



A capoeiragem como arma de defesa das massas negras e expressão material da luta de classes brasileira do século XIX ao século XX

Capoeira as a weapon of defense for the Black masses and a material expression of the Brazilian class struggle from the 19th to the 20th century.

La capoeira como arma de defensa de las masas negras y expresión material de la lucha de clases brasileña desde el siglo XIX hasta el siglo XX.

André Luiz Pereira Pinho [*]

[*] Possui graduação de licenciatura em História pela Universidade Estadual de Montes Claros-UNIMONTES (2023); possui pesquisas na área da anti-colonialidade, focado na perspectiva marxista e pan-africanista; atualmente está concluindo o último semestre do seu mestrado em história cultural pelo PPGH - UNIMONTES. E-mail: andrelluiz999@proton.me

Resumo: O artigo analisa a capoeiragem como instrumento de autodefesa, resistência e organização política da população negra no Brasil entre o final do século XIX e o início do XX. Examina sua criminalização como parte do disciplinamento burguês, sustentado pelo racismo estrutural e pelo capitalismo dependente. Destaca cortiços, ruas e portos como espaços de sociabilidade, articulando corpo, território e consciência de classe. Aborda ainda sua institucionalização estatal, sem apagar elementos de resistência simbólica e sua atualidade nas contradições históricas do capitalismo brasileiro contemporâneo.

Palavras-chave: Capoeiragem; resistência negra; capitalismo dependente.

Abstract: The article analyzes capoeiragem as an instrument of self-defense, resistance, and political organization among Brazil's Black population between the late nineteenth and early twentieth centuries. It examines its criminalization as part of bourgeois social discipline, supported by structural racism and dependent capitalism. It highlights tenements, streets, and ports as spaces of sociability, connecting body, territory, and class consciousness. It also addresses its institutionalization by the state, without erasing elements of symbolic resistance or its relevance to the historical contradictions of contemporary Brazilian capitalism.

Keywords: Capoeiragem; Black resistance; dependent capitalism.

Resumen: El artículo analiza la capoeiragem como instrumento de autodefensa, resistencia y organización política de la población negra brasileña entre finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Examina su criminalización como parte del disciplinamiento burgués, sustentado por el racismo estructural y el capitalismo dependiente. Destaca los cortijos, las calles y los puertos como espacios de sociabilidad, articulando cuerpo, territorio y conciencia de clase. Aborda también su institucionalización estatal, sin borrar sus elementos de resistencia simbólica ni su vigencia ante las contradicciones históricas del capitalismo brasileño contemporáneo.

Palabras clave: Capoeiragem; resistencia negra; capitalismo dependiente.

Introdução

O fim formal da escravidão em 1888 não significou, de fato, a liberdade plena para a população negra no Brasil. A transição do trabalho escravo para o trabalho livre ocorreu sob uma estrutura econômica e social profundamente desigual, marcada pela permanência da lógica do capital e pela exclusão sistemática daqueles que haviam sido a base da economia colonial. Como observa (Moura 1988), a abolição representou menos uma ruptura e mais uma “reorganização do sistema de dominação”, na qual as antigas formas de coerção física deram lugar a novas formas de coerção econômica e social. A nascente República, sob o discurso da modernização e da ordem, instituiu um projeto de sociedade excludente, onde a população negra foi relegada às margens do espaço urbano e ao trabalho informal, sem acesso à terra, à educação ou à cidadania plena.

Nesse contexto, a capoeiragem, prática corporal de origem afro-brasileira, emergiu como uma das mais expressivas formas de resistência e sobrevivência da população negra. Herdeira das tradições guerreiras e ritualísticas africanas, a capoeira se constituiu, ao longo do século XIX, como uma arma simbólica e material de defesa diante da violência estatal e do racismo estrutural. Segundo (Vieira 1995), a repressão à capoeira foi parte de um projeto de disciplinamento dos corpos negros e pobres, conduzido por uma elite que buscava moldar o espaço urbano de acordo com os padrões de “civilização” europeus. A criminalização da prática no Código Penal de 1890 não apenas visava ao controle social, mas também revelava a tentativa do Estado burguês de impor sua hegemonia cultural sobre as classes subalternas.

Sob a perspectiva marxista, a capoeiragem pode ser compreendida como um dos instrumentos de resistência das classes oprimidas contra as forças de dominação e exploração. (Marx 2017) afirma que a luta de classes é o motor da história, e é nesse movimento contraditório entre opressores e oprimidos que emergem as formas populares de resistência. A capoeira, nesse sentido, não é apenas uma prática corporal, mas uma expressão da consciência histórica e da luta por autonomia dos negros emarginalizados diante de um sistema que os nega como sujeitos. (Gramsci 2001) complementa essa

visão ao afirmar que a hegemonia se constrói também no campo da cultura e que as classes subalternas desenvolvem, nas brechas do poder, práticas contra-hegemônicas capazes de desafiar a dominação ideológica. A capoeiragem insere-se, portanto, nesse terreno ambíguo, ao mesmo tempo em que sofre repressão, ela produz e reproduz valores de resistência, solidariedade e identidade coletiva.

O problema que orienta este estudo é compreender de que maneira a capoeiragem se configurou como instrumento de resistência, organização e defesa diante da violência estatal e do racismo estrutural no Brasil entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. A hipótese central é que a capoeira, mais do que uma simples manifestação cultural, foi uma forma de autodefesa e de construção de poder popular frente às políticas de repressão e exclusão social. Conforme afirma (Gorender 2010), a luta da população negra após a abolição não se limitou ao campo econômico, mas abrangeu o plano simbólico e cultural, onde se travaram batalhas pela dignidade, pelo espaço e pela memória.

A presente análise busca, assim, compreender a capoeiragem como uma prática social e política que articulou elementos de autodefesa, resistência e solidariedade entre os trabalhadores negros. Para isso, adota-se uma abordagem histórica e crítica, baseada em fontes como relatórios policiais, jornais da época, literatura memorialística e legislação, interpretadas à luz do materialismo histórico-dialético. Como propõe (Thompson 1987), é fundamental compreender a experiência das classes subalternas não apenas como reação à dominação, mas como produção ativa de cultura e consciência social. A capoeira, ao ser reprimida e criminalizada, revelou-se um campo de disputa simbólica no qual se expressavam as contradições de classe e de raça na sociedade brasileira.

Por meio dessa perspectiva, pretende-se demonstrar que a capoeiragem constituiu uma forma complexa de resistência da população negra diante do avanço do capitalismo dependente e do Estado burguês no Brasil. Mais do que uma prática de luta, ela foi um instrumento de afirmação da vida, da dignidade e da identidade coletiva frente à barbárie de uma sociedade que, ao se dizer livre, manteve intactas as estruturas de opressão herdadas da escravidão.

