

No Tempo de Jerônima, no Tempo da Brava: o Bando da Brava e as formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará

En Tiempo de Jerônima, en Tiempo de Brava: el Bando da Brava y los entrenadores del Malungo Centro de Capoeira Angola en Pará

In Jerônima's Time, in Brava's Time: The Bando da Brava and the trainers of the Malungo Centro de Capoeira Angola in Pará

Antônio Alencar Filho

Flávia Nazareth da Costa Carvalho

Lucenilda dos Santos Passos

Resumo: Este trabalho faz parte dos resultados da pesquisa, a nível de mestrado acadêmico, “CAPOEIRA É TUDO O QUE A BOCA COME?”: a formação de uma cultura negra no Pará, a estrutura curricular da Educação Física e a lei 9696/98” (ALENCAR FILHO, 2020), vinculada ao PPGEDUC. Durante a pesquisa, foi realizado trabalho de campo junto a um grupo de Capoeira Angola denominado Malungo Centro de Capoeira Angola, o que nos levou a conhecer o Bando da Brava e as formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará. Um dos objetivos deste trabalho é descrever, mesmo que superficialmente, a capoeiragem feminina no Pará no final do século XIX e início do XX (OLIVEIRA e LEAL, 2009), e o processo de construção do Bando da Brava no início do século XXI. O Bando da Brava se organiza defendendo e praticando a autogestão em sua organização, baseada na cooperação e ajuda mútua entre as integrantes. Tem a perspectiva de coletividade baseada na ancestralidade feminina de matriz africana. Através da revisão de material historiográfico, da análise de entrevistas remotas, pesquisa participante e atividade de campo, como etnografia (BRANDÃO, 1999), pretendemos tratar desses distintos e relevantes momentos históricos da capoeiragem feminina no Pará.

Palavras Chave: Capoeira. Bando da Brava. Malungo. Pará. História.

Resumen: Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación de nivel de maestría académica "CAPOEIRA É TUDO QUE A BOCA COME?": la formación de una cultura negra en Pará, la estructura curricular de la Educación Física y la ley 9696/98 (ALENCAR FILHO, 2020), vinculada al PPGEDUC. Durante la investigación, se realizó un trabajo de campo con un grupo de Capoeira Angola llamado Malungo Centro de Capoeira Angola, lo que nos llevó a conocer a Bando da Brava y a los entrenadores de Malungo Centro de Capoeira Angola en Pará. Uno de los objetivos de este trabajo es describir, aunque sea superficialmente, el capoeiragem femenino en Pará a finales del siglo XIX y principios del XX (OLIVEIRA y LEAL, 2009/), y el proceso de construcción de Bando da Brava a principios del siglo XXI. El Bando da Brava se organiza defendiendo y practicando la autogestión en su organización, basada en la cooperación y la ayuda mutua entre los miembros. Tiene la perspectiva de la colectividad basada en la ascendencia femenina de la matriz africana. A través de la revisión de material historiográfico, el análisis de entrevistas a distancia, la investigación participante y la actividad de campo, como la etnografía (BRANDÃO, 1999), pretendemos abordar estos distintos y relevantes momentos históricos del capoeiragem femenino en Pará.

Palabras Claves: Capoeira. Bando da Brava. Malungo. Pará. Historia.

Antônio Alencar Filho – Mestre em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura da Universidade Federal do Pará - UFPA. Professor D 301 do Instituto Federal do Pará - IFPA – Campus Tucuruí. Monitor do Malungo Centro de Capoeira Angola. E-mail: alencarfisica@hotmail.com / antonio.alencar@ifpa.edu.br

Flávia Nazareth da Costa Carvalho – Especialista em Educação Especial e Inclusiva. Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual do Pará. Técnica pedagógica da Prefeitura Municipal de Goianésia do Pará. E-mail: f.n.c.carvalho@gmail.com

Lucenilda dos Santos Passos – Graduada em História pela Universidade Federal do Pará, mestranda no programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA) pela mesma instituição. E-mail: Slucenilda@yahoo.com

Abstract: This work is part of the results of the research at the academic master's level, “Is CAPOEIRA EVERYTHING THE MOUTH COME?”: the formation of a black culture in Pará, the curriculum structure of Physical Education and the law 9696/98” (ALENCAR FILHO, 2020), linked to PPGEDUC. During the research, fieldwork was carried out with a group of Capoeira Angola called Malungo Centro de Capoeira Angola, which led us to meet Bando da Brava and the trainers of Malungo Centro de Capoeira Angola in Pará. One of the objectives of this work is to describe, even superficially, about female capoeiragem in Pará at the end of the 19th century and beginning of the 20th century (OLIVEIRA and LEAL, 2009), and the construction process of Bando da Brava in the beginning of the 21st century. Bando da Brava organizes itself by defending and practicing self-management in its organization, based on cooperation and mutual help among its members. It has the perspective of collectivity based on female ancestry of African origin. Through the review of historiographical material, the analysis of remote interviews, participant research and field activity, such as ethnography (BRANDÃO, 1999), we intend to address these distinct and relevant historical moments of female capoeiragem in Pará.

Key-words: Capoeira. Bando da Brava. Malungo. Pará. History.

INTRODUÇÃO

Registros da presença da capoeiragem em Belém do Pará foram encontrados em artigos de jornais da primeira e segunda metade do século XIX. Isso não significa afirmar a sua ausência no século XVIII na capital paraense. Os praticantes, conhecidos como capoeiras, eram principalmente negros escravizados e pessoas que partilhavam experiências com eles, que se encontravam em situações diversas de marginalidade (LEAL, 2008; SALLES, 2015).

Algumas dessas pessoas que partilhavam experiências com os capoeiras, e que também se encontravam em situações diversas de marginalidade, eram mulheres pobres. As fontes indicam que muitas mulheres foram presas no século XIX em Belém, devido a brigas e atividades não condizentes com o projeto de mulher ideal para os preceitos cristãos da sociedade do século XIX. Algumas foram detidas com armas vinculadas à capoeiragem, além disso, o uso de golpes da capoeiragem da época durante os momentos de briga e de defesa corporal foram registrados pelos jornais. Essas mulheres eram vistas e foram citadas pelos articulistas dos jornais como meretrizes, vadias, desordeiras, de má família e capoeiras. Esses fatos têm elementos que contribuem para compreensão e interpretação da dinâmica das trocas de experiências entre mulheres e homens na capoeiragem. Nas ruas complexas de Belém, as mulheres e homens capoeiras sofreram com padrões plurais de violências. Defenderam os seus corpos e seus territórios de sobrevivência. Elas compartilharam os perigos das ruas e as estratégias de resistência com os homens. Os conhecimentos da capoeiragem eram imprescindíveis, inclusive para enfrentar a cultura do estupro.

