

**Todo tempo não é um:  
memórias, mulheres e Capoeira**

All time is not one: memories, women and Capoeira

Todos los tiempos no son uno: recuerdos, mujeres y  
Capoeira

**Érica Pires do Amaral<sup>1</sup>**

 [0009-0002-0809-6601](https://orcid.org/0009-0002-0809-6601)

**Resumo:** Busco neste artigo traçar relações entre história oral, gênero e Capoeira, considerando os apagamentos e silenciamentos das vozes femininas em nossa história e na historiografia da Capoeira. Traço uma discussão sobre registros históricos, feminismos e memória, incluindo a questão racial, para tratar sobre a discussão recente das mulheres capoeiristas e as resistências e lutas das mestras de Capoeira.

**Palavras-chave:** História oral. Memória. Gênero. Raça. Capoeira.

**Abstract:** In this article, I seek to trace relationships between oral history, gender and Capoeira, considering the erasures and silencing of female voices in our history and in the historiography of Capoeira. I bring a discussion about historical records, feminisms and memory, including the racial issue, to address the recent discussion of women capoeiristas and the resistance and struggles of female Capoeira masters.

**Keywords:** Oral history. Memory. Gender. Race. Capoeira.

**Resumen:** En este artículo busco rastrear las relaciones entre historia oral, género y Capoeira, considerando los borrados y silenciamientos de las voces femeninas en nuestra historia y en la historiografía de la Capoeira. Traigo una discusión sobre registros históricos, feminismos y memoria, incluida la cuestión racial, para abordar la discusión reciente sobre las mujeres capoeiristas y las resistencias y luchas de las maestras de Capoeira.

**Palabras-clave:** Historia oral. Memoria. Género. Raza. Capoeira.

---

<sup>1</sup> Mestra em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades pela Universidade de São Paulo - USP. Docente vinculada a Secretaria Municipal de Educação de São Paulo. *Lattes:* [2268615633339630](https://lattes.cnpq.br/2268615633339630) - *E-mail:* [mariposacurio20@gmail.com](mailto:mariposacurio20@gmail.com).



Iê²...

*O fato de estarmos aqui e que eu esteja dizendo essas palavras, já é uma tentativa de quebrar o silêncio e estender uma ponte sobre nossas diferenças, porque não são as diferenças que nos imobilizam, mas o silêncio. E restam tantos silêncios para romper!*  
(Lorde, 1984, p. 20)

Este artigo traz o recorte de uma pesquisa que tratou das lutas e saberes das mestras de Capoeira e apresenta algumas reflexões sobre Capoeira, memória, história oral e gênero. Utilizando o percurso metodológico da história oral por meio de narrativas orais de mestras de Capoeira, proponho uma discussão sobre os silenciamentos das mulheres na historiografia, trazendo lente para as memórias daquelas que foram subalternizadas, incluindo o debate sobre mulheres capoeiristas no passado mas com perspectivas na atualidade.

As mulheres são portadoras de importantes saberes. São grandes ensinantes, mas nem sempre foram ouvidas. Essa surdez marcada pela colonialidade vem mudando em alguns lugares nas voltas do mundo. No Brasil e *pela barra afora*<sup>3</sup>, nas muitas rodas de Capoeira, tenho me deparado recentemente com muitas ensinantes. Recentemente ouvi algumas das protagonistas que encabeçam importantes mudanças na Capoeira. São mestras e carregam em seus corpos saberes forjados na luta e na persistência, no dia a dia, nas *rodas, pequenas e grandes*, mundão afora. Trago os termos *pequena roda* e *grande roda*, referindo-me à roda de Capoeira e à vida, respectivamente, numa metáfora muito utilizada e repassada através da tradição oral, de “boca em boca”, de mestres a discípulos, sendo bastante difundida, quase um consenso entre praticantes da Capoeira. As capoeiristas Letícia Reis<sup>4</sup> (2000), Mestre Janja Araújo (2004) e outras autoras e autores utilizam o termo também academicamente. É desta metáfora que me valho aqui para referir aos saberes e lutas das mestras no pequeno cosmo da Capoeira e fora deste universo, em outras instâncias da sociedade.

Os subtítulos trazem, destacadas em itálico, expressões presentes nas cantigas de Capoeira, que carregam a memória e oralidade por meio da musicalidade, fazendo uma

---

<sup>2</sup> Iê é um brado que, na Capoeira, tem o sentido de “atenção!”. É utilizado para iniciar uma ladainha, que é o canto inicial de uma roda de Capoeira, mas também é usado para encerrar um jogo ou a roda. Aqui utilizo para introduzir nosso “jogo”.

<sup>3</sup> “Pela barra afora” é expressão comum nas cantigas de Capoeira, com significado similar à expressão “pelo mundo afora”. Traz a ideia de movimento, de expansão para além dos limites geográficos pré-determinados.

<sup>4</sup> Durante todo o texto, busco colocar o primeiro nome de autoras, ao menos na primeira citação, com a intenção e o posicionamento político de explicitar o nome dessas mulheres que compõem a maior parte do corpo bibliográfico de minha pesquisa que trata, justamente, das vozes das mulheres.



interlocução entre as temáticas tratadas e as metáforas poéticas do universo da Capoeira. Essas expressões orais compõem a filosofia e a episteme desta prática e também aparecem no decorrer do texto aproximando os saberes das tradições orais com a escrita acadêmica na forma de poesia.

As mestras colaboradoras deste estudo foram Mestra Janja Araújo e Mestra Edna Lima, de diferentes estilos e escolas de Capoeira. Janja tem o percurso dedicado à Capoeira Angola, de Mestre Pastinha, Edna percorreu a Capoeira Contemporânea, desenvolvida com o fenômeno de expansão a partir da Capoeira Regional de Mestre Bimba e da Capoeira Angola. Entretanto, apesar de itinerários completamente distintos, ambas perpassam as questões sexistas e as desigualdades de gênero dentro da Capoeira. E aqui narraram suas lutas e resistências, enquanto mulheres negras, contribuindo com a superação do sexismo<sup>5</sup> e do racismo e possibilitando visibilidade e representatividade para iluminar percursos de outras mulheres. Elas foram escolhidas para este estudo por serem mestras pioneiras e desbravadoras, ambas com mais de quatro décadas de experiências nesta luta, espelhos para muitas outras mestras que vieram depois e para as que ainda estão por vir.

Eu sigo aprendente...

*Iê...aprendendo a ler, camará!*<sup>6</sup>

### ***Cala a boca, menina, nhem nhem nhem: silenciamentos, história oral e gênero***

As mulheres sempre fizeram história. Entretanto, ainda há muito o que se desvelar da historiografia por elas produzida. Nas narrativas históricas tradicionais, ficaram com pouco espaço, predominando um olhar masculino. Michelle Perrot (1989) afirma que no século XIX os escriturários da história deixaram poucos registros a respeito de mulheres, categoria que, segundo a autora, era destinada ao silêncio. Ela explica que, ainda neste século, as esferas públicas e privadas eram bem distintas, sendo o mundo público, econômico e político reservado aos homens. Assim, jornais, policiais, padres e juízes traziam fatos da ordem pública, enquanto muitas mulheres estariam ocupando o âmbito privado, das famílias, do lar.