A formação social brasileira e a marginalização do corpo negro

A abolição da escravidão em 1888, embora representasse um marco jurídico, não rompeu com a lógica estrutural de exploração e exclusão que sustentava a formação social brasileira. O fim formal do cativo não implicou o acesso dos ex-escravizados aos meios de produção, tampouco sua inserção igualitária na sociedade do trabalho livre. A estrutura de classes que emergiu após a abolição manteve a população negra em posições subalternas, consolidando uma forma específica de

capitalismo dependente e racializado. Como argumenta (Fernandes 2008), a transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado foi conduzida de modo a preservar os interesses da elite agrária e comercial, impedindo que os libertos se integrassem de fato ao novo sistema produtivo. A modernização capitalista no Brasil, assim, nasceu sobre a exclusão social das massas negras, reproduzindo sob novas formas as hierarquias raciais do período escravista.

O processo de acumulação capitalista no país, segundo (Gorender 2010), não significou a superação do passado escravista, mas sua reorganização em moldes compatíveis com a economia mundial. O que se instituiu foi um capitalismo dependente, subordinado às potências industriais europeias e norte-americanas, que exigia a manutenção de uma força de trabalho barata e socialmente desvalorizada. A população negra, desprovida de acesso à terra e à educação, converteu-se em reserva de mão de obra marginalizada, confinada aos trabalhos informais, domésticos e de baixa remuneração. A exclusão não foi um acidente histórico, mas parte constitutiva do modo de produção capitalista em sua forma periférica. Como enfatiza (Marini 1973), a dependência econômica implica uma forma específica de superexploração do trabalho, na qual as relações raciais e coloniais se articulam com a lógica da mais-valia.

Essa permanência estrutural da opressão racial revela o caráter contraditório da formação social brasileira. O Estado republicano, que se afirmava moderno e liberal, consolidou-se sobre a base de uma sociedade profundamente desigual e racialmente hierarquizada. A ideologia do “trabalho livre” e do “progresso” ocultava as continuidades entre o cativo e a nova ordem capitalista. (Moura 1988) observa que a abolição, ao ser realizada sem reformas estruturais, produziu uma “massa marginal” de libertos, submetidos à miséria e à violência estatal. A ausência de políticas de integração social e a criminalização das práticas culturais negras (como a capoeira, o samba e os cultos afro-brasileiros) foram mecanismos de perpetuação da dominação, agora sob a forma do racismo institucional.

Do ponto de vista marxista, o racismo não pode ser compreendido apenas como um fenômeno ideológico ou cultural, mas como um elemento funcional à reprodução do capital. A racialização das classes trabalhadoras permitiu ao Estado burguês consolidar a divisão interna do proletariado, enfraquecendo sua unidade política e legitimando a exploração. (Hall 2003), ao analisar o racismo no capitalismo, sustenta que ele opera como um modo de naturalizar as desigualdades, transformando diferenças históricas em diferenças biológicas e culturais. No Brasil, essa operação ideológica foi particularmente eficaz, a noção de “democracia racial”, amplamente difundida no século XX,

mascarou a realidade de exclusão e violência que continuava a atingir a população negra nas cidades e nos campos.

O resultado desse processo foi a constituição de uma sociedade marcada por profundas contradições, uma economia capitalista moderna assentada sobre bases coloniais e raciais. A marginalização do corpo negro não se deu apenas na esfera econômica, mas também no plano simbólico e político. O controle sobre o corpo, por meio da polícia, das leis e dos discursos médicos e morais, tornou-se uma forma de disciplinar a classe trabalhadora e de reproduzir a hegemonia burguesa. Conforme nos lembra (Gramsci 2001), o poder moderno não age apenas pela repressão, mas também pela internalização das normas que legitimam a dominação. Assim, o corpo negro, visto como perigoso e indisciplinado, tornou-se alvo privilegiado das políticas de controle e das práticas de violência institucional.

A herança da escravidão, portanto, não se limitou à memória do cativo, mas estruturou as relações sociais e raciais que sustentaram o capitalismo brasileiro. A população negra, privada dos meios de produção e excluída dos direitos civis, foi forçada a criar formas próprias de sobrevivência e resistência. A capoeiragem, nesse contexto, emergiu como uma dessas formas, uma prática que conjugava o gesto, o ritmo e a luta em um mesmo ato de afirmação da vida contra a opressão. Como expressão da experiência histórica das classes subalternas, ela simboliza a continuidade da luta dos trabalhadores negros por autonomia em meio às contradições do capitalismo dependente.

Com a proclamação da República e a consolidação do Estado burguês brasileiro, o corpo negro tornou-se alvo privilegiado de mecanismos de repressão e disciplinamento social. As elites dirigentes, empenhadas em construir uma imagem de modernidade e civilização, associaram as práticas culturais afro-brasileiras à barbárie, à criminalidade e à desordem. Nesse processo, o corpo negro passou a ser visto como corpo indisciplinado, perigoso e ameaçador à ordem social. A repressão à capoeiragem, em particular, expressou de modo exemplar essa política de controle racial e de classe.

O Código Penal de 1890, ao criminalizar explicitamente a capoeira, traduziu juridicamente o medo das elites diante das expressões culturais e políticas da população negra. Segundo Luiz (Vieira 1995), essa legislação foi um instrumento do Estado republicano para desarticular as formas de solidariedade popular que se mantinham nas ruas e nos cortiços. A prática, que combinava elementos de luta, dança e ritual, era percebida como uma ameaça à ordem pública e ao projeto de “civilização” importado da Europa. A repressão à capoeira, portanto, não foi um fenômeno isolado, mas parte de uma política mais ampla de controle do espaço urbano e dos corpos que nele circulavam.

O racismo, nesse contexto, operou como ideologia de dominação, o pós-abolição brasileiro foi caracterizado por uma “reordenação da dominação de classe”, na qual o racismo desempenhou papel central ao justificar a exclusão e a perseguição da população negra. A criminalização de suas práticas culturais representava a continuidade simbólica do cativo, ou seja, se antes o corpo era propriedade do senhor, agora se tornava objeto de vigilância e punição estatal. O Estado burguês, ao definir quais corpos poderiam ocupar o espaço público e quais deveriam ser confinados, reafirmava a hierarquia racial como base de sua legitimidade.

O controle sobre o corpo negro, contudo, não se limitou à força policial. Ele se estendeu aos campos do saber e da moral. Médicos, juristas e intelectuais do final do século XIX recorreram às teorias raciais europeias (especialmente as de Lombroso e Gobineau) para sustentar a ideia de inferioridade biológica da população negra. Como aponta (Gonzalez 1988), esse discurso científico foi funcional ao projeto de branqueamento da sociedade, ao mesmo tempo em que negava a humanidade e a racionalidade do negro.