As fontes também mostram que as mulheres capoeiras apareceram vinculadas a outras questões, não somente à denúncia policial (OLIVEIRA; LEAL, 2009). Elas realizaram desordens, brincaram de boi-bumbá, dançaram e beberam. As autoridades, as normas de controle e a polícia foram desafiadas por elas. Cabeçadas, rabos de arraia, navalhadas e esfaqueamentos estavam em seus cotidianos. Sim, foram espancadas, presas e perseguidas.

A proposta desse trabalho é limitada a dois momentos da historiografia da capoeira feminina no Pará e a algumas de suas protagonistas. O primeiro momento trata da presença de mulheres na capoeiragem do final do século XIX e início do XX (OLIVEIRA e LEAL,

2009). O segundo, do processo de construção, da história, da organização do Bando da Brava e das trocas de experiências entre as angoleiras do Bando e os capoeiras do Malungo Centro de Capoeira Angola, além dos encontros de formação do Bando da Brava, no início do século XXI. O Bando é um Coletivo de mulheres angoleiras provenientes de seis cidades do Estado do Pará (Bragança, Belém, Cametá, Abaetetuba, Goianésia do Pará e Nova Timboteua). As redes sociais são uma das ferramentas de comunicação, organização e divulgação de suas ações. Na plataforma do Youtube, por meio do canal Malungo Centro de Capoeira Angola, elas exibem o programa: A Voz das Bravas (História e Histórias). Objetivamente, o programa dá visibilidade para mulheres Capoeiras de distintos tempos e formações. No terceiro momento, as formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará serão apresentadas a partir do programa: A Voz das Bravas (história e histórias) e de documentos do Malungo Centro de Capoeira Angola.

1. A Capoeiragem Feminina no Pará (final do século XIX e início do XX)

[...] 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”. (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 149)

Desde as primeiras invasões, pilhagens e explorações, a cultura e o corpo branco europeu passaram a ser fomentados pelos colonizadores como imprescindíveis para a ordem e o progresso dos nossos e nossas ancestrais autóctones. No Brasil, tanto a burguesia imperial quanto a republicana viam na Europa um exemplo de corpo “perfeito” e “civilizado”, como a forma de se vestir, andar, exercitar, expressar e se comportar. A missão foi e continua sendo a de harmonizar a dualidade entre corpo e mente, padronizando e civilizando os diferentes aos moldes europeus. Os missionários da ciência, da igreja, da política, enfim, do sistema colonialista, usaram várias armas, das quais: deus, estupro, escravidão, ciência, racismos, leis, pátria, família e democracia foram disparados ao longo do tempo.

Durante o processo histórico e de formação da cultura nacional, o Estado implantou e propagou o corpo branco para a sociedade brasileira sistematicamente no final do século XIX e início do XX. Educação Física assim como os higienistas daquele contexto foram mecanismos repressivos e de propagação dos colonizadores. A Educação Física “desempenhou um papel importante no controle da cultura subalterna, uma vez que coube a ela a responsabilidade de ditar as regras para a composição do corpo desejado pelo sistema” (SILVA, 2002, p. 70). Porém, outras ferramentas de controle e marginalização, além da Educação Física e legislação existente, foram implantadas no imaginário social para construir uma pseudoetnografia¹ das “sub-raças” e “cultura subalterna”. A exaltação do corpo masculino foi divulgada como uma estratégia pela “ciência universal” e mídias racistas do período, tais como os jornais *Correio Paulistano*, *A Redenção*, entre tantos outros (MENDES, 2018).

¹“Deve ser entendida aqui como ausência de levantamentos densos de dados relacionados à cultura, a filosofia de vida, entre outros, especialmente das particularidades afro-brasileiras, por determinados articulistas, escrivães de polícia, literatos, memorialistas e cronistas considerados neste trabalho “pseudoetnógrafos” que contribuíram com a ideologia burguesa branca escravocrata” (ALENCAR FILHO, 2020, p. 74).

Não é por acaso que o indivíduo das segmentações privilegiadas se julga superior em relação aos valores ideológicos sócio-raciais, “por isso mesmo, admite com mais facilidade e, às vezes, com marcante insensibilidade a situação de inferioridade socioeconômica a que geralmente estão submetidos os banidos da elite física: 'crioulos', 'paraíbas', 'caipiras', etc” (COSTA, 1979, p.14). Essa visão de mundo branco europeu existente na sociedade brasileira foi naturalizando o racismo. As relações sociais, culturais, de poder e os corpos diferentes do padrão colonizador receberam arbitrariamente interpretações políticas e sociais de inferioridade e submissão. Os defensores brancos da hierarquização racial buscaram provar que as desigualdades e a exploração eram inerentes à evolução humana. Para Gomes (2017, p. 46), “vivemos em um país com uma estrutura racista onde a cor da pele de uma pessoa infelizmente é mais determinante para o seu destino social do que o seu caráter, a sua história, a sua trajetória”.

A “superioridade” racial e social da burguesia branca se manteve, mas não somente por via da construção e exaltação do corpo burguês, esse que acarretou o aumento do racismo, preconceitos sociais, exclusão e marginalização de qualquer singularidade étnica que contrapor-se ao modelo anatômico “perfeito” construído pelos higienistas seguido pela Educação Física, e obviamente pelos segmentos da sociedade de concepção eurocêntrica, colonizadora e exploradora (ALENCAR FILHO, 2020, p74).

Grande parte da sociedade, da ciência, da mídia, da ideologia predominante da época impôs fortemente às mulheres o pensamento machista dominante a respeito de um protótipo de mulher que se adequasse aos preceitos da sociedade em construção. A família tradicional brasileira e os conceitos pré-estabelecidos de feminino e masculino correriam sérios riscos com a “desestabilização das antigas fronteiras de gênero” (RAGO, 2001, p. 63). O feminismo das ruas era uma afronta ao paradigma dogmático do paternalismo social, pois elas estavam nas ruas, vendendo, comprando, trabalhando em ambientes ditos de homens. A capoeiragem feminina foi mais uma das ferramentas de luta para conquistas e igualdades sociais.

Os higienistas, especificamente os médicos tidos como donos da ciência e da verdade absoluta, encontraram no “corpo da mulher os limites físicos, intelectuais e morais à sua integração na esfera pública. Esforçaram-se para definir a especificidade do corpo feminino em relação ao masculino, acentuando seus principais traços: fraqueza e predestinação à maternidade” (RAGO, 2001, p. 63).

Não se pode deixar de problematizar e perguntar: quais mulheres eram vistas com a ideia de serem frágeis, mães, inferiores, quais tinham a imagem de “vadias”, quais trabalhavam em casa e fora de casa, as que não trabalhavam, as que ameaçavam e as que não ameaçavam os privilégios dos homens, e o porquê desses acontecimentos? Que tipo de mulher era conivente com o paternalismo e com o machismo? Será que determinadas mulheres participaram da construção de leis que as limitavam e excluía de algumas atividades? Se participaram, de que forma e por que participaram? Tanto os homens quanto as mulheres foram coniventes até certo ponto no que concerne às relações de poder entre dominadas e dominantes, porém as mulheres brancas abastadas atendiam à normatividade de gênero por conveniência, já as mulheres pretas, indígenas e brancas pobres resistiram até certa medida à exclusão e exploração.

