

Saberes Ancestrais e o Combate à Colonialidade de Gênero: a experiência do coletivo Angoleiras Cabanas em Belém-PA

Conocimiento Ancestral y Lucha Contra la Colonialidad de Género: la experiencia del colectivo Angoleiras Cabanas en Belém-Pa

Ancestral Knowledge and the Fighting Against the Gender Coloniality: the experience of Angoleiras Cabanas Collective in Belém-Pa

Alessandra Ferreira Marinho
Brenda Thais Kalife de Assunção

Resumo: Capoeira é uma prática de resistência e libertação dos negros. Porém, mesmo havendo registros de mulheres capoeira em Belém desde o século 19, as relações de gênero na Capoeira são influenciadas por valores ocidentais como machismo e patriarcado. Nesse processo, a capoeira vive o paradoxo de ser uma prática que se configura como descolonial, mas que é influenciada pela colonialidade de gênero. Desta forma, as mulheres praticantes da Capoeira Angola buscam formas coletivas de se organizar e lutar contra a colonialidade de gênero. Posto isto, nos propomos a analisar esta luta e os saberes ancestrais movidos por estas mulheres em Belém-PA, a partir da vivência do coletivo Angoleiras Cabanas.

Palavras Chave: Capoeira Angola. Saberes Ancestrais. Colonialidade de Gênero.

Resumen: La capoeira es una práctica de resistencia y liberación para los negros. Sin embargo, a pesar de que existen registros de mujeres capoeira en Belém desde el siglo XIX, las relaciones de género en la Capoeira están influenciadas por valores occidentales como el machismo y el patriarcado. En este proceso, la capoeira vive la paradoja de ser una práctica que se configura como decolonial, pero que está influenciada por la colonialidad de género. De esta manera, las mujeres practicantes de Capoeira Angola buscan formas colectivas de organizarse y luchar contra la colonialidad de género. Dicho esto, nos proponemos analizar esta lucha y los conocimientos ancestrales que mueven estas mujeres en Belém-Pa, a partir de la experiencia del colectivo Angoleiras Cabanas.

Palabras Claves: Capoeira Angola. Conocimiento Ancestral. Colonialidad de Género.

Abstract: Capoeira is a practice of resistance and liberation of black people. However, even there are registers of capoeira women in Belém since the 19th century, gender relations at Capoeira are influenced by western values such as machismo and patriarchy. In this process, capoeira lives a paradox of being a practice that configures itself as decolonial, but which is influenced by gender coloniality. In this way, women practitioners of Capoeira Angola seek collective ways to organize themselves and fight against gender coloniality. That said, we are proposing to analyze this fight and the ancestral knowledge moved by these women in Belém-Pa, based on the experience of the collective Angoleiras Cabanas.

Key-words: Capoeira Angola. Ancestral Knowledge. Gender Coloniality.

Alessandra Ferreira Marinho – Mestra em Educação (UEPA), especialista em Educação ÉtnicoRacial (IFPA), graduada em Letra-habilitação em língua Portuguesa (UFPA), atualmente professora licenciada em língua portuguesa da Secretaria Municipal de Ensino e Cultura (SEMEC-Belém) e integrante do coletivo “Angoleiras Cabanas”. E-mail: alefm2001@yahoo.com.br

Brenda Thais Kalife de Assunção – Graduada em Ciências Biológicas (UFT). Integrante do coletivo Angoleiras Cabanas. E-mail: brendakalife@gmail.com

INTRODUÇÃO

O coletivo de capoeira angola Angoleiras Cabanas nasceu em 2018 movido pelo encontro e pela partilha de sentires e saberes ancestrais entre mulheres praticantes de capoeira angola em Belém do Pará. Este coletivo vivencia e difunde a capoeira angola com o intuito de acolher e encorajar mulheres a superar as dificuldades encontradas nesse universo, o qual ainda é referenciado como um meio masculinizado. O coletivo tem por objetivo questionar as opressões de raça, gênero e classe, promovendo desde encontros periódicos para treinos e conversas até a promoção de eventos, no meio urbano e rural, destinado especialmente às mulheres, que travam a luta contra o racismo, contra o machismo, entre outros temas como o fortalecimento de lutas pelo cuidado com a vida e pela soberania alimentar dos povos. A priori, o coletivo recebeu o nome de Flores de Angola e, posteriormente, no ano de 2021, foi renomeado para Angoleiras Cabanas com o intuito de rememorar a resistência do povo cabano.