A cidade moderna, espaço simbólico do progresso, foi também o cenário de uma guerra cotidiana contra os corpos negros. A polícia republicana, munida de novas técnicas de vigilância e punição, assumiu o papel de guardião da moral e da ordem burguesa. (Nascimento 1978) denuncia que o poder estatal e as classes dominantes perpetuaram, sob novas formas, o controle e a repressão sobre a população negra, transformando a liberdade formal em uma “escravidão-em-liberdade”. Segundo o autor:

Autoridades governamentais e sociedade dominante se mostraram perfeitamente satisfeitas com o ato de condenar os africanos ‘livres’, e seus descendentes, a um novo estado econômico, político e cultural de escravidão-em-liberdade. Nutrido no ventre do racismo, o ‘problema’ só podia ser, como de fato era, cruamente racial: como salvar a raça branca da ameaça do sangue negro, considerado explícita ou implicitamente como inferior (Nascimento 1978, 66).

No caso brasileiro, essa forma de dominação se impôs seletivamente e o corpo negro foi transformado em alvo privilegiado da coerção e da pedagogia do medo. O capoeirista, ao mesmo tempo figura de resistência e de ameaça, encarnava para o Estado o perigo da subversão da ordem racial e de classe.

Do ponto de vista do materialismo histórico e dialético, essa repressão revela o funcionamento da hegemonia burguesa em sua dimensão cultural e política. (Gramsci 2001) argumenta que o Estado exerce sua dominação não apenas pela força (coerção), mas também pelo consenso, isto é, pela difusão de valores e normas que naturalizam a desigualdade. A criminalização das expressões negras foi, portanto, um ato de hegemonia, a tentativa de impor uma moralidade burguesa que marginalizava

a cultura popular e legitimava o domínio das elites. A repressão à capoeira, ao candomblé e ao samba teve, assim, o objetivo de destruir os espaços de sociabilidade e resistência das classes subalternas, transformando a cultura negra em sinônimo de atraso e periculosidade.

Ao reduzir o corpo negro a objeto de controle e suspeita, o Estado republicano procurou apagar sua dimensão política e criadora. No entanto, essa tentativa de dominação encontrou resistência. A capoeiragem sobreviveu, reinventando-se nas periferias, nos terreiros e nos becos, como prática de defesa e afirmação identitária. Em cada movimento, em cada jogo, o corpo negro se reapropriava de si, desafiando o olhar repressivo e afirmando sua humanidade. Assim, a política de controle, embora brutal, não conseguiu eliminar o sentido de liberdade que animava a capoeira enquanto linguagem da resistência.

A criminalização da capoeiragem, formalizada no Código Penal de 1890, deve ser compreendida não apenas como um ato de repressão cultural, mas como uma política de classe articulada à consolidação do Estado burguês brasileiro. Sob o discurso da ordem e do progresso, a jovem República buscava impor um novo padrão de sociabilidade urbana, no qual os antigos escravizados e trabalhadores pobres não encontravam lugar. O aparato jurídico e policial se tornou o instrumento por excelência desse processo de “civilização”, que tinha como meta disciplinar o corpo popular e garantir a hegemonia da elite branca e proprietária sobre o espaço público.

O artigo 402 do Código Penal da República tipificava a prática da capoeira como crime, prevendo prisão e trabalhos forçados para aqueles que “andassem em grupos ou bandas fazendo exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação capoeiragem”. Essa formulação jurídica expressava, como observa (Vieira 1995), o medo de que os espaços de sociabilidade negra se transformassem em focos de resistência e desordem. A lei não punia o delito em si, mas a existência coletiva e autônoma dos corpos negros nas ruas. Ao mesmo tempo, o sistema policial foi estruturado para aplicar essa legislação seletivamente, voltando-se quase exclusivamente contra a população negra e pobre.

Do ponto de vista marxista, essa política revela o caráter de classe do Estado republicano. Para (Marx e Engels 2010), o Estado é o “comitê que administra os negócios comuns da burguesia”, isto é, a forma política por meio da qual as classes dominantes asseguram a reprodução das condições de exploração. A repressão à capoeira, portanto, não deve ser entendida apenas como um gesto moralista, mas como parte do projeto burguês de disciplinar o trabalho e o corpo popular. O capitalismo nascente exigia uma força de trabalho submissa e previsível, e qualquer forma de organização autônoma (seja sindical, cultural ou corporal) era percebida como ameaça à ordem econômica. Assim, a polícia e o

sistema jurídico atuaram como instrumentos da hegemonia burguesa, traduzindo em violência estatal o medo de uma insurgência negra e proletária.

A ideologia da “civilização” desempenhou, nesse sentido, papel fundamental. Inspiradas pelos modelos positivistas e higienistas europeus, que pregavam o não-branco como selvagem e irracional (Darwinismo Social), as elites republicanas difundiram a noção de que o Brasil precisava “limpar” suas cidades de práticas consideradas bárbaras e atrasadas. Como aponta (Chalhoub 2012), essa retórica do progresso ocultava uma guerra social, ao mesmo tempo em que se promovia a modernização urbana, criminalizavam-se os modos de vida populares, principalmente aqueles vinculados à herança africana. A repressão ao corpo negro foi, portanto, o avesso da modernidade brasileira, o outro lado do projeto civilizatório que pretendia integrar o país a crescente cadeia global capitalista.

A polícia republicana, herdeira direta das forças de controle do período imperial, exerceu a função de guardião dessa nova ordem. (Gorender 2010) observa que, após a abolição, o Estado manteve os mecanismos de coerção necessários à subordinação das classes trabalhadoras, substituindo figuras como capatazes pela autoridade policial. Os capoeiristas, que antes haviam sido instrumentos de dominação nas milícias urbanas, tornaram-se agora alvos de perseguição sistemática. O corpo, outrora ferramenta de sobrevivência e defesa, passou a ser enquadrado como ameaça à segurança pública. A repressão à capoeira, nesse contexto, deve ser entendida como uma pedagogia do medo, um modo de ensinar à população negra os limites impostos pelo novo regime de dominação.

A dimensão simbólica dessa repressão é igualmente relevante. (Gramsci 2001) argumenta que a hegemonia se mantém pela combinação entre coerção e consenso, ou seja, pela capacidade de o Estado impor não apenas a força física, mas também uma visão de mundo. A criminalização da capoeira, ao transformá-la em sinônimo de desordem e criminalidade, buscava legitimar o controle social e naturalizar a desigualdade. O projeto burguês de “civilização” visava, portanto, apagar os traços de autonomia e resistência inscritos no corpo negro, substituindo-os por ideais de disciplina, produtividade e submissão à norma branca e ocidental.

