro cartaz, do IX Chamada de Mulher, realizado em 2019, em Buenos Aires, mostra duas pessoas agachadas, frente a frente, como se estivessem ao pé do berimbau, prestes a entrar na roda, concentradas, talvez fazendo uma prece antes de iniciar o jogo. Uma delas pega a mão da outra em um gesto de apoio mútuo. O gênero das(os) praticantes não fica explícito. Pode ser uma mulher cis e uma mulher trans, pode ser um homem que não se encaixa nos estereótipos de masculinidade. Aqui, o feminismo angoleiro se comunica com o debate das comunidades LGBTQIA+, aproximando corpos que fogem de um modelo binário heteronormativo, ampliando o conceito de comunidade e redesenhando a ideia de liberdade, tema do evento. Em uma das camisetas, pode-se ver uma faixa com o arco-íris, representativo do movimento LGBTQIA+.

Raça e gênero foram discussões que embasaram os encontros Chamada de Mulher, desde a sua criação, sendo este um espaço imprescindível para a fundamentação do feminismo angoleiro no que diz respeito a discussões teóricas, articulações, encaminhamentos

e ações práticas e políticas na capoeira. Os materiais visuais dão a ver tal dimensão, entre outros aspectos, contribuindo para a fabricação de outras representações sobre a mulher, partindo de uma perspectiva feminista e decolonial.

## Considerações finais

No jogo cruzado entre as construções simbólicas do imaginário social sobre a mulher capoeirista e as disputas pelas narrativas midiáticas, há um território em reconstrução no século XXI: o da Capoeira Angola. A prática se reestrutura a partir da reorganização de espaços de poder anteriormente centrados na figura do homem, com ações enraizadas no patriarcado e no machismo resguardados pelo discurso de “tradição”.

Recentemente, a ginga feminista, expressa em ações do feminismo angoleiro, tem articulado práticas em direção à equidade de gênero no interior da Capoeira Angola, no que diz respeito tanto aos movimentos do corpo quanto à sociabilidade. O reflexo dessas ações emerge no cenário midiático, na forma de novas imagens sobre as mulheres capoeiristas e, espera-se, na transformação de um imaginário social reprodutor de desigualdades.

A Rede Angoleira Mulher, por exemplo, existe desde o início dos anos 2000 como um espaço de debate, articulação e multiplicação de valores das mulheres angoleiras. Desde 2017, a rede tomou a forma de grupo também em rede sociotécnica, mudando as formas de articulação, debates e demandas. Com a presença de mulheres oriundas de vários países, a RAM é um exemplo de espaço acionado a partir do feminismo angoleiro articulado a possibilidades comunicativas contemporâneas.

O sentido de descolonização do corpo, evocado por Curiel (2015) como uma prática política, se apresenta em movimentos e fundamentos da Capoeira Angola conduzidos por mulheres, construindo um novo *ethos*. A ginga feminista tem dado de volta à modalidade o sentido de resistência e de luta contra opressões. Assim, a Capoeira Angola parece se encaixar no entendimento do que Walsh (2005) chama de pedagogias decoloniais. Ela pode agir na reconstituição de subjetividades silenciadas por uma colonização perpetuada pelo projeto desenvolvimentista do século XX.

Em março de 2021, outra iniciativa importante, o Coletivo Angoleiras Pretas<sup>10</sup>, no Rio de Janeiro, completou três anos. Criado após a execução da vereadora Marielle Franco, ocorrida em 2018, o grupo fundou uma plataforma com conteúdo focado em lutas antirracistas e antissexistas, dando destaque ao protagonismo de mulheres negras.

Assim, observa-se que o território midiático se apresenta como um espaço complexo de construção de realidades e de reflexo de transformações sociais. Ao mesmo tempo em que contribui para reforçar estereótipos que reforçam papéis de gênero em uma sociedade desigual, também pode agir pelas mudanças acionadas por movimentos de base que entendem a comunicação como um território político e de disputas narrativas.