A capoeira é historicamente conhecida como uma prática de resistência afro-diaspórica no Brasil, com destaques para as capitais de Salvador e Rio de Janeiro, chegando a ser criminalizada e saindo do código penal somente na década de 30, em que deixa de ser nomeada apenas como capoeira de rua e passa por transformações que perpassam por questões intelectuais e normativas, surgindo, assim, as denominações capoeira angola e regional, as quais tiveram como seus principais mentores: Mestre Pastinha e Mestre Bimba, respectivamente. Em uma perspectiva geral, a capoeira angola caracterizava-se por manter a ligação intrínseca aos saberes ancestrais africanos, e a capoeira regional como aquela que inseriu na sua prática elementos que se assemelhavam às artes marciais ocidentais, a exemplo dos cordéis.

Importante salientar que as mudanças citadas na prática cultural da capoeira estavam inseridas em uma conjuntura política, o governo Vargas, o qual tinha como estratégia política criar uma identidade nacional, por isso as mudanças sobretudo na capoeira regional, que era a representante desse esporte nacional. Contudo, ambas as modalidades passaram por transformações, pois consistiam em estratégias para retirar a imagem marginalizada que a capoeira possuía, por antes estar no código penal.

Nesse contexto, Belém-PA, apesar do pouco reconhecimento, também consta como uma das capitais mais antigas em que a capoeira esteve presente, desde a primeira metade do século XIX. Vicente Salles em seu trabalho “A defesa pessoal do negro – A capoeira no Pará” afirma que a capoeira existiu e se justificou no passado entre interesses políticos e os brincantes do boi-bumbá. Segundo o autor, “os negros não só aprimoraram sua técnica, como ampliaram seus recursos de agressão ou de defesa, incluindo navalhas, facas, paus ou cacetes. Estes últimos instrumentos foram tomados do opressor.” (SALLES, 2004 p. 114).

Neste período que dura até a década de 20 do século XX, a capoeira ocorria nas ruas e não possuía a conformação de escola – como atualmente –, era uma prática de vadiagem, a qual se desenvolveu tanto relacionada à autodefesa e à resistência à escravidão, quanto em seu aspecto lúdico, misturado aos folguedos, aos bois-bumbás e aos batuques, manifestações que, em Belém do Pará, estavam em desacordo com a conduta social considerada correta à época. Presentemente, a referida capital possui diversidades de estilos de capoeira (regional, contemporânea, angola, apenas capoeira), pois, como uma manifestação da cultura popular afro-diaspórica, está em constante processo de resistência e negociação. Partirmos, assim, do pressuposto de que a capoeira angola como uma prática cultural afro-diaspórica se conecta ao

paradigma decolonial, na medida em que traz para o campo do saber outras epistemologias. Para Andrade,

As diásporas não são separatistas, permitindo certa inserção no novo contexto. Busca-se uma integração a partir da identificação com símbolos nacionalistas no local de chegada, ao tempo em que persistem identificações com a cultura de origem. Pensar, nesse sentido, a diáspora africana nas Américas, significa considerar histórias de escravidão, subordinação racista, sobrevivência cultural, hibridação, resistência e rebelião política. (2011, p. 38)

Nesse processo histórico, a capoeira permanece resistindo e conformando-se historicamente em uma lógica diferenciada da racionalidade moderna ocidental, que se pretende enquanto saber único, nesse sentido, ao mover uma racionalidade, outra a capoeira surge como forma de resistência à dominação colonial e à colonialidade, que “são invenções europeia-cristã, cujos agentes foram as monarquias e, em seguida os estados nacionais do Atlântico” (MIGNOLO, 2008, p. 239).