Entretanto, a violência institucional não conseguiu eliminar completamente o potencial insurgente da capoeiragem. Mesmo sob intensa perseguição, a prática sobreviveu em espaços marginais, reinventando-se como linguagem de resistência. O corpo negro, longe de ser apenas objeto de dominação, continuou a produzir sentidos de liberdade e dignidade. A repressão, portanto, não

aniquilou a capoeira, pelo contrário, apenas reforçou seu papel como símbolo da luta das classes subalternas contra o poder burguês e o racismo estrutural.

A capoeiragem como resistência e organização popular

Na virada do século XIX para o XX, as cidades brasileiras (em especial Rio de Janeiro, Salvador e Recife) tornaram-se os principais espaços de reconfiguração social da população negra após a abolição. Expulsos do campo e excluídos do trabalho formal, milhares de homens e mulheres libertos se concentraram nas periferias urbanas, nos cortiços e nas áreas portuárias. Esses espaços, embora marcados pela pobreza e pela precariedade, constituíram-se em verdadeiros territórios de resistência, onde práticas culturais, religiosas e corporais de matriz africana foram reinventadas como formas de sociabilidade e sobrevivência coletiva. Entre elas, a capoeiragem assumiu papel central na organização da vida popular, funcionando simultaneamente como linguagem, defesa e identidade.

O Rio de Janeiro, capital da República e centro político do país, foi talvez o palco mais emblemático dessa dinâmica. Como descreve (Líbano 2001), as ruas e becos do centro, os portos e os cortiços da Saúde, Gamboa e Santo Cristo eram espaços de intensa circulação e conflito social. Ali, os capoeiristas, muitos deles estivadores, carroceiros e trabalhadores informais, transformaram o corpo em instrumento de resistência contra as agressões cotidianas da polícia e dos patrões. A capoeira era, nesse contexto, tanto uma técnica de luta quanto uma forma de afirmação social, um modo de “existir no espaço” e reivindicar o direito de presença num mundo que insistia em negá-los.

Em Salvador, antiga capital colonial e berço de fortes tradições afro-religiosas, a capoeira manteve estreita relação com os terreiros de candomblé e com os rituais de matriz iorubana, fon e bantu. Como observa (Rego 1968), os capoeiristas baianos integravam um universo cultural no qual o corpo, o ritmo e a ancestralidade estavam profundamente entrelaçados. Nos largos, mercados e ladeiras, a capoeira se manifestava como celebração e como enfrentamento, misturando festa e combate. Essa ambiguidade expressava, de forma simbólica, a própria condição da população negra que se via obrigada a sobreviver entre a alegria da criação cultural e a violência da exclusão social. O espaço público, criminalizado e vigiado, era também o palco onde se afirmava a busca insurgente por liberdade.

Já em Recife, a capoeira se vinculava às tradições populares dos mocambos e às manifestações de rua como o frevo e o maracatu. (Moura 1983) mostra que, nos bairros pobres e nas pontas de rua, a prática servia não apenas como defesa, mas como rede de solidariedade entre trabalhadores urbanos.

Em meio às tensões sociais provocadas pelo avanço do capitalismo comercial e pela repressão policial, os capoeiristas recifenses (conhecidos muitas vezes como valentões) desempenhavam papel duplo, eram ao mesmo tempo protetores de suas comunidades e alvos constantes da violência do Estado. Assim, a capoeira se tornou uma das linguagens mais expressivas da luta cotidiana contra a exclusão e o preconceito racial.

Esses espaços urbanos podem ser compreendidos como arenas de luta de classes. A cidade, modernizada segundo os interesses da burguesia e do capital estrangeiro, operava como dispositivo de segregação social e racial. Como argumenta (Harvey 2005), o urbanismo capitalista não é neutro, ele organiza o espaço de modo a reproduzir as relações de produção e dominação. No Brasil republicano, essa dinâmica assumiu contornos raciais evidentes. Os cortiços e morros, ao concentrarem a população negra, foram transformados em “zonas de risco” a serem invadidas e vilipendiadas pela polícia.

A capoeira, portanto, emergiu como prática que articulava corpo, território e classe. Sua presença nas ruas e becos simbolizava a persistência da luta pela autonomia, mesmo diante da repressão. Como observa (Thompson 1987), as classes subalternas produzem formas próprias de cultura e organização, que expressam sua experiência histórica de exploração e resistência. A roda de capoeira, ao reunir músicos, jogadores e espectadores, configurava um microcosmo dessa sociabilidade alternativa, um espaço de partilha e reconhecimento mútuo, no qual o corpo negro deixava de ser objeto de vigilância para tornar-se sujeito de criação e poder.

Em suma, os cortiços e ruas das grandes cidades brasileiras no pós-abolição constituíram não apenas refúgios de marginalizados, mas também centros de formação política e simbólica. Nesses territórios, a capoeiragem funcionou como uma escola da resistência, onde se aprendia a lutar, a rir e a sobreviver. A cada ginga e a cada toque de berimbau, o povo negro reinventava sua liberdade no interior de uma sociedade que ainda insistia em negá-la. A presença da capoeira nos cortiços evidencia como a autodefesa coletiva se enraizava no cotidiano popular, como descreve Aluísio Azevedo ao narrar a capoeiragem nos cortiços cariocas em seu mais famoso romance:

O cabra, porém, deixou-se cair de costas, rapidamente, firmando-se nas mãos o corpo suspenso, a perna direita levantada; e o soco passou por cima, varando o espaço, enquanto o português apanhava no ventre um pontapé inesperado. [...] enquanto da esquerda ele recebia uma taponada na orelha. Furioso, desferiu novo soco, mas o capoeira deu para trás um salto de gato e o português sentiu um pontapé nos queixos. [...] formando-se uma roda limpa, no meio da qual o terrível capoeira, fora de si, doido, reinava, saltando a um tempo para todos os lados, sem consentir que ninguém se aproximasse. (Azevedo 1997, 81).

A cena literária exemplifica o papel da capoeira como prática de sobrevivência física e como linguagem simbólica de resistência. Nos cortiços, portos e becos das grandes cidades, a capoeiragem articulava gesto e ritmo, corpo e comunidade, transformando o ato de lutar em expressão de solidariedade e de consciência social.