O Brasil, no final do século XIX, buscou fortemente a disciplinarização social e cultural em sua totalidade. O corpo feminino foi um dos principais alvos. Devido à preocupação com a forma-

tação de uma identidade nacional, a mentalidade colonizada da intelectualidade brasileira cobiçava construir uma identidade cultural ligada à Europa. Mecanismos de repressão não estavam fora de cogitação. Segundo Oliveira e Leal (2009, p. 137), “as experiências indígenas e as heranças culturais africanas não deveriam ser levadas em consideração; pelo contrário, deveriam ser eliminadas do cotidiano social”.

A arquitetura das metrópoles são um dos vários exemplos concretos da inspiração dos abastados do período. As vestimentas mais se aproximavam da realidade ártica do que da tropical. O corpo cultural deveria seguir regras estabelecidas, senão seria invisibilizado, preso ou morto. O corpo feminino que fugisse dos padrões impostos era atacado, denunciado, tinha que ser contido pelo bem da civilização, da família, da religião, da masculinidade hegemônica. As mulheres que se rebelaram representavam um perigo para os privilegiados, entre elas, as mulheres capoeiras.

A presença feminina não estaria mais contida nos discursos da arte e sim nas denúncias jornalísticas, nas proibições via código de posturas ou na repressão policial direta. Se em qualquer tema – como o trabalho doméstico, a prostituição ou os conflitos físicos – o comportamento da mulher poderia ser criticado visando à disciplinarização, havia uma prática que a denúncia destacava por seu aspecto bastante singular em relação ao uso do corpo feminino. Tratava-se da associação direta entre comportamento feminino e a prática da capoeira, onde muitas vezes a mulher era denunciada por ser capoeira (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.138).

Sim, existiam mulheres capoeiras no século XIX no Pará. Obviamente que as capoeiras do século XIX e início do XX não tinham o perfil muito próximo das capoeiras de meados do século XX e início do XXI. Como também o formato de Capoeira que conhecemos hoje não é igual ao do século XIX. No século XIX, as musicalidades da capoeiragem vinham dos batuques, dos sambas, dos bumba-meu-boi, dos desfiles cívicos e de religiosidades afro-brasileiras etc (SALLES, 2015). Não tinha orquestra como a conhecemos hoje, nem academias e campeonatos. Apesar da repressão, durante a prática, o jogo era livre de padronizações ou regras pré-estabelecidas. Além disso, muitos termos como meretrizes, desordeiras entre outros estavam ligados diretamente à capoeiragem. Nesse sentido, nem todas as meretrizes e desordeiras eram capoeiras, mas as capoeiras foram chamadas arbitrariamente de meretrizes, desordeiras, de má família.

Aprender a capoeiragem nesse período não se tratava apenas de viver a cultura que faziam parte, mas principalmente de viver a cultura para sobreviver, se libertar das definições e obrigações que foram direcionadas para as mulheres. A campanha de caça às mulheres que não se enquadram nos preceitos exclusivos de piegas cristã foi fortemente propagada pela mídia em Belém. Reparemos:

[...] A sociedade paraense apela para a autoridade competente que, empregando toda a energia há de cumprir o seu dever, garantindo assim a paz em toda e qualquer parte onde essas meretrizes procurem se confundir com as famílias (DIÁRIOS DE NOTÍCIAS, 21 jul. 1896 *apud* OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.143).

A fonte jornalística do final do século XIX mostra explicitamente uma propaganda e um apelo para a prática da campanha de disciplinamento do comportamento feminino. Ao mesmo tempo em que coibiram as “meretrizes”, passavam uma mensagem para as outras mulheres sobre o comportamento que não deveria ser seguido; caso o fosse, o braço das autoridades cairia energicamente sobre elas.

Para o articulista, a sociedade e a família paraense se limitavam aos ricos comerciantes, administradores e seringalistas. Esses tinham os “bons costumes”. A realidade concreta é que a grande maioria da sociedade paraense não era composta por comerciantes, administradores e seringalistas. Esses detinham o capital, porém eram minoria.

Vejam algumas das possíveis autoras da capoeiragem feminina no Pará no final do século XIX e início do XX que quebraram a ordem vigente da sociedade forjada pelos princípios e visão de mundo dos colonizadores. Maria Meia Noite seria uma delas. Essa foi denunciada pelo periódico *Diário de Notícias*, em setembro de 1897. O jornal denunciou “as imoralidades que pratica essa mulher quase diariamente” e tentou que a “autoridade obrigasse a mesma a mudar-se d’ali, pois já não é a primeira vez que as famílias nos fazem essa reclamação” (DIÁRIOS DE NOTÍCIAS, 21 jul. 1896 apud OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.143).

O denunciante informou muito pouco a respeito de “Maria Meia Noite”. Quem seria ela? Qual era o seu nome, ofício? Quais seriam essas imoralidades? Algumas das imoralidades poderiam ser: beber, fumar, namorar com quem e quantos quisessem, andar armada, vestir a roupa do seu interesse, estar no lugar e ser o que não lhe era permitido pelos paradigmas da época. O protesto de “Maria Meia Noite” preocupou tanto o regime que fez com que o jornal evocasse os seus “péssimos costumes”.

O projeto totalitário de mulher ideal não foi aceito por todas. Principalmente as mulheres pobres de bens materiais que possuíam experiências, práticas culturais e visão de mundo distintas das consideradas de “boa família”, reagiram contra o adestramento. Havia uma propaganda sistemática de alguns jornais que colocavam o comportamento dessas mulheres de forma negativa, perigoso para formação das famílias “civilizadas”. As mulheres “desordeiras, arruaceiras e perniciosas” deveriam ser contidas, segundo as fontes. Pois sim, “em agosto de 1896, por exemplo, Conrada Garcia, sua irmã Antônia Garcia e Leopoldina Gonçalves, moradoras da travessa do Atalaia, foram recolhidas à Estação Policial, acusadas de “fazerem desordens, sobressaltando as famílias”” (DIÁRIOS DE NOTÍCIAS, 23 ago. 1896, p. 2 apud OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.144).

