



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Maria Júlia de Oliveira Souza Santos

**Constitucionalismo em Pretuguês:
Contribuições da Capoeira para um projeto de
nação quilombista.**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Direito pelo Programa
de Pós-graduação em Direito, Departamento de Direito
da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Thula Rafaela de Oliveira Pires

Rio de Janeiro,
Abril de 2026



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Maria Júlia de Oliveira Souza Santos

**Constitucionalismo em Pretuguês:
Contribuições da Capoeira para um projeto de
nação quilombista.**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre em Direito pelo
Programa de Pós-Graduação em Direito. Aprovada
pela Comissão Examinadora abaixo:

Profa. Dra. Thula Rafaela de Oliveira Pires
Orientadora
Departamento de Direito PUC-Rio

Profa. Dra. Carolina Camara Pires dos Santos
Departamento de Direito PUC-Rio

Prof. Dr. Rodrigo de Odé
Pesquisador(a) Autônomo(a)

Rio de Janeiro, 14 de abril de 2026.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Maria Júlia de Oliveira Souza Santos

Mestra em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Graduada em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP). Tem interesse em Teoria Constitucional, Capoeira e estudos que abordam as interseções entre Direito, racismo, cisheteropatriarcado, colonialidade, contra colonialidade, decolonialidade e direitos humanos.

Ficha Catalográfica

Santos, Maria Júlia de Oliveira Souza

Constitucionalismo em pretuguês : as contribuições da capoeira para um projeto de nação amefricano / Maria Júlia de Oliveira Souza Santos ; orientação: Thula Rafaela de Oliveira Pires. – 2026.

211 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2026.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Capoeira. 3. Direito constitucional. 4. Constitucionalismo em pretuguês. 5. Amefricanidade. 6. Constitucionalismo da inimizado. I. Pires, Thula Rafaela de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

*À Vó Vera, à Vó Ana e à tia Michella Rock –
que seguem sendo guia, raiz e força.
Esta escrita é também gesto de continuidade
dos caminhos que abriram.*

Agradecimentos

A meu Orí, força primeira que me sustenta e me guia – em cada encruzilhada, em cada escolha, em cada passo firme no chão da vida.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001 – e à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), pelo apoio fundamental à realização desta pesquisa. O presente trabalho foi desenvolvido com o suporte da CAPES, entre março de 2024 e maio de 2025, e do Programa Bolsa Nota 10 da FAPERJ, entre maio de 2025 e março de 2026, instituições às quais expresso minha profunda gratidão pelo fomento e incentivo à pesquisa!

Aos meus pais, Ana Paula e Aristóteles, raiz e abrigo, por todo amor que me constitui e por tudo que, em silêncio e presença, me ensinam diariamente. Ao meu pai, também meu Mestre, que me formou na roda e fora dela, por cada ensinamento que ecoa em mim como berimbau que nunca silencia.

À minha prima, artista de muitos mundos e atabaqueira fora de série, Natani Rock – na capoeira, Repique. Você é o sol que aquece meus dias e a luz que orienta meus caminhos, mesmo quando a estrada parece incerta.

Ao meu companheiro, Renan, porto e travessia, por acolher com paciência minhas tantas – e infinitas – divagações, por me lembrar, com leveza e riso, que a vida também é jogo bonito, e por cada abraço que me devolve coragem.

À família do Instituto Odara Capoeira, especialmente às crianças, que com seus sorrisos largos e abraços sinceros me ensinam, todos os dias, sobre alegria, presença e continuidade.

A todas as amigas e amigos da capoeira, com quem compartilho a roda da vida, os saberes do corpo e as resistências que nos atravessam, por todas as trocas que me constituem. De forma especial, a todas as pessoas que aceitaram construir esta pesquisa comigo, tornando este trabalho possível.

À minha psicóloga, Cristiane, por me ensinar a me escutar, a me acolher e a me reconstruir. Sua escuta atenta e seu cuidado atravessaram comigo os momentos mais desafiadores deste percurso. Faltam palavras para nomear a dimensão da minha gratidão – mas ela vive, inteira, em quem hoje eu sou.

À minha orientadora, Thula Pires, por ser farol antes mesmo de ser presença. Sua escrita me encontrou antes do meu ingresso na academia, e abriu caminhos onde

antes havia apenas inquietação. Sua orientação transforma não só pesquisas, mas vidas.

À Carolina Pires e Rodrigo de Odé, que participaram deste percurso desde a qualificação e se fazem presentes também na banca de defesa, pela escuta generosa, pela leitura atenta e pelo cuidado com que acolheram este trabalho.

A todas as professoras, professores e funcionárias(os) do Departamento, pelos ensinamentos e pelo suporte cotidiano que tornaram possível esta caminhada.

Aos amigos e familiares que, de tantas formas – visíveis e invisíveis –, me sustentaram, incentivaram e caminharam comigo.

Às amigas construídas no PPGD da PUC-Rio, pessoas com quem dividi angústias, risos e atravessamentos. Em especial, às amigas Abab Nino, Melissa Kreil, Juliana Capossoli, e ao amigo Flávio Folly.

Ao grupo Direito em Pretuguês, espaço de construção coletiva que atravessa e sustenta esta pesquisa, por cada encontro e partilha que ampliaram meus horizontes, deslocaram certezas e me ensinaram outros modos de pensar, sentir e fazer o Direito. Às pesquisadoras do grupo, pela generosidade constante nas trocas, e, de modo muito especial, a Nina, Brisa e Marina, que nos momentos finais desta escrita, ofertaram seu tempo, cuidado e olhar atento.

À Astride, pela amizade e convivência bonita no Largo do Machado, por ter tornado minha estadia no Rio mais leve e acolhedora.

À Eunice, pela amizade e pela leveza que ilumina os dias. Os cafés das tardes de terça-feira eram pequenos refúgios que faziam valer cada instante do ritmo acelerado do Rio de Janeiro.

À espiritualidade que me atravessa, me guarda e me fortalece – em todos os caminhos, em todos os tempos.

À Capoeira, encruzilhada de saberes, corpo e liberdade – que, de tantas formas, me salvou, me formou e me ensinou.

Resumo

SANTOS, Maria Júlia de O. S.; Pires, Thula Rafaela de Oliveira (Orientadora). **Constitucionalismo em pretuguês: contribuições da Capoeira para um projeto de nação amefricano**. Rio de Janeiro, 2026, 211 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho investiga de que modo a capoeira, compreendida como prática-vivência afro-brasileira, pode informar e ampliar categorias da Teoria do Estado e do Direito Constitucional brasileiro. Parte-se da premissa de que o constitucionalismo brasileiro se estruturou sob a lógica da inimizade, na qual o duplo modernidade/colonialidade produz enunciados liberais e universalistas que coexistem com dinâmicas permanentes de terror racial-sexual. Esse arranjo, contudo, nunca operou sem contestação: experiências políticas afro-brasileiras já formulavam, antes mesmo da constituição do Estado-nação, sentidos próprios para categorias jurídico-políticas centrais. Nesse contexto, a pesquisa analisa os embates entre capoeiras e o projeto republicano, da criminalização no século XIX às disputas contemporâneas, evidenciando que as estratégias de neutralização dirigidas à capoeira não configuram desvios ocasionais, mas conformam expressões estruturais de um modelo de Estado comprometido com a contenção de potências propositivas negras. Do ponto de vista metodológico, a pesquisa articula revisão bibliográfica e de cantigas, revisão histórica, análise de leis e investigação qualitativa, a partir de entrevistas com mestres e uma contramestra, cujas trajetórias se inserem em linhagens que encontram, na tradição de Besouro Mangangá, referências ético-políticas que atravessam a capoeira contemporânea. Ao propor um constitucionalismo em pretuguês, sustenta-se que as categorias jurídicas modernas são insuficientes para enfrentar as hierarquias que estruturam o Estado moderno-colonial. A pesquisa aposta, portanto, em uma reorientação epistêmica do Direito a partir da capoeira, compreendida como campo de enunciação do jurídico, do político e do comum, contribuindo para a imaginação de um projeto de nação plural e para a ampliação dos sentidos de cidadania, povo, território, liberdade, igualdade e justiça.

Palavras-chave: Capoeira; Direito Constitucional; Constitucionalismo em Pretuguês; Amefricanidade; Constitucionalismo da Inimizade.