A violência cotidiana contra os trabalhadores negros, sobretudo nos espaços urbanos, exigia formas permanentes de proteção. A repressão policial não se limitava a conter delitos, mas operava como instrumento de controle racial e de classe. Como aponta (Vieira 1995), a perseguição aos capoeiristas estava diretamente ligada à tentativa do Estado de eliminar qualquer forma de organização popular autônoma. Frente a isso, os grupos de capoeira constituíram redes de apoio mútuo que garantiam não apenas a segurança de seus integrantes, mas também o compartilhamento de informações, alimentos, abrigo e proteção diante das arbitrariedades policiais.

Essas redes de solidariedade expressavam o que (Thompson 1987) denomina de economia moral das classes subalternas, um sistema ético e prático fundado na reciprocidade, na ajuda mútua e na defesa coletiva. O corpo, na capoeira, era simultaneamente instrumento de luta e veículo de sociabilidade. Cada movimento, cada ginga e cada toque de berimbau carregava significados que iam muito além do combate físico: simbolizavam a memória da escravidão, a astúcia diante da dominação e o poder de organização comunitária. Como observa (Moura 1988), as práticas culturais negras no pós-abolição, entre elas a capoeira, representaram “formas de guerrilha social” em que o povo negro, desprovido de armas e de direitos, usava o corpo como trincheira e instrumento de liberdade.

A solidariedade entre capoeiristas também se manifestava na forma de resistência simbólica. Em um ambiente social que criminalizava sua existência, os praticantes da capoeira criaram linguagens próprias, apelidos, gestos e códigos de comunicação que dificultavam a ação da polícia e fortaleciam o sentido de pertencimento. Essa dimensão comunicativa e ritual da capoeiragem permitia não apenas a defesa física, mas a preservação de uma memória coletiva africana reatualizada no contexto urbano. Para (Gonzalez 1988), a reinterpretação das tradições africanas no Brasil representou uma forma de resistência cultural, capaz de subverter a lógica colonial e afirmar a identidade negra como sujeito histórico ativo.

Além disso, a capoeira funcionava como espaço de aprendizado político. Os jogos e rodas não eram apenas treinos de destreza, mas ocasiões de transmissão de valores de lealdade, coragem e astúcia, características indispensáveis à sobrevivência num ambiente hostil. Esses encontros formavam uma pedagogia da resistência, em que o corpo negro aprendia a se mover entre a repressão e a liberdade. Como destaca (Gilroy 2001), a cultura da diáspora negra é marcada por uma “política

do movimento”, na qual o gesto, o ritmo e a improvisação se tornam estratégias de afirmação existencial diante da opressão. A capoeira, nesse sentido, era um modo de “falar com o corpo”, de dizer o indizível em um contexto onde a palavra do negro era sistematicamente desautorizada.

Destarte, essa organização solidária representava uma forma embrionária de consciência de classe entre os trabalhadores negros. Embora ainda fragmentada e não institucionalizada, a capoeiragem operava como prática de resistência coletiva diante do processo de disciplinamento burguês. (Gramsci 2001) argumenta que a consciência revolucionária nasce da experiência cotidiana de exploração e da criação de espaços autônomos de sociabilidade. A roda de capoeira era um desses espaços, se fazendo um território simbólico onde se forjava uma identidade comum baseada na luta e na dignidade. Através dela, o corpo popular, subjugado pelo capital e pelo racismo, se transformava em veículo de consciência e solidariedade de classe.

Em síntese, a capoeira expressou uma estratégia múltipla de autodefesa e organização social. Sua força não residia apenas na luta física, mas na capacidade de construir redes comunitárias e preservar uma ética de resistência. Em cada ginga e cada canto, manifestava-se a recusa ao silêncio imposto pela dominação. Como lembrava Mestre Pastinha, um dos grandes guardiões da tradição angoleira, “capoeira é tudo que a boca come”, isto é, um modo de viver, de resistir e de afirmar a vida frente a miséria e à repressão. A capoeiragem, portanto, não foi apenas um reflexo da opressão, mas uma criação ativa de liberdade, uma tática cotidiana das classes subalternas contra o poder burguês e o racismo institucional.

A capoeiragem, enquanto prática social e corporal, ultrapassou a esfera da cultura para assumir uma dimensão política concreta no cotidiano das classes subalternas. Longe de ser apenas um jogo ou uma expressão folclórica, a capoeira constituiu-se, na virada do século XIX para o XX, como uma forma incipiente de organização popular e de resistência de classe. Nos espaços urbanos degradados, entre o trabalho precário e a repressão policial, os grupos de capoeiras criaram redes de solidariedade, proteção e identidade coletiva que desafiavam a ordem imposta pelo Estado republicano aparelhado pelas elites burguesas.

Essa dimensão política se manifestava de maneira difusa, mas profundamente significativa. Os grupos de capoeiristas (conhecidos nas fontes policiais como *maltas*) organizavam-se segundo laços de bairro, parentesco ou afinidade. No Rio de Janeiro, destacavam-se, por exemplo, as *maltas* dos Guaiaumus e dos Nagoas, que, segundo (Soares 2001), controlavam territórios específicos da cidade e disputavam o domínio simbólico e físico das ruas. Embora muitas vezes retratadas pela imprensa como associações criminosas, essas *maltas* cumpriam uma função social fundamental,

protegiam suas comunidades contra a violência policial, mediavam conflitos locais e garantiam um mínimo de autonomia aos trabalhadores negros e pobres. O gesto corporal, a ginga e o jogo se convertiam, assim, em instrumentos de poder coletivo frente à coerção estatal.

Do ponto de vista marxista, essa forma de organização pode ser interpretada como uma das expressões embrionárias da consciência de classe no Brasil urbano. (Marx 2017) lembra que a classe trabalhadora não nasce apenas da posição econômica, mas da experiência compartilhada da exploração e da luta. A capoeira, nesse sentido, produziu laços de classe e de solidariedade racial a partir da vivência comum da opressão. Por meio do corpo, os capoeiristas transformavam o cotidiano da exclusão em campo de resistência política.

Ao preservar e reinventar uma tradição afro-brasileira em meio à repressão, os capoeiristas criavam uma cultura de resistência que desafiava o monopólio ideológico das elites. Nessa perspectiva, a capoeira era uma forma de intelectualidade orgânica popular, isto é, um saber prático e coletivo que emergia das margens para reinterpretar a realidade social e afirmar a dignidade dos oprimidos.

Além disso, a capoeira expressava uma política do corpo, na qual o gesto e o movimento se tornavam instrumentos de autonomia. O corpo negro, historicamente objetificado pela escravidão e pela ciência racista, convertia-se em sujeito político ao afirmar sua presença e sua potência criadora de agente histórico e social.