2. O Bando da Brava: história, organização e encontros de formação

As capoeiras do século XIX e início do XX, como mencionado anteriormente, estavam nas ruas vendendo, comprando, trabalhando em lugares ditos de homens. Elas realizaram desordens, brincaram de boi-bumbá, dançaram, beberam etc. Desafiaram as autoridades. O uso de navalhas e facas foram necessárias, pois espancamentos, prisões arbitrárias, estupros entre outras violências colonialistas, inclusive contra as suas crias, estavam presentes no período. De acordo com Fialho (p. 283, 2019),

Elas venceram, junto a seus companheiros e camaradas, as perseguições impostas às suas vidas e sobreviveram às políticas de extermínio institucionali-

zadas pelo Estado brasileiro. Um dos grandes símbolos dessa vitória é a permanência da cultura, das cosmologias e dos modos de ser que elas também criaram, recriaram e transmitiram, como a própria Capoeira, entendida em sua polissemia.

As mulheres capoeiras do século XXI são um exemplo concreto de que as capoeiras do século XIX e início do XX venceram inúmeras e densas barreiras. São tempos e pessoas distintas, mas, sim, há mulheres capoeiras nas ruas vendendo, comprando, trabalhando em lugares ditos de homens. E, se necessário, realizam desordens, brincam de boi-bumbá, dançam carimbó, samba de cacete, festejam etc. Também jogam capoeira para defender os seus corpos, filhos e filhas. Tocam, cantam, têm redes de solidariedades e resistências. Todas as mulheres capoeiras do nosso tempo simbolizam a vitória das mulheres capoeiras do passado. Vejamos um coletivo de mulheres angoleiras que representam essas conquistas.

O Bando da Brava é um Coletivo de mulheres angoleiras provenientes de seis cidades do Estado do Pará (Bragança, Belém, Cametá, Abaetetuba, Goianésia do Pará e Nova Timboteua). Algumas têm ligação mais direta com o campo e outras com a cidade. São integrantes e formadoras do grupo Malungo Centro de Capoeira Angola. Buscam uma organização autogerida que se baseia na cooperação e ajuda mútua entre as integrantes. Possui uma perspectiva de coletividade fundamentada na ancestralidade feminina de matriz africana, a qual reconhece a importância das pessoas mais “velhas” como fonte de experiências e saberes partilháveis. Nesse sentido, as decisões sobre as ações do coletivo são discutidas em um conselho de mulheres, composto pelas ‘brabas’ mais antigas do coletivo, mas sem excluir a representação das mais novas. O conselho é composto por cinco angoleiras: Treinela Lira, Treinela Darcica, Monitora Dadá, Monitora Keké e Monitora Lucenilda. Essas são as mais velhas na capoeiragem. Adiante serão apresentadas.

2.1. História

No dia 02 de fevereiro de 2006 no Pará, o Malungo Centro de Capoeira Angola se constituiu. Foi através do encontro entre angoleiros e angoleiras e do Mestre Bel Pires de Feira de Santana-BA que essa ação aconteceu. Dessa maneira, como não havia Mestres de Capoeira Angola em Belém, a vinda do Mestre Bel teve suma importância para o fortalecimento da Capoeira Angola no Pará. O Mestre Bel, a convite de Augusto Leal, ministrou oficinas e, depois, recebeu a proposta para assumir a responsabilidade pela formação do grupo no Pará. Assim, nasceu o Malungo Centro de Capoeira Angola/PA. Nesse mesmo ano, o primeiro responsável pelo grupo, Treinel Edmar, que tempos depois se afastou e as ações do grupo foram suspensas em Belém.

Na ocasião, Leal, morando em Salvador-BA, foi o único paraense que se manteve como Malungo e continuou recebendo formação do Mestre na Bahia. Quando voltou para Belém, recebeu autorização do Mestre, para dar continuidade aos trabalhos na cidade. Com Douglas Miranda, desenvolveu atividades no bairro do Barreiro e, posteriormente, em Águas Lindas, em Ananindeua. Nos dois bairros, as atividades eram desenvolvidas em centros comunitários. Apesar das atividades terem sido suspensas temporariamente, por questões estruturais e financeiras. Em 2008, já reconhecido como Treinel, Leal foi tra-

balhar em Ilhéus-BA, onde vivenciou, com Mestre Virgílio, experiências de Capoeira Angola. Assim, em 2009, o Malungo passou a se desenvolver em Cametá-PA. Em 2015 já existiam dois coletivos (Belém e Cametá) (ALENCAR FILHO, 2020 p.131).

Em 2016, na cidade de Cametá, ocorreu o I Encontro de Capoeira Angola. O evento teve a participação dos membros do coletivo Malungo e do Treinel Léo, do grupo Eu sou Angoleiro, e de capoeiristas regionais de Cametá. No ano seguinte, em Belém, foi realizado o II Encontro de Capoeira Angola, ocorrido no espaço da Paróquia Luterana. Tendo a presença de dois novos coletivos, sendo eles de Abaetetuba e de Santarém. O Encontro contou com a presença do Mestre Bel de Feira de Santana-BA, e, como mencionado anteriormente, garantiu a constituição do coletivo de mulheres Malungas, denominado de Bando da Brava. No ano de 2018, o III Encontro de Capoeira Angola também foi realizado na cidade de Belém, na Paróquia Luterana. O encontro foi conduzido pelo Treinel Leal, pelas Monitoras Lira e Darcica e pelo Monitor Douglas. Em agosto de 2019, na Paróquia Luterana, foi realizado o IV Encontro de Capoeira Angola, organizado pelos Malungos e Malungas. O Encontro possibilitou o diálogo entre os Malungas, Malungos e capoeiras de outros grupos. Estiveram presentes Mestre Bel a Mestre Gegê, de Valença-Ba. Durante a formação, ocorreram diálogos e troca de experiências entre os coletivos presentes, em sintonia com os saberes partilhados pelos formadores. Nas ações constaram: roda de capoeira, na capela da Paróquia Luterana e, depois, na praça da República; oficina de movimentação corporal e de musicalidade; oficina de carimbó e lundu; oficina de confecção de instrumentos; palestra sobre as questões de gênero e capoeira; lançamento do livro “O urucungo de Cassange,” do prof. Dr. Josivaldo; e o reconhecimento público do Contramestre Leal, Treinela Lira e Treinela Darcica (MALUNGO, 2021, p. 2-3).

O Coletivo de Mulheres Bando da Brava foi criado em dezembro de 2017, em Belém do Pará, durante o II Encontro de Formação do Malungo Centro de Capoeira Angola. O Encontro ocorreu na Paróquia Luterana. A partir dele, dois novos coletivos se formaram: em Abaetetuba e em Santarém. O evento contou com a presença do Mestre Bel, vindo de Feira de Santana-Ba, e garantiu a constituição do coletivo de mulheres Malungas, denominado de Bando da Brava.

