



O QUE PODE UM CORPO DISSIDENTE NA CAPOEIRA?

WHAT CAN A DISSIDENT BODY DO IN CAPOEIRA?

Mateus Schimith

 <https://orcid.org/0000-0002-9279-8448>

Alexsandro Rodrigues

 <https://orcid.org/0000-0002-5998-4978>

 doi.org/10.70446/ephemera.v9i18.8159

O que pode um corpo dissidente na capoeira?

Resumo: Este artigo investiga como a performatividade de gênero e sexualidade é vivida por pessoas LGBTQIA+ na prática da capoeira, analisando os atravessamentos entre sexualidade, raça, classe e precariedade. A pesquisa, em sua terceira etapa, utilizou entrevistas estruturadas com quatro capoeiristas LGBTQIA+ que exercem docência em seus grupos, situados em diferentes estados brasileiros. A análise dos relatos evidencia que esses corpos experienciam formas específicas de exclusão e silenciamento, sendo pressionados a ocultar suas identidades como estratégia de sobrevivência. Revela-se, ainda, que a capoeira, mesmo ancorada em uma matriz ancestral de resistência, reproduz normas hegemônicas que dificultam o reconhecimento e a ascensão de pessoas dissidentes. Conclui-se que o fortalecimento da performatividade dissidente na capoeira depende da criação de espaços mais plurais e do enfrentamento das hierarquias simbólicas e materiais que sustentam exclusões históricas. A prática da capoeira, ao dialogar com as urgências do presente, pode reafirmar seu potencial libertário, desde que abra espaço para a diversidade de corpos e saberes.

Palavras-chave: capoeira; performatividade; corpos dissidentes; precariedade; LGBTQIA+.

What can a dissident body do in capoeira?

Abstract: This article investigates how LGBTQIA+ capoeira practitioners experience gender and sexual performativity, analyzing the intersections of sexuality, race, class, and precarity. In its third stage, the research employed structured interviews with four LGBTQIA+ capoeiristas who teach in their groups, located in different Brazilian states. Analysis of the accounts shows that these bodies experience specific forms of exclusion and silencing, being pressured to conceal their identities as a survival strategy. Moreover, even though rooted in an ancestral matrix of resistance, capoeira reproduces hegemonic norms that hinder the recognition and advancement of dissident individuals. In conclusion, strengthening dissident performativity in capoeira depends on creating more plural spaces and confronting the symbolic and material hierarchies that sustain historical exclusions. By engaging with present urgencies, capoeira practice may reaffirm its libertarian potential, provided it opens space for the diversity of bodies and knowledges.

Keywords: capoeira; performativity; dissident bodies; precarity; LGBTQIA+.



1 Introdução

Iniciei esta pesquisa a partir de uma motivação pessoal: pratico capoeira há mais de vinte anos e meu envolvimento na prática ocorreu concomitante ao processo de reconhecimento da minha sexualidade. Ao longo dos anos, percebi a ausência de pessoas, sobretudo homens, declaradamente LGBTQIA+ nos círculos de capoeira que eu frequentava. Esse estranhamento tornou-se uma questão de pesquisa: porque não vejo pessoas declaradamente LGBTQIA+ praticando ou não se sentindo à vontade para expressar identidades de gênero e sexualidade no meio da capoeira?

A partir dessa percepção de ausência, tornou-se necessário buscar outros relatos que me possibilitassem compreender os fatores que produzem essa sensação de inexistência de corpos LGBTQIA+ na capoeira. Formulei, então, duas hipóteses preliminares: (1) pessoas LGBTQIA+ poderiam entender que precisam silenciar suas orientações sexuais como estratégia de sobrevivência na capoeira; (2) ou as pessoas LGBTQIA+ poderiam não ingressar na capoeira porque entendem seus corpos como inadequados aos padrões corporais e hierárquicos da graduação.

O reconhecimento do tensionamento das questões de gênero na prática da capoeira, sendo esta atravessada por processos de hierarquização que privilegiam¹ homens brancos, cisgêneros² e heterossexuais, orienta esta investigação sobre como a performatividade de corpos LGBTQIA+ é experienciada nesse contexto e de que modo seu reconhecimento pode contribuir para a transformação dos paradigmas culturais que estruturam essa prática.

Ao desenvolver o conceito de performatividade, Butler (2018) propõe que a identidade de gênero não preexiste ao sujeito, mas se constitui ao longo do tempo por meio da repetição de atos regulados socialmente. Nessa perspectiva, a construção do gênero e da sexualidade não decorre de uma essência anterior, mas da reiteração de práticas que, justamente por sua repetição, permanecem abertas a deslocamentos e transformações. É nesse sentido, conforme interpretação de Bauman, que Butler “[...] sustenta que o gênero é performativo, ou seja, não se trata de uma qualidade essencial ou inerente a uma pessoa, mas é efetivado por atos discursivos

1 Utilizo o termo “privilegio” em referência a McIntosh (1988) que reconhece um mecanismo de vantagem ou benefícios especiais que um indivíduo ou grupo possui frequentemente, em detrimento de outros, sem que seja proveniente de um esforço pessoal. Os privilégios, ainda segundo a autora, manifestam-se nas diferentes esferas, sociais, econômicas, raciais e de gênero; o que contribui para a manutenção da desigualdade estrutural. Bento (2002) alerta que a noção de privilégio está diretamente atrelada à discriminação racial uma vez que “[...] mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da branquidão, o que não é pouca coisa. Assim, tentar diluir o debate sobre raça analisando apenas a classe social é uma saída de emergência permanentemente utilizada, embora todos os mapas que comparem a situação de trabalhadores negros e brancos, nos últimos vinte anos, explicitem que entre os explorados, entre os pobres, os negros encontram um déficit muito maior em todas as dimensões da vida, na saúde, na educação, no trabalho. A pobreza tem cor, qualquer brasileiro minimamente informado foi exposto a essa afirmação, mas não é conveniente considerá-la” (Bento, 2002 p. 30).

2 Utilizo o termo “cis” em referência a pessoas que, segundo Rodrigues (2016) entendem sua identidade de gênero alinhada com o sexo designado no nascimento. Esse termo é um contraste à experiência de pessoas trans, cuja identidade de gênero não corresponde ao sexo atribuído no nascimento. O termo é cunhado como forma de desnaturalizar determinadas normas de gênero restritivas e discriminatórias, para reivindicar uma construção de gênero mais plural.



que são constitutivos das identidades de gênero” (Bauman, 2008, p. 4). A performatividade, portanto, não deve ser compreendida como a encenação voluntária de um “papel de gênero”, mas como um processo reiterativo ancorado em normas que antecedem o próprio agente e que são histórica e socialmente reguladas. Ao serem continuamente reiteradas, tais normas produzem efeitos de materialização, fazendo com que aquilo que nomeiam, o gênero, adquira a aparência de naturalidade e estabilidade.