Essas práticas corporais e coletivas, mesmo sem reivindicações formais ou programas políticos, possuíam caráter subversivo. Elas desafiavam a ordem estabelecida ao reivindicar o espaço público e transformar o cotidiano em arena de luta. Como argumenta (Moura 1988), a história do povo negro no Brasil é marcada por resistências subterrâneas e por formas não institucionalizadas de insurgência, nas quais a cultura desempenha papel central como campo de enfrentamento. A capoeiragem, nesse contexto, foi uma dessas formas, uma política do cotidiano, enraizada no corpo e na forma de viver, que antecipava modos de luta e organização popular que só mais tarde ganhariam expressão no movimento operário e no sindicalismo urbano.

Assim, compreender a capoeira em sua dimensão política significa reconhecê-la como uma das linguagens mais originais da luta de classes no Brasil. Ela articulou corpo, território e cultura como armas de resistência, transformando a opressão em criação. A roda, longe de ser apenas um espaço de lazer, foi também um microcosmo de poder popular, onde se elaboravam estratégias de sobrevivência e de contestação. A capoeiragem, portanto, foi, e continua sendo, uma das mais

vigorosas expressões da luta por autonomia e dignidade da população negra frente à violência do Estado e às contradições do capitalismo dependente.

Da repressão à incorporação: a capoeira entre o Estado e o mercado

A partir das primeiras décadas do século XX, a capoeira passou por um processo de transformação profunda, marcado pela tentativa do Estado e das elites urbanas de reconfigurá-la de prática criminalizada em “esporte nacional”. Esse movimento, que se consolidou especialmente entre as décadas de 1930 e 1940, refletiu a política cultural do Estado Novo de Getúlio Vargas, interessada em forjar uma identidade nacional homogênea e conciliatória. O que antes fora considerado símbolo da desordem e da marginalidade negra passou a ser exaltado como expressão autêntica do “povo brasileiro”, ainda que sob severo controle institucional e ideológico.

Esse processo de incorporação foi, como observa (Vieira 1995), uma estratégia do Estado burguês para neutralizar o caráter subversivo e popular da capoeiragem. Ao transformá-la em esporte e espetáculo, retirou-se de sua prática a dimensão política e comunitária que a havia caracterizado nos séculos anteriores. A partir de então, a capoeira deixou de ser expressão de resistência coletiva e se tornou objeto de regulamentação, disciplinamento e mercantilização. O corpo, antes instrumento de luta e solidariedade, passou a ser moldado segundo padrões de eficiência, competitividade e prática esportiva apolítica, valores próprios da racionalidade capitalista.

A década de 1930 foi decisiva nesse processo. Sob o discurso nacionalista de Vargas, o Estado brasileiro buscou integrar símbolos populares à construção da identidade nacional, desde que desprovidos de conteúdo contestatório e subversivo. A capoeira foi “reabilitada” nesse contexto, graças sobretudo à atuação de Mestre Bimba, que sistematizou o ensino e criou a Luta Regional Baiana em 1932. Embora Bimba tenha desempenhado papel fundamental na valorização da capoeira e em sua inserção social, sua codificação contribuiu, em parte, para o enquadramento da prática dentro de moldes compatíveis com o projeto de modernização nacional. Como observa (Assunção 2005), essa reconfiguração implicou a passagem da capoeira da rua para a academia, da resistência coletiva para o treinamento individual, do gesto de insubmissão ao gesto esportivo, desarticulando inclusive vários insígnias e representações das religiões de matriz africana que se fundiam junto a prática da capoeiragem.

Essa transformação revela o mecanismo de cooptação das expressões populares pelo Estado e pelo mercado. (Gramsci 2001) denomina esse processo de “revolução passiva”, momento em que a

classe dominante absorve e reformula elementos das classes subalternas para preservar sua hegemonia. No caso da capoeira, o que ocorreu foi a incorporação de um símbolo de resistência à narrativa oficial de brasilidade, esvaziando seu conteúdo político. A antiga prática dos cortiços e dos portos foi convertida em símbolo de harmonia racial e unidade nacional, apagando as contradições históricas da sociedade brasileira.

A política de Vargas, ao transformar a cultura popular em patrimônio nacional, visava construir um imaginário de conciliação de classes e de superação dos conflitos raciais. A capoeira passou, então, a representar um Brasil mestiço e alegre, em contraste com sua realidade de desigualdade e exclusão. (Gonzalez 1988) e (Moura 1988) apontam que essa operação simbólica foi típica das estratégias de controle cultural do Estado: ao celebrar a presença negra no discurso da nação, silenciava-se sua experiência de opressão e sua luta histórica por emancipação. A própria análise de Moura sobre o processo de incorporação subordinada do negro ajuda a ilustrar esse mecanismo, como sintetiza Tavares:

A nova ordem social tinha como principal objetivo a consolidação do Estado-nação brasileiro e, para tal, era necessário mudar a condição do negro pária... pela via da educação escolar e ‘adequá-lo à nova lógica produzida pelo Estado-nação’. Utilizava-se novamente a velha prescrição ideológica da necessidade de integrar o negro ao novo processo histórico vivido no país. Era necessário recriar novos hábitos, atitudes e comportamentos no mundo social. (Tavares 2013, 5).

A domesticação da capoeira como “esporte nacional” fazia parte, portanto, de um projeto político de hegemonia, no qual o povo era exaltado como mito, mas mantido à margem das decisões e do poder.

Essa institucionalização também abriu caminho para a mercantilização da capoeira. A partir da segunda metade do século XX, especialmente com a expansão das academias e a internacionalização da prática, a capoeira passou a ser inserida na lógica do mercado cultural global. O que antes era expressão de solidariedade comunitária e resistência tornou-se produto consumido e exportado. (Hall 2003) argumenta que as culturas subalternas, ao entrarem na indústria cultural, sofrem um duplo processo, são reconhecidas e visibilizadas, mas também descontextualizadas e esvaziadas de seu conteúdo político. A capoeira exemplifica esse paradoxo ao mesmo tempo que era um símbolo da negritude e da brasilidade, também se apresentava muitas vezes destituída de sua dimensão crítica e insurgente fundamentante para sua práxis.

Contudo, esse processo de institucionalização não foi linear nem absoluto. Como lembra (Assunção 2005), a capoeira manteve, mesmo sob controle institucional, um núcleo de resistência simbólica. Nas rodas, nos cantos e nos rituais, persistiram os códigos de solidariedade e a memória

da luta. A domesticação operada pelo Estado e pelo mercado não conseguiu eliminar completamente a potência política do gesto, nem apagar a história de resistência inscrita no corpo do capoeirista. Assim, a capoeira entrou no século XX tensionada entre dois polos, de um lado, a tentativa de enquadramento e mercantilização, e de outro, a permanência de sua força como linguagem da insubmissão.