Contudo, nesta prática as relações de gênero ainda são hierarquizadas pelos valores ideológicos da cultura ocidental, ainda que esta tenha sido arma de resistência e luta do povo negro no Brasil. Desse modo, apesar dessa manifestação ser ainda referenciada como um universo masculino, a presença de mulheres não é nova, havendo registros de mulheres capoeiras desde o final do século XIX (LEAL e PANTOJA, 1997). Não obstante, na contramão desse processo, essas mulheres são invisibilizadas, assim como seus protagonismos na luta pela permanência e emancipação no terreno da Capoeira, a partir de uma “invenção de tradições” que limitam ou até excluem as mulheres de rituais considerados de maior hierarquia nessa manifestação, a exemplo de tocar o gunga (berimbau que rege a roda). Além disso, assim como no Brasil, onde o mito da democracia racial como valores não racistas dificultou o debate sobre políticas de ação afirmativas (MUNANGA, 2003), no universo da capoeira e sobretudo da capoeira angola, a falsa ideia da igualdade de gênero e da não divisão sexual, com máximas como “todos na roda são capoeiras”, dificulta os debates acerca das relações de gênero. O que não se consolida ao vermos a realidade: quanto mais alta a hierarquia da capoeira, menor é o número de mulheres.

Além da contradição em negar a presença e o protagonismo das mulheres na capoeira, destaca-se ainda a falta de reconhecimento dos elementos feminino ancestral que a capoeira carrega, começando pela própria palavra “CAPOEIRA”, seguida da cabaça, que compõe o instrumento berimbau, que rege a roda e que, segundo a filosofia yorubá, é responsável pelo mito de criação do universo, assim como pela ginga, movimento primordial dessa manifestação, que recebe esse nome inspirado na Rainha Nzinga Nbandi.

Nesse sentido, foi com o intuito de criar ambientes saudáveis para a propagação dos saberes ancestrais inerentes à capoeira angola, assim como na busca de refletir e intervir nessas contradições ainda existentes nessa prática, que algumas mulheres praticantes dessa manifestação em Belém-PA propuseram a formação do coletivo Angoleiras Cabanas.

Desse modo, esse artigo tem por objetivo refletir a importância do coletivo Angoleiras Cabanas como mantenedoras de saberes ancestrais e o combate a colonialidade de gênero no terreno da capoeira angola em Belém-PA.

Assim, este trabalho caracteriza-se por refletir criticamente a relevância do coletivo Angoleiras Cabanas, que é um coletivo de mulheres praticantes de capoeira angola em Belém-PA.

Para isso, o trabalho contará com abordagem qualitativa que, segundo Menga-Ludke (1986, p. 11), “tem no ambiente natural sua fonte de pesquisa e o pesquisador seu principal instrumento”, a partir de uma perspectiva teórico metodológica da história oral, buscando relacionar a importância dos saberes ancestrais da capoeira angola como instrumento de resistência das participantes do coletivo. Ainda ressaltando que as autoras são componentes do coletivo estudado e que trarão para o campo de análise e argumentação as suas vozes, enquanto escritoras senti-pensantes, mas respeitando o rigor científico. Para Arias (2010),

La historia oral, no se convierte solamente en una distinta perspectiva teóricometodológica para la reconstrucción del pasado de los pueblos indios, si no en un instrumento político in urgente necesario para la decolonización coletiva de la historia. (ARIAS, 2010, p.287)

É objetivando essa descolonização coletiva que a pesquisa buscou ouvir e registrar as vozes das mulheres do coletivo, incluindo as autoras, as quais são integrantes e fundadoras do coletivo, por meio das entrevistas semiestruturadas.