Abstract

SANTOS, Maria Júlia de O. S.; Pires, Thula Rafaela de Oliveira (Advisor). **Constitutionalism in Pretuguês: Contributions of Capoeira to an Amefrican Project of Nation**. Rio de Janeiro, 2026, 211 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This study investigates how capoeira, understood as an Afro-Brazilian lived practice, can inform and expand categories within the Theory of the State and Brazilian Constitutional Law. It is grounded in the premise that Brazilian constitutionalism has been structured through a logic of enmity, in which the modernity/coloniality nexus produces liberal and universalist discourses that coexist with enduring dynamics of racial-sexual terror. This arrangement, however, has never operated without contestation: Afro-Brazilian political experiences had already articulated their own meanings for central juridical-political categories even before the formation of the nation-state. Within this framework, the research examines the confrontations between capoeira practitioners and the republican project, from nineteenth-century criminalization to contemporary disputes, demonstrating that strategies aimed at neutralizing capoeira do not constitute occasional deviations, but rather structural expressions of a state model committed to containing Black propositional potentialities. Methodologically, the study combines bibliographic and song-based review, historical revision, legal analysis, and qualitative research, based on interviews with masters and one contramestra whose trajectories are situated within lineages that find, in the tradition of Besouro Mangangá, ethical-political references that continue to shape contemporary capoeira. By proposing a constitutionalism in pretuguês, the study argues that modern legal categories are insufficient to confront the hierarchies that structure the modern-colonial state. It therefore advances an epistemic reorientation of law grounded in capoeira, understood as a field of enunciation of the juridical, the political, and the commons, contributing to the imagination of a plural national project and to the expansion of the meanings of citizenship, territory, freedom, equality, and justice.

Keywords: Capoeira; Constitutional Law; Constitutionalism in Pretuguês; Amefricanity; Constitutionalism of Enmity.

Sumário

Minha trajetória.	8
1. Ladainha: tecendo caminhos para iniciar a roda.	
Nas entrelinhas da história, Capoeira é encruzilhada.	13
2. Capoeiras e o jogo-luta por outros projetos de nação (1870 - 1888).	28
2.1. Cabeçadas, rabos de arraia, rasteiras e navalhas.	35
2.2. Nas fissuras da abolição: as ruas como campo de disputa por cidadania.	49
3. Descortinando os véus ideológicos do projeto republicano: o jogo de duplos que dita a nação.	69
3.1. Desarticular o corpo, pacificar a nação: as dinâmicas de inimizade que engendram o jogo republicano.	80
3.2. Entre a lei e a ginga: a resistência capoeira contra as dinâmicas da inimizade.	97
4. Trilhando horizontes possíveis para um Constitucionalismo em Pretuguês: a capoeira como experiência amefricana propositiva.	119
4.1. Capoeira de corpo fechado: os segredos gravados no saber corporal.	129
4.2. Salve Besouro!: as insurgências negras do passado irrompem o presente e disputam a República.	146
4.3. Lê Viva Meu Mestre! Práxis capoeira para além da Roda: saber ancestral propositivo.	171
4.3.1. A Capoeira ensina ao Direito.	182
5. Lê Volta do mundo. Lê que o mundo dá, camará!	195
6. Referências Bibliográficas.	202

Lista de figuras

- Figura 1 - “Até as pretas deram agora em capoeira”. Mulher capoeira sendo presa. 47
- Figura 2 - “Barra Fora!”. Navios-prisão que desterraram pessoas para o Sul e para o Norte do país. 112

Maria Conga
Esse quilombo é nosso
Esse quilombo é seu, é meu
Esse quilombo é nosso.

Cantiga de capoeira *Esse quilombo é nosso.*

Minha trajetória

O esforço de condensar em palavras os caminhos que me conduziram até esta dissertação revelou-se, desde o início, uma travessia delicada – tão exigente quanto a própria arquitetura deste trabalho, que se propõe, no campo jurídico, a afirmar a capoeira como espaço de disputa, criação e enunciação jurídico-política. Narrar essa trajetória é, de algum modo, aceitar que nem tudo se deixa capturar pela escrita: há movimentos que só existem na experiência, há sentidos que só se revelam na gira.

Foi no curso do mestrado acadêmico que recebi o diagnóstico de autismo. Não o tomo como definição de quem sou, mas reconheço nele uma chave importante para compreender meus modos de perceber, sentir e habitar o mundo. É ele que atravessa minha inquietação diante de conceitos que flutuam no abstrato sem tocar o chão da vida concreta. É ele, também, que sustenta uma forma de atenção intensa, quase insistente, às fissuras – aos lugares onde o que se diz não corresponde ao que se vive.

Antes mesmo de me permitir ser atravessada pela capoeira, eu já gingava. Uma ginga que não nasceu apenas das adversidades que se impuseram ao longo do caminho, mas, sobretudo, do fato de ser quem sou em um mundo que, reiteradamente, não se organiza para acolher a diferença. Minha ginga foi, por muito tempo, estratégia de existência: esquiva, leitura do ambiente, antecipação de movimentos, tentativa de permanecer.

Demorei a compreender que, assim como o tema que escolhi, minha própria trajetória é encruzilhada. E foi nessa encruzilhada que aprendi a reconhecer a presença de Exu – não como metáfora distante, mas como princípio de movimento, de abertura, de possibilidade. Com ele, fui aprendendo a viver a vida como jogo: por vezes duro, mas ainda assim jogo – feito de improviso, de atenção, de risco e de criação. Um jogo em que cair também ensina, e em que cada esquiva é, ao mesmo tempo, defesa e reinvenção.

Foi ainda na graduação que um outro sopro atravessou meu caminho: o encontro com o Direito em Pretuguês. Não como mero recurso linguístico, mas como gesto político, como deslocamento epistêmico, como abertura de

mundo. Foi por meio dessas leituras que, pela primeira vez, o Direito deixou de me parecer um campo completamente fechado – árido, distante, impermeável – e passou a se apresentar como território em disputa. O pretuguês me devolveu o ar.

Ali, compreendi que a linguagem jurídica, tantas vezes erguida como barreira, também pode ser reinvenção; que nomear o mundo a partir de outras matrizes é, em si, um ato de insurgência. Esse encontro alterou profundamente a forma como passei a perceber o campo jurídico: não mais como estrutura estática a ser apenas denunciada, mas como espaço tensionado, poroso, atravessado por contradições – e, por isso mesmo, passível de deslocamento.

Durante a graduação, meu esforço esteve, em grande medida, voltado a compreender as formas pelas quais o Estado produz seus inimigos. Investiguei suas violências, seus mecanismos de exclusão, suas estratégias de produção da morte e da marginalização. Era necessário – e continua sendo – nomear essas estruturas, expor suas engrenagens, recusar o silêncio. Mas, ao longo desta travessia, algo se deslocou. Se antes minha atenção estava centrada, sobretudo, na denúncia da inimizade do Estado, hoje ela se abre também para a possibilidade de proposição. Não se trata de abandonar a crítica, mas de reconhecer que ela, sozinha, não esgota os caminhos. Há algo para além da constatação da violência: há a criação de outras formas de existir, de pensar, de fazer Direito.

E talvez seja aqui que a capoeira, mais uma vez, me ensine. Porque a capoeira luta rindo. E isso não é ingenuidade – é malícia. É saber que o enfrentamento não se dá apenas pela força bruta, mas pela inteligência do corpo, pelo jogo, pela capacidade de ler o outro, de antecipar, de improvisar. É compreender que nem toda resposta é ataque; que, muitas vezes, é na esquiva que reside a potência.

Por isso, não me interessa olhar apenas para a violência do Estado, ainda que ela seja incontornável. Interessa-me, também, perceber os movimentos que escapam, que desviam, que reinventam. Assim como na capoeira, em que cada esquiva é, ao mesmo tempo, defesa e reinvenção,

penso que também no Direito é possível encontrar – e produzir – brechas. Brechas por onde outros sentidos possam emergir.

Foi nesse espírito que, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio, encontrei não apenas formação, mas também impulso. Fui encorajada a seguir os múltiplos caminhos que se abriam diante de mim, mesmo quando isso significava tensionar os próprios fundamentos do campo jurídico. Disciplinas como Teoria da Constituição, Formação Constitucional do Brasil, Direito Constitucional Comparado e, de maneira muito especial, Tópicos Especiais em Direitos Humanos: Direito, Raça e Gênero, bem como o estágio docente em Direito e Relações Raciais, sob orientação da professora Thula Pires, ofereceram não só densidade teórica, mas também coragem intelectual. Foi nesse espaço que aprendi a costurar diálogos entre o Direito e outras áreas das ciências humanas, reconhecendo que uma hermenêutica comprometida com a realidade brasileira exige deslocamentos profundos, mas possíveis – e necessários.