Em síntese, a transformação da capoeira de “crime” em “esporte nacional” revela a ambiguidade do processo histórico de incorporação da cultura popular. O Estado e a elite, ao reconhecerem seu valor simbólico, buscaram controlá-la, esvaziando seu conteúdo subversivo e adaptando-a aos interesses da hegemonia burguesa. No entanto, a própria sobrevivência da capoeira demonstra que a cultura popular, mesmo cooptada, conserva em seu interior o potencial de resistência e a lembrança viva da luta por autonomia.

Essa incorporação ideológica também deve ser entendida como parte do projeto cultural do Estado Novo e de suas continuidades nas décadas seguintes. O regime varguista pretendia criar uma identidade nacional capaz de integrar simbolicamente as massas sem alterar as relações de classe. A cultura popular, nesse contexto, foi transformada em vitrine do “povo”, mas desprovida de voz política própria. (Gramsci 2001) chama atenção para esse fenômeno ao discutir a função dos “intelectuais tradicionais” (artistas, educadores e gestores culturais) que atuam como mediadores da hegemonia, convertendo o saber popular em produto e representação. No caso da capoeira, essa mediação se deu tanto pela institucionalização do ensino quanto pela difusão midiática e turística espetacularizada da prática, processos que reforçaram a sua adaptação ao mercado e ao Estado.

Apesar do processo de institucionalização e da tentativa de domesticação da capoeira pelo Estado e pelo mercado, a prática manteve, ao longo do século XX e início do XXI, traços marcantes de resistência simbólica, memória da luta e identidade de classe. A incorporação oficial da capoeira ao discurso da “brasilidade”, não conseguiu apagar suas raízes insurgentes nem seu vínculo com a experiência histórica da população negra. Ao contrário, como toda forma de cultura popular, a capoeira sobreviveu como espaço contraditório, onde convivem elementos de dominação e de contestação, de adaptação e de rebeldia.

Nas rodas de rua, nos terreiros e nas comunidades, a capoeira continuou a ser praticada como expressão da memória coletiva e da solidariedade entre os trabalhadores. Os cânticos, os toques do berimbau e as ladainhas preservaram narrativas de sofrimento, luta e esperança, reafirmando a história da resistência negra no Brasil. Como aponta (Vieira 1995), mesmo quando institucionalizada, a capoeira permaneceu “um modo de ser e de existir”, capaz de reatualizar valores de liberdade e

fraternidade que remontam ao período da escravidão. Essa permanência simbólica revela o que (Thompson 1987) denomina de “tradição viva”, um processo em que o passado é continuamente recriado para responder às contradições do presente.

Nas décadas finais do século XX, esse caráter de resistência ganhou novas dimensões políticas. A expansão da capoeira para os movimentos sociais, as escolas públicas e as universidades resgatou seu conteúdo histórico e sua dimensão comunitária. (Moura 1988) e (Gonzalez 1988) destacam que as práticas culturais negras, quando reinterpretadas a partir de sua própria tradição, tornam-se instrumentos de afirmação identitária e crítica ao racismo estrutural. Nesse sentido, a capoeira, ao lado do samba, do maracatu, da umbanda e do candomblé, assumiu papel central nas lutas contemporâneas contra a exclusão social e pela valorização da cultura afro-brasileira. Sua permanência não se explica pela adaptação, mas pela capacidade de se reinventar como espaço de consciência e resistência coletiva.

Em tempos de globalização e consumo cultural, a capoeira sobrevive como símbolo da diáspora africana e como manifestação da criatividade das classes trabalhadoras. (Gilroy 2001) argumenta que as expressões culturais negras transcendem fronteiras nacionais, articulando passado e presente naquilo que ele chama de “Atlântico negro”, um circuito de resistência, trocas e reinterpretações. A capoeira, difundida hoje em todos os continentes, é parte desse movimento transnacional, reafirmando a força da memória e a capacidade do povo negro de transformar a dor em criação e o gesto em luta.

Assim, a história da capoeira revela a impossibilidade de eliminar completamente o potencial subversivo das culturas populares. Mesmo apropriada e transformada, ela continua sendo espaço de construção de identidade, solidariedade e consciência. Sua permanência comprova que a resistência não se extingue com a repressão ou com a cooptação, apenas muda de forma, se adapta e retorna. Nas rodas que ecoam nos bairros periféricos, nas escolas e nos quilombos urbanos, a capoeira permanece como uma linguagem viva da classe trabalhadora negra, memória encarnada da luta por autonomia e símbolo da persistência da liberdade.

Conclusão

A trajetória histórica da capoeiragem revela que ela foi muito mais do que uma prática corporal ou expressão folclórica, constituiu-se como um instrumento de resistência social e política da população negra diante da violência de classe e do racismo estrutural que marcaram a formação do Brasil moderno. Desde a segunda metade do século XIX, os capoeiristas transformaram o corpo,

antes objeto de exploração e dominação, em meio de afirmação, defesa e autonomia. Em uma sociedade que os relegava à marginalidade, a capoeira se fez linguagem da sobrevivência e da luta, articulando gesto, música e solidariedade como formas de insubmissão coletiva.

Sob a ótica marxista, a capoeira deve ser compreendida como produto histórico da luta de classes e das contradições do capitalismo dependente brasileiro. Após a abolição, a exclusão da população negra do mundo do trabalho livre e da cidadania plena gerou novas formas de subordinação e de resistência. A capoeiragem emergiu, assim, como prática de autodefesa e de organização popular, em que a consciência de classe se manifestava não em discursos teóricos, mas em ações corporais, gestos de enfrentamento e redes comunitárias de solidariedade. Como argumentam (Marx e Engels 2010), a luta dos oprimidos se dá em múltiplas dimensões, econômica, política e simbólica, e é nesse terreno que a capoeira se insere, traduzindo no corpo a experiência da dominação e da emancipação.

A repressão estatal e jurídica, consolidada no Código Penal de 1890, buscou eliminar essa forma de resistência ao criminalizar os corpos negros e disciplinar os espaços populares. No entanto, o projeto burguês de “civilização” encontrou na capoeira uma força que escapava ao controle. Mesmo perseguida, a prática sobreviveu e se expandiu, adaptando-se às condições adversas e recriando continuamente suas formas de expressão. A institucionalização do século XX, que a transformou de “crime” em “esporte nacional”, representou uma tentativa de cooptação por parte do Estado e do mercado, dentro da lógica da hegemonia cultural descrita por (Gramsci 2001). Contudo, mesmo sob essa domesticação, a capoeira conservou sua dimensão contra-hegemônica, mantendo viva a memória da luta e a consciência de pertencimento das classes subalternas.