Este artigo apresenta os resultados da terceira etapa da pesquisa³, realizada em 2025, a partir da análise de entrevistas com quatro praticantes de capoeira que já exercem docência em seus grupos, situados em diferentes estados do Brasil e que se identificam como LGBTQIA+⁴. As entrevistas, previamente estruturadas, abordaram os modos pelos quais a prática da capoeira constrói e é co-construída pelas identidades⁵ de gênero e sexualidade dessas pessoas.

O primeiro participante da pesquisa é professor de capoeira atuante em Salvador, Bahia, autodeclarado homem cisgênero negro e bissexual. A segunda participante é treinel de um grupo de capoeira em Maringá, Paraná e se identifica como mulher cisgênera negra e homossexual. A terceira participante é mestra de capoeira em Joinville, Santa Catarina, identificando-se como mulher cisgênera negra e homossexual. A quarta participante é mestra de capoeira em Salvador, Bahia, também se identificando como mulher cisgênera negra e homossexual. A seleção das pessoas entrevistadas restringiu-se àquelas que se identificam como LGBTQIA+ e que ocupam posições de alta graduação na capoeira, considerando-se a relevância de suas trajetórias e lugares de enunciação no campo investigado. A adoção do anonimato teve como objetivo preservar a identidade delas diante do caráter sensível dos relatos compartilhados.

Ao longo das entrevistas, verificou-se que, para além das hipóteses iniciais, gênero e sexualidade se articulam a marcadores de racialidade e de vulnerabilidade social, que se interseccionam para o processo de marginalização desses corpos na capoeira e na sociedade.

3 A versão preliminar deste texto foi publicada no livro “Pobreza, performance, educação” (Icle, Gilberto; Santos, Graça dos, 2025). O presente artigo resulta do aprofundamento e da reelaboração daquele material, desenvolvido no âmbito do estágio de pós-doutorado realizado na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), com ampliação do referencial teórico e analítico.

4 A sigla LGBTQIA+ está em constante ampliação. O acrônimo busca reconhecer as diferentes identidades de gênero e orientações sexuais representados por letras e símbolo: L (lésbicas), G (gays), B (bissexuais), T (transgêneros), Q (queer ou questionadores), I (intersexos), A (assexuais), além do símbolo + que indica a existência de outras identidades não representadas pelas letras. Além disso, nos últimos anos foram acrescentadas as letras P (pansexuais) e N (não binários), ampliando a diversidade de identidades que desafiam a normatividade (Simões; Facchini, 2009; Santos, 2017).

5 Segundo Brah, “enquanto as identidades pessoais sempre se articulam com a experiência coletiva de um grupo, a especificidade da experiência de vida de uma pessoa esboçada nas minúcias diárias de relações sociais vividas produz trajetórias que não simplesmente espelham a experiência do grupo. De maneira semelhante, identidades coletivas não são redutíveis à soma das experiências individuais. Identidade coletiva é o processo de significação pelo qual experiências comuns em torno de eixos específicos de diferenciação classe, casta ou religião são investidas de significados particulares. Nesse sentido, uma dada identidade coletiva parcialmente apaga traços de outras identidades, mas também carrega outros traços delas. Isso quer dizer que uma consciência expandida de uma construção de identidade num dado momento sempre requer uma supressão parcial da memória ou senso subjetivo da heterogeneidade interna de um grupo. Mas isso de nenhuma maneira é o mesmo que dizer que as relações de poder que são parte da heterogeneidade desaparecem” (Brah, 2006, p. 371).



A precariedade é a rubrica que une as mulheres, os *queer*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros) (Butler, 2018, p. 65).

A precariedade permite a nós seguir fazendo denúncias dos processos de opressão nos quais algumas vidas, a partir de suas singularidades, reivindicando seus direitos de existir na diferença, são deixadas à sorte, colocadas a margem. Vidas que não importam e que, por isso, puderam ser vitimadas em razão da não existência de políticas que criam as condições para que possam expandir e florescer. A precariedade é também a condição em que alguns grupos são colocados e que permite, produzindo conhecimentos comuns, pensar e praticar políticas de alianças! A precariedade é o que nos permite compreender sistemas de opressões e o valor que uma vida pode ocupar nesse sistema. A vulnerabilidade é da ordem da vida. Viver é perigoso. Somos todos vulneráveis, mas, não somos todos iguais diante da vulnerabilidade. A vulnerabilidade nos iguala enquanto vida, mas não nos diferencia em sistemas de hierarquização. Ainda que aqui neste artigo busquemos aproximar precariedade e pobreza (e podemos), mantém-se a perspectiva de que a pobreza é resultado histórico da força econômica sobre grupos, populações e povos e dela decorre as desigualdades de classe. A precariedade, diferentemente da pobreza, atua de modo diferente sobre grupos, populações e povos. Diante da pobreza, de vidas que importam, políticas são criadas.

Evidencia-se, assim, uma contradição: embora a capoeira tenha se constituído como uma luta libertária⁶, observa-se, nas últimas décadas, a reprodução de mecanismos de marginalização de corpos dissidentes. Nesse sentido, segundo Martiello (2022), somente reconhecendo os aspectos de sexualidade, gênero, raça e classe, na capoeira, por meio de um pensamento contra hegemônico, é possível repensá-la como “ação direta libertária de ressignificação de subjetividades, resistência cultural, ética, estética” (Martiello, 2022, p. 11) reconectando-a com sua matriz ancestral.

Assim, nesta etapa, reconheço a transversalidade da noção de pobreza/vulnerabilidade nas experiências dos/as capoeiristas. Essa noção, que pode ser compreendida de forma multidimensional, entrelaça-se com noções de exclusão social e privação de direitos (Spicker, 2007). Com isso, parto da premissa de que a prática da capoeira, em grande parte de seus agrupamentos, já se encontra permeada por uma concepção de precariedade e que, ao analisar as experiências de capoeiristas por meio de aspectos de sexualidade, gênero, raça e classe, observa-se um agravamento interseccional dessa precariedade. Nesse sentido, segundo Butler (2015, p. 42-43),

[...] A precariedade tem de ser compreendida não apenas como um aspecto desta ou daquela vida, mas como uma condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto tal. [...] Além disso, a própria

6 Para Édison Carneiro (1975), a capoeira foi uma metodologia africana adaptada para a luta pela liberdade em um cenário de escravização no Brasil. Segundo ele, “[...] era antes uma forma de luta, muito valiosa na defesa da liberdade de fato ou de direito do negro liberto, mas tanto a repressão policial quanto as novas condições sociais fizeram com que [...] se tornasse finalmente um jogo, uma vadiagem entre amigos” (Carneiro, 1975, p. 3).



ideia de precariedade implica uma dependência de redes e condições sociais, o que sugere que aqui não se trate de vida como tal, mas sempre e apenas das condições de vida, da vida como algo que exige determinadas condições para se tornar uma vida vivível e, sobretudo, para tornar-se uma vida passível de luto. [...] Onde uma vida não tem nenhuma chance de florescer é onde devemos nos esforçar para melhorar as condições de vida. [...] Nossas obrigações são precisamente para com as condições que tornam a vida possível, não para com a vida em si mesma ou, melhor dizendo, nossas obrigações surgem da percepção de que não pode haver vida sustentada sem essas condições de sustentação, e que essas condições são, ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões mais árduas (Butler, 2015, p. 42-43).