Nesse evento, angoleiras e angoleiros de diferentes cidades do Pará (Belém, Cametá, Abaetetuba, Igarapé-Miri e Santarém) se reuniram junto aos formadores mais experientes para partilhar saberes e ter formação com o Mestre Geral do grupo. Durante o encontro, um integrante, novato no grupo, assediou diversas mulheres em momentos diferentes. Frente ao episódio, as mulheres se reuniram e dialogaram sobre o ocorrido. Em seguida, denunciaram o assediador e reivindicaram medidas de segurança frente à situação, as quais foram tomadas de maneira satisfatória.

Na ocasião, um malungo observou que essas mulheres não agiam como as “mulheres comuns”, “sujeitas à vontade masculina”, “mulheres ideais para o paternalismo”. Eram a turma da Brava. O termo Brava fazia referência a quem conduziu a reunião. Logo, todas eram “a Brava”. O Bando se constituiu no meio de uma luta pelo direito de não ser objetificada, abusada, ignorada etc. A força política, juntamente com o grito coletivo garantiu a permanência e o direito de ser e estar no Malungo Centro de Capoeira Angola. Elas foram as protagonistas pelas medidas de segurança – algumas delas foram: a solicitação do afastamento do assediador, a observação constante durante as atividades dos encontros, andar sempre em parceria, entre outras.

A partir do enfrentamento, o Bando da Brava foi se tornando um projeto de acolhimento, irmanação e de estratégias que visam a emancipação de angoleiras. O nome, Bando da Brava, surgiu em um contexto de luta. No processo de consolidação do nome e do projeto, outras lutas justificaram a relevância e coerência tanto do nome quanto dos princípios do Coletivo. A dura rotina das mulheres que praticavam e praticam a Capoeira Angola, em especial, a rotina de uma das integrantes que tinha sido mãe recentemente. A angoleira mãe, entre tantos afazeres, se manteve firme na realização de treinos, na organização dos eventos, acolhendo e incentivando outras mulheres a praticar a arte luta de angola. Enfim, tratava-se de uma mulher brava que estava presente nas demandas da Capoeira Angola, embora sua vida pessoal estivesse sobrecarregada com os afazeres domésticos, familiares, acadêmicos e do mundo do trabalho. Os exemplos práticos de uma brava luta frente às adversidades cotidianas inspiraram as integrantes do Bando da Brava. O projeto se potencializou.

Desde então, o Bando está organizado em coletivos, pois entendem que um dos meios de enfrentar os machismos, sexismos, Lgbtqia+fobias, racismos e outras formas de violência, é a articulação em redes de solidariedade que compreendam o universo da Capoeira Angola e, que, através das ações coletivas voltadas para esse nicho cultural, consigam se empoderar como mulheres.

As Malungas buscam respeito e direitos dentro e fora do Universo da capoeiragem. Além de outras, elas representam no contexto atual, sem rotular, as “Mulheres de pá virada” (OLIVEIRA, 2004) e as “Gladiadoras de Saias” (LEAL, 2018). São lideradas por elas, a partir da autogestão. Cada uma representa lideranças. As integrantes do Bando da Brava são contra qualquer tipo de atitude machista, seja de um Malungo ou de qualquer outra pessoa envolvida ou não com a Capoeira. As ações feministas concretas delas adentram o meio formal e o dito não formal.

O Mestre Bel e Contramestre Leal, os idealizadores do coletivo Malungo, são apoiadores das propostas do Bando. As mesmas possuem autonomia para a organização e desenvolvimento de estratégias. O Bando da Brava não trata apenas de “[...] uma simples descrição da experiência de opressão de mulheres por homens, mas do entendimento crítico [sic] sobre o terreno de onde essa realidade emerge” (HOOK, 1989 *apud* BAIROS, 1995, p. 462). Ou seja, formam para que as diversas diferenças de experiências das mulheres possam “[...] ser analisadas criticamente com vistas a reinvenção de mulheres e de homens fora dos padrões que estabelecem a inferioridade de um em relação ao outro” (BAIROS, 1995, p. 462). No entanto, dão maior ênfase ao feminismo negro para demonstrar não somente “[...] que raça, gênero e classe são inseparáveis nos contextos sociais em que vivemos” (DAVIS, 2018, p. 21), como também procuram “[...] apreender as formas complexas como raça, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade, e capacidades se entrelaçam” em suas inter-relações cotidianas (DAVIS, 2018), pois é fato que a “[...] esmagadora maioria da população negra está sujeita ao racismo econômico, educacional e carcerário [...]” (DAVIS, 2018, p. 20). Sendo que concretamente foi vedado:

Durante séculos, foi negado às mulheres negras a oportunidade de contar as suas próprias experiências e de ecoar as vozes que as representam. Os livros estudados nas escolas, em geral, trazem a perspectiva do branco colonizador, refletindo uma educação calcada em uma sociedade eurocêntrica, machista e racista que relegou os negros e as negras a papéis subalternizados na sociedade.

O racismo e o machismo foram responsáveis por manter as relações de poder da forma como estão estabelecidas em nossa sociedade, condicionando a maior parte da população negra à pobreza e ao não acesso à educação formal. Assim, foram negados a esse grupo social ingresso nos espaços de poder e de produção de conhecimento. Em função desse processo complexo, que contribuiu para a sua exclusão social, para a negação de seus direitos e para a modelação das suas precárias condições de produção, o exercício de contar a sua história tem sido um desafio para a população negra, especialmente para as mulheres da diáspora africana (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 57).

Ao longo do tempo, as mulheres negras enfrentam um processo histórico de exclusão e de opressão que “[...] combina elementos do racismo, do machismo e dos preconceitos de classe, o que as coloca em condição de exploradas tanto no mundo do trabalho como na esfera da sexualidade” (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 58). Impostas à base hierárquica da sociedade, principalmente, “[...] desde o período colonial estas mulheres buscaram formas de resistir e de se organizar” (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 58). Em relação à presença delas no mercado de trabalho:

No Brasil, a distinção de gênero não pode ser compreendida de modo adequado sem considerar-se a questão racial. Na hierarquia da renda, o primeiro fator determinante é a raça, depois o gênero. As mulheres brancas mantêm uma posição nitidamente privilegiada em relação aos homens negros, e as afro-brasileiras estão no mais baixo degrau da escala de renda e emprego. Os homens brancos recebem mais de três vezes o que ganham as mulheres afro-brasileiras, que por sua vez ganham menos da metade do valor da renda mediana da mulher branca (NASCIMENTO, 2003 *apud* MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 59).

As Malungas Bravas são múltiplas em suas identidades, sendo complexas e ilimitadas, possuindo dinamismo em suas ações práticas, dialogam sobre diversos assuntos, entre eles: machismo, racismo, homofobia, violência contra mulheres, entre outros assuntos que abarquem as necessidades individuais e coletivas.