---

<sup>5</sup> O termo “sexismo” trata da discriminação fundamentada no sexo que visa afirmar, num sistema patriarcal, a superioridade dos homens sobre as mulheres. Ele surge na “segunda onda” do feminismo dos anos 1960 até os anos 1980, provavelmente inspirado no termo “racismo” do movimento pelos direitos civis. Lélia Gonzalez (1984) e Sueli Carneiro (2011) trazem os dois termos articulados, como um binômio referente às opressões que incidem sobre as mulheres negras no Brasil.

<sup>6</sup> Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público. No decorrer do texto, trago esses trechos como saberes da oralidade da Capoeira para dialogar com a escrita acadêmica de forma poética.



Maria Lúcia Rocha-Coutinho (2006) confirma o contexto de prevalência de vozes masculinas, acrescentando que os meios de se conhecer e falar sobre as mulheres e seus mundos foram descritos por homens durante muito tempo, os quais sempre ocuparam lugares de privilégio na sociedade.

Contudo, dentro de seus lares, algumas delas passaram a ser grandes escritoras de si, expressando-se através de cartas, diários, arquivos de porão, que, por ser um incômodo para a organização social patriarcal, frequentemente eram destruídos, “[...] uma forma de adesão ao silêncio que a sociedade impõe às mulheres” (Perrot, 1989, p. 12). Assim, tendo seus modos de registro ligados às condições, ao lugar na família e na sociedade, estas mulheres foram nomeadas por Perrot (1989) de recitantes. A autora aponta que o desenvolvimento recente da história oral é como se fosse uma revanche destas que foram silenciadas na história, tornando-se uma metodologia significativa em números entre pesquisadoras e pesquisadas, pela qual muitas fizeram-se sujeitas nas narrativas: “As mulheres se acostumaram com o gravador, sentindo até um certo orgulho no uso dele. Os asilos femininos tornaram-se campo de pesquisa, com alegrias diversas, ligadas à qualidade das interlocutoras” (Perrot, 1989, p. 18).

Segundo Silvia Salvatici (2005), a história oral e a história do movimento de mulheres têm alguns entrelaçamentos, principalmente no que diz respeito às origens. Ambas compartilham da mesma época, disseminadas no final dos anos 1960, produzidas pelas mobilizações sociais e políticas. Neste momento, novos tópicos surgiram enquanto objetos de investigação, como atividades domésticas, esfera privada, vidas diárias, afetando campos de pesquisa e de metodologias. De acordo com a autora, a história falada de mulheres foi considerada um novo tipo de “verdade”, sendo que contribuiu significativamente com a democratização das memórias, ampliando relatos de guerra, por exemplo, e expandindo as fronteiras da história.

Rocha-Coutinho (2006) destaca a importância de as mulheres assumirem autoria sobre suas vozes, sendo que as narrativas orais contribuíram demais para os estudos de gênero nas Ciências Humanas e Sociais. Segundo ela:

A narrativa oral se apresenta como uma das melhores formas de se fazer com que as pessoas falem sobre suas vidas, porque permite ao pesquisador explorar não apenas fatos e atividades como também sentimentos, isto é, a experiência emocional de seus informantes (Rocha-Coutinho, 2006, p. 67).



Na atualidade, existe consenso sobre a riqueza oferecida pelo trabalho com histórias orais de vida. Adriana Piscitelli (2005) afirma que este tipo de produção acadêmica centrada na experiência levou ao interesse pelas histórias das mulheres, que foram consideradas fontes primárias para o conhecimento de vidas femininas até então silenciadas. Assim, na sua visão, este método pode ser reconhecido como uma metodologia feminista, garantindo um ponto de vista sexuado das experiências vividas de maneira extremamente subjetiva.

Suely Kofes & Adriana Piscitelli (1997) buscam trazer uma relação entre experiência, narrativa, memória e gênero, considerando que sujeitos de uma pesquisa trazem para o pesquisador eventos, trajetórias, valores, ações, atores e enredos:

Se a faculdade de intercambiar experiências se atualiza no ato de narrar, e se a fonte a quem recorrem todos os narradores é a transmissão da experiência de pessoa a pessoa, oralmente ou pela escrita, poderíamos traçar um nexos entre experiência, narrativa e memória (Kofes & Piscitelli, 1997, p. 346).

Para elas, a memória pode ser considerada como lembrança e esquecimento, e está ancorada no presente, não devendo ser vista como fonte histórica inviável para reconstituir o passado, e sim como uma rica possibilidade de desaprisionar os fatos de uma temporalidade linear da construção histórica. Mais adequado, portanto, seria falar em recriação e em experiências. O gênero atuaria, segundo as autoras, como um operador de diferenças que resultam experiências marcadas pelas distinções que não estão nem na biologia e nem nos papéis sexuais, mas seriam produtos de uma história, determinados pelos modos de vida nos diversos contextos sócio-históricos do masculino e do feminino sem, no entanto, cair na armadilha de se prender no binarismo homem/mulher.

Experiências e memórias possibilitam pensar em sujeitos diversificados que não se enquadram na oposição 'homens'/'mulheres'. Mas, o desafio colocado por essa diversidade é ainda maior porque reconhecemos que as sociedades nas quais trabalhamos nomeiam esses sujeitos de forma binária. Diante disso, o que nos cabe é, desnaturalizando os supostos que embasam esse binarismo, deixar de procurar correlações necessárias entre dois gêneros, memórias e experiências (Kofes & Piscitelli, 1997, p. 354).

Para Lugones (2008), o dimorfismo biológico, o heterossexualismo e o patriarcado são característicos da organização colonial moderna de gênero. "Dimorfismo biológico, dicotomia homem-mulher, heterossexualismo e patriarcado estão escritos com letras maiúsculas e hegemonicamente no próprio significado de gênero" (Lugones, 2008, p. 78). Marta Rovai (2013) trata dessa questão do binarismo na história oral das mulheres no Brasil. Ela enfatiza que, desde a redemocratização, o encontro entre o feminino e a história oral vem



rompendo com a suposta divisão binária entre o mundo dos homens e o mundo das mulheres, trazendo o questionamento sobre as instâncias consideradas femininas, como os afazeres cotidianos, organização da família e o campo do afeto, chamando a atenção para a superficialidade dessas fronteiras e as inter-relações desses espaços.

No Brasil, muitos trabalhos abordaram a história das mulheres, ou de gênero, a partir da visibilidade das relações entre o feminino e o masculino, que, socialmente, ao longo da História, ora poderiam se complementar, ora se confrontar. Colocaram em evidência operárias, prostitutas, donas de casa, apresentadas muitas vezes pelos discursos masculinos, e revelaram novas fontes até então desconsideradas como relevantes, como diários e anotações íntimas (Rovai, 2013, p. 113-114).