Meu nome é Maria Júlia, mas na capoeira sou Coruja. O apelido me foi dado por meu pai, que também é meu Mestre, e carrega em si algo que me atravessa profundamente: o olhar atento e a busca incessante por compreender. Antes de ser capoeirista, fui observadora. Cresci fazendo perguntas, muitas vezes sem resposta imediata, aprendendo a escutar antes de falar, a olhar antes de agir. Ainda assim, relutei. Apesar de ter crescido cercada pela capoeira, demorei a me permitir entrar na roda. A introspecção que me acompanhou na infância e na adolescência tornava o corpo rígido, e a capoeira, quando não sentida, se reduz: vira técnica, vira golpe, vira acrobacia – perde sua alma. Eu frequentava as rodas, mas permanecia à margem: escutando as cantigas, observando os corpos, tentando decifrar sentidos que insistiam em escapar.

Também havia o medo. As rodas que frequentei na infância eram, em sua maioria, ocupadas por homens, e não raras vezes marcadas por disputas de ego, por violências naturalizadas, por práticas que me afastavam. Muitas vezes, precisei ir embora antes do fim, sem compreender totalmente o que acontecia, mas sentindo que havia ali algo que não me cabia – ou que ainda

não me cabia. A capoeira, nesses espaços, parecia menos um jogo e mais um campo de tensão.

Mesmo assim, algo permanecia. Um chamado difícil de nomear, mas impossível de ignorar. Eu pedia ao meu pai que me ensinasse golpes, movimentos, atalhos. E ele, com a paciência firme de quem sabe o tempo das coisas, sempre respondia: “capoeira se aprende na roda”. Durante muito tempo, ouvi essa frase como recusa. Hoje, compreendo como ensinamento. Porque se faz capoeira em qualquer lugar – no corpo, na vida, nas escolhas –, mas só se aprende capoeira na roda. É na relação, no encontro, no risco compartilhado, que ela se revela.

Como eu não jogava, eu observava. E talvez tenha sido essa observação que me manteve próxima, mesmo quando tudo parecia indicar distância. Havia, na capoeira, algo que me atravessava antes mesmo de eu conseguir nomear: uma força que não era apenas estética, mas ética; não apenas corporal, mas política. Foi a própria pesquisa que, em algum momento, me empurrou para o jogo de dentro. Comecei devagar, aprendendo com as crianças, refazendo o corpo, reaprendendo o movimento. E, pouco a pouco, fui percebendo transformações que escapam a qualquer descrição linear: no físico, no mental, no sensível.

A capoeira, como já ensinava Mestre Pastinha, é tudo que a boca come – é alimento, é fôlego, é sustento da alma. Não me lembro da primeira vez que ouvi o som do berimbau, mas hoje reconheço, em cada toque, um chamado que nasce no peito e se expande pelo corpo. Um chamado que ora me convida para o jogo, ora me ensina a respeitar o tempo de não jogar. Porque a capoeira também é isso: saber a hora de entrar e a hora de esperar.

Durante muito tempo, apresentei-me como “filha de capoeira”. E há, nessa expressão, um orgulho profundo – o de ter sido atravessada, desde cedo, por saberes ancestrais que se fizeram presentes dentro de casa. Mas havia também um incômodo silencioso: o de conhecer sem participar, de ouvir sem jogar, de estar próxima e, ao mesmo tempo, distante.

Foram muitas as tentativas frustradas ao longo da infância e da adolescência. E, olhando hoje, percebo que não havia uma única razão para

isso, mas um conjunto de atravessamentos: a timidez, o medo, a leitura de um ambiente muitas vezes hostil, a sensação de inadequação, a pouca presença de mulheres nas rodas. E, também, um incômodo profundo com certas formas de viver a capoeira – quando ela se tornava produto, quando se esvaziava em discursos rasos, quando ensinava a bater antes de ensinar a jogar.

Foi somente quando meu pai fundou o ICAOC que senti, pela primeira vez, que talvez aquele pudesse ser um espaço possível. Um espaço outro. Um espaço em que a capoeira pudesse ser vivida a partir de outros valores. Meu pai – meu Mestre – constrói a capoeira por uma ética do cuidado, do respeito mútuo, da generosidade.

É, por vezes, rigoroso – especialmente quando se trata de afirmar que outra capoeira é possível. Uma capoeira que não se rende à lógica do espetáculo, que não se curva à violência como regra, que não reproduz as opressões do mundo. Uma capoeira que educa, que acolhe, que transforma. Foi nesse chão que, finalmente, pude começar a jogar. E, ao jogar, fui entendendo que esta dissertação não nasce apenas de uma escolha intelectual, mas de uma travessia vivida.

A capoeira se tornou o lugar onde verdadeiramente me sinto livre, me conecto comigo mesma e com meus ancestrais, e vivo em inteireza. Por isso, digo que a capoeira me salvou. Por isso, me orgulho de me apresentar, hoje, como “capoeirista e filha de capoeira”, valorizando minhas raízes, mas demarcando meu lugar no mundo.

Se minha trajetória é encruzilhada, esta escrita também o é. E talvez seja exatamente nesse entre – entre o Direito e a capoeira, entre o corpo e a palavra, entre a experiência e a teoria – que se torna possível afirmar: há, na capoeira, não apenas memória, mas projeto; não apenas resistência, mas criação; não apenas jogo, mas enunciação de outros mundos possíveis.

1. Ladainha: tecendo caminhos para iniciar a roda.

Nas entrelinhas da história, Capoeira é encruzilhada.

*Já chamei volta do mundo
e a volta que o mundo dá, camará
Bate palma minha gente, que a roda vai começar.¹*

Encontrar o início para a escrita desta pesquisa foi o movimento mais difícil. Após superar os desafios metodológicos erguidos no decorrer da escrita do projeto da dissertação e organizar a estrutura deste trabalho, deparei-me com outra grande inquietação, esta que ronda a maior parte dos processos criativos e também acadêmicos: “por onde começar?”.

Recorri diversas vezes ao sumário comentado, buscando inspirações nos objetivos e nas justificativas apresentadas, mas todas as tentativas de iniciar a escrita foram frustradas. Após um longo tempo de reflexão, percebi que o problema – ou melhor, a solução – está propriamente na essência daquilo que pretendo registrar e discutir.

Afinal, seria preciso definir o início da discussão acadêmica e jurídica sobre uma prática cuja natureza, além de ser multifacetada, é orientada por cosmopercepções² que mesclam tempos e desafiam os princípios da lógica euro e logocêntrica que se perfazem nas noções de linearidade, dualidade e hierarquia entre a palavra escrita e a palavra oral, o tempo “passado” e o tempo “presente”, o conhecimento “racional” e os sentidos e experiências corporais.

Assim, o que torna esta proposta desafiadora não é apenas disputar a capoeira como campo de saber frente à narrativa jurídica hegemônica, mas evitar o equívoco de enquadrar, em moldes eurocêtricos, saberes aforreferenciados que operam por outras lógicas de tempo, espaço e produção de conhecimento.

Com efeito, há diferenças inconciliáveis – porque fundamentalmente incompatíveis – entre os pressupostos da racionalidade ocidental moderna e

¹ Cantiga intitulada *A Roda Vai Começar*. Letra disponível em <https://capoeiradb.wordpress.com/category/a-roda-vai-comecar/>

² A categoria proposta por Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2002, tradução de Wanderson Flor do Nascimento), em oposição à perspectiva ocidental da “cosmovisão”, nos convida a ampliar os sentidos a partir das perspectivas e dos modos de vida desde África até a diáspora, que compreendem as espiritualidades, filosofias africanas e configurações dos modos de perceber e habitar o mundo, para além da limitação das aparências (isto é, da visão).

aqueles que orientam as cosmopercepções aqui mobilizadas. Estas se constituem nas encruzilhadas, nos entrecruzamentos de saberes múltiplos e polissêmicos, produzindo sentidos que não se pretendem uníssonos nem hegemônicos.

Não propõem, assim, hierarquia entre saberes “racionais” e “empíricos”, entre escrita e oralidade, entre tempos passado, presente e futuro. Há entrecruzamento. Para Leda Maria Martins (2025), a encruzilhada é o ponto nodal para a compreensão do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam – nem sempre amistosamente – saberes diversos, práticas performáticas, cosmopercepções, princípios filosóficos, etc.; de tal forma que a cultura negra se apresenta essencialmente como uma cultura das encruzilhadas (Martins, 2025, p. 52), vez que sua potência é força dinâmica gerada por arranjos e desarranjos, fusões e rupturas, movimentos.