1. Coletivo Angoleiras Cabanas: o combate à colonialidade de gênero na capoeira angola

Como já referendado, o coletivo Angoleiras Cabanas nasceu no ano 2018 como Flores de Angola, a fim de criar um espaço de acolhimento para conhecer e reconhecer as angoleiras presentes no Estado do Pará, em que as praticantes são bem-vindas independente de camisa, escola e mestre. Brotou como sementes que se enxertam entre oportunidades de criação de vínculos e de trocas que favoreceram e favorecem o fortalecimento das *manas na prática d'angola*, em treinos e rodas, de modo a contribuir com a permanência de mulheres, em sua mais ampla diversidade, nos espaços da capoeiragem.

Nos primeiros momentos, os encontros ocorriam em áreas livres como praças, parques ambientais e outros e, mesmo sendo estes espaços públicos, havia constante repressão por parte das forças fiscalizadoras dos mesmos. Os questionamentos vinham principalmente em torno do “barulho ecoado” pelos instrumentos, os quais são totalmente acústicos, contudo, mantivemos a resistência, inclusive questionando a repressão. Permanecemos alternando os espaços e, na atualidade, estamos treinando às terças-feiras pela manhã no Centro Alternativo de Cultural – CAC.

Nesse processo, além de compartilharmos treinos de movimentação e de musicalidade, bases de saber ancestral da capoeira angola, também compartilhamos as inquietações perante o paradoxo que há entre essa ser uma manifestação de resistência à sociedade moderna/colonial e à grande propagação do poder patriarcal, externalizadas em ações machistas, que inclusive tornam nossos grupos de origem ambientes hostis. Razão pela qual algumas mulheres do coletivo não conseguiam permanecer em nenhum grupo.

Dentre as justificativas, principalmente dos camaradas, para não se debruçar em problematizar a colonialidade de gênero existente na capoeira angola, está em uma das frases de Mestre Pastinha: “Capoeira é pra homem, menino e mulher, só não aprende quem não quer”, ou seja, a capoeira está aí para todos e só não a pratica quem realmente não quer. Entendemos que a intenção de mestre Pastinha era realmente mostrar o caráter universal da capoeira

angola, sem divisão sexual ou de gênero, entretanto, ainda hoje há estruturas de poder dentro da prática cultural estudada, que, por vezes, afastam ou nem sequer permitem que as mulheres adentrem nessa manifestação. Travar essa problemática e reconhecer a luta histórica das mulheres capoeiras é fundamental para a construção de novas narrativas.

Há registros históricos da presença de mulheres capoeiras desde o final do século XIX. Segundo Oliveira e Leal (2009), a primeira mulher citada como capoeira foi Jerônima Cafuza.

Considerando estes aspectos, um artigo publicado em novembro de 1876 no jornal A Constituição informava, sob a epígrafe Que mulher capoeira!, o caso mais antigo de prisão de uma mulher capoeira. Tratava-se da “cafuza Jerônima, escrava de Caetano Antônio de Lemos”, que fora presa às “7 horas da noite, por praças do 4º Batalhão de Artilharia”. Uma notícia sucinta, mas reveladora das várias possibilidades de atuação feminina no contexto de referência. (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.149).

Em vista dessas contradições, Araújo (2016, p.88) aponta que “a necessidade de ampliarmos os estudos sobre a diversificada presença feminina no contexto da cultura afro-brasileira é fundamental ao fortalecimento dos feminismos contemporâneos”.

Araújo (2016) também ressalta a necessidade de estudos interseccionais. A capoeira angola, atualmente, assume um cenário internacional e, em alguns casos, tem se afastado dos barracões da periferia e de sua ancestralidade originária: o corpo negro. No que concerne às mulheres, esta realidade é ainda mais complexa, pois essas têm seus corpos destinados ao trabalho e à exploração moral e sexual desde o período escravagista até os dias atuais, não por uma emancipação financeira e desejo de liberdade, mas sim por uma privação econômica, com jornadas de trabalho extensivas que cada vez mais privam tais mulheres de estarem em espaços de coletividade e resistência, a exemplo da capoeira angola.