2 Corpos dissidentes na capoeira

A capoeira, que é uma manifestação cultural brasileira tida como um dos símbolos da identidade nacional⁷, tem como berço as tradições e ancestralidades dos povos negros e indígenas que lutaram pela autodeterminação no país. O agrupamento de movimentos, músicas, instrumentos e ocupação espacial são produtos das performances e corporeidades negras e indígenas desenvolvidas e repassadas durante séculos, quase exclusivamente por meio da oralidade e da performatividade corporal de seus e suas mestres/as do saber.

A performatividade na capoeira, segundo Martins (2021), se sustenta nas ações corporais de seus/suas praticantes, uma vez que “[...] nas culturas predominantemente orais e gestuais, como as africanas e as indígenas, o corpo é, por excelência, local e ambiente da memória” (Martins, 2021, p. 60). Martins (2021) considera a performatividade na capoeira como resultado da repetição de gestos e movimentos, que produzem a corporeidade como algo individual, sexual, étnico e culturalmente caracterizado. Desta forma, o/a jogador/a de capoeira absorve em seus movimentos a performatividade dos seus ancestrais na prática ao passo que também imprime na prática a sua própria corporeidade, ancorada pela própria identidade.

Vale lembrar que a noção de identidade de gênero não é estática, polarizada, diferenciada e intratável (Butler, 2003, p. 78) como é socialmente imposto. A partir da reflexão do pensamento de Foucault (1982), Butler (2009) acrescenta que a identidade de gênero é compulsória, embora haja pessoas que rejeitem essa compulsoriedade. Foucault (1982) argumenta que não precisamos nos definir no mundo ou em relação ao outro por meio de uma busca por identidade, como se

7 Conforme Stuart Hall (2006), a identidade nacional não deve ser entendida como uma essência fixa ou homogênea que unifica todos os sujeitos de uma nação, mas como uma construção discursiva que busca representar a diversidade interna como se fosse uma unidade coesa. Ainda que atravessem divisões de classe, gênero, raça e outras, as culturas nacionais são simbolicamente “unificadas” por meio do exercício de poder cultural, operando como fantasias identitárias que ocultam suas contradições e diferenças internas. Segundo o autor, “em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo ‘unificadas’ apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Entretanto - como nas fantasias do eu ‘inteiro’ de que fala a psicanálise lacaniana - as identidades nacionais continuam a ser representadas como unificadas (Hall, 2006, p. 62).



fosse uma imposição de lei, princípio ou código. Em vez disso, podemos nos definir de forma mais flexível, permitindo que, antes de qualquer interesse ou exigência, pudéssemos viver e conviver com as nossas diferenças.

Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos que partir do fato de que somos seres únicos. Mas as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés da identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal (Foucault, 1982, p. 5).

Por outro lado, Ciampa (1984) alerta que, apesar do entendimento tácito da identidade como metamorfose, não se pode desassociar o estudo da identidade do indivíduo e o da sociedade, de modo que o contexto histórico e social determina possibilidades e impossibilidades nos modos e alternativas de identidade. Nesse sentido, ainda segundo o autor (Ciampa, 1984, p. 72), o capitalismo e as complexidades crescentes na sociedade nos impedem de viver nossas “verdadeiras” identidades. E se são verdadeiras, significa que são muitas e por isso, complexas e por vezes até paradoxais.

Antes considerada como um símbolo da identidade nacional, a capoeira passou por séculos de repressão. Por ser uma prática fecundada como prática de resistência e luta pela autodeterminação de povos negros e indígenas submetidos à escravização, a capoeira foi ostensivamente combatida pelo Estado até mesmo após a abolição da escravidão. Seus agrupamentos, conhecidos como “malts”, foram alvos de perseguição (Soares, 1994). A repressão se intensificou com a criminalização da capoeira pelo Código Penal da República, em 11 de outubro de 1890, o que quase levou ao seu desaparecimento na cidade do Rio de Janeiro (Soares, 1994).

A capoeira sobreviveu aos séculos de repressão por ter sua técnica repassada quase exclusivamente por meio da oralidade e corporeidade de seus mestres do saber. De acordo com Palhares (2019) essa capoeira praticada entre os anos 1850 e 1930 se constituiu como uma produção de conhecimento, fundamentada em um processo coletivo, ético e de resistência, estes baseados em preceitos ancestrais de matriz africana. Segundo Abib e Cordeiro (2018, p. 234) “[...] esta ‘pedagogia africana’ da capoeira é baseada em traços bem peculiares, arraigados na ancestralidade, na ritualidade, no sentimento de pertença a uma comunidade, na ludicidade e em todo um universo de saberes que se expressa no momento do jogo, na roda de capoeira”.

Nesse contexto, é importante lembrar que, mesmo após a abolição da escravidão, não foram implementadas políticas sociais de reparação para os povos que foram sequestrados e escravizados, o que contribuiu para a permanência de parte desses povos em situações de precariedade no país (Palhares, 1999). Inseridos nessa realidade de pobreza, também permaneceram os/as praticantes e agrupamentos de capoeira. Embora existam, desde a década de 1930, iniciativas voltadas à sua profissionalização, a prática ainda é predominantemente marcada pela presença de corpos marginalizados, cujos praticantes encontram poucas oportunidades de ascensão financeira por meio



da capoeira. Assim, a pobreza, como um dos marcadores estruturais do sistema de opressão, segue sendo uma realidade frequente nos espaços da capoeira e no desenvolvimento de suas metodologias educacionais.

Mesmo de forma precarizada, mas com grandes pitadas de criatividade, esses “profissionais” utilizam-se desse jogo cultural para manterem-se vivos e buscam as mais inusitadas possibilidades para escapar da sina daqueles que, considerados pela maioria como os grandes mestres da capoeira, morreram em situação de miséria absoluta. Mestres como Pastinha, Bimba, Valdemar da Liberdade e outros, que “experimentaram a encruzilhada da fome com a fama” (Areu, 2003, p. 14), apesar de tornarem-se os grandes referenciais da capoeiragem no século XX são, para as novas gerações de capoeiras, produtos de uma condição de exploração da qual estas tentam se esquivar (Falcão, 2006, p. 64).