É certo que muitas autoras, quando trataram da história de mulheres com os primórdios da história oral, apresentaram essa estreita relação com um movimento de mulheres brancas, um feminismo que efervesceu nas ruas estadunidenses e europeias, cujas reivindicações não representavam um grande contingente de outras mulheres, entre elas, as mulheres negras, indígenas e outras tantas vozes subalternizadas.

Um ponto relevante que aqui se faz necessário entender é que, se por um lado, uma parte das mulheres se apropriou da história oral, como recitantes, narradoras de si, escritoras que lutaram no século XIX e início do XX por suas vozes e o direito de se dizerem, a outra parte continuou silenciada e invisibilizada. O silenciamento das mulheres que estavam nos seus lares, reconhecidas como mães, esposas, filhas dedicadas, era grande, mas a invisibilidade de tantas outras que não se enquadravam nesse modelo de feminilidade era ainda maior. Se de um lado, tivemos (e ainda temos) uma luta que se organizava de um movimento que reivindicava a escuta das vozes das mulheres silenciadas, mas protegidas dos perigos das ruas dentro de seus lares, de outra perspectiva, temos uma luta mais profunda, pelo direito de existir, de mulheres que não foram silenciosas, ao contrário, clamavam entre as ruas para não serem omitidas perante a história. Perrot (1989, p. 10) menciona que algumas vezes mulheres eram trazidas para a história, mas normalmente estavam na condição de megeras e histéricas, ou seja, elas não representavam a si mesmas e sim a “sintomas de febre ou abatimento”. E aponta as exceções de registros das mulheres do povo: “Quanto às mulheres do povo, só se fala delas quando seus murmúrios inquietam no caso do pão caro, quando provocam algazaras contra os comerciantes ou contra os proprietários, quando ameaçam subverter com sua violência um cortejo de grevistas” (Perrot, 1989, p. 10).

Mulheres que não se enquadravam nessa ordem do privado, numa norma burguesa e disciplinadora, passaram brevemente aos olhos masculinos dos arquivos públicos,



apresentando-se por seus desvios e deslocamentos, de forma pejorativa e estereotipada. Tem-se então que a observação das mulheres em outro tempo diz mais sobre uma entidade coletiva e abstrata “mulher” do que sobre mulheres singulares, como se muitas delas fossem desprovidas de existência.

Maria Odila Dias (1983), num trabalho minucioso de trazer à tona a história de “mulheres sem história” nos apresenta um cenário de protagonismo na urbanização de São Paulo a partir do fim do século XVIII até as vésperas da Abolição, representando um espaço social de mulheres pobres, livres, forras ou escravizadas, que improvisavam a precária sobrevivência. Segundo ela, muitas

[...] tinham o costume sugestivo de abandonar os nomes de família e de adotar nomes próprios, a que o recenseador acrescentava às vezes um respeitoso ‘D.’. Cerca de um terço delas, apenas, conservava sobrenomes de família, por vezes ilustres, dos mandões da terra e três quartos, a grande maioria, adotam nomes como Ana Gertrudes de Jesus, Maria da Cruz, Madalena de Jesus, Gertrudes do Espírito Santo, Joaquina Josefa da Anunciação, Maria da Paixão. Talvez porque fossem filhas ilegítimas, talvez porque vivessem em concubinato, provavelmente porque não tinham ‘os meios decentes de sobrevivência’ impostos pelos padrões da terra, que lhes impunha um anonimato furtivo e recatado (Dias, 1983, p. 35).

Esse contexto de anonimato somado ao fato de quase a totalidade das mulheres pobres neste período serem analfabetas dificultou demais a possibilidade de termos uma história imparcial e transparente. A autora ainda revela que quando havia a oportunidade rara de depoimentos, estes eram indiretos, cooptados e transcritos superficialmente por procuradores, geralmente assinados com uma cruz ou por terceiros.

As mulheres inferiorizadas pela sociedade eram, contudo, sujeitas portadoras de suas próprias vozes e histórias, com uma autonomia que incomodava as autoridades e destoava dos padrões hegemônicos de comportamento das mulheres das classes dominantes, aquelas que eram as detentoras da condição feminina tida como universal.

*Se não falo, sou calada  
se falo, sou faladora<sup>7</sup>*

Sueli Carneiro (2003) traz uma crítica contundente a essas representações de feminino e feminilidade, questionando: “Quando falamos do mito da fragilidade feminina que se justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando?”. Ao que ela mesma responde:

---

<sup>7</sup> Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público. No decorrer do texto, trago esses trechos como saberes da oralidade da Capoeira para dialogar com a escrita acadêmica de forma poética.



Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto (Carneiro, 2003, p. 49).

Corroborando a reflexão sobre a exclusão das mulheres negras (e abrangendo também as mulheres indígenas) dos relatos da história política brasileira e da história do feminismo, Jurema Werneck (2010) afirma que isso é parte das estratégias de invisibilização e subordinação dessas mulheres. Segundo ela, esse apagamento vai ao encontro de interesses dos homens, como também de correntes feministas não comprometidas com a mudança deste cenário.

Muitas dessas correntes vêm utilizando o gênero como o único modelo para a compreensão da opressão das mulheres pelo mundo, como se não fosse uma construção sociocultural, como nos lembra Oyèrónké Oyěwùmí (2004). Isso se dá pelo poder recém adquirido de um grupo de mulheres que transformaram o que era tido como problemas de esfera particular em questões públicas, fornecendo, sem dúvida, as bases, conceitos e teorias para a pesquisa de gênero, mas esquecendo-se de levar em conta outros fatores de exclusão, como raça e classe, por exemplo. Fica evidente a que grupo de mulheres estas pertenciam e sobre quais problemas elas se debruçaram, forjando conceitos enraizados acerca do modelo de família nuclear, que não é um modelo universal. “Assim, os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade<sup>8</sup>, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram” (Oyěwùmí, 2004, p. 3).

Em torno de 1980, além das pluralidades femininas, as subjetividades passaram a ser preocupação central à história oral, com outros movimentos feministas insurgentes, questionando-se os conceitos de gênero nas relações com raça e classe e evidenciando a importância de se pensar as formas de memórias individuais e coletivas e suas inter-relações. Há um encontro, nesta década, do feminismo com o pós-colonialismo, fundamental para estimular uma crítica interna no interior do próprio movimento feminista.

---

<sup>8</sup> O termo “sororidade” vem do latim *soror* (irmã), um conceito ligado ao feminismo que designa uma solidariedade específica entre mulheres com a prática de empatia, confiança, cooperação e acolhimento. Oyèrónké Oyěwùmí (2004), entretanto, faz uma crítica aos conceitos feministas ocidentais baseados na estrutura da família nuclear que não levam em conta as discriminações de raça e classe.



María Lugones (2014) explica que a modernidade colonial categorizou as mulheres de Abya Yala<sup>9</sup> e do continente africano como não-humanas, ou seja, fêmeas colonizadas: “[...] nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (Lugones, 2014, p. 939). Desde então, a colonialidade de gênero permanece conosco na intersecção de gênero/classe/raça. Assim, o feminismo descolonial seria, para ela, a possibilidade de superação da colonialidade do gênero, trazendo foco não para a opressão, mas para quem resiste a ela, e permitindo que as mulheres compreendam sua situação sem sucumbir às dominações.