A maioria das mulheres que permanece na capoeira angola não têm uma trajetória desde a infância, aproximam-se desta prática já na idade adulta, através do contato com outras práticas corporais, movimentos sociais ou universidades, o que tem garantido também um cenário mais questionador no que tange às relações de gênero, numa visão não binária. Contudo, traz a necessidade de discutirmos a garantia desta prática às meninas e às jovens negras e periféricas, traçando, assim, a interseccionalidade de raça, classe, gênero e sexualidade, tal qual proposto por Lugones (2008). A expressão dessas múltiplas opressões pode ser observada na entrevista realizada com uma angolaira, praticante há quatorze anos, quando perguntada se há diferença nos ensinamentos desta prática por ser mulher, e ela responde:

Já senti muita INDIFERENÇA, por ser mulher negra, sobretudo, pois se tiver no treino alguma mulher branca, sobretudo gringa, até ela receberá mais atenção do que eu. Daí a necessidade de um recorte racial, além do recorte de gênero. (Jocicleide Belém, 37 anos, profissional da saúde)

Em relação a esse debate, é necessário demarcar que as mulheres e homens, de acordo com seus recortes de gênero, raça e classe, recebem diferentes tipos de opressão também dentro do terreno da capoeira angola, pois também não há nesses espaços visões universais para homens e mulheres. Logo, mulheres brancas, ao menos inicialmente, ou são tratadas com mais cuidado pelo

seu privilégio da branquitude ou mesmo econômico social, ou são tratadas com desdém por serem lidas como frágeis demais para estarem nessa prática; já as mulheres negras são vistas, assim como na sociedade, como automaticamente fortes. Para Collins (2015),

Levar em conta a diversidade na nossa construção do conhecimento, no nosso ensino e no nosso dia a dia nos oferece um novo ângulo de visão nas interpretações de realidades pensadas como naturais, normais e “verdadeiras”. Além disso, ver as imagens de masculinidades e feminilidades como simbolismo universal de gênero, ao invés de vê-las como imagens simbólicas que são específicas de raça, classe e gênero, faz com que as experiências de pessoas negras e de mulheres e homens brancos e não privilegiadas sejam invisíveis. (COLLINS, 2015, P.26)

A falta de reconhecimento aos nossos saberes também se configura como um processo de deslegitimação, que é comumente manifestado em ambientes onde ocorre a prática da Capoeira Angola, onde mesmo mulheres com mais experiência na área não são bem vistas ou bem quistas quando atuam em linha de frente, seja dando aula ou tocando o berimbau, gerando incômodos em homens e constrangimentos nas mulheres. No entanto, é importante pontuar e também reconhecer que em alguns grupos há um esforço por respaldar as problematizações, angústias, anseios e críticas, assim como há uma postura em dar visibilidade às angoleiras da casa, num claro reconhecimento às presenças constantes e empenho dessas mulheres. Este é um processo inicial, difícil e lento, mas que, com esforço, apresenta resultados substanciais no envolvimento do grupo.

Percebemos, assim, a colonialidade de gênero (LUGONES, 2008) no relato da angoleira, pois há um “incômodo” em ver as mulheres exercendo seus protagonismos. Na capoeira angola, não diferente dos outros estilos, e como intensamente perpetuado pelas cantigas, foi relegado à mulher o lugar da subalternidade, daquela que cuida dos homens, seja na figura da esposa ou da mãe, daquela que organiza as burocracias do grupo, mas que não deve estar no lugar do reconhecimento, esse lugar é voltado ao homem.

Ainda há uma referência exacerbada ao masculino, na corporeidade, na entonação da voz, no modo de tocar, referências essas tão fortes que, mesmo a capoeira possuindo a sua base ancestral feminina, nós mulheres ainda nos vemos muitas vezes não capazes de estar nessa prática, entretanto, se nela permanecemos é porque seguimos no combate a esse referencial, não para apagá-lo, mas sim para sermos angoleiras a partir dos nossos corpos.