Neste sentido, mesmo com o avanço institucional obtido pelo reconhecimento da roda de capoeira como Patrimônio Imaterial da Humanidade⁸ pela Unesco, os objetivos propostos pelo governo brasileiro para salvaguardar mestres e mestras do saber popular ainda carecem de ações públicas que contribuam para a transformação da realidade de mantenedores/as dessa cultura.

Alinhado ao percurso de profissionalização, grande parte dos grupos de capoeira inseriu, desde a década de 1930, mas sobretudo a partir da década de 1970, um sistema de graduação que inicia no batizado (geralmente após o primeiro ano de treinamento) e vai até a formatura de mestre (Araujo, 2010). Esse processo de graduação é subjetivo e cabe a docentes, mestres ou mestras de cada grupo avaliarem o avanço de cada etapa do processo formativo do/a capoeirista que pode durar mais de 30 anos. Essa sistematização foi criada, a princípio, como forma centralizada no mestre ou mestra como a detenção do poder de formação de seus/as alunos/as.

Vale lembrar que esse processo formativo docente é diferente entre grupos e entre modalidades da Capoeira Regional, Capoeira Angola ou das variações contemporâneas dessas práticas. Na Capoeira Angola, ao contrário das demais modalidades, não há uma divisão de graduações por cordas, por exemplo. Esse processo de hierarquização, embora dure décadas também, somente costuma dividir alunos, contramestres (mestres/as treinelos/as) e mestres/as.

Esse sistema, avaliado por um caráter subjetivo sobre o processo de graduação, cujo poder de decisão fica centrado em um/a mestre/a, torna mais difícil o entendimento de como algumas pessoas são beneficiadas pela avaliação de superiores na hierarquia, em detrimento de outras pessoas que recebem outro tipo de tratamento durante o processo formativo. Ainda que, diante da multiplicidade de grupos de capoeira, não se possa saber precisamente os fatores que levam a privilegiar grupos de pessoas em detrimento de outras, basta observar os quantitativos de mestres homens cis héteros, perto de outros segmentos, para notar que há um processo de manutenção de privilégios estabelecido e, muitas vezes, não questionado.

8 A UNESCO reconheceu, em 2014, a roda de capoeira como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, destacando a necessidade de preservar essa manifestação cultural e garantir sua transmissão às futuras gerações por meio dos mestres e mestras do saber.



A percepção de que as dificuldades se somam à medida que se pensa em gênero, raça, orientação sexual e situação econômica revela-se presente nos discursos das pessoas que foram entrevistadas. Além da necessidade de enfrentar um ambiente discriminatório, fora e dentro da prática, as pessoas entrevistadas relatam a dificuldade de terem reconhecimento e valorização de seus saberes. Uma das entrevistadas relata ainda uma exigência de um padrão de biotipo corporal quando se identifica como professora de capoeira.

[...] comecei o treino, foi muito rápido, me identifiquei pra caramba, me identifiquei com as pessoas do grupo, outras me acharam assim muito pra frente, “pra frente” assim, em movimentos, essas coisas, eu era muito... eu era muito ativo. Eu pegava muito rápido. E daí ele me perguntou “Olhe, você já tem apelido, vamos te batizar”. “Eu já tenho, Manga”. Aí como o mestre já conhecia meus pais, né, então... ele começou com essa história, “Ah, essa manga vai não sei o quê”, então trouxe um pouquinho [de discriminação] ... Eu passei a ter também uma visão meio ... desse preconceito referente à identidade sexual da gente. Eu já tinha muito foco nisso, em andar em movimentos sociais dessa época, já começava a me dar uma passada por lá, ouvir algumas coisas, pegar panfletos, referente à identidade negra, então eu já começava a ter um pouco desse conhecimento referente a essas situações que a pessoa passa. Pode ser preconceito racial, ou preconceito de gênero, identidade, também, sexual, então eu já comecei a pegar essas pegadas, e aí eu comecei no grupo, fui, e até hoje estou (Professor de capoeira, 02 de março de 2023, entrevista presencial).

[...] eu percebi que, a partir do momento em que eu me assumi como uma mulher lésbica, a quantidade de pessoas a me procurar diminuiu, reduziu. E aí eu vou dar um exemplo, curtidas [em redes sociais], pessoas ex-alunos que me acompanhavam, acompanhavam meu trabalho, deixaram de acompanhar, e aí a questão da mulher, também, dentro da capoeira. Colocando dentro do padrão estético que a gente tem na sociedade, que é muito injusto com as pessoas que não estão dentro desse padrão estético, eu vejo que, pras mulheres, é muito complicado isso, porque você vai encontrar um mestre fora do padrão estético bombando, e ele nem é um bom professor, mas você vai ver uma sala de uma mestra ou de uma professora de capoeira boa, sabe, que você vai, que você vê que é uma aula que a professora tá ali super atenciosa, mas se ela tá fora desse padrão estético as pessoas criticam (Mestra de capoeira, 03 de março de 2023, entrevista *online*).

Ou seja, esses relatos apontam que o pensamento hegemônico masculino e heteronormativo na capoeira limita as oportunidades de trabalho de outros corpos, permitindo a ascensão financeira na prática a apenas um grupo restrito de pessoas. A capoeira resistiu aos séculos absorvendo elementos e comportamentos culturais do espaço e tempo em que estava inserida. Desse modo, não é novidade que a prática, sendo inserida em um contexto patriarcal⁹, ainda vigente no país e associada a uma dinâmica de hierarquização, carrega o entendimento tácito da imagem do “homem viril” como referência na corporeidade da capoeira (Oliveira, 2023).

À luz disso, ao passo que a cultura resistiu às tentativas de extermínio, a presença das mulheres e de pessoas LGBTQIA+ foi silenciada e apagada da sua história (Oliveira, 2023), igualando-se

9 Utilizo o termo “patriarcado” em referência a um sistema social, político e econômico institucionalizado em que os homens possuem o poder e a autoridade em detrimento de mulheres ou de outros gêneros que são atribuídos como subordinados (Hartmann, 1976). Essa estrutura enraizada perpetua as desigualdades de gênero, influenciando nas dinâmicas sociais, econômicas e culturais.



ao mecanismo estatal. De acordo com Abreu (2023), pode-se pensar em uma “LGBTQIfobia de Estado”, uma vez que há uma ação sistemática que promove a invisibilidade, o apagamento, a desproteção social e da violência, com a finalidade de manter uma hierarquia de gênero, raça e sexual.