Tem surgido, nas últimas décadas, inúmeros movimentos e termos para abarcar o que seria resistir a esse encontro do poder patriarcal com o poder colonial. A expressão “feminismos subalternos”, por exemplo, circunscreve as relações estabelecidas no interior do movimento feminista, como provocado por Gayatri Spivak (2010). Luciana Ballestrin (2020) sugere outros termos utilizados por movimentos amplos e específicos, tais como feminismo pós-colonial, terceiro-mundista, transcultural, fronteiriço, latino-americano, “do sul”, “de cor”, negro, indígena, comunitário, lésbico, islâmico... A estes, acrescento o *feminismo angoleiro*, que tem emergido a partir de organizações coletivas no interior da Capoeira Angola.

Nesse sentido, esses *feminismos-outros* vêm apontando alternativas para lutas mais justas, incluindo movimentos que são antissexistas, antirracistas e anticapitalistas, trazendo as vozes das mulheres negras, indígenas, latinas para o centro das reivindicações, com o compromisso de consolidar um projeto político de coalizão de diferentes povos e comunidades pela libertação de múltiplas subalternidades e resgate de todas as resistências e lutas contra os sistemas (Ochy Curriel *apud* Silva, Almeida & Gonçalves, 2020). Para Lugones (2014, p. 950) “[...] estamos nos movendo em um tempo de encruzilhadas, de vermos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar”. Essa nova geopolítica feminista de saber e de amar, tão necessária, onde cabem os afetos, as pluralidades e as subjetividades, tem possibilitado novos rumos contra o velho sistema patriarcal, capitalista e colonialista.

Nas confluências entre as lutas feministas e a História Oral ainda nos deparamos com a urgência de trazer luz para as muitas narrativas que ficaram ocultadas na historiografia

---

<sup>9</sup> A designação Abya Yala tem sido utilizada para renomear a América com sentido de pertencimento e unidade pelos povos indígenas. Na língua do povo Kuna, quer dizer *Terra Madura*.



hegemonicamente masculina, branca e cisheteronormativa. Assim, torna-se continuamente necessária a ascensão das que estiveram nas margens, restituindo as inúmeras memórias dispersas entre os domínios patriarcais e coloniais, passando a limpo os registros de nossa história.

*Passá bem ou passá mal  
Mas tudo no mundo é passá, camará!<sup>10</sup>*

### ***Essa nêga é valente, essa nêga é o cão! Registros e memórias das capoeiras***

As memórias das mulheres capoeiras, mulheres negras, “valentonas” e “marginais”, marcadas pelas tentativas de apagamentos, silenciamentos e deslocamentos, encontram-se teimando nas brechas dos registros históricos.

A história da Capoeira sempre foi registrada como uma história iniciada em território brasileiro com a prática dos negros africanos em situação de escravizados ou libertos marginalizados, passando por um longo período de exclusão e de criminalização, como outras tantas práticas de matrizes africanas, a exemplo das religiões e outras manifestações culturais afro-brasileiras. Essa fase de forte controle e perseguição policial, quando a Capoeira era descrita no Código Penal como crime de Vadição, nomeada por Letícia Reis & Elisabeth Vidor (2013) por período da Repressão, vai se findando gradativamente, a partir do século XX, com o surgimento e o reconhecimento de grandes mestres, responsáveis pela expansão da Capoeira pelo mundo, até seu tombamento pelo IPHAN, em 2008, como Patrimônio Nacional. É importante observar que os sujeitos dessa história sempre foram registrados no gênero masculino (negros, escravizados, libertos, marginalizados), como se não houvesse durante todo esse período a presença de mulheres. E mesmo recentemente, no ano de 2014, quando publicado o Dossiê do IPHAN número 12, com o título *Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira* (IPHAN, 2014), ainda podemos observar a invisibilização, desde o título, nas imagens e no texto, das mulheres e mestras na Capoeira.

Segundo Paula Juliana Foltran (2019), existe uma subnotificação da existência das mulheres capoeiras e das ocorrências que as evidenciam, principalmente as que ousaram romper com as expectativas hegemônicas de gênero, protagonizando importantes eventos. Ela sugere uma releitura da história dos valentões e desordeiros da Bahia do início do século XX,

---

<sup>10</sup> Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público. No decorrer do texto, trago esses trechos como saberes da oralidade da Capoeira para dialogar com a escrita acadêmica de forma poética.



com o acréscimo da presença daquelas que estavam a todo tempo compartilhando das mesmas experiências junto aos já conhecidos e reconhecidos capoeiristas da época. Em seus estudos, Foltran buscou registros e documentos policiais de mulheres que estavam presentes ao lado de valentões como Pedro Mineiro, Caboclinho, Sete Mortes, Pedro Porreta<sup>11</sup> e outros. São Marias, Julias, Rosas, Annas, Adélias, Adelinas, Adelaides, Idalinas, Salomé, Zélias, Zeferinas, Joaquinna, Joannas e Josephas. Para ela, “[...] as mulheres desordeiras e valentonas, incorrigíveis e arrelentas, adentraram perifericamente a história de valentia e desordens da capoeiragem, tendo recebido menor atenção tanto nas narrativas tradicionais, quanto nas análises historiográficas” (Foltran, 2019, p. 15).

Os nomes citados pela autora, como Maria Homem ou Maria 12 Homens, Salomé, Pau de Barraca da Ilha de Itaparica, Júlia Fogareiro, Rosa Palmeirão, Angélica Endiabrada, Adelaide Presepeira e Dalva, estão presentes na memória da Capoeira. Sobre elas, contam-se peripécias, feitos e desfeitos. Sabiam das mandingas e malícias da rua.

Lutavam para se impor, para disputar espaço, para não se deixarem subjugar, seja pelas autoridades, seja por suas pares e camaradas, seja por homens. Para além dos conflitos, também rompiam as expectativas de gênero hegemônicas no que toca aos divertimentos. Sambavam, batucavam, tomavam cachaça, gargalhavam e falavam alto (Foltran, 2019, p. 19).

Luciane Camões (2019) faz um estudo sobre a história silenciada das mulheres capoeiristas do Pará do século XIX. Ela nos apresenta nomes como Maria Meianoite, Joana Maluca, Cafuza Jerônima, mulheres que frequentavam o espaço público das ruas e praças e desconstruíam a representação do feminino, reforçadas pelos discursos do patriarcado. Ressalta que mulheres pobres e negras eram marginalizadas, não fazendo parte da realidade social das mulheres brancas, pois já se encontravam nas ruas realizando os diversos ofícios, como o das vendedoras, ganhadeiras, cozinheiras e prostitutas.