Outra problemática está no demonstrar de “força” relatado, que se consolida às contribuições de Oyewúmi (apud LUGONES, 2008), que traz à reflexão a “complacência dos machos”, imposto pelo sistema colonial/moderno, pois, mesmo em busca da igualdade de gênero dentro do referido grupo, quando se há rodas abertas para outros visitantes, há uma supremacia masculina, principalmente no que tange ao acesso aos berimbaus. E, apesar do “esforço da liderança em referendar o protagonismo das mulheres do grupo”, a liderança não se manifesta diretamente aos outros homens quando esses se sentem incomodados com a autonomia exercida pelas mulheres. Bem como nota-se a exigência de um nível de perfeição para se permanecer nos instrumentos, o qual não é exigido para os homens, o que se traduz em constantes constrangimentos às mulheres.

Outro questionamento que reforça o coletivo é sobre o baixo número de mulheres que durante a sua trajetória na capoeira recebem o título de mestra. Mestre Janja, em seu artigo intitulado “Elas gingam”, chama a atenção para tal reflexão.

Levando-se em conta a pluralidade de formas de expressão da violência, queremos começar destacando a baixa expectativa em torno da própria formação destas no que diz respeito ao aprendizado da capoeira, denotando permanente crença na sua fragilidade e, conseqüentemente, na (de)limitação nos espaços que estão autorizadas a atingir e a transitar. Isto pode nos permitir reafirmar a existência de uma dominante masculinidade, cujo padrão hegemônico estabelece condutas valorativas de práticas concretas e imaginárias de uma virilidade heróica. (ARAUJO, 2016, p.86)

Baseado nessa “virilidade heróica” que homens possuem uma compreensão que nós mulheres não somos aptas o suficiente para “segurar a roda”. Contudo, quando se juntam angoleiras de vários grupos, sente-se a energia de cada uma penetrar na outra, uma conexão que reverbera em um sucesso coletivo, uma irmandade que circula, no tocar, no cantar e no jogar. O compartilhamento dos relatos nos fortalece enquanto mulheres, buscando tanto ampliar nossas ações enquanto coletivo quanto questionar as ações machistas/patriarcais estabelecidas em nossos grupos de origem. Poder nos encontrar somente entre nós mulheres para manifestarmos a prática da capoeira, sem os olhares normatizadores dos homens, ajuda umas às outras, crescermos juntas foi a grande estratégia. A treinel Carmem Virgolino traz esse relato:

Acho que a gente ter se separado para treinar junto, assim amarra mais um laço de solidariedade né, tipo: eu quero que tu faça a bananeira, agora eu vou te ajudar, levanta, não ti calma, tem um ponto de equilíbrio está aqui e tal, sabe? Então eu acho que isso foi uma coisa bem bacana. Eu acho que e quando a gente volta para o convívio para o grupo e para o convívio coletivo em geral é um misto né com os homens, a gente está mais branda uma com a outra, a gente está mais companheira uma da outra eu acho essa é uma grande estratégia né eu acho que é o primeiro passo nosso mesmo, é umas com as outras. (CARMEM VIRGOLINO, 2021)

Carmem traz uma importante reflexão que “o nosso primeiro passo é uma com as outras”. Precisamos estar em coletivos de mulheres não para apartarmos a luta contra a colonialidade de gênero dos homens e nem para criarmos um grupo de capoeira somente de mulheres, pois esse não é o objetivo, acreditamos na práxis educativa da capoeira angola dentro de um sistema de linhagem que tem no mestre ou na mestra um guardião do saber, mas que está aberto a todos e todas. A finalidade é criarmos as nossas bases de cantos, de movimento, a partir de nossas referências, olhando para dentro de nós mesmas, assim, passamos a ser o alicerce uma das outras; dessa forma, nossa força está na rede de solidariedade que se cria dentro e fora da roda de capoeira; assim, as angoleiras fortalecem-se e toda a comunidade ganha.