Enquanto lugar de interseção entre diversos elementos e ideias, convergências e divergências, a encruzilhada pode ser entendida como um lugar terceiro: “geratriz” de símbolos e sentidos plurais. Tal afirmação pode ser compreendida a partir da razão de Exu, Orixá da comunicação, senhor dos caminhos, “princípio dinâmico mediador de todos os atos de criação e interpretação do conhecimento.” (Martins, 2025, p. 52).

Em uma das narrativas de Ifá, conta-se que a Exu foi dada a opção de escolher entre duas cabaças para a ampliação de seus extraordinários poderes. A primeira cabaça, *Igbá*, continha um pó capaz de trazer ao mundo um estado positivo de sorte, oportunidades e bem-estar – *Iré*. A segunda, por sua vez, trazia um pó mágico referente aos elementos capazes de trazer um estado “negativo” ao mundo – *Ibi*. Frente ao dilema entre as duas opções, Exu surpreendeu a todos, optando por uma terceira cabaça, a qual estava vazia, jogada ao canto do local. Nela, despejou o pó contido na primeira e segunda cabaças, depois, a chacoalhou, misturando os elementos que atraem *Iré* e *Ibi*. Em seguida, Exu os soprou no universo, sendo impossível perceber a partir de então o que era parte de um pó ou de outro, tornando-os, assim, um só e terceiro elemento.

A força de Exu está, portanto, no movimento, na conexão entre elementos. Porque não há linearidade, dualidade, nem hierarquia, Exu é o giro do mundo que nos ensina que os acontecimentos, conhecimentos, saberes e tudo que há se originam a partir de movimentos dinâmicos – como numa encruzilhada – que inevitavelmente se mesclam ou se repelem, e influenciam uns aos outros positiva e/ou negativamente. Nessa perspectiva, a vida se envolve e desenvolve; criando e reinventando conjecturas, formas de socialização, culturas, filosofias, arranjos políticos.

Essa percepção é evidenciada pela capoeira. Embora não exista consenso sobre sua origem, ela se constitui a partir da confluência de múltiplos saberes e experiências afro-diaspóricas e indígenas, orientadas por princípios de movimento, circularidade e reinvenção contínua. Trata-se, portanto, de uma prática-vivência que não apenas resiste, mas propõe outras formas de existência, outras racionalidades e outros arranjos sociais. É a partir dessa chave que esta pesquisa se estrutura.

Mais do que reconstruir uma história linear da capoeira ou situá-la como objeto periférico no campo jurídico, este trabalho busca compreender como as práticas, saberes e memórias capoeiristas tensionam e disputam projetos de nação, especialmente no contexto brasileiro. Para tanto, parte-se do reconhecimento da capoeira como campo de produção de conhecimento e como espaço de enunciação política, jurídica e social.

Por isso, antes de adentrar propriamente nos capítulos, é necessário tensionar a narrativa hegemônica que estrutura o constitucionalismo brasileiro e os pressupostos que a sustentam.

O Direito brasileiro foi constituído sob forte influência do paradigma civilizatório europeu, a partir do qual se estruturaram categorias normativas e instituições jurídicas alinhadas à lógica do colonialismo. Nesse processo, a raça não operou como elemento contingente, mas como eixo organizador das relações sociais e jurídicas, sendo mobilizada como critério de hierarquização ontológica. A partir dessa racionalidade, produziu-se uma diferenciação normativa que

posicionou pessoas negras em um regime jurídico distinto, marcado pela negação de sua humanidade e pela limitação sistemática de sua atuação política.

Isso implica dizer que, a despeito da abolição da escravatura, o Direito foi instrumentalizado a fim de não apenas legitimar, mas estruturar a “nova” ordem capitalista-colonial, mantendo e operando as hierarquias raciais, de gênero e sociais inauguradas na colônia. O Direito, nesse contexto, é percebido como tecnologia de gestão da inimizade (Mbembe, 2017), organizando a exploração material e a negação ontológica da população negra, ao mesmo tempo em que consolida privilégios raciais da branquitude no interior do sistema moderno-colonial. Assim, a produção jurídica brasileira deixa de ser compreendida como neutra ou universal, vez que historicamente se apresenta como comprometida com a manutenção de uma ordem racial-sexual de dominação.

É nesse sentido que se pode afirmar que o constitucionalismo brasileiro não emerge como uma ruptura com a lógica escravista, mas é por ela gestado. Sua formação está profundamente marcada pela tentativa de impedir a autoinscrição da população negra como detentora de direitos, restringindo suas possibilidades de existência, afirmação e participação na definição dos rumos da vida social. A promessa de universalidade que acompanha o discurso constitucional convive, desde sua origem, com práticas sistemáticas de exclusão e neutralização (pela morte física e pelo epistemicídio).

A colonialidade jurídica enuncia o constitucionalismo eurocêntrico como expressão de vontades emancipatórias, orientadas por processos racionais de desenvolvimento e progresso, organizados a partir de uma sequência linear e “purificada” de fatos históricos. Tal leitura, contudo, opera mediante o silenciamento sistemático da raça como elemento estruturante da formação do Estado brasileiro, convertendo o ideal de homogeneidade nacional em pressuposto normativo. Como observa Marcos Queiroz (2024), essa construção exige a supressão política, jurídica e cultural das pessoas negras, ao mesmo tempo em que oculta o terror racial-sexual que sustenta, desde o período colonial, as dinâmicas de poder no país.

Nesse cenário, a colonialidade jurídica pode ser compreendida como a permanência – e constante atualização – das hierarquias raciais-sexuais, epistêmicas e políticas produzidas no contexto colonial no interior das instituições jurídicas modernas. Não se trata de um resquício do passado, mas de uma racionalidade ativa que organiza o campo do Direito, definindo quais saberes são reconhecidos como legítimos, quais sujeitos são considerados portadores de direitos e quais experiências são autorizadas a compor a narrativa jurídica oficial. Assim, o Direito não opera como instância neutra, mas como tecnologia de poder que reproduz e legitima desigualdades historicamente constituídas.

É nesse horizonte crítico que a presente pesquisa se insere na área de concentração do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio – Teoria do Estado e Direito Constitucional –, bem como na linha de pesquisa “Transformações Constitucionais e Pensamento Constitucional”, vez que, ao propor uma leitura do constitucionalismo brasileiro a partir de uma perspectiva amefricana, o trabalho dialoga diretamente com o esforço de repensar os fundamentos do Estado-nação para além de suas formulações tradicionais hegemônicas, reconhecendo a necessidade de deslocamentos epistêmicos que ampliem a imaginação político-jurídica.

Mais do que apenas tensionar categorias consolidadas, esta pesquisa busca evidenciar como diferentes experiências históricas e práticas sociais cotidianas – em especial aquelas produzidas pelas populações negras – constituem historicamente espaços de (re)elaboração do jurídico, político e social. Nesse sentido, ao tomar a capoeira como campo de saberes e formas de organização política – e não apenas manifestação cultural – reivindico uma compreensão da prática-vivência enquanto território físico e simbólico de produção de sentidos e disputa por projetos de mundo.

Desse modo, a dissertação contribui para alargar os marcos interpretativos do Direito Constitucional, inscrevendo no campo jurídico saberes e práticas que não dependem da autorização institucional para existirem. Essa proposta se vincula diretamente ao projeto de pesquisa “CONSTITUCIONALISMO EM PRETUGUÊS: a marca da africanidade no constitucionalismo brasileiro”, bem como às atividades desenvolvidas no âmbito do Direito em Pretuguês: Grupo de

Pesquisa em Estudos Ladino-Amefricanos e Afrodiaspóricos vinculado à Puc-Rio. Isso porque, inserido nesse campo de estudos e práticas que partem da raça como chave analítica central para (re)pensar o Direito e as hierarquias por ele engendradas, o presente trabalho opera um giro epistêmico que parte do compromisso de trazer para a Teoria do Estado e para o Direito Constitucional as contribuições políticas, epistêmicas e metodológicas de pessoas negras, ampliando o repertório a partir do qual se pensam as disputas por nação, Estado, Direito e democracia no Brasil.

Não se trata, portanto, de apresentar modelos alternativos de constitucionalismo, mas de afirmar a presença efetiva do agenciamento de sujeitos negros na história constitucional brasileira, evidenciando como suas vivências incidem sobre o sentido e o alcance de categorias centrais que sustentam e engendram a máquina do Estado. Ao mesmo tempo, o Constitucionalismo em Pretuguês permite reexaminar tais categorias em confronto com seus usos hegemônicos, frequentemente comprometidos com a reprodução do racismo cisheteropatriarcal, do capacitismo, do capitalismo e da colonialidade.