A autora relata que muitas notificações acerca dessas mulheres eram encontradas principalmente nos jornais da época, que também funcionavam como instâncias sociais de opressão, trazendo sempre denúncias e criminalizações de seus atos rebeldes. Eram discriminadas por trafegarem pelas ruas e passaram a ser conhecidas pelas ocorrências policiais e notícias de jornais que relatavam valentia, coragem e destreza corporal. Eram tratadas por “desordeiras” e “arruaceiras”. “Valentona” era um dos apelidos estereotipados de

---

<sup>11</sup> Alguns nomes de valentões que entraram pra história da Capoeira na Bahia e são lembrados e cantados nas memórias da Capoeira.



representação masculinizada das capoeiristas, tirando-as do lugar da feminilidade e fragilidade e colocando-as lado a lado aos homens marginais, os valentões. Uma outra expressão pejorativa muito usada pelos meios de comunicação era “endiabrada”, e trazia as relações com o diabo em contraposição à figura feminina divinizada.

Mônica Beltrão (2021) também nos revela importantes registros sobre algumas dessas mulheres invisibilizadas. Segundo a autora, estas deixaram seus nomes assinados numa perspectiva valente e desbravadora, mulheres que “[...] dominaram os truques da capoeiragem na observância de todos os espaços e das ações que ousaram dizer, com voz em punho, que o silêncio castrador não era cartilha rezada” (Beltrão, 2021, p. 25). Ela evidencia, por meio de estudo bibliográfico e resgate de fontes jornalísticas, nomes e feitos de mulheres consideradas capoeiras num mesmo período, entre o século XIX e XX, em diferentes centros urbanos.

Em Recife, apresenta Maria Luiza de Abreu, conhecida como Trepa no Caixão, Olindina Olívia da Conceição e Ana Maria da Conceição, conhecida pela alcunha de Ana Coroada, estas citadas no *Jornal Correio do Recife* de 1908 como mulheres capoeiras circulando entre camaradas munidas de porretes.

No Rio de Janeiro, em 1878, há registros no *Jornal do Commercio*, RJ, de nomes como Izabel Maria da Conceição (Nené), Ana Clara Maria de Andrade e Deolinda, mulheres peritas na capoeiragem. Em 1895, a *Gazeta da Tarde* do Rio de Janeiro trouxe o caso da prisão de Lídia, com o título de Mulher Capoeira; em 1902, o *Jornal do Brasil*, também carioca, registrou a luta de navalhas entre Rita Diamantina e Maria Amélia, chamando-as de mulheres capoeiras. Violeta Jerônimo de Mesquita apareceu no periódico *O Século*, Rio de Janeiro, em 1908, como meretriz, que nos batuques e sambas da Penha tirou carta de exame capoeira e era perita no manejo da “sardinha<sup>12</sup>”.

Em Maceió, Alagoas, registradas em periódico de 1905, temos Maria Porciúncula, Maria Rufina da Conceição e Othila Eugênio Bispo, presas por “pintar o diabo a quatro”, jogar capoeira e dar bordoadas.

Em São Paulo, há referência a uma mulher chamada Maria Luiza registrada como “capoeira” no *Correio Paulistano*, 1903. Também aparecem Jovita da Silva e Maria Nicola

---

<sup>12</sup> Espécie de navalha utilizada pelos capoeiristas no início do século XX.



Raspa, Maria Pé de Violão, Odete Navalha e Joaquina, “[...] detentoras de coragem, armadas com facas, circulantes de sambas e rodas de tiririca<sup>13</sup>” (Beltrão, 2021, p. 63).

Importante observar que as notificações e registros que escaparam às tentativas de silenciamentos, omissões, apagamentos, declaram e evidenciam essas existências e resistências. Contudo, há de se lembrar que estes documentos trazem o olhar de quem os registravam: homens brancos, social e economicamente integrados a uma sociedade patriarcal e conservadora, com seus distanciamentos e preconceitos. Portanto, registros elaborados e executados por lentes colonizadoras, racistas e patriarcais.

Carla Akotirene (2019) explica o conceito de *interseccionalidade*<sup>14</sup>, que posiciona as mulheres negras longe dos lugares de poder da cisgeneridade branca heteropatriarcal, sendo suas identidades e subjetividades excluídas pelo racismo e por outras estruturas de exclusão. Assim, podemos refletir sobre as múltiplas opressões que incidiam sobre essas mulheres no contexto em que viviam, de gênero, de raça e de classe, além da discriminação por estarem inseridas numa prática criminalizada: a Capoeira.

Há um vácuo desses registros sobre a presença da mulher na Capoeira depois deste período de grande marginalidade e repressão, já que a maioria deles eram referentes à documentação policial e delitos cotidianos veiculados na imprensa, coincidentes com a época de criminalização da Capoeira. Portanto, quando essa prática passa a ser realizada de forma legalizada e regular, as ocorrências policiais acerca da Capoeira vão deixando de ser destaque, o que não significa que essas mulheres passaram a não existir, apenas que deixaram de ser notificadas enquanto criminosas. A partir daí, e anterior à década de 1970, o que sabemos sobre a presença de mulheres na Capoeira está no nosso imaginário, nos rastros da oralidade, nas memórias dos velhos mestres, nas cantigas, nas artes...

---

<sup>13</sup> Manifestação negra paulista das primeiras décadas do século XX, mistura do Samba com a Capoeira.

<sup>14</sup> Termo cunhado em 1989 pela jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw, que defendeu a ideia de que a realidade social é constituída por diversos sistemas de discriminação que interagem entre si de maneiras distintas.



**Imagem 1:** Ilustração do Artista Carybé que sugere a ideia de uma mulher jogando Capoeira.



*Fonte:* Rego, 1968.

Mulheres que foram silenciadas, subnotificadas, apagadas dos registros históricos, entretanto, carregam em seus corpos uma memória viva, que Lélia Gonzalez (1984) apresenta como resistência aos discursos ideológicos dominantes. Ela afirma que, enquanto a consciência exclui, a memória inclui. A primeira tende a ocultar a outra mediante o que afirma como verdade. “Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência” (Gonzalez, 1984, p. 226). Para a autora, a consciência faz de tudo para a história ser esquecida, negada, mas a memória está aí para não deixar cair no esquecimento. Ela explica:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção (Gonzalez, 1984, p. 226).

Outra compreensão de memória que resiste por meio da voz e do corpo é trazida por Leda Martins (2003) que nos convida a pensar a memória inscrita nas performances da oralidade e das práticas rituais. Ela afirma que a textualidade com repertórios narrativos e poéticos dos povos africanos e indígenas ficaram à margem em nossas letras escritas, e por



isso não foram registrados devidamente em nossa história. Pensando o corpo e a voz como portais de inscrição de saberes, anuncia:

Minha hipótese é a de que o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia; nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performativamente o recobrem. Nesse sentido, o que no corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico, etc. (Martins, 2003, p. 66).

A autora cunha o conceito de *oralitura*, que significa a memória através dos gestos e inscrições grafados pela voz e pelo corpo. E explica que para além do repertório de formas e procedimentos da tradição linguística existe a performance escrita na grafia do corpo em movimento e na vocalidade, onde se inscrevem saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. “Se a oratura nos remete a um corpus verbal, indiretamente evocando a sua transmissão, a oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos volejos do corpo” (Martins, 2003, p. 77).