Além disso, também buscamos a realização de eventos com mulheres pertencentes a outras manifestações culturais, como o carimbó e lideranças afro-religiosas. A escuta e o compartilhamento das narrativas entre mulheres que também estão nessas manifestações políticas

culturais de resistência são de extrema importância para os nossos fortalecimentos, e nos leva a perceber que a colonialidade de gênero também se faz presente nas manifestações culturais de perspectiva decolonial, como consequência da sociedade moderna/colonial/capitalista/patriarcal em que vivemos. Contudo, o protagonismo de nós mulheres que estamos nessas manifestações traz à tona os inúmeros saberes movidos em nossas práticas. Diferentemente do que é propagado pelo feminismo hegemônico, que nos colocam apenas na condição do desconhecimento e do culturalismo pelo culturalismo.

Nesses saberes movidos em nossos gingados cotidianos, está o que Espinosa-Miñoso (2014) chamou de virada epistêmica, que consiste na recuperação das tradições e dos saberes daquelas mulheres que foram racializadas. A autora, ao fazer a crítica ao feminismo universal que subalterniza as outras mulheres que não estão no padrão branco-eurocêntrico, elabora uma genealogia do pensamento feminista a partir das mulheres que estão à margem.

El feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado. (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p.7)

Os feminismos decoloniais incluem um feminismo angoleiro, e nessa virada epistêmica está o que consiste em “virar a chave”, em que continuamos a problematizar, sobretudo, as condições estruturais a quais somos submetidas, mas passamos a nos impor enquanto aquelas que são de fato capazes de estar ali movendo todos aqueles conhecimentos, o que perpassa também por um processo de “autodescoberta”, enquanto mulheres que também possam mover seus corpos e suas vozes. Desse modo, a metáfora “virar a chave” proporciona que, além de nós, os homens também mudem suas condutas, pois nos impomos e dizemos: “aqui podemos ficar”. É um processo de autodescoberta, de se entender que é possível.

Nesse sentido, a crítica ao feminismo universal consiste na propagação da ideia de que a emancipação da mulher está ligada aos padrões de saber-poder da sociedade moderno/colonial/capitalista/patriarcal/cristã e que subalterniza os saberes ancestrais, além de provocar entre nós, mulheres, uma relação de disputa, seja pela aprovação do homem, seja pelos valores meritocráticos, base da sociedade eurocêntrica.

Ao construirmos processos educativos anticapitalista, anticoloniais, que imbricam as questões de gênero, raça, classe e sexualidade, que envolvem pedagogias senti-pensante e amorosas, com base nos conhecimentos afro-centrados, buscamos “ganhos à toda a comunidade”. E, ainda como expressado por Carmem (2021), cumprimos com uma responsabilidade geracional, mas também revolucionária da construção de outras narrativas concernentes às questões de gênero em torno da capoeira angola.

[...] é então, por exemplo, eu acho que a gente, a nossa geração, hoje a gente tem uma responsabilidade em relação às meninas que chegam no grupo agora, e uma responsabilidade também de diálogo com os camaradas que são da nossa geração de terem essa postura de cuidado né em relação às alunas é e da gente também né, ter um cuidado em relação aos alunos. (CARMEM VIRGOLINO, 2021)

Essa responsabilidade geracional está em fazermos da manifestação cultural afro-diaspórica da Capoeira Angola uma práxis educativa cada vez mais dialógica e que haja saberes ancestrais, todavia que esses não estejam arraigados ao padrão patriarcal e nem aos processos de silenciamentos, que essa dialogicidade, como alerta Freire (1987), seja verdadeira, que possamos, por meio dela, nos libertar desse opressor que nos atravessa, que possamos romper com as dicotomias sexistas, corpo e mente, mundo e homem.

Na busca de ampliar a atuação enquanto coletivo Angoleiras Cabanas, conseguimos, por meio da articulação da angoleira Carmen Virgolino, um espaço com o apoio do CAC (Centro Alternativo de Cultura) e, nos últimos tempos, os encontros ocorrem na segurança que esse espaço possibilita. Além disso, o coletivo já produziu alguns eventos na cidade de Belém, e manteve a prática de capoeira angola com as crianças do Assentamento Mártires de Abril do Movimento Sem Terra, no distrito de Mosqueiro, e com a comunidade da Vila do Apeú em Castanhal, atividades que estão temporariamente suspensas em função dos critérios de segurança contra a pandemia da covid e até elaborar um plano de logística confiável para todas as pessoas envolvidas para que essas atividades retornem em segurança. Nosso objetivo é oportunizar o contato com a capoeira ancestral com foco em mulheres e crianças para que sintam que o espaço da capoeira também pertence a elas, a nós.