Assim, ao articular capoeira e constitucionalismo, esta dissertação não apenas dialoga com as transformações constitucionais contemporâneas, mas contribui para expandir seus horizontes, afirmando que as disputas por outros modos de ser-viver também se fazem nos corpos, nas rodas, nas práticas e nas formas de vida que, historicamente, insistem em existir – e em reexistir – apesar das sistemáticas tentativas de neutralização.

Diante desse quadro, esta pesquisa parte da hipótese de que o constitucionalismo brasileiro se estrutura a partir de dinâmicas de inimizade (Mbembe, 2017), por meio das quais determinadas populações são historicamente produzidas como inimigas internas do Estado. Nesse arranjo, a população negra é reiteradamente posicionada em uma zona de negação de humanidade, submetida a dispositivos de controle, vigilância e violência que, longe de configurarem desvios, integram a própria racionalidade de funcionamento do Estado. Ao mesmo tempo, tais dinâmicas operam pelo apagamento – ou neutralização – das formas de organização, resistência e elaboração política construídas por esses sujeitos(as).

É precisamente nesse ponto de tensão que a capoeira emerge como chave analítica e propositiva. Enquanto prática-vivência forjada na encruzilhada, ela não apenas resiste a essas dinâmicas, mas as desestabiliza ao enunciar outras formas de pensar e viver o político. Na capoeira, categorias como cidadania, povo, território, liberdade, igualdade e justiça não aparecem como abstrações universais, previamente definidas, mas como experiências situadas, construídas no corpo, na relação e na memória coletiva.

Ao articular corporeidade, ancestralidade, oralidade e prática-resistência cotidiana – que aqui mobilizo a partir do conceito de política do ordinário (Silva, 2024) – a capoeira amplia os sentidos dessas categorias, deslocando-as de uma gramática jurídica eurocêntrica para um horizonte amefricano (Gonzalez, 2020) de elaboração política. Trata-se, portanto, de reconhecer que, para além da denúncia das estruturas de inimizade que conformam o constitucionalismo brasileiro (Pires e Flauzina, 2022), existem experiências que já operam como proposições concretas de outros arranjos de vida em comum. Nesse movimento, a capoeira não figura apenas como objeto de análise, mas como experiência capaz de abrir caminhos para a imaginação – e a construção – de um projeto de nação plural, enraizado em epistemes historicamente marginalizadas, mas persistentemente vivas.

Mapear essas resistências e reconhecer tais produções como pertencentes a um campo de enunciação jurídico-política é, portanto, passo fundamental para desvelar os mitos fundadores do constitucionalismo brasileiro. Mais do que revisar a história, trata-se de evidenciar que sempre existiram – e ainda existem – projetos de mundo em disputa, cujas bases desafiam o modelo eurocêntrico dominante e abrem caminhos para a construção de horizontes verdadeiramente plurais.

Como objetivo geral, a pesquisa investiga de que forma a prática-vivência capoeira pode orientar outras percepções sobre a Teoria Geral do Estado e o Direito Constitucional, explorando e ampliando os sentidos jurídicos de categorias como cidadania, povo, território, liberdade, igualdade e justiça. Para tanto, desdobra-se em três objetivos específicos: em primeiro lugar, compreender como a capoeira se insere no campo de disputa por projetos de nação, especialmente no

contexto das dinâmicas raciais, sexuais, sociais e políticas que marcaram a formulação e consolidação do projeto republicano brasileiro; em segundo lugar, analisar os contornos da descriminalização da capoeira, evidenciando as resistências, articulações e estratégias mobilizadas por capoeiristas diante das tentativas de embranquecimento e apagamento de sua herança afro-brasileira; e, por fim, examinar as contribuições de educadores/as de capoeira comprometidos/as com a preservação da memória e da ancestralidade afro-brasileira, a fim de compreender como suas práticas e narrativas produzem percepções não hegemônicas acerca das categorias jurídico-políticas centrais que estruturam o Estado-nação.

Nesse sentido, o percurso desta dissertação se organiza em três movimentos principais.

No primeiro capítulo, investiga-se a atuação de capoeiras no período que marca o final do século XIX e o início do século XX, na cidade do Rio de Janeiro, então capital do país, compreendendo suas práticas como disputas políticas em um contexto marcado pelo acirramento de conflitos urbanos. Embora as fontes oficiais silenciem ou distorçam essas experiências, há inscrições políticas gravadas na corp(oralidade) capoeira – fontes históricas orais e imateriais – que permitem decifrar sentidos, signos e imaginações políticas encarnadas no corpo. Ao deslocar o olhar das fontes históricas que frequentemente caracterizaram a capoeira da época como prática “desordeira” ou “primitiva”, busca-se evidenciar como as ruas se constituíram como campo de luta, no qual corpos capoeiras mobilizavam estratégias de enfrentamento, negociação e sobrevivência, articulando-se, inclusive, com debates centrais do período, como o abolicionismo e a própria disputa por projetos de nação.

Diante disso, torna-se necessário desvelar a arquitetura normativa que consolida a primeira experiência republicana no Brasil – a qual lançou as bases institucionais e constitucionais que permitiram o desenvolvimento posterior da democracia no país – alinhada aos interesses da branquitude, deslocando o olhar para além dos marcos tradicionais e mobilizando outros eixos conceituais que permitam reinterpretar o processo de formação jurídica brasileira a partir de perspectivas não hegemônicas.

No segundo capítulo, o olhar se volta para o projeto republicano brasileiro, analisando as narrativas que o sustentaram e as dinâmicas de inimizade que reformularam os mecanismos de controle e neutralização dos corpos negros, especialmente por meio da criminalização da capoeira. Nesse movimento, evidencia-se que a República não apenas herdou, mas reorganizou as estruturas de dominação racial, instrumentalizando o Direito como tecnologia de gestão da inimizade. A partir das contribuições de autoras e autores do campo crítico racial, sustenta-se que a violência não se apresenta como falha do sistema, mas como elemento constitutivo de um projeto político que institui inimigos internos e redefine os limites da cidadania a partir de um pacto racial da branquitude (Mills, 2023; Bento, 2022). É nesse contexto que a perseguição à capoeira se revela não como reação isolada a uma prática específica, mas como parte de uma estratégia mais ampla de desarticulação de formas de vida, saberes e redes de pertencimento negras.

Ainda que o terror organizado contra populações negras e indígenas constituísse a base do regime colonial e monárquico, interessa-nos destacar que o projeto republicano – frequentemente celebrado como marco de ruptura e modernização – manteve e reorganizou essas dinâmicas. É nesse ponto que se torna fundamental mobilizar a ideia de um “jogo de duplos”. Tal noção permite compreender a colonialidade como a outra face constitutiva do Estado moderno. Não se trata de afirmar uma contradição entre norma e prática, como se as violações de direitos configurassem meros desvios de um ideal universal. Ao contrário, trata-se de reconhecer que essas violações são constitutivas do próprio projeto jurídico-político moderno.

Por fim, o terceiro capítulo propõe a construção de horizontes possíveis para um constitucionalismo em pretuguês, tomando a capoeira como experiência amefricana propositiva. Nesse momento, a análise se volta para as continuidades entre passado e presente, mobilizando tanto referências históricas quanto o campo etnográfico e as entrevistas, a fim de compreender como saberes ancestrais se atualizam nas práticas contemporâneas e seguem tensionando os fundamentos que engendram o Estado capitalista-colonial. Não se trata de formular um modelo acabado, mas de trilhar caminhos que evidenciem a existência de outras

gramáticas políticas já em curso, forjadas no cotidiano de práticas coletivas que não dependem da autorização estatal para existir.

Essa proposta analítica exige, necessariamente, um deslocamento metodológico e epistemológico.

Se o Constitucionalismo da Inimizade (Pires e Flauzina, 2022) escancara as bases excludentes sobre as quais o Estado se estrutura, a proposta de um Constitucionalismo em Pretuguês aponta para um movimento complementar: não apenas denunciar a violência constitutiva do Direito moderno, mas reconhecer, nas experiências cotidianas historicamente subalternizadas, a enunciação de outros arranjos jurídico-políticos possíveis.

O Direito em Pretuguês (Pires e Gill, 2025), nesse sentido, desestabiliza o monopólio epistêmico do constitucionalismo eurocêntrico ao afirmar que há produção de sentido jurídico para além das instituições formais. Trata-se de deslocar o olhar para práticas, saberes e vivências que, embora marginalizadas, elaboram formas de sociabilidade próprias, a despeito dos sistemáticos processos de neutralização. Não se trata de uma negação abstrata do Direito, mas de uma reorientação de seu ponto de partida: da universalidade fictícia para a pluralidade concreta das experiências produzidas na Roda e para além dela.