As memórias narradas pelas vozes e pelos corpos são saberes que foram silenciados em muitas mulheres por muitos anos, mas são vivos. Na Capoeira, se entoam através do canto, do gesto, do jogo, do ritual, para além das letras grafadas pela história. E que, resistindo aos silenciamentos, podem hoje também ser narrados e grafados pelas próprias mulheres capoeiristas.

Na encruza dos conceitos de memória enquanto resistência, apresentado por Lélia Gonzalez (1984), e enquanto performance inscrita no corpo e na voz, elaborado por Leda Martins (2003), se encontram as memórias narradas e performadas pelas mestras da Capoeira, mulheres mandingueiras que, entre tantos feitos, romperam silenciamentos em seus percursos e estão em lutas constantes pela visibilidade e empoderamento de outras tantas camaradas nas *pequenas* e nas *grandes rodas*. Esse é o sentido de luta que trago com o termo *mandingueira*, vindo da expressão *mandinga*, muito presente no cotidiano da Capoeira, que refere-se às estratégias de jogo e de vida e relaciona-se à malandragem e à malícia (Zonzon, 2015). Mestre Izabel Cordeiro (2016) resume as ideias sobre a mandinga associadas às atitudes da(o) capoeirista a um conhecimento de si e de uma espécie de feitiço aprendido e revelado nas artimanhas, nas astúcias do jogo da Capoeira. Entretanto, ela alerta



que é aprendida, mas não é ensinada, sendo apropriada e revelada com o tempo, como legado articulado ao princípio do respeito à ancestralidade dessa prática, aos saberes dos mestres e mestras.

Portanto, além do importante apontamento de valentes, desobedientes e mandingueiras memórias omitidas por um longo tempo nesta *grande roda*, almejamos olhar também, e principalmente, para narrativas contemporâneas que ajudarão na reconstituição de outras tantas histórias que não foram narradas, mas que, dentro do universo da Capoeira, estão inscritas nos valores da ancestralidade, da corporeidade, da oralidade, da musicalidade e da circularidade.

Neste lugar da responsabilidade de, atentamente, escutar, refletir e compartilhar importantes palavras, convidei para o *jogo* notáveis mestras, guardiãs de memórias, que carregam marcas da luta contra o sexismo e o racismo impressas em suas vozes e em seus corpos.

*Vem jogar mais eu, vem jogar mais eu, camaradas...*<sup>15</sup>

### ***Quem vêm lá são elas: memórias das mestras***

As entrevistas orais com as mestras<sup>16</sup> balizaram as reflexões sobre os rompimentos de silêncios, construções de novas memórias e novas perspectivas históricas para as mulheres. Mestre Edna Lima<sup>17</sup> narrou a respeito de sua trajetória para a mestria e seu pioneirismo nas lutas e afirmou que não compreendia, naquela ocasião, que estava fazendo história, apresentando uma visão importante sobre suas experiências memorizadas:

Na época eu não sabia muito bem o que era isso, né? Pra mim era receber mais uma corda, mas era também aquela história de você estar fazendo história estando no presente, a história que eu estava fazendo, pra mim era o presente, então não era história [...] (Mestra Edna, 2022).

Segundo Beatriz Sarlo (2001), este tempo acelerado que vivemos, com imagens de curtas durações, afeta a ideia de memória e lembrança. Por isso, a recuperação de memórias culturais e de construção de identidades perdidas, imaginadas, possibilitam a abertura para

<sup>15</sup> Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público. No decorrer do texto, trago esses trechos como saberes da oralidade da Capoeira para dialogar com a escrita acadêmica de forma poética.

<sup>16</sup> Fiz entrevistas orais com Mestre Janja e Mestre Edna Lima, buscando o protagonismo das narradoras, que aconteceram como longos diálogos, gravados em áudio e vídeo, acompanhados por um caderno de campo para anotações de detalhes importantes em suas performances sobre suas trajetórias, lutas e resistências.

<sup>17</sup> Edna Lima, brasileira, declarada como a primeira mestra de Capoeira, formada em 1979, com formação em Educação Física, vive em Nova Iorque trabalhando com projetos de Capoeira. Sua entrevista foi via plataforma de encontro virtual no início de fevereiro de 2022.



novas leituras do passado. Neste sentido, o tempo presente, desgastado por sua aceleração, se transforma em matéria de memória, ganhando solidez e longevidade nas interpretações sociais. Assim, a aceleração do tempo gera um passado esvaziado que os estudos da memória tentam compensar. Para a autora, enquanto o tempo presente acelerado se esvai, a memória busca dar solidez e veracidade a este presente. De acordo com Suzana Ribeiro (2009), a experiência memorizada é matéria-prima para a constituição de narrativas. E as narrativas são o caminho para acessar as memórias pessoais. Por isso, os conceitos de memória e narrativa são inseparáveis.

Mestra Edna corrobora, demonstrando sabedoria, sem nunca ter discutido academicamente sobre os conceitos de história do tempo presente e memória: “Eu não faço história falando que tô fazendo história, né? A história acontece porque é a lembrança do presente agora. É meio filosófico [...]” (Mestra Edna, 2022). Segundo Márcia D'aleccio (1993), diante de lembranças, o passado e o presente se misturam. Para a autora, as palavras memória e história evocam o mesmo tempo: o passado. Entretanto, apesar de terem certa identificação, elas não se confundem. Assim, a memória é a história vivida e vai se renovando no tempo.

Mestra Janja<sup>18</sup> apresenta a importância de se referir e evocar a memória da rainha guerreira Nzinga Mbandi<sup>19</sup> para pensar as insubmissões no universo da Capoeira. A fundação de seu grupo de Capoeira, o *Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil*, se deu em 1995, quando mestra Janja estava morando em São Paulo por conta de seus estudos de pós-graduação na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Nesse período de grandes reflexões, ela rompe com seu antigo grupo e, pioneiramente, coloca em prática, servindo-nos como referência, os caminhos para articular as críticas e as lutas antissexistas no interior da Capoeira.

A gente precisava definir qual era o perfil de organização que a gente iria apresentar para a comunidade da Capoeira, então quando a gente dá o nome pro nosso grupo, que a gente escolhe o nome de Nzinga em homenagem, usando o nome de uma rainha africana, Nzinga Mbandi Ngola, cujo nome dá origem a palavra Ginga, buscando uma forma de acentuar a presença, de destacar a presença das mulheres

<sup>18</sup> Janja Araújo, baiana de Feira de Santana, uma das primeiras mestras da Capoeira Angola, professora da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia/UFBA e fundadora do *Instituto Nzinga de Capoeira*, concedeu a entrevista oral presencialmente em São Paulo, em meio a uma de suas viagens de compromisso acadêmico, em novembro de 2021.