Essas são apenas algumas práticas e relatos sobre como é relevante a Capoeira Angola enquanto prática decolonial a combater a colonialidade de gênero, pois, somente assim, como ressalta Araújo (2016, p.85), “a capoeira angola concluirá sua missiva libertária”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O coletivo Angoleiras Cabanas proporciona o fortalecimento das mulheres angoleiras em Belém-PA e a construção de outras narrativas que não somente a da representação de “valentões”, mas também a partir da visibilidade, dos protagonismos e da emancipação de mulheres angoleiras.

Compreendermos que as bases matrilineares da cultura de matriz africana, como saberes ancestrais na capoeira angola, promove, epistemologicamente, em nós a necessidade de problematizar a visão sexual/biológica de como os debates de gênero são tratados nessa prática, a partir da imposição da colonialidade de gênero. Questionamos, assim, o baixo número de mulheres nesta prática, além do menor ainda de mulheres negras e periféricas, buscando, desta forma, que mais meninas e mulheres adentrem e possam continuar sua trajetória sem ser interrompida pela colonialidade de gênero presente na pequena e na grande roda¹. E buscando que essa prática de resistência conclua sua missiva libertária contra a sociedade capitalista/colonial/moderna/patriarcal/cristã.

¹ Pequena e grande roda são expressões cunhadas por Araújo (2005) para referir-se, respectivamente, ao momento ritualístico da roda de Capoeira Angola e aos ensinamentos que o Mestre adota na condução de seus discípulos.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Bruno. *Vadição diaspórica: o Jogo da capoeira com a modernidade*. Doutorado. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2011.
- ARAÚJO, Rosângela Costa. *Elas gingam!* Author(s). Citation. CIAS discussion paper No.64: Capoeira Angola, an Afro-Brazilian Culture-The World. Connected through Bodies that Dialogue (2016), 64: 85-93. Date 2016-03.
- ARIAS. P. G. *Corazonar*. unaantropología comprometida con la vida mi radasotras desde abyayala para ladecolonización del poder, del saber y del ser. Quito - Ecuador :Abya –Yala, 2010.
- COLLINS, Patricia Hill. Em direção a uma Nova Visão: raça, classe e gênero como categoria de análise e conexão. In: MORENO, Renata (Org.). *Reflexões e práticas de transformação feminista*. São Paulo: SOF, 2015. p. 13-42. (Cadernos Sempre Viva)
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderlys; Gomez, Diana; Lugones, María; Ochoa, Karina. Reflexiones Pedagógicas en torno al Feminismo Decolonial: una conversa en cuatros voces. En WALSH, Catherine. (Org.). *Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Serie Pensamiento decolonial. Quito Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.
- LUGONES, María. *Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System*. Hypatia, 22(1):186–209, 2007.
- _____. Colonialidad y Género. Colombia: *Tabula Rasa*, nº 09, Julio-diciembre, 2008. p. 73-101
- LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. Temas básicos de educação e ensino. São Paulo: EPU, 1986.
- MIGNOLO, Walter. Novas reflexões sobre a “ideia de América Latina” a direita, a esquerda e a opção decolonial. *Caderno CRH*, Salvador, v. 21, n. 53. maio/Ago. 2008.
- MUNANGA, Kabengele. UMA ABORDAGEM CONCEITUAL DAS NOÇÕES DE RACA, RACISMO, IDENTIDADE E ETNIA. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ. Rio de Janeiro, 2003.
- SALLES, Vicente. A defesa pessoal do Negro – A capoeira no Pará. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-tatu, 2004, p. 113-141.