A capoeira, nesse contexto, não é tomada apenas como objeto de análise, mas como experiência amefricana propositiva. Ao articular corpo, memória, oralidade e ancestralidade, ela enuncia modos próprios de compreender e viver categorias centrais do campo jurídico-político. Mais do que resistir, a capoeira propõe: projeta mundos, organiza relações, disputa sentidos e reinscreve, no presente, possibilidades históricas de liberdade que o constitucionalismo hegemônico tentou – e ainda tenta – silenciar.

É nesse horizonte que se insere o segundo movimento do capítulo, dedicado à mobilização da figura de Besouro Mangangá como chave analítica para pensar a continuidade e reinvenção dessas experiências. Ao trazer Besouro, não se pretende realizar uma reconstrução histórica linear ou biográfica, mas evidenciar como sua presença se inscreve numa pedagogia coletiva que atravessa gerações. Na capoeira, o tempo não se organiza como sucessão encerrada entre

passado e presente, mas como entrecruzamento: o que se transmite não é apenas técnica ou narrativa, mas um princípio ético-político que se reinscreve nos corpos e nas práticas.

A mobilização da figura de Besouro Mangangá, ainda que situada geograficamente na Bahia, justifica-se não por uma pretensão de deslocamento indevido de contexto, mas pelo reconhecimento de que a capoeira opera por meio de linhagens que não se restringem a delimitações territoriais fixas. Ao contrário, sua transmissão histórica se dá por circuitos de oralidade, corporeidade e pertencimento que conectam diferentes regiões, constituindo uma rede de sentidos compartilhados. Nesse horizonte, Besouro não é apenas um personagem localizado, mas uma referência que atravessa a formação de diversos grupos e mestres, inclusive aqueles analisados nesta pesquisa, seja de forma direta, por vínculos de aprendizagem, seja de maneira difusa, pela incorporação de fundamentos, cantigas e narrativas que compõem o repertório comum da capoeira.

Recorrer a Besouro, portanto, é acionar um ponto de condensação dessa memória coletiva que informa práticas contemporâneas. Sua presença nas cantigas, nos ensinamentos e nas pedagogias da roda evidencia a existência de uma linhagem que, embora não linear ou homogênea, mantém vivos certos princípios ético-políticos associados à liberdade, à justiça e ao enfrentamento das estruturas de dominação racial. Os grupos e mestres aqui analisados, ainda que inseridos em outros territórios, se vinculam a essa tradição ampliada, seja por aproximações diretas com vertentes que reivindicam essa herança, seja pela circulação desses saberes no universo mais amplo da capoeira contemporânea.

Diante disso, tornou-se evidente que o caminho desta pesquisa deveria ser orientado não apenas por referenciais bibliográficos contra-hegemônicos, mas também pelo próprio saber corp(oral). Assim, a história oral não é aqui mobilizada como fonte secundária, mas como campo de saber. Desse modo, a pesquisa se constrói a partir da articulação entre fontes bibliográficas, documentais, cantigas de capoeira, entrevistas semiestruturadas e trabalho de campo etnográfico, realizado por meio da participação em grupo de capoeira, rodas e eventos, nos quais foi possível acompanhar, de forma situada, as dinâmicas de transmissão, aprendizado e reinvenção dessa prática.

No que se refere às entrevistas, optou-se pela escuta aprofundada de três interlocutores – dois Mestres e uma Contramestra. Essa escolha não se orienta por critérios de representatividade quantitativa, mas pela densidade qualitativa das narrativas e pela possibilidade de construção de vínculos no campo. Em pesquisas ancoradas na oralidade e na experiência, a profundidade da escuta se mostra mais fecunda do que a amplitude numérica, permitindo acessar camadas complexas de memória, trajetória e elaboração política. Assim, cada narrativa é compreendida não como um dado isolado, mas como expressão situada de um saber coletivo que atravessa gerações.

A seleção desses interlocutores também se fundamenta em trajetórias que, embora singulares, convergem em pontos analiticamente relevantes para esta pesquisa. Um dos Mestres desenvolve, há mais de uma década, um trabalho contínuo com capoeira em praça pública, evidenciando a relação entre prática, território, acesso coletivo e esfera pública. Outro iniciou sua trajetória no quilombo onde reside, expandindo posteriormente suas ações para a cidade, articulando diferentes espacialidades e experiências comunitárias. Já a Contramestra teve sua trajetória atravessada por impedimentos à prática da capoeira, mas, ao se deslocar de território, construiu um projeto que hoje se consolida em sua cidade, revelando a potência de reinvenção e continuidade da prática mesmo diante de interrupções.

Os três têm em comum o fato de, em determinado momento de suas trajetórias, terem se desvinculado dos grupos nos quais foram iniciados para desenvolver projetos próprios, marcados por um compromisso com a transformação social por meio da capoeira. Tal movimento não deve ser compreendido, *a priori*, como resultado de conflitos ou rupturas necessariamente negativas, mas como expressão de processos de autonomia, maturação e reelaboração de fundamentos, que se traduzem na criação de espaços pedagógicos e políticos próprios.

Do ponto de vista metodológico, essa convergência permite observar como diferentes trajetórias, atravessadas por contextos distintos, elaboram respostas singulares a questões comuns – especialmente no que se refere à relação entre capoeira, território, memória e ação social. Trata-se, portanto, de um recorte que

privilegia experiências que, embora não representem a totalidade do universo capoeirístico, permitem acessar dimensões significativas da capoeira enquanto prática propositiva no campo político-jurídico.

Cabe destacar, ainda, que os três interlocutores se inserem no que se convencionou chamar de capoeira contemporânea. No entanto, esta pesquisa não busca fixar categorias rígidas ou totalizantes. Ao contrário, reconhece que tais classificações são atravessadas por diálogos constantes com outras vertentes, como a angola e a regional, as quais são não apenas mobilizadas, mas também valorizadas pelos próprios interlocutores em suas práticas. Esse reconhecimento reforça o entendimento da capoeira como campo plural, dinâmico e em permanente reinvenção, aspecto fundamental para a perspectiva analítica aqui adotada.

O trabalho de campo etnográfico se fez necessário à medida que nossa pesquisa enfatiza a capoeira como prática-vivência, um campo de saber corp(oral) informado pela transmissão de valores ancestrais propositivos que se fazem presentes não apenas nas falas, como também na gestualidade dos movimentos na roda e na musicalidade que marcam o rito. Trata-se de um processo vivo, movimento circular e ritmado. Isso significa dizer que não há como compreender a capoeira e sua transmissão de saberes e valores sem presenciar a vivência coletiva na qual eles se inserem/ expressam essencialmente.

A realização do trabalho de campo etnográfico junto ao Mestre Toty se justifica pela densidade de sua trajetória na capoeira. Com mais de quarenta anos de vivência, ele integrou o primeiro grupo de capoeira formado na cidade de Três Rios-RJ, onde vivo, o que o posiciona como um interlocutor para compreender os processos iniciais de estruturação dessa prática no interior do Estado do Rio de Janeiro. A partir de sua experiência, torna-se possível também acompanhar como a capoeira foi sendo organizada localmente, quais redes de sociabilidade foram constituídas e de que maneira ela se expandiu para outras cidades da região, conformando circuitos próprios de circulação de saberes.

Esse percurso ganha ainda mais relevância quando considerado em perspectiva histórica ampliada, na medida em que evidencia os deslocamentos da

capoeira desde suas matrizes na Bahia – evocadas, inclusive, pela figura de Besouro Mangangá – até sua enunciação em contextos diversos, como o município de Três Rios-RJ. Tal movimento não se reduz a uma simples difusão territorial, mas revela processos de recriação e reinscrição da capoeira em diferentes temporalidades, mantendo, ao mesmo tempo, vínculos com uma linhagem mais ampla.

Cumprе destacar que, ainda que o Mestre Toty seja meu pai, a condução da pesquisa observa rigorosamente as diretrizes e os parâmetros éticos que orientam a produção acadêmica. Nesse sentido, o desenvolvimento do trabalho de campo respeitou os procedimentos institucionais necessários, de modo que somente após a deliberação da Câmara de Ética da PUC-Rio e a devida assinatura dos termos de consentimento para uso de dados foram realizados os registros que se mostraram pertinentes, por meio de gravações e entrevistas.

Considerando a proximidade entre pesquisadora e o interlocutor, foram adotadas medidas específicas para assegurar o distanciamento analítico necessário, com atenção constante à reflexividade sobre o lugar de fala, os atravessamentos afetivos e as possíveis implicações dessa relação na produção dos dados. Também foi assegurado o Direito à revisão das informações produzidas, possibilitando a todos os interlocutores acompanharem, validarem ou contestarem os registros que lhes digam respeito. Do mesmo modo, foram observados os princípios de confidencialidade e de uso responsável das informações, especialmente no que se refere a terceiros eventualmente mencionados ao longo das narrativas.

Por fim, importa destacar que este trabalho não pretende esgotar as possibilidades de análise, mas abrir caminhos. Parte-se da compreensão de que, tanto na capoeira do passado quanto na do presente, é possível perceber a enunciação contínua de outros sentidos de mundo – sentidos que não se encerram, mas se reinventam, atualizando, em diferentes contextos, projetos de liberdade. Trata-se, portanto, menos de um gesto conclusivo e mais de um movimento imaginativo e propositivo, comprometido em evidenciar a permanência inventiva dessas experiências.

Esse deslocamento, contudo, não se limita à reinterpretação de categorias jurídicas já dadas, mas implica tensionar o próprio lugar de enunciação do Direito. Ao questionar sua pretensa neutralidade e universalidade, torna-se possível evidenciar os limites de uma racionalidade jurídica forjada sob a égide da colonialidade, abrindo espaço para outras gramáticas de sentido que emergem das experiências historicamente marginalizadas.

2. Capoeiras e o jogo-luta por outros projetos de nação (1870 - 1888).

Formada a Roda, uma ladainha é entoada para então iniciar o jogo.

Iê!

Dona Isabel, que história é essa?// dona Isabel, que história é essa, oiá iá // de ter feito abolição // de ser princesa boazinha que libertou a escravidão // eu tô cansado de conversa, tô cansado de ilusão // abolição se fez com sangue, que inundava este país // que o negro transformou em luta // cansado de ser infeliz. // Abolição se fez bem antes // e ainda há por se fazer agora // com a verdade da favela // e não com a mentira da escola. // Dona Isabel, chegou a hora // de se acabar com essa maldade // de se ensinar aos nossos filhos // o quanto custa a liberdade. // Viva Zumbi nosso rei negro // que fez-se herói lá em Palmares // viva a cultura desse povo // a liberdade verdadeira // que já corria nos quilombos // e já jogava capoeira³.

A ladainha “Dona Isabel” corrobora a afirmação de que a musicalidade na capoeira não cumpre apenas uma função estética ou cerimonial, mas opera como chave de percepção e leitura crítica do mundo. Ao interpelar diretamente a figura de Isabel, os versos desestabilizam a narrativa oficial que atribui a ela (ou à monarquia) a autoria moral da abolição, denunciando o caráter fantasioso e ideológico dessa versão romantizada, confrontando o mito da benevolência branca e restituindo a centralidade das lutas negras como motor real da liberdade.

Um outro aspecto interessante diz respeito à temporalidade não linear presente no verso “abolição se fez bem antes, e ainda há por se fazer agora”, que revela não só a continuidade de violências, mas reforça a liberdade como campo permanente de disputa, rompendo a lógica evolucionista que sustenta a narrativa republicana segundo a qual o Estado brasileiro seria pautado no progresso e na ordem eurocêntrica de “superação” do “antigo/estagnado” pelo “moderno”; do “primitivo” pela “vistosa evolução”; dos cultos e saberes “depravados/profanos” pela ciência “limpa” e higienista. Tais fundamentos positivistas ocultam, evidentemente, as permanências da “desordem”, da negação à ordem hegemônica e de outras proposições de sociabilidade.

³Mestre Toni Vargas. Letra completa disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mestre-toni-vargas/353001/>.

Esse movimento demonstra como a oralidade na Capoeira tem o poder de reposicionar as pessoas negras como atrizes políticas ativas e não como objetos passivos e/ou infantilizados. Tal potência implica em uma crítica direta às instituições hegemônicas produtoras de memória – que silenciam as insurgências negras, bem como suas formas autônomas de organização social.

O deslocamento é central para este capítulo, pois não só orienta a revisão crítica dos discursos que fundamentaram a passagem do Império à República – e consolidaram a permanência da colonialidade mesmo após a abolição – como também resgata os movimentos⁴ políticos negros na direção contrária à ordem colonial.

Sendo assim, recorro ao registro da memória enquanto chave contra-hegemônica de leitura da “história nacional”, deslocando o foco da celebração de marcos institucionais para a experiência concreta dos corpos e saberes historicamente marginalizados. O que está em jogo não é apenas uma crítica à narrativa que se convencionou chamar oficial, mas a denúncia de um projeto de nação que se construiu pela negação sistemática das experiências negras e de seu protagonismo como produtoras de história, de configurações políticas complexas e diversas, de saberes compartilhados, de filosofias e cosmologias próprias.

Nessa perspectiva, mostra-se possível e viável interpelar a construção do constitucionalismo brasileiro não como expressão neutra de um pacto civilizatório celebrado entre “as três raças”, mas como um dos mecanismos históricos de ordenação que inferiorizam atuações políticas negras e indígenas para manter hierarquias raciais, sociais e de gênero.

Assim, proponho agitar o silenciamento da raça engendrado pela narrativa jurídica hegemônica que enuncia o constitucionalismo brasileiro como assegurado de vontades emancipatórias à luz de processos racionais de desenvolvimento e progresso que seguem uma ordenação linear e pretensamente neutra de fatos. Para isso, recorro às disputas políticas protagonizadas por sujeitos

⁴ Movimento entendido em sentido amplo, como ações do corpo, lutas corporais, práticas e vivências comunitárias, etc.

racializados que historicamente têm confrontado as bases liberais-positivistas que fundamentam e sustentam o projeto de nação “vencedor”.

Isso porque a colonialidade jurídica não apenas silencia a raça como categoria estruturante do político – impondo o apagamento sistemático do terror racial-sexual que funda a experiência moderna brasileira –, mas também omite a existência de projetos alternativos gestados nas margens – e a despeito – da ordem hegemônica vigente. O constitucionalismo passa, assim, a ser enunciado como expressão universal do interesse “coletivo”, ao mesmo tempo em que inferioriza e torna inteligíveis como ameaça – e não como potência criativa e força política – as sociabilidades que elaboram/tensionam concepções distintas para categorias centrais que são instrumentalizadas pelo Direito moderno.

Um exemplo emblemático dessa dinâmica é o projeto constitucional do chamado “Brasil republicano”, que se destaca por representar uma inflexão particularmente sofisticada no processo histórico de silenciamento da raça. Isso porque a conjuntura republicana é marcada não apenas pela continuidade do apagamento racial, como também pela instrumentalização do Direito como tecnologia de reorganização do poder e das hierarquias de raça, gênero e classe gestadas na colônia. Essa “face oculta” pode ser desvelada a partir da produção dos inimigos internos do “novo” Estado – as(os) capoeiras – justamente no contexto que sucede o fim formal da escravidão.

Parto da hipótese de que o enquadramento repressivo da capoeiragem na “primeira República” não pode ser reduzido a uma política de controle da ordem pública, na medida em que as práticas, sociabilidades e cosmopercepções mobilizadas por capoeiras da época não apenas tensionavam, mas colocavam em xeque os próprios fundamentos do projeto republicano de nação. Mais do que desordem, o que estava em jogo era a presença de formas outras de organizar a vida, de significar a liberdade e de produzir pertencimento no contexto truncado do pós-abolição.

Nesse sentido, a perseguição sistemática à capoeira revela a coexistência conflitiva de projetos políticos distintos: de um lado, o projeto republicano, que sofisticava e reatualizava as violências históricas dirigidas às populações negras e

indígenas, buscando enquadrá-las em uma ordem racial e excludente; de outro, projetos negros – ainda que não institucionalizados – frequentemente articulados à atuação política ativa de capoeiras nas ruas do Rio de Janeiro, especialmente na virada para o século XX.

A fonte escrita acerca das disputas protagonizadas por capoeiras nesse cenário é escassa no que se refere às intenções políticas que os mobilizavam⁵ – pode-se considerar que registros foram perdidos, apagados ou deliberadamente destruídos, ou que os povos negros desenvolveram formas outras de documentar as suas histórias. Nesse sentido, a ausência de documentação escrita não pode ser confundida com ausência de projeto político, sobretudo quando se trata de sujeitos historicamente alijados da produção de fontes historiográficas oficiais.

Sendo assim, ainda que não haja fontes oficiais, tais como documentos de Estado escritos, registros fotográficos e/ou audiovisuais que explicitem de forma direta os anseios políticos de capoeiristas daquele período, há inscrições políticas gravadas na corp(oralidade) capoeira – fontes históricas orais e imateriais – que permitem decifrar sentidos, signos, códigos, segredos e imaginações políticas encarnadas no corpo.

Essa compreensão também propõe interpretar a história não apenas pelas entrelinhas e frestas que a compõem, mas também por suas “páginas em branco” – páginas produzidas pelo silenciamento colonial e racial operado por elites brancas. Em outras palavras, embora o silêncio racial imposto tanto pela colonialidade jurídica quanto pela historiografia hegemônica à história das populações negras e indígenas não seja plenamente desvelado por meio de achados documentais, acredito que tal silenciamento possa ser academicamente tensionado; e mais: criticamente confrontado por meio da corp(oralidade), da performance e do

⁵ A revisão histórica do protagonismo político da capoeira carioca na virada do século XX foi realizada sobretudo a partir das análises documentais de Carlos Eugênio Soares (1999), Luiz Sérgio Dias (2000) e Livia de Lauro Antunes (2019), cujos trabalhos reúnem e analisam diversos episódios que retratam a atuação engajada de capoeiras naquele contexto. Embora tais estudos evidenciem a dimensão política dessas práticas, não explicitam, de forma direta, quais elaborações político-conceituais orientavam essas atuações. Os três trabalhos dialogam ao compreenderem que essas experiências tanto reagiram às dinâmicas de exclusão, como indicaram formas de insatisfação com o sistema vigente e com suas propostas normativas. Nesse sentido, ainda que não sistematizadas nos termos da teoria política moderna, tais práticas permitem avançar na interpretação desses conflitos, possibilitando compreender, a partir daquilo que enfrentavam, as possíveis proposições de mundo que mobilizavam – inscritas nos gestos, nas alianças, nas estratégias e nas formas de organização coletiva que constituíam a capoeira naquele período.

corpo-arquivo, compreendidos aqui como registros de memória histórica e de ação política propositiva.

É precisamente a partir desse deslocamento metodológico – o qual reconhece nas “páginas em branco” não ausências, mas efeitos de um silenciamento ativo – que se torna possível reler a formação jurídico-política brasileira sob outra chave interpretativa. Nesse contexto, a instauração da República emerge como um momento privilegiado de reorganização jurídico-política, no qual o Direito e os dispositivos da racialidade (Carneiro, 2023) passam a operar de modo ainda mais intenso para neutralizar práticas, corpos e sociabilidades negras percebidas como incompatíveis com a consolidação de um projeto nacional branco, liberal e excludente.

Com efeito, o temor de uma onda negra (Azevedo, 1987), intensificado na segunda metade do século XIX⁶, foi projetado a partir do que se entendia como um risco permanente decorrente das insurreições e insubordinações negras urbanas e rurais que se desdobravam no Brasil oitocentista, levando o poder estatal a estruturar mecanismos jurídicos, policiais e militares de controle.

É nesse contexto que capoeiras, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, tornam-se presença expressiva nas ruas da então capital do Brasil – a cidade do Rio de Janeiro – ocupando também portos e espaços urbanos diversos, como as praças públicas, festejos, igrejas etc., e integrando redes de sociabilidade, levantes populares e formas organizadas de enfrentamento à violência policial já mobilizada pelo aparato estatal na capital.

A capoeira exerceu influência política e cultural relevante nos conflitos que atravessaram a formação da República. Embora suas origens estejam ligadas a práticas negras de resistência desde o período colonial, foi sobretudo a partir da segunda metade do século XIX que a atuação de capoeiras – individualmente ou em grupos – passou a ser percebida pelas autoridades como um problema de “ordem pública” que reiteradamente escapa às tentativas institucionais de

⁶ Luiz Sergio Dias (2001) destaca a repercussão das revoltas malês de Salvador no Rio de Janeiro como fator de disseminação de uma “onda de desassossego” entre parcelas significativas da população branca. Segundo o autor, reiteradas denúncias da presença de emissários malês na capital visavam sustentar a ideia de articulações insurgentes para além dos territórios imediatos. A circulação desse temor reforça como o imaginário político das elites brasileiras do século XIX era atravessado, de forma constante, pela possibilidade de revoltas negras organizadas e transregionais que também agrupavam capoeiras.

contenção, mobilizando temores nas camadas médias e na elite dirigente, especialmente no centro econômico e político do país.

Fontes jornalísticas e policiais da época⁷ caracterizaram a capoeira desse período como prática “primitiva”, “desordeira” ou “vergonhosa”, associando-a à violência das maltas urbanas do Rio de Janeiro. Essa leitura, contudo, desconsidera o contexto político mais amplo em que tais práticas se inserem – que é marcado pela repressão estatal às formas de organização e sociabilidade negras, e de manutenção das estruturas sistemáticas de exploração, violência e expropriação das populações negras e indígenas.

Além disso, tende a omitir o entrelaçamento entre a atuação de capoeiras e debates centrais do período, como a questão escravista e o abolicionismo. Tal silenciamento não é fortuito: ele contribui para o apagamento das populações negras como atrizes políticas e reforça uma narrativa histórica que as reduz a posições passivas frente às disputas de poder.

É diante dessas lacunas – produzidas pela colonialidade jurídica – que se torna necessário recorrer a categorias analíticas capazes de deslocar os parâmetros eurocêntricos de interpretação e construção da história nacional. Nesse sentido, mobilizo a categoria político-cultural da amefricanidade, formulada por Lélia Gonzalez (2020a), como chave metodológica para compreender a formação histórico-constitucional brasileira a partir das experiências negras e indígenas, reconhecendo-as como produtoras de sentidos políticos e jurídicos próprios.

Nas palavras de Lélia Gonzalez (2020):

a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, se

⁷Soares (1999) realiza um amplo levantamento em documentos oficiais, arquivos judiciais e periódicos da época, evidenciando de forma consistente o estigma atribuído à capoeira no século XIX. Entre as fontes mobilizadas pelo autor, destacam-se os jornais *Gazeta de Notícias* (1878), *Diário do Rio de Janeiro* (1872, 1874), *Novidades* (1889), *Jornal do Commercio* (1874, 1890), *Revista Illustrada* (1878) e *O Mosquito* (1871); os *Anais da Câmara dos Deputados* (1887); o relatório de Ludgero Gonçalves da Silva, intitulado “Relatório do Chefe de Polícia da Corte”, publicado em *Ministério dos Negócios da Justiça* (1874, p. 184); o “Mappa demonstrativo do número de individuos recolhidos ao xadrez da policia”, constante dos relatórios do *Ministério dos Negócios da Justiça* (1866–1871); além de processos criminais, como o de Gustavo Pinto de Andrade e Thomaz José dos Santos (caixa 42, processo 10, 1873, Arquivo Judiciário). Esse conjunto documental permite observar como a capoeira foi reiteradamente associada à criminalidade, à desordem urbana e à periculosidade social.

modelo dominante; o Brasil e seus modelos yourubá, banto e *ewe-fon*. (...) Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a Améfrica, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. (...). (2020)

Nesse movimento, mobilizar a amefricanidade não significa apenas adotar um referencial teórico sobre identidade ou cultura, mas assumir uma perspectiva metodológica que permite compreender a prática-vivência capoeira como expressão política amefricana que apresenta outras formas de organização da vida, do território e da resistência forjadas na diáspora negra, em permanente tensão com a ordem capitalista-colonial.

Como observa a professora Thula Pires (2017), essa perspectiva afrorreferenciada não essencializa identidades nem romantiza valores africanos, reconhecendo, ao contrário, a diversidade dessas experiências e a necessidade do debate crítico (p.4). É justamente essa abertura que permite identificar nas práticas historicamente estigmatizadas ou classificadas como vergonhosas pela historiografia oficial a presença de projetos políticos subalternizados que desafiam – e continuam a desafiar – os pilares do racismo, do capitalismo e da colonialidade presentes no constitucionalismo eurocêntrico (Pires, 2017, p.7).

Por isso mesmo não me refiro apenas à capoeira institucionalizada ou “legalizada”.⁸ Há resistências propositivas também nos fatos encarados com vergonha pela história dita oficial, que associam a “capoeiragem” a “escravizados fujões”, “selvagens” e “negros incapazes de viver em liberdade”. Esses projetos transitaram por territórios e temporalidades distintas, e são identificáveis nas vivências de capoeiras do