<sup>19</sup> Rainha guerreira combatente contra a colonização em Angola. Sua memória se faz presente em todo o Brasil, veiculada nos movimentos de resistência negra e também nos autos de Congos, de norte a sul, representando uma memória coletiva da diáspora africana, como símbolo de luta, libertação e resistência.



no interior da capoeira, uma forma de homenageá-las de um modo geral, e uma forma de dizer também que, uma coisa que eu já disse em alguns trabalhos, que se a gente olha para a história de África ou para a presença africana, a gente não vai ter muito estranhamento com a presença das mulheres no interior da Capoeira. A gente vai ver que elas sempre estiveram lá. Então, a partir daí, a gente começa a refletir aquilo que poderia encerrar esse ciclo, quebrar, romper com o ciclo de violência contra as mulheres (Mestra Janja, 2021).

Mestra Edna e Mestra Janja, enquanto narram, vão evocando um passado de batalhas e mandingas. Suas memórias revelam conhecimento de seus feitos e da importância de suas lutas. Ao se narrarem, trouxeram importante consciência sobre a dimensão histórica dos fatos que povoam suas memórias contextualizando o tempo vivido e a própria relevância para a história da Capoeira. Mestra Janja ainda amplia a noção de luta contra o sexismo a partir das histórias de vida de mulheres, enfatizando um aprendizado que é coletivo:

Então, assim, até a gente ter esse entendimento de que a história de vida de qualquer mulher é sempre um aprendizado para todas as mulheres... Porque ainda que a gente entenda a existência e trabalhe com existência das desigualdades, das assimetrias de gênero, ou das assimetrias intragênero, ainda assim, a gente sabe que essa é uma sociedade que tem no sexismo, um dos pilares de desequilíbrio da justiça (Mestra Janja, 2021).

Se por um lado, a luta das mulheres capoeiristas contra os silenciamentos e o domínio patriarcal nas rodas tem se mostrado incessante, organizada e crescente, denunciando e derrubando mitos, por outro, Mestra Janja nos recorda que as estratégias sexistas também vão encontrando seus caminhos de atualização: “É difícil dar conta da sofisticação de como o sexismo se renova, é muito difícil!” (Mestra Janja, 2021).

Hierarquizações, humilhações e outras formas de violências de gênero, inclusive físicas, são cotidianas nas rodas de Capoeira, presentes também nas cantigas entoadas. Eliane Souza & Devidé (2011) citam infantilizações e ridicularizações com finalidade de diminuição perante uma organização que se baseia num modelo sexista. França (2021, p.124) exemplifica algumas “[...] atitudes violentas executadas por capoeiristas no jogo, como: carregar as mulheres no colo, levantá-las beijando no glúteo, chutar suas costas, acertar golpes em seu rosto, etc.”. Quando essas autoras, mulheres capoeiristas, citam esses exemplos de violências, as outras camaradas da Capoeira reconhecem e identificam imediatamente esses fatos acontecidos. O beijo nas nádegas de uma contramestra, por exemplo, ocorreu num evento organizado por mulheres em Londres no ano de 2017. O fato foi amplamente publicizado e discutido, e vale ressaltar que o mestre que cometeu essa violência, levantou a contramestra em seu colo durante o jogo, beijou-a nas nádegas e ainda



reagiu com mais violência ao receber uma cotovelada de reação da vítima, chutando-a para fora da roda numa demonstração de contrariedade com a atitude de rejeição da mesma. Essa cena representa a objetificação dos corpos das mulheres ainda presente nas rodas.

Entretanto, se as formas de sexismo se renovam, também vão se atualizando as estratégias de resistência dos corpos e nas vozes das mulheres capoeiristas. Mestre Edna diz ter entendido cedo as regras que diferenciavam homens e mulheres numa roda, e *mandingou* muito bem dentro desses princípios a ela impostos:

E aí foi onde que eu comecei a ver, assim, algumas coisas sobre homem e mulher dentro de uma roda, né? E pensei: Ah, será que eu vou ter que viver minha vida sempre me defendendo, correndo atrás pra não ser machucada, pra isso e pra aquilo? E aí a minha postura na época, não falei antes, mas eu entendi muito bem o ambiente machista, entendi muito bem os mecanismos que eles faziam pra tirar, pra desempoderar a mulher! (Mestra Edna, 2022).

O questionamento de Mestre Edna é mantra repetido entre muitas mulheres na *pequena* e na *grande roda*: “viver a vida sempre me defendendo para não ser machucada”. Desta forma, ela perseverou na Capoeira elaborando seus mecanismos de defesa a partir da percepção deste ambiente sexista e violento e recriando formas de (re)existir.

As explanações das mestras, suas histórias de vida, suas experiências na Capoeira e suas (re)existências representaram aqui neste estudo importante marco de libertação das mulheres capoeiristas e rompimento de muitos silêncios. Nesse sentido, Marta Rovai (2017, p. 7) vem trazer o propósito da luta presente no discurso e na memória, que testemunhamos por meio das narrativas das mestras, indicando a resistência que surge a partir de histórias narradas contra os silenciamentos, ultrapassando a importância do registro escrito. Refere-se à “[...] possibilidade de manifestar-se publicamente pela história oral, contra toda forma de opressão, de indiferença e de esquecimento”. Essas companheiras, apesar de um projeto enunciado de calamento e omissão, estão aí dizendo para o mundo o que significa uma mulher chegar à mestria na Capoeira. Trata-se, então, de importante lição sobre romper silêncios e transformá-los em linguagem e ação enquanto ato de autorrevelação, como menciona Audre Lorde (1984), nos convocando para um posicionamento conjunto das mulheres todas:

E quando as palavras das mulheres clamam por serem ouvidas, cada uma de nós deve reconhecer sua responsabilidade de tirar essas palavras para fora, lê-las, compartilhá-las e examiná-las em sua pertinência à vida. Não nos escondamos detrás das falsas separações que nos impuseram e que tão seguidamente as aceitamos como nossas (Lorde, 1984, p. 19).



Assim, as palavras compartilhadas por meio das vozes e dos corpos de Mestre Janja e de Mestre Edna Lima não são aleatórias nem demonstram cansaço ou desistência. Pelo contrário, revelam conhecimentos sobre as estratégias de resistência e força que se renovam contra o sexismo e o racismo nestes mais de quarenta anos de batalhas e mandingas nas *pequenas* e na *grande roda*.

*Iê, vamos embora, camaradas  
Iê, pelo mundo afora, camaradas<sup>20</sup>*

### ***Iê, é hora é hora, camará! Algumas considerações...***

A luta feminista tem sido forjada nas *pequenas rodas* de forma coletiva e, mais recentemente, tem se firmado na representatividade de mulheres que ousaram permanecer e alcançar a mestria enquanto um lugar de poder e visibilidade em meio a um ambiente ainda machista e masculinizado. Essa luta não é isolada, está em diálogo constante com os acontecimentos da *grande roda*, em batalhas que vêm se refazendo e se reconstituindo contra as estratégias de invisibilização e subordinação.

A expressão *É hora é hora!* faz parte das muitas sabedorias cantadas nas rodas de Capoeira. Usualmente, ela vem após a ladainha que antecede o jogo e representa o chamamento para entrar na *pequena roda*, este universo rico e complexo de batalhas e mandingas. Assim, inicio essas considerações, que não se pretendem como finais, como uma evocação que traz o desejo de ampliar vozes e escutas, alcançando também a *grande roda*.