A comunicação proposta pelo feminismo angoleiro, seus efeitos na “grande mídia” e a descentralização das produções no campo da comunicação independente apontam para um imaginário em reconstrução, principalmente em relação ao racismo e ao sexismo. A mudança no cenário midiático deve-se, entre outros fatores, à organização de mulheres, à

<sup>10</sup> Disponível em: <<https://angoleiraspretas.org/inicio/>>. Acesso em: 8 abr. 2020.

ginga feminista e a ações desenvolvidas por angoleiras. Desse modo, a Capoeira Angola se configura como um território de construção de seres e saberes que confronta a desumanização a partir de si, de lógicas e pensamentos (WALSH, 2005). Ela propõe a criação de condições diferentes de existência, de conhecimento e de poder, contribuindo para a fabricação real de uma comunicação transformadora e de uma sociedade plural e equânime, projeto fundante dos estudos decoloniais latino-americanos.

## Referências

ARAÚJO, Janja. Elas gingham. In: PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões et al (Orgs.). *Capoeira em múltiplos olhares: estudos e pesquisas em jogo*. Cruz das Almas, Belo Horizonte: EDUFRB, Traço Fino, 2016. p. 371-382.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. v. 1. Paris: Folio Essais, 2012.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, n. 17, v. 49, p. 117-131, set./dez. 2003.

CUCHE, Denys. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte, 1996.

CURIEL, Ochy. La descolonización desde una propuesta feminista crítica. In: ACSUR. *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. Madrid: ACSUR, Las Segovias, 2015. p. 11 - 22.

DANTAS, Raquel Gonçalves. *Corpo-comunicação: um estudo sobre a ginga feminista angoleira*. 2020. 291 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

FERRARI, Pollyana. *Jornalismo digital*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 10, v. 4, p. 85-98, 1989.

LEITÃO, Luís António Ferreira. *Análise dos discursos femininos no contexto da capoeira na revista "Praticando Capoeira"*. 2004. 83 f. Monografia (Licenciatura em Ciências do Desporto e Educação Física) – Universidade de Coimbra, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

MARCHESI, Mariana de Toledo. *A roda em rede: as transformações culturais da capoeira nos ambientes midiáticos digitais*. 2012. 424 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2012.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações*: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro : EdUFRRJ, 2009.

MAUSS, Marcel. Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: \_\_\_\_\_. *Sociologie et anthropologie*. 9 .ed. Paris: PUF, 1985a. p. 143-279.

\_\_\_\_\_. Les techniques du corps. In: \_\_\_\_\_. *Sociologie et anthropologie*. 9. ed. Paris: PUF, 1985b. p. 363-386.

PALERMO, Zulma. La Universidad Latinoamericana em la encrucijada decolonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, Neuquén, ano 1, n. 1, p. 43-69, 2010.

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

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, Coimbra, n. 18, p. 106-131, 2012.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. Divas: corpo, performance e gênero em videoclipes. In: CHIARA, Ana et al (Orgs.). *Bioescritas, biopoéticas*: corpo, memória e arquivos. Porto Alegre: Sulina, 2017. p. 318-334.

\_\_\_\_\_.; MAJEROWICZ, Fábio Grotz; DANTAS, Raquel Gonçalves. Lágrimas de papel: Mestre Pastinha e os regimes de afeto no jornalismo impresso. *Intexto*, Porto Alegre, n. 52, p. 1-19, 2021.

\_\_\_\_\_.; SIQUEIRA, Euler David de. *Destaque para a garota carioca*: corpo, sociabilidade e comunicação na cidade. Porto Alegre: Sulina, 2017.

TORRICO, Erick Villanueva. La comunicología de liberación, otra fuente para el pensamiento decolonial: una aproximación a las ideas de Luis Ramiro Beltrán. *Quorum Académico*, Maracaibo, v. 7, n. 1, p. 65-77, jan./jun. 2010.

WALSH, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*: reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, 2005.

**Raquel Gonçalves Dantas**

Doutora em Comunicação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professora substituta no Departamento de Estudos de Gênero e Feminismo da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Jornalista. Integra o Grupo Nzinga de Capoeira Angola.

**Denise da Costa Oliveira Siqueira**

Doutora em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Desenvolveu pós-doutorado na Université de Strasbourg (França), entre 2020 e 2021, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Jornalista.