A política de extermínio de grupos socialmente marginalizados executada pelo Estado, detém sofisticadas formas de operar, que vão do apagamento e lacunas históricas já destacados à ausência de políticas públicas, que tenham compromisso de dirimir as desigualdades sociais e econômicas, decorrentes do racismo, sexismo, capacitismo e LGBTQIfobia. O não reconhecimento da cidadania, a não possibilidade de participação da vida política com condições de igualdade e a não adoção de um princípio de redistribuição socioeconômica solavancam políticas governamentais com caráter de cerceamento das liberdades democráticas e aprofundam hierarquias sociais, terreno fértil para reprodução do binarismo de gênero, para agudização da divisão sexual e racial do trabalho e para o fortalecimento da heteronormatividade (Irineu, 2023, p. 110).

É importante lembrar que, ainda que a presença da mulher na capoeira seja uma questão recorrente nas discussões contemporâneas, a referência masculina e heterossexual permanece vigente e imposta nas práticas da capoeira (Muricy, 2016). Isso torna-se ainda mais evidente até mesmo ao perceber que, para além da orientação sexual declarada, mulheres LGBTQIA+ com marcadores masculinizantes detêm maior “passabilidade”¹⁰ que homens LGBTQIA+ com marcadores feminilizantes nas rodas de capoeira. Tal fato expõe que gênero está diretamente ligado à sexualidade, uma vez que, segundo Balieiro e Risk (2014, p. 171), “sexualidade e gênero se entrecruzam quando consideramos que a construção social da masculinidade se baseia na negação do feminino, incluindo a dominação simbólica das mulheres e a homofobia”.

Esta percepção de gênero e sexualidade na capoeira, embora ainda pouco estudada e de difícil compreensão, pode ser percebida e problematizada quando se observa a numerosa presença de homens declarados como heterossexuais que se beneficiam dos privilégios para se tornarem mestres em seus grupos, frente aos obstáculos oferecidos a mulheres e pessoas LGBTQIA+ para ocupar essa mesma hierarquia em seus grupos.

Não se pode deixar de evidenciar que existe uma dificuldade na autodeclaração acerca da sexualidade que traz à tona diversas subjetividades em torno desses temas marginalizados. Os dados da Pesquisa Nacional de Saúde coletados pelo IBGE em 2019 apontam que apenas 2% da população se declara LGBTQIA+, o que torna evidente uma característica de subnotificação. Os analistas do

10 Segundo Rodrigues (2023), a passabilidade é um “[...] termo que se entende como uma leitura social do sujeito, no caso de pessoas trans, no quanto uma pessoa transgênero (transexuais e travestis) passa por cisgênero, ou seja, quando a pessoa trans é lida pela sociedade como se fosse cisgênero – o quanto uma pessoa trans é ‘passável’. A passabilidade, por vezes vislumbrada enquanto desejo, é na verdade uma armadilha, pois além de seguir o padrão cisgênero (ter que se parecer com o outro para poder ser quem se é) é usada para deslegitimar aqueles que não a alcançam, da mesma forma que pode ser traduzida em negação de direitos, um deles: o direito à vida, uma vez que a Constituição Federal de 1988/ Art. 5º reza que ‘todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, [...]’ (BRASIL, 1988). Entretanto, para pessoas trans, não ser ‘passável’ acarreta menos interações sociais e mais violências (Rodrigues, 2023, p. 28).



instituto atribuíram o fato ao preconceito e ao medo de violência sofridas, como principais fatores desencadeadores dessa subnotificação.

Esse cenário de subnotificações expõe que essa política de silenciamento dos corpos marginais, em que os mesmos sentem dificuldade em reconhecer sua própria realidade ou se sentem retaliados a não a reconhecerem, se torna eficaz como ferramenta de extermínio, uma vez que não havendo pessoas que reivindicam determinados espaços, não há necessidades de pensar políticas públicas que garantam sua sobrevivência e seu bem viver.

Nos relatos dos/as entrevistados/as é possível notar diferentes barreiras que envolvem o processo de assumir sua orientação sexual na prática da capoeira. Além da esfera familiar, religiosa, eles/elas relatam que precisaram enfrentar discursos machistas e homofóbicos, além de temer perder espaço no grupo, diante do seu mestre de capoeira, caso assumissem sua sexualidade.

[...] nesses dias mesmo, estava em um evento, fui dar aula num evento lá no Rio de Janeiro. Durante o evento, um mestre falou assim: “ah, pessoas como você, [lésbica] eu sei que vocês estão desacreditadas dos homens. Se os homens fossem melhores, você não precisaria se relacionar com mulher”, por exemplo. São coisas que você ouve o tempo inteiro. E aí vem de um mestre, toda aquela situação, eu era contramestra convidada, isso vem de um mais velho, você fica numa situação absolutamente constrangedora ali, né? Até você explicar pra pessoa que há coisas que não escolhemos. Não é assim que funcionam as coisas (Mestra treinela de capoeira, 09 de março de 2023, entrevista *online*).

[...] isso veio de um mestre muito velho e respeitado e aí, na hora que o mestre falou, eu fui explicar com educação, e todo mundo falou “ah você vai querer agora mudar a cabeça do mestre?” Ah, não quero mudar a cabeça de ninguém, é só ele me respeitar. Ele não precisa falar de mim. É melhor fingir que eu não existo pra ele. Porque se ele for falar de mim, eu vou querer falar sobre mim, inclusive. Então, essas coisas acontecem. E existe esse cuidado. Depois de passar por isso muitas vezes, hoje eu não vou em qualquer lugar (Mestra treinela de capoeira, 09 de março de 2023, entrevista *online*).

[...] O meu mestre não entende que um homem preto gay tem opiniões. Assim como a mulher lésbica preta tem opiniões. E que não é respeitada essas opiniões. A gente entende e respeita a hierarquia, mas às vezes você tem uma pessoa mais nova que pode lhe dar um empurrão pra cima com muito mais ânimo do que quem está há muito mais anos na capoeira que você. Entendeu? Por essa falta de conhecimento, e pelo mais novo ter tanto conhecimento lugar (Professor de capoeira, 02 de março de 2023, entrevista presencial).

Nestes trechos citados, podemos perceber que a hierarquia estabelecida nos grupos de capoeira se torna uma barreira para o diálogo, pois inibe o questionamento de posicionamentos discriminatórios de mestres em relação a seus alunos.

Entre os/as entrevistados/as, houve uma dificuldade em se autodeclarar em situação de pobreza. Mesmo reconhecendo que os grupos de capoeira que estão inseridos em um contexto de espaços precários de desenvolvimento de atividades, sem equipamentos, e, em grande parte dos casos, sem remuneração dos/as professores/as, os entrevistados entendem que vivem em uma



situação de precariedades, mas não se reconhecem em situação de pobreza por entenderem que há pessoas passando por mais necessidades (sobretudo fome). Quando questionado se pertence ao espectro de pobreza, um dos entrevistados me respondeu:

[...] claro que não, até porque eu moro num bairro, num conjunto de bairros, onde existe pobres, pessoas paupérrimas, o pobre sou eu, que trabalho, tenho minha renda, moro de aluguel, divido às vezes com uma ou outra pessoa, mas a gente não passa fome. Quando a gente quer ir num cinema a gente vai, no shopping, a gente vai, compra uma coisa que quer, eu sou pobre. E o paupérrimo é aquele que a gente diz assim: “não, essa família precisa de uma cesta básica, vamos fazer uma roda de capoeira, porque essa família precisa desse sustento que vai sair da roda de capoeira”. Porque um a um dos pobres vai ajudar o paupérrimo. Então eu faço essa divisão, entre o pobre, o ser pobre e ser paupérrimo. Existe. É existente nesse bairro, pessoas paupérrimas. E a gente tenta, de todas as formas, ajudar (Professor de capoeira, 02 de março de 2023, entrevista presencial).

O aspecto econômico afeta a prática da capoeira e a inclusão das pessoas LGBTQIA+ entrevistadas. Elas destacam que a falta de recursos financeiros limita as possibilidades de ampliar a capoeira para incluir diferentes corpos nos grupos, especialmente os/as mais marginalizados/as.

[...] falando da minha realidade, eu lutei tanto pra ter uma graduação, mas até então, até há poucos dias eu estava trabalhando como servente em obra. Quando as coisas apertam a gente faz o que dá. Não tem dessa de você ser graduada ou não. Aqui não tem. Pô, tem muita gente que graduou doutor aí e está sem emprego. Então ser graduado te dá o direito de entrar na fila. Quem sabe talvez você consiga alguma coisa, né? Então assim, essas coisas que a gente percebe, essa dificuldade de entrar no mercado de trabalho, essa dificuldade, e ainda assim ter a responsabilidade de manter a criação cultural, como é que você divide isso. Porque se tem um aluguel, eu tenho um aluguel pra pagar, tem minha casa, tem minha companheira aqui. Há necessidades que não dá pra faltar, senão a gente não vai ter onde cair morta. Então acho que é essa luta, essa pendência aí. É sempre muito arriscada, é sempre tudo muito arriscado, assim. Então existe uma responsabilidade muito grande, eu sou contramestra muito nova. Faz um ano que eu fui formada contramestra e aí aumenta ainda mais a responsabilidade. Uma coisa que nem pensava, nem queria assim, dessa forma, a gente sabe que vai chegar um dia, mas acha que vai demorar muito, mas porque exigem de você também uma responsabilidade muito grande de manter aquilo. E aí você tem que manter sua casa, ter um trabalho, manter a capoeira, de certa forma é um investimento que você não tem lugar, porque você não tem aquilo. Eu acredito que existe uma linha muito tênue ali entre ficar na pobreza e não, sabe? Tempo inteiro assim (Mestra treinela de capoeira, 09 de março de 2023, entrevista *online*).

[...] Com maior aporte financeiro eu não tenho que trabalhar oito horas para depois ainda dar aula de capoeira. Eu consigo me dedicar. Ir no bairro, ir no outro, na escola, ir na creche e na periferia, no projeto social e na ONG. Espalhar os professores, os mestres do grupo, e a gente consegue levar a capoeira enquanto esse instrumento emancipador. Levar mesmo a cultura popular, como instrumento que resgata essa identidade, essa identidade preta, periférica, que traz esse orgulho de ser preto periférico, enfim (Mestra treinela de capoeira, 09 de março de 2023, entrevista *online*).



A falta de financiamento adequado não só limita a prática da capoeira em geral, mas também cria barreiras para a inclusão de grupos marginalizados, perpetuando assim a exclusão social e a invisibilidade dentro da capoeira.

Puma Camillê (2023) pode ser apresentada como a importante personalidade da atualidade que expõe a performatividade de corpos dissidentes de um padrão heterossexual cisgênero na capoeira. Ao revisitar sua trajetória, autointitulando-se como uma “corpa travesti, preta, retinta que tem a capoeira como instrumento tecnológico subversivo” (Camillê, 2023), a artista desenvolve pesquisa e arte nas encruzilhadas da capoeira, da negritude e da transversalidade.

Cada passo que tem sido dado por esse corpo é o primeiro passo, a primeira vez na história que a capoeira, neste corpo, tem alcançado esses espaços. Então eu percebi que são passos históricos. E ainda mais este corpo falando da capoeira não neste lugar hegemônico, catequizado, embranquecido, patriarcal. Então, trazendo a capoeira, eu estou lembrando que a capoeira não precisa se manifestar em masculinidade corporal. Ela pode trazer outros elementos de potências, de comunidades e de pessoas que não estavam ali dentro, só que são corpos autorizados, na diáspora, a manifestar aquilo (Camillê, 2023).

Dessa forma, Puma entendeu que poderia proporcionar um ambiente de acolhimento de diferentes pessoas na prática da capoeira, diferente do que recebeu em seu processo formativo. Com isso, ela criou o “Capoeira para todes”, um agrupamento de pessoas LGBTQIA+ interessadas em praticar capoeira. Essa iniciativa incentivou pessoas da sua comunidade a ingressarem na capoeira e, por meio da difusão do trabalho, também incentivou outras pessoas, já praticantes, também dispostas a abrir esses espaços de acolhimento a diversidade de corpos. O desafio do agrupamento é, de acordo com Puma (2023), ao mostrar a performance de corpos de dissidentes na prática da capoeira, sobretudo pessoas transgêneras, permitir reconstruir novas imagens sobre o corpo LGBTQIA+ para além das imagens sistematicamente pré-estabelecidas (associadas à prostituição, ao sofrimento e à morte) como forma de estigmatizar essas pessoas.

Aliás, no relato dos/as entrevistados/as foi comum o desejo de que fossem criados esses ambientes que permitissem a participação de todas as pessoas. No entanto, essas iniciativas enfrentam ainda mais resistências para se desenvolver, uma vez que são raros os momentos em que a tradição dos grupos de capoeiras e seus mestres permitem essa abertura. Assim, quando acontece, precisam ser um grupo independente e sem apoio para a manutenção.

Gostaria muito, muito, muito. E quando eu pensei, logo na minha formatura de professor, eu disse a meu mestre: “eu vou montar minha equipe de homens e mulheres trans”. Eu pensei *a priori*. Mas aqui ficou tão escasso isso e eu não tive apoio. Sabe quando você quer fazer algo e você não tem apoio de lugar nenhum que você procura? Às vezes você procura fora e recebe mais o apoio de quem tá fora do que quem tá dentro da sua casa? Me enfraqueceu. Mas assim, eu tô aberto, qualquer momento que tiver um apoio legal daqui pra frente, e aparecer uma equipe boa assim, de homens e mulheres trans, ave Maria (Professor de capoeira, 02 de março de 2023, entrevista presencial).



Uma das entrevistadas relatou, demonstrando que a iniciativa de Puma inspirou outros núcleos, que ao divulgar a abertura de uma turma de capoeira para todes, encontrou resistência de pessoas LGBTQIA+ não assumidas em ingressar no grupo, por entenderem que, ao ingressarem nesses espaços, seriam lidas como pessoas LGBTQIA+.

Eu tive uma situação em que eu comecei a divulgar o meu trabalho como “Capoeira para todes”. Teve uma pessoa que falou pra mim que ela não iria buscar o meu trabalho porque ela ainda não era uma pessoa totalmente assumida e que ela saberia que se ela estivesse lá, as pessoas saberiam. Então que ela achava positivo ser a capoeira para todes, mas que ao mesmo tempo ela achava negativo, porque tem pessoas como ela que não iria porque as pessoas a veriam como... Eu acho que isso foi uma coisa negativa. Tanto que eu deixei de divulgar como “Capoeira para todes”. Porque daí eu também não quero ter só esse acesso. Eu quero que todos estejam ali, né? Não só um grupo determinado. E aí eu acabei mudando, não divulgo mais como “capoeira para todes” (Mestra de capoeira, 03 de março de 2023, entrevista *online*).

Esse relato demonstra que não basta oferecer espaço para que essas pessoas, muitas vezes vulnerabilizadas por tantas violências, possam praticar capoeira, uma vez que isso não garante sua segurança para performar suas identidades e jogar com elas.

O grupo Capoeira para todes propõe uma renovação dos espaços tradicionais da capoeira. Ao reconhecerem o valor dos saberes ancestrais transmitidos pelos mestres e mestras na capoeira, o grupo convida eles e elas para vivências em suas práticas, como um modo de realizarem uma troca horizontalizada de saberes em que os conhecimentos tradicionais possam dialogar com as demandas e as realidades contemporâneas, mais plurais e inclusivas.

O reconhecimento da existência de corpos dissidentes na capoeira se torna urgente por contribuir tanto para o entendimento de como essa prática ancestral pode ajudar no aperfeiçoamento de nossas corporeidades, frente à noção de identidade, quanto contribuir para a percepção de que a capoeira pode ser performada por uma diferença entre corpos. Para isso, evidencia-se a necessidade de questionar um padrão hegemônico de corpo, ancorado pela hierarquização da capoeira, como única referência da prática.

O estado de constante reflexão sobre a prática e a ritualística da capoeira, adequadas às questões vigentes do nosso tempo, permitem o seu aperfeiçoamento em sua matriz cultural, ainda que busquem manter uma conexão com a ancestralidade. Isso porque entende-se que a cultura (e nesse bojo, a própria tradição) será invariavelmente transformada pelo espaço e tempo em que está inserido. Assim, cabe a seus praticantes adotarem estratégias de mudanças que permitam o acolhimento das diferenças em suas práticas.

Tais fatos evidenciam que a performatividade da capoeira possa ser preservada em suas matrizes culturais, permitindo também hibridizar questões importantes do seu tempo, como a importância do reconhecimento e respeito à diversidade sexual e de gênero, permitindo ressignificar uma identidade nacional mais próxima da realidade, oriunda da pluralidade política, social e cultural de seus/suas praticantes dentro e fora do Brasil. É fundamental construir ações eficientes para



garantir que essas mudanças sejam no sentido de combater os padrões hegemônicos e reconectar com o pensamento libertário de seus ancestrais.

A compreensão de fatores de precariedade e de pobreza na capoeira revela a permanência da marginalização de corpos historicamente excluídos. Essa luta libertária, desenvolvida como resistência à opressão, ainda é marcada pela desigualdade estrutural, que reflete não apenas na vulnerabilidade social de seus praticantes, mas também se intersecciona em hierarquias de gênero, raça e sexualidade dentro de suas práticas. Além disso, a ausência de políticas públicas de salvaguarda perpetua a exclusão social de mestres e mestras de capoeira e de seus grupos. Ao passo que a capoeira se mantém como um símbolo da identidade cultural brasileira, a precarização de seus praticantes demonstra que a luta por liberdade continua.

Quando a noção de performatividade é convocada para a encruzilhada entre corpos dissidentes e corpos da capoeira, ambos atravessados por marcadores como gênero, sexualidade, racialidade e precariedade, essas interseções conferem à performatividade desses corpos uma consciência de urgência. Trata-se de uma urgência que extrapola o existencial, a pressa ou a ansiedade, se torna política e estética, mobiliza modos de agir, resistir e ressignificar o próprio corpo.

Thi Gresa (2020, p. 40), ao refletir sobre as performances dissidentes no contexto político contemporâneo, afirma que “[...] nossos corpos transvestigêneres e dissidentes/dissonantes estão em tensões constantes, constituindo e possibilitando não apenas outras narrativas, mas outras formas de pensar o corpo na tensão, o corpo-tensão”. Somando-se a essa perspectiva, é possível compreender que, quando tais corpos também habitam o universo da capoeira, as interseções de gênero, sexualidade, racialidade e classe se impõem como zonas limítrofes de risco a corpos dissidentes.

Retomando a ideia das dissonâncias e dos ruídos, chegamos a essas possibilidades fronteiriças, das existências que, na ação da performance – e transformando os seus corpos em existências políticas, e obviamente nas ações e acionamentos dos seus fazeres em performance – e testam os limites das possibilidades de existências (Thi. Gresa, 2020, p. 40).

Assim, a performatividade desses corpos que, por sua própria existência, já se afirmam como manifestação política, desloca sentidos ao romper com os silenciamentos sistemáticos a que são submetidos, fazendo sobressair suas vozes e corporalidades nos espaços em que conseguem se afirmar.

3 Considerações Finais

A pesquisa realizada em sua terceira etapa revela que, embora a capoeira esteja ancorada em perspectivas de resistência de povos oprimidos e ancestralidades, a sua prática na contemporaneidade está atravessada por contradições que reproduzem padrões de hierarquias e exclusões, contra os quais historicamente se insurgiu. Os relatos de capoeiristas LGBTQIA+ docentes evidenciam que as



estruturas de poder, sustentadas por normas de gênero, sexualidade e raça, ainda operam com força dentro dos grupos, afetando diretamente as trajetórias de formação e pertencimento.

A performatividade dos corpos dissidentes na capoeira não apenas revela o quanto essas pessoas enfrentam obstáculos materiais e simbólicos, mas também mostra sua capacidade de subverter normas, criar fissuras e produzir novos sentidos para a própria prática. A consciência de urgência, que atravessa esses corpos é também estética e política, uma vez que atua na tensão das formas tradicionais e hegemonicamente legitimadas de ser capoeirista.

Além disso, refletir acerca da precariedade que atravessa esses corpos denuncia as barreiras interseccionais internas e externas à prática da capoeira, que incidem na (in)capacidade de sobreviver por meio da prática dela. Essas barreiras se escancaram na ausência de políticas públicas de salvaguarda, no silenciamento de corpos/vozes dissidentes, na escassez de financiamentos públicos. A reflexão acerca da performatividade de corpos dissidentes na capoeira convida às possibilidades de fortalecer suas potências emancipadoras, nos territórios de resistência e expressão nos quais essa prática se origina. No diálogo constante com as perspectivas políticas e culturais, a capoeira pode se afirmar como espaço plural para a construção de agrupamentos mais inclusivos para as diferenças.



Referências

- ARAUJO, Benedito Carlos Libório Caire. A institucionalização da prática de ensino como ato originário da profissionalização da capoeira. In: COLÓQUIO DE EPISTEMOLOGIA DA EDUCAÇÃO FÍSICA, 5., 2010, Maceió. *Anais [...]*. Maceió: UFAL, 2010.
- BALIEIRO, Fernando de Figueiredo; RISK, Eduardo Name. Escola e sexualidades: uma visão crítica à normalização. In: MISKOLCI, Richard; LEITE, Jorge (org.). *Diferenças na educação: outros aprendizados*. São Carlos: EdUFSCar, 2014. p. 149-199.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. Poética e performance como perspectivas críticas sobre linguagem e vida social. *Ilha Revista de Antropologia*, n. 8, v. 1. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2006.
- BENTO, Maria Aparecida; CARONE, Iray (org.). *Psicologia Social do Racismo*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2002.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329–376, jan./jun. 2006. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644745>. Acesso em: 8 maio 2025.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Tradução de Adriana Zavaglia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Vidas precárias: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CARNEIRO, Édison. *Capoeira*. Cadernos do Folclore, n. 1. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Funarte, MEC, 1975.
- CIAMPA, Antônio da Costa. Identidade. In: LANE, Silvia; CODO, Wanderley (org.). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 58-75.
- FALCÃO, José Luiz Cirqueira. O jogo da Capoeira em jogo. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Campinas, v. 27, n. 2, p. 59-74, jan. 2006.
- FOUCAULT, Michel. Uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. Traduzido do francês por Wanderson Flor do Nascimento. *Revista Verve*, n. 5, p. 260-277, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HARTMANN, Heidi. Capitalism, patriarchy, and job segregation by sex. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 1, n. 3, p. 137-169, 1976.
- IRINEU, Bruna Andrade. Apagamento, desproteção social e política de extermínio: marcas da violência de Estado contra pessoas LGBTI+ no Brasil. In: DUARTE, Marco José de Oliveira; IRINEU, Bruna Andrade; ALMEIDA, Guilherme Silva de; PEIXOTO, Valdenízia Bento; PAIVA, Sabrina Pereira Paiva (org.). *Sexualidades e serviço social: perspectivas críticas, interseccionais e profissionais*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023. p. 101-116.
- MARTIELO, Renata Giovana de Almeida. Capoeira, uma experiência anarquista. *Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 6-15, jun. 2022.



MARTINS, Leda Maria. *Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021. (ed. Kindle).

MCINTOSH, Peggy. White privilege: unpacking the invisible knapsack. *Peace and Freedom Magazine*, p. 10-12, jul./ago. 1988.

MURICY, Jálícia Lima Santos; FILHO, Vamberto Ferreira Miranda. Mulheres na história da Capoeira: contribuição ao necessário debate sobre mulheres nas lutas sociais. *Revista Universidade e Sociedade*, 2016.

OLIVEIRA, Kátia Linhaus. Frágil...quem? O corpo e a mulheridade na capoeira. *Revista Porto das Letras*, v. 9, n. 1, 2023.

OLIVEIRA, J. P.; LEAL, A. P. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

Oliveira (Thi.Gresa), J. P. A. Guerrilhas, Performance e Territórios: vivendo nas fissuras. *Olhares*, v. 7, n. 1, p. 39-44, 2020.

PALHARES, L. R. Capoeira Ancestral, uma práxis Afro-Brasileira. *Expressa Extensão*, v. 25, n. 3, p. 110-121, 30 ago. 2020

RODRIGUES, Julia Naomi Costa. *Passabilidade e possibilidades*. 2023. 200 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia/CCH, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

RODRIGUES, C. Gênero: uma viagem no tempo e nos conceitos. *Revista de Estudos de Gênero*, v. 5, n. 1, p. 10-25, 2016.

SIMÕES, Julio Aassis; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2009.

SOARES, C. E. L. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1994.

SPICKER, Paul. *The idea of poverty*. Bristol: The Policy Press, 2007.

UNESCO. *Roda de Capoeira é mais novo Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade*. UNESCO, 26 nov. 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/66/> . Acesso em: 6 set. 2024.

VIEIRA, Luiz. Puma Camillê: uma corpa travesti preta retinta que tem a capoeira como instrumento tecnológico subversivo. *Mídia Ninja*, 10 nov. 2023. Disponível em: <https://midianinja.org/puma-camille-uma-corpa-travesti-preta-retinta-que-tem-a-capoeira-como-instrumento-tecnologico-subversivo/> . Acesso em: 6 set. 2024.



Biografia acadêmica

Mateus Schimith - Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Professor Adjunto, Universidade Federal da Bahia, Fundamentos do Teatro, Salvador, Bahia, Brasil

E-mail: mateus.sba@gmail.com

Alexsandro Rodrigues - Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Professor Associado IV, Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Educação, Vitória, Espírito Santo, Brasil.

E-mail: xela_alex@bol.com.br

Financiamento

Não se aplica

Aprovação em comitê de ética

Não se aplica

Conflito de interesse

Nenhum conflito de interesse declarado

Contexto da pesquisa

Não declarado

Direitos autorais

Mateus Schimith e Alexsandro Rodrigues

Contribuição de autoria (CRediT)

Mateus Schimith: conceituação, análise formal e escrita.

Alexsandro Rodrigues: escrita e supervisão.

Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br.>

**Modalidade de avaliação**

Avaliação Duplo Cego

Editor responsável

Altemar Di Monteiro

Anderson Feliciano

Soraya Martins

Histórico de avaliação

Data de submissão: 15 jul. 2025

Data de aprovação: 05 fev. 2026