Nos saberes circulares da Capoeira, para cada fim, se dá um reinício. A cada ginga, a cada movimento, a cada golpe e contragolpe, a cada jogo, a cada nova história... Aqui, as narrativas das mestras entraram na roda gingando e mandingando e chegaram para convocar o reinício desse jogo.

Temos então nas vozes potentes dessas mulheres mestras as memórias narradas que também estão marcadas em seus corpos, performando enquanto revocam histórias que já vinham sido contadas, mas nem sempre ouvidas e registradas, ocultadas por muito tempo nas frestas da história oficializada.

Finalizo, por ora, esse texto, para que se reinicie o jogo sempre que necessário, pela valorização dos saberes e da força das mulheres que permanecem em peleja constante para

---

<sup>20</sup> Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público. No decorrer do texto, trago esses trechos como saberes da oralidade da Capoeira para dialogar com a escrita acadêmica de forma poética.



que haja mudanças significativas na *pequena* e na *grande roda*. Assim como o *Iê* da Capoeira, que tem o poder de iniciar a ladainha, mas que também finda uma roda, e que, entretanto, num brado, se faz circular neste contínuo recomeço...

*Iê!*

## Referências

Akotirene, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

Araújo, Rosângela Costa. **Iê, Viva Meu Mestre!** A Capoeira Angola da ‘escola pastiniana’ como práxis educativa. Tese (Doutorado em Educação), São Paulo: Universidade de São Paulo - USP, 2004.

Ballestrin, Luciana. Feminismo de(s)colonial como feminismo subalterno Latino-Americano. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, e75304 2020.

Beltrão, Mônica. **Das mulheres valentes, desordeiras e capoeiras**. Campina Grande: Plural, 2021.

Camões, Luciane de Sena. **“Elas jogam, tocam e cantam”**: práticas e discursos sobre a experiência histórica de mulheres capoeiristas no Pará. Dissertação (Mestrado em Estudos Antropológicos na Amazônia), Castanhal: Universidade Federal do Pará - UFPA, 2019.

Carneiro, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In: Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, 2003. p. 49-58.

Carneiro, Sueli.. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

Cordeiro, Izabel Cristina de Araújo. **“Roda de capoeira é campo de mandinga...”**: experiência dos capoeiristas do Recife para afirmação do jogo da capoeira na cidade nos anos de 1980. Tese (Doutorado em História), Recife: Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, 2016.

D’Aléssio, Márcia Mansor. Memória: leituras de Maurice Halbwachs e Pierre Nora. **Revista Brasileira de História**, v. 13, n. 25/26, p. 97-103, 1993.

Dias, Maria Odila Leite da Silva. Mulheres sem história. **Revista de História**, n. 114, p. 31-45, 1983.

França, Ábia Lima de. **Trajetórias formativas e registros biográficos de mestras de Capoeira**. Tese (Doutorado), Salvador: Universidade Federal da Bahia - UFBA, 2021.



Foltran, Paula Juliana. **Mulheres incorrigíveis: capoeiragem, desordem e valentia nas ladeiras da Bahia (1900-1920)**. Tese (Doutorado em História), Brasília: Universidade de Brasília - UnB, 2019.

Gonzalez, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, p. 223-244, 1984.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira**. Brasília: Iphan, 2014.

Kofes, Suely & Piscitelli; Adriana. Memórias de histórias femininas, memórias e experiências. **Cadernos Pagu**, n. 8/9, p. 343-354, 1997.

Lorde, Audre. Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação. "Irmã Estrangeira" (*Sister Outsider*), Ensaio e Conferências. *In: Textos escolhidos de Audre Lorde*. Difusão Herética: Edições Lesbosfeministas Independentes. 1984.

Lugones, María. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**, n. 9, p.73-102, 2008.

Lugones, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**. v. 22, n. 3, 2014.

Martins, Leda Maria. Performances da Oralitura: Corpo, lugar de memória. **Letras**, n. 26, p. 63-81, 2003.

Oyèwùmí, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Trad. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *In: Codesria, Gender Series. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Volume 1, 2004. p. 1-8.

Perrot, Michelle. Práticas da Memória Feminina. **Revista Brasileira de História**, v.9, n.18, p.09-18, 1989.

Piscitelli, Adriana. Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico. **Cadernos Pagu**, n. 199, p.149-171, 2005.

Rego, Waldeloir. **Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico**. Salvador: Itapuã, 1968.

Reis, Leticia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas pro ar: a Capoeira no Brasil**. São Paulo: Fapesp/Publisher Brasil, 2000.

Reis, Leticia Vidor de Sousa & Vidor, Elisabeth. **Capoeira: uma herança cultural afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2013.

Ribeiro, Suzana Lopes Salgado. Narrativas cotidianas: tramas que contam experiências de trauma e superação. **Oralidades**, n. 6, p. 33-47, 2009.



Rocha Coutinho, Maria Lúcia. A narrativa oral, a análise de discurso e os estudos de gênero. **Estudos de Psicologia**, v. 11, n. 1, 65-69, 2006.

Rovai, Marta Gouveia de Oliveira. **História oral e história das mulheres: rompendo silenciamentos**. São Paulo: Letra e voz, 2017.

Rovai. O direito à memória: a história oral de mulheres que lutaram contra a ditadura militar (1964 - 84). **Revista Tempo e Argumento**, v. 5, n. 10, p. 108-132, 2013.

Salvatici, Silvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. **História Oral**, v. 8, n. 1, p. 29-42, 2005.

Sarlo, Beatriz. **Tiempo Presente: notas sobre el cambio de uma cultura**. Buenos Aires: Siglo Veinteuno, 2001.

Silva, Ana Paula Procópio; Almeida, Magali da Silva & Gonçalves, Renata. Ochy Curiel e o feminismo. **Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro**, v. 18, n. 46, p. 269-277, 2020.

Souza, Eliane Glória Reis da Silva & Devides, Fabiano Pries. Capoeira regional: representações sociais das mestras e formandas sobre sua inserção e atuação no ensino da luta no Rio de Janeiro. In: XVII Congresso Brasileiro de Ciência do Esporte e IV Congresso Internacional de Ciências do Esporte, 2011, Porto Alegre: **Anais do XVII CONBRACE**, p. 1-14, 2011.

Spivak, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EDUFMG, 2010.

Werneck, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de Mulheres Negras e Estratégias Políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**. v.1, n.1, 2010.

Zonzon, Christine Nicole. Gênero, malícia e tradição. In: Simplício & Pochat (Orgs.). **Pensando a Capoeira: dimensões e perspectivas**. Rio de Janeiro: MC&G, 2015.

#### **Colaboradoras:**

**Mestra Janja**, entrevista concedida em 29 de novembro de 2021 (Mestra Janja, 2021).

**Mestra Edna Lima**, entrevista concedida em 1 de fevereiro de 2022 (Mestra Edna, 2022).

**Submetido em:** 10 de março de 2024

**Avaliado em:** 22 de março de 2024

**Aceito em:** 30 de março de 2024