Dentro das peculiaridades de cada uma, elas jogam capoeira, tocam, cantam, constroem instrumentos musicais, bebem, fumam, possuem tatuagem, usam a roupa que desejam, chamam palavrão, trabalham fora de casa e em casa, voltam pra casa tarde da noite, se relacionam homoafetivamente, são elegantes, sábias, não se calam diante do machismo. São mães, são filhas, são esposas, cozinham. Apesar de viverem em um mundo patriarcal e machista, buscam constantemente estar onde e fazer o que querem. São as “desordeiras, arruaceiras, perniciosas, de má família e péssimos costumes” do século XXI. Nesse sentido, elas quebram com a ideia do paternalismo, são mulheres subversivas preocupadas e veiculadas com a libertação coletiva. Vão contra o sexismo na Capoeira e na sociedade, com as “insuportáveis condições de trabalho e pela discriminação racista e sexista no trabalho” (DAVIS, 2018, p. 148). Condições essas ainda existentes no Brasil. Enfrentam constantemente as tentativas de apropriação e controle de suas culturas, corpos, conhecimentos e liberdades.

2.2. Organização

O Coletivo de mulheres Bando da Brava é autogestionário, em sua organização, e utiliza a mesma estrutura de organização do grupo de capoeira Malungo Centro de Capoeira Angola para suas ações de formação e mobilizações. Isso significa que o Coletivo é constituído por mulheres capoeiras que estão presentes em diferentes cidades em que o grupo Malungo desenvolve atividades, a maioria no interior do Pará.

Há um fluxo de contribuições e gestão do Bando que gira em formato de espiral tendo o Coletivo como foco principal. Nesse sentido, os instrumentos musicais são construídos e usados por todas; a manutenção dos instrumentos musicais, bancos, facas, martelos, serrotes, paredes, pisos entre outros, ficam sob responsabilidade de todo o Coletivo; o quintal não pertence ao Dono ou Dona da casa, mas sim ao Coletivo; a alimentação e bebidas consumidas nas festividades são fornecidas por cada integrante; as crianças ficam sob responsabilidade do Coletivo; existe troca de matéria prima entre os Coletivos para construção de instrumentos musicais; uma contribuição mensal com valor ínfimo é dada por cada Malunga e Malungo ao responsável imediato do Coletivo (Monitoras e Treinelas), para despesas com energia elétrica, água, manutenção do quintal e de instrumentos musicais, contribuição nas despesas de viagens para formação do Coletivo, entre outras (ALENCAR FILHO, 2020).

Antes da pandemia, a reunião das “Bravas” (como as mulheres do coletivo se identificam) ocorria nas dependências dos encontros regionais de formação do Malungo. Em meio às atividades previstas na programação, as mulheres do Bando solicitaram aos organizadores do evento um momento para que pudessem se reunir, à parte da programação geral do encontro. Em 2019, o Bando organizou, na cidade de Cametá, seu primeiro encontro, independente da estrutura de organização do Malungo. Em 2020, por conta da pandemia da Covid-19, não foi possível realizar uma formação presencial. No entanto, em 2021, mesmo com o cenário de pandemia ainda bastante delicado, foi realizado o segundo encontro de formação, mas de forma virtual. Houve uma participação significativa das mulheres do coletivo e de mulheres de fora do grupo, pois foi aberta ao público algumas oficinas. Algumas mulheres não conseguiram participar devido às limitações de acesso à tecnologia necessária para a comunicação através da internet.

O coletivo ainda não tem uma estrutura física própria, uma sede. Para a realização das atividades de formação, a Bando conta com espaços alugados, cedidos ou utilizam suas próprias residências, em especial o quintal de suas casas. Em cada cidade, uma formadora organiza um espaço para a prática da Capoeira Angola.

Em relação aos instrumentos musicais da Capoeira Angola (berimbaus, pandeiros, reco-reco, agogô e atabaque), o coletivo tem parte da orquestra. Logo, a viabilidade das atividades musicais é possível através da solidariedade do Malungo Centro de Capoeira Angola, que cede os materiais para as formações e encontros do Bando da Brava. É importante salientar que os instrumentos cedidos foram construídos ou adquiridos, não somente, mas também por causa das diversas colaborações das integrantes do Bando. Enfim, o Bando ainda não possui todos os instrumentos musicais na íntegra, mas as malungas sim.

As redes sociais são uma das ferramentas de comunicação, organização e divulgação das ações do Bando. Na plataforma do *Youtube*, por meio do canal Malungo Centro de Capoeira Angola, elas exibem o programa: A Voz das Bravas (história e histórias). Objetivamente, o programa dá visibilidade para mulheres Capoeiras de distintos tempos e formações.

O Bando da Brava através do programa: A Voz das Bravas, propõe partilhar narrativas, trajetórias de vida, experiências e vivências de angoleiras e regionais, na perspectiva de fazer em conjunto, ações de combate à violência, preconceito e a misoginia que ainda permeiam a “pequena roda”, sensibilizando sobre a importância da presença das femininas na arte luta para termos cada vez mais mulheres experienciando a capoeira (A Voz das Bravas, 27 nov. 2021).

A rede virtual de luta se estende por outras plataformas, porém existe uma que é bem prática e fundamental para as ações iniciais de construção de estratégias, planejamento e organização dos eventos, formação, entre outras partilhas diversas. O grupo de *WhatsApp* do Bando da Brava é a base das ferramentas virtuais de luta.

A coletividade dentro do Bando da Brava encontra-se em diversos meios, como na obtenção e a utilização dos recursos materiais necessários para ações básicas do Bando, possuindo uma dinâmica que se distancia da forma do modelo capitalista, se aproximando do “comunismo” por meio de ações socialistas. Existem diferentes formas de contribuir com o Coletivo, tendo-se uma responsabilidade e um cuidado com todos(as), criando um vínculo de irmandade entre si.

Na coletividade, há uma arrecadação de dinheiro por meio de rifas, bingos, bazares, contribuições de bom grado de Malungos e Malungas em melhor situação financeira, editais, críticas e reivindicações no meio popular e acadêmico direcionadas às negligências, descasos e antipatias históricas do Estado brasileiro com relação ao universo da capoeiragem.

2.3. Encontros de Formação do Bando da Brava

Os encontros de formação são pensados e organizados coletivamente, como o grupo possui integrantes em diversas cidades do Pará, as conversas e reuniões ocorrem por meio de aplicativos. As ideias são partilhadas e, assim, estruturadas, ocorrendo a divisão dos afazeres. A divisão ocorre desde a elaboração do cartaz ao envio de convite para os convidados. Assim que concluídos, os pontos elencados são expostos ao grupo, onde são apreciados e, se necessário, ocorrem ajustes. Todas as integrantes participam direta ou indiretamente de todos os momentos da organização do evento, pois entende-se que o evento é organizado pelo Bando e para o Bando. Por tais considerações que as oficinas planejadas, são pensadas para sanar dificuldades das integrantes. Pensando em um melhor aproveitamento do evento, no último encontro antes de se planejar as oficinas, foi conversado com todas as integrantes para que expusessem suas dificuldades.

Diante das observações ocorridas, as oficinas foram criadas a partir das dificuldades apresentadas aos formadores e formadoras convidadas para ministrarem oficinas. As sugestões dos temas construídos coletivamente visam contemplar as aspirações do Bando.

Os Encontros de Formações representam a continuidade de um movimento de resistência de mulheres capoeiras. Através da relação ensino-aprendizagem e da autogestão, elas se organizam para trocar experiências sobre toques, cantos e movimentação da capoeiragem. Essas e outras experiências são partilhadas das mais velhas para as mais novas e das mais novas para as mais velhas. Fazem rodas de conversa para relatar e desabafar as violências machistas que sofreram e enfrentaram dentro e fora da Capoeira. Convidam pesquisadoras especialistas em questões de gênero na capoeiragem. Planejam um espaço e atividades que acolham as diversas

especificidades das mulheres. Todas trabalham para dinamizar os Encontros. A distribuição dos afazeres é dialogada. Há momentos que as mais velhas conduzem, nem por isso existem espectadoras. A oralidade e a linguagem corporal são elementos didáticos relevantes durante os Encontros. Foi possível perceber que:

[...] a capoeira não foi tratada como simples luta, dança, folclore ou esporte. Para o Malungo, a capoeira angola é um movimento cultural e educacional cuja maior finalidade é a afirmação das identidades negras e africanas da diáspora. Trata-se de um sistema educacional com complexidade própria e autônoma em relação aos modelos formais de educação. A formação é omnilateral, contínua e coletiva. O compromisso prioritário é a formação para a liberdade (ALENCAR FILHO, 2020, p. 155).

O trabalho de campo, de se colocar no lugar, de viver até certo limite com a outra foi relevante em muitos aspectos. Buscamos estar “[...] com a coletividade estudada, em partilhar o seu cotidiano, a sua utilização do tempo e do espaço: ouvir, em vez de tomar notas ou fazer registros; ver e observar, em vez de filmar; sentir, tocar em vez de estudar; “viver junto” em vez de visitar” (BRANDÃO, 1999, p. 58). Enfim, tivemos que entrar densamente na pesquisa participante, junto ao Bando da Brava, junto ao Malungo. A experiência foi significativa e potencializou o argumento de que a pesquisa participante “[...] não significa apenas estar presente, mas criar com o poder da presença o direito à intervenção daqueles a quem a lógica do arbítrio destina lugares à margem da vida e da cultura, na sociedade [...]” (BRANDÃO, 1985, p. 88-89).

2.3.1. I Encontro de Formação do Bando da Brava

O primeiro encontro do Bando da Brava ocorreu no município de Cametá no ano de 2020, nos dias 20 a 22 do mês de dezembro. O evento iniciou com uma roda de abertura em comemoração à apresentação do trabalho de conclusão de curso da Monitora Dadá, na Universidade Federal do Pará – Campus Cametá, local onde ocorreu a apresentação do trabalho. No sábado, iniciou com uma roda de conversa para meditação e reconexão das integrantes, seguida de alongamento e movimentação. No período da tarde, ocorreu oficina de Samba de Cacete com a Dona Iolanda do Pilão no município de Cametá. No terceiro momento, ocorreu roda de conversa sobre as mulheres capoeiras no final do século XIX no Pará. Domingo de manhã, o evento se encerrou com uma roda de capoeira na praça do titio.

2.3.2. II Encontro de Formação do Bando da Brava

O segundo encontro ocorreu nos dias 17 e 18 de julho de 2021, desta vez por meio de aplicativo *Meet*, em decorrência da pandemia da COVID-19. O evento de formação teve como título “Tão perniciosas quanto os capoeiras”, fazendo referência a uma fonte do jornal *A República*, do ano de 1890, reportando-se a uma mulher envolvida na capoeiragem no século XIX no Pará. Nesse viés, a programação começou pela manhã do dia 17/06, sendo realizado primeiramente um diálogo entre as integrantes do coletivo, em seguida, aconteceu uma oficina de musicalidade com o Mestre Bel Pires/ Malungo Centro de Capoeira Angola/BA. Pela tarde, ocorreu a oficina de movimentação corporal com o monitor Alencar/ Malungo Centro de Capoeira Angola/PA, seguidamente, uma roda de conversa intitulada: “As primeiras mulheres

capoeiras no Pará” com a monitora e historiadora Lucenilda/ Malungo Centro de Capoeira Angola/PA. Domingo pela manhã, teve uma oficina de musicalidade com o contramestre Leal/ Malungo Centro de Capoeira Angola/PA; pela tarde, a oficina de movimentação corporal com a Treinela Darcica/ Malungo Centro de Capoeira Angola/PA; na sequência, ocorreu uma roda de conversa com o tema: “A casa não me define. Minha carne não me define. Eu sou meu próprio lar”², ocorrendo então a finalização do segundo encontro de formação do Bando da Brava.

3. As Formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará

No Malungo, a formação ocorre a partir das orientações da pessoa mais experiente de cada coletivo ou núcleo. Atualmente o Malungo possui dois núcleos (Bahia e Pará). O Núcleo do Pará é constituído por 5 coletivos: Belém, Cametá, Abaetetuba, Bragança e Goiânia do Pará.

Os núcleos estão sob responsabilidade de um Mestre e de um Contramestre de Capoeira Angola. Os coletivos estão sob orientações de 2 Treinelas e 3 Monitoras. Cametá e Bragança com uma Treinela cada e Belém, Cametá e Abaetetuba com uma Monitora cada. Abaixo segue uma pequena apresentação das formadoras mais velhas do Malungo e do Bando da Brava.

As informações a respeito delas foram retiradas especialmente de entrevistas remotas que ocorreram na plataforma do *Youtube*, por meio do canal Malungo Centro de Capoeira Angola. O Bando organiza e exibe o programa: A Voz das Bravas (História e histórias). As redes sociais são uma das ferramentas de comunicação, organização e divulgação dos seus trabalhos. Em resumo, o programa dá visibilidade para mulheres capoeiras.

Imagem 1: Treinela Lira



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos

²O tema da roda de conversa faz menção à música (Triste, louca ou má) dos compositores: Juliana Strassacapa / Sebastián Piracés-Ugarte / Andrei Martínez Kozyreff / Mateo Piracés-Ugarte / Rafael Gomes.

Antonia Lenilma Meneses de Andrade/Treinela Lira: teve início como aprendiz de capoeira Angola no ano de 2012, atuando no grupo Malungo Centro de Capoeira Angola. É responsável pelos coletivos do Malungo de Belém e Bragança-PA.

Imagem 2: Treinela Darcica



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos.

Darcielly da Silva Cardoso/Treinela Darcica: é integrante do Malungo Centro de Capoeira Angola, iniciou como aprendiz em fevereiro de 2016. Atualmente é Treinela de Capoeira Angola e responsável pelo coletivo de Cametá no Pará.

Imagem 3: Monitora Dadá



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos.

Daelem Maria Rodrigues Pinheiro/Monitora Dadá: é aprendiz de capoeira desde novembro de 2016, no Malungo Centro de Capoeira Angola. Em 2019, tornou-se Monitora do Coletivo de Cametá.

Imagem 4: Monitora Keké



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos.

Maria Clecilma Moraes Fiel/Monitora Keké: é integrante do Malungo Centro de Capoeira Angola. Iniciou como aprendiz em 01 de agosto de 2016. Atualmente é Monitora de Capoeira Angola e responsável pelo Coletivo de Belém do Pará.

Imagem 5: Monitora Lucenilda



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos

Lucenilda dos Santos Passos/Monitora Lucenilda: iniciou como aprendiz no dia 14 de novembro de 2017 e atualmente é Monitora do Malungo Centro de capoeira Angola/PA responsável pelo coletivo de Abaetetuba/Pará.

Além das formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola, Treinela Lira Menezes, Treinela Darciely Cardoso, Monitora Dalém, Monitora Clecilma, Monitora Lucenilda, compõem o Bando da Brava as aprendizes: Carla, Cecília, Laena, Suelem, Ana Paula, Maria Adrielle e Flávia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O legado das mulheres capoeiras demonstram um elo que transita entre o passado e os dias atuais. No Pará, a experiência feminina na capoeira é datada desde o ano de 1876 com a narrativa de Jerônima, que representa a evidência mais antiga do envolvimento de uma mulher nessa arte-luta até então registrada na historiografia paraense, de acordo com Leal (2009). O contexto do século XIX e XX no Pará esteve submerso por políticas disciplinadoras e de controles sociais que visavam combater as ações desempenhadas pelos populares, pois seus atos e ações eram considerados atividades “marginalizadas” aos olhos dos grupos privilegiados, visto que quebravam com a lógica estabelecida pelos ideais de “modernidade”, “progresso” e “civilização” estabelecida na época. Contudo, contrariando as repressões sociais e as práticas de controle do espaço público, as pessoas envolvidas no universo da capoeiragem encontravam estratégias que permitiam sua sobrevivência nesses ambientes, como o uso de seus corpos como uma ferramenta de defesa pessoal.

Jerônima é sinônimo de luta e resistência perante uma sociedade opressora e patriarcal a qual estava inserida. Nesse sentido, o passado e o presente se entrelaçam em um rompimento constante dos paradigmas sociais impostos às mulheres ao longo do tempo. O coletivo de mulheres angoleiras (Bando da Brava) representa nos tempos atuais um grupo que se articula entre si, expandindo seus horizontes de luta contra o machismo e o patriarcado dentro e fora do espaço da capoeiragem e todos os estigmas sociais negativos vinculados a essa arte-luta.

Para além da movimentação corporal da capoeira angola, o coletivo possui pautas de reivindicações sociais ligadas ao feminismo, feminismo negro e angoleiro. A luta contra a violência de gênero, racismo, sexismo, entre outros, são alguns dos pontos que o movimento feminista abarca, visando a igualdade de direitos que deem condições às mulheres na sociedade. O feminismo angoleiro, segundo Araújo (2017), está veiculado aos esforços de mulheres *iniciadas* na capoeira angola e que vão além dos jogos corporais, logo, percorrem jogos políticos e a promoção da resistência cultural e da memória dos povos negros.

Desse modo, as ações do Bando da Brava estão envolvidas na fomentação das práxis que garantam os direitos e ocupação dos espaços sociais fora e dentro da capoeira, organizando-se em coletividade e trabalhando juntas em atividades como: rodas de conversas que visam articular no combate de qualquer forma de violência contra a mulher, ações que promovem e incentivam o empoderamento feminino e a ocupação de espaços que historicamente foram “reservados” aos homens. O Bando da Brava é uma rede colaborativa e solidária que rompe com os silenciamentos impostos socialmente sobre as mulheres.

Em suma, a ancestralidade das mulheres que antecederam as capoeiristas dos tempos presentes são exemplos que inspiram as novas gerações de mulheres como as do Bando da Brava. Portanto, a perpetuação dos legados femininos na prática da capoeira é repassada de geração para geração em múltiplas dimensões, fortalecendo essa prática cultural afro-brasileira.

REFERÊNCIAS

Fontes

A VOZ DAS BRAVAS, 27 nov. 2021. Disponível em: <<https://www.Youtube.com/watch?v=71xLANtVw7Y>>. Acesso em: 27 nov. 2021.

MALUNGO CENTRO DE CAPOEIRA ANGOLA. [s.l.], acervo, 2019.

MALUNGO CENTRO DE CAPOEIRA ANGOLA. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos. [s.l.], acervo, 2021.

Bibliografia

ARAÚJO, Rosângela Costa. Ginga: Uma epistemologia feminista. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (*Anais Eletrônicos*), Florianópolis, 2017.

ALENCAR FILHO, Antônio. “Capoeira é tudo o que a boca come?”: a formação de uma cultura negra no Pará, a estrutura curricular da Educação Física e a lei 9696/98. Dissertação – PPGEDUC/UFPA: Cametá, 2020.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Estudos Feministas*, ano 3, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação como cultura*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. et. al. *Repensando a pesquisa participante*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1999.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Org. Franck Barat, tradução Heci Regina Candiani. Boitempo: São Paulo, 2018.

FIALHO, Paula Juliana Foltran. *Mulheres incorrigíveis: capoeiragem, desordem e valentia nas ladeiras da Bahia (1900-1920)*. Tese - Programa de Pós-Graduação em História – PPGHIS / UnB: Brasília, 2019.

GOMES, Nilma Lino. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wpcontent/uploads/2017/03/Alguns-terminos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobreRela%C3%A7%C3%B5es-Raciais-no-Brasil-uma-breve-discuss%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2022.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. Gladiadoras de Saias: mulheres capoeiras no norte do Brasil (1876 a 1912). *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 13, jan./jun., p. 154-158, 2018.

MALTA, Renata Barreto; OLIVEIRA, Laila Thaíse Batista de. Enegrecendo as redes: o ativismo de mulheres negras no espaço virtual. *GÊNERO*, v.16, n.2, p. 55 – 69, 1. sem. Niterói, 2016.

MENDES, Mírian Lúcia Brandão. *A construção descritiva do racismo no século XIX: um estudo dos jornais Correio Paulistano e A Redenção*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *Pelas ruas da Bahia: criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.



OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. *São Paulo em Perspectiva*, 15(3), p. 58-66, 2001.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. 2º ed. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SILVA, Paula Cristina da Costa. *A Educação Física na roda de capoeira ... entre a tradição e a globalização*. Dissertação - Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, SP, 2002.