A roda, símbolo máximo da capoeira, permaneceu como território de liberdade e de criação coletiva. Nela, a hierarquia se dissolve, e o diálogo entre o corpo e o ritmo recria uma comunidade fundada na igualdade e na solidariedade, princípios que desafiam a lógica individualista do capitalismo. Essa permanência da resistência simbólica e da memória histórica expressa o que (Thompson 1987) denominou de “experiência de classe”, ou seja a capacidade das classes oprimidas de elaborar sentidos próprios e autônomos dentro das condições impostas pela dominação. A cada toque de berimbau e a cada canto, o passado escravista é rememorado e reconfigurado em gesto político, afirmando a continuidade da luta negra pela liberdade.

A capoeiragem, portanto, é um espelho das contradições sociais do Brasil. Enquanto o Estado e o mercado tentaram transformá-la em símbolo de harmonia nacional, ela continuou a denunciar (por meio do corpo e da música) a violência e a desigualdade estrutural que sustentam a sociedade capitalista. Sua história é, ao mesmo tempo, a história da repressão e da resistência, da dominação e

da criação, da tentativa de silenciamento e da persistência da voz popular. Ao olhar para a capoeira, não se vê apenas um jogo ou um esporte apolítico, vê-se uma síntese das lutas do povo negro por dignidade, autonomia e reconhecimento.

Mais do que um legado cultural, a capoeira é uma herança política. Ela se apresenta como prova viva de que a história não se faz apenas nos palácios, mas também nas ruas, nos becos e nas rodas, não apenas com armas e discursos, mas com corpos que se movem, se defendem e se reinventam. Sua permanência até hoje, nas comunidades, nas escolas e nas periferias, atesta a vitalidade da resistência popular e a capacidade das classes trabalhadoras de transformar opressão em cultura, exclusão em solidariedade e repressão em liberdade. Assim, compreender a capoeiragem é reconhecer, a continuidade histórica da luta por emancipação e a força viva da classe oprimida que, mesmo sob as mais duras condições, nunca deixou de lutar.

A leitura da capoeiragem sob uma perspectiva marxista revela a profunda dialética entre repressão e resistência, dominação e emancipação, que marca a história da classe trabalhadora no Brasil. A prática da capoeira não pode ser compreendida apenas como manifestação cultural, mas como um campo de luta em que se expressam, de modo simbólico e concreto, as contradições do capitalismo dependente. O corpo negro, antes reduzido à condição de mercadoria sob o regime escravista, transforma-se, através da ginga, em sujeito político e histórico, encarnando o movimento da negação da dominação.

Marx (2017) compreendia a história como o processo de superação das contradições sociais pela ação dos sujeitos. Nessa chave, a capoeira é a tradução corporal dessa dialética, uma prática nascida da opressão, que se reinventa em liberdade, uma arte forjada no cativeiro, que se converte em linguagem de autonomia. O corpo, elemento mais diretamente submetido à exploração e ao controle, torna-se meio de contestação e de criação de novos sentidos. Como lembra Gramsci (2001), é nas brechas da hegemonia burguesa que os grupos subalternos constroem suas formas de resistência, produzindo cultura e consciência próprias. A capoeira é uma dessas brechas, um gesto insurgente que transforma o corpo em território de emancipação.

Além disso, a análise marxista da capoeira permite compreender como as relações raciais e de classe se articulam na formação social brasileira. A repressão à capoeira, a criminalização da negritude e a posterior tentativa de apropriação cultural pelo Estado refletem o esforço contínuo das elites para manter a dominação de classe por meio da ideologia da harmonia racial. No entanto, a permanência da capoeira como prática popular e instrumento de identidade demonstra que a luta de classes no Brasil é também uma luta pelo corpo, pela memória e pela cultura. Nesse sentido, a

capoeira não é apenas uma herança da escravidão, mas um testemunho vivo da capacidade de os trabalhadores negros reinventarem a liberdade em meio à dominação.

A atualidade da capoeira é a prova de que a resistência popular não se extingue com o tempo, ela se transforma, adapta-se e continua a desafiar as estruturas de poder. Em um Brasil ainda marcado pela desigualdade social, pelo racismo estrutural e pela violência de Estado, a capoeira permanece como símbolo da luta contra a opressão e como expressão viva das contradições do capitalismo brasileiro. Nas periferias urbanas, nas escolas públicas, nos movimentos sociais e nos quilombos contemporâneos, a roda de capoeira continua a reunir corpos e vozes que reivindicam dignidade, memória e futuro.

Ao gingar diante da adversidade, o capoeirista encena a dialética da vida popular: a força que se esconde no movimento, a inteligência que nasce da necessidade e a arte que floresce da luta. O toque do berimbau, o canto coletivo e a roda circular evocam a ancestralidade africana e a solidariedade de classe, fazendo da capoeira um espaço de reencontro entre passado e presente, entre resistência e criação. Como afirma (Moura 1988), a cultura do povo negro não é simples resíduo do passado, mas “um modo de luta que persiste enquanto persistirem as condições de opressão”.

Assim, compreender a capoeira é compreender o Brasil. É reconhecer que, sob o mito da cordialidade e da mestiçagem, permanece uma história de exclusão, mas também de invenção e luta. A capoeira é o gesto que desmente o silêncio imposto, o canto que desafia a ordem e o corpo que insiste em existir. Ela continua a ser, no século XXI, uma prática de libertação e uma manifestação da resistência, na qual se revelam, em cada movimento, as tensões entre o capital e o trabalho, a dominação e a emancipação, o sofrimento e a esperança.

Referências Bibliográficas

Assunção, Matthias Röhrig. 2005. *Capoeira: the history of an Afro-Brazilian martial art*. Londres: Routledge.

Azevedo, Aluísio. 1997. *O cortiço*. 30ª ed., São Paulo: Ática.

Gilroy, Paul. 2001. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34.

Gonzalez, Lélia. 1988. “Por um feminismo afro-latino-americano”. In: *Lugar de negro*, organizado por Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg. Rio de Janeiro: Marco Zero.

- Gramsci, Antonio. 2001. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Hall, Stuart. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Harvey, David. 2005. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume.
- Nascimento, Abdias do. 1978. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Marx, Karl. 2017. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, Karl e Friedrich Engels. 2010. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições.
- Moura, Clóvis. 1988. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular.
- Moura, Roberto. 1983. *Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte.
- Rego, Waldeloir. 1968. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapuã.
- Soares, Carlos Eugênio Líbano. 2001. *A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial (1850–1890)*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Tavares, Antonio José. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Resenha de: Clóvis Moura. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?*. In: *O Portal da Escravidão*, 2013.
- Thompson, E. P. 1987. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Vieira, Luiz Renato. 1995. *O jogo da capoeira: cultura popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Williams, Raymond. 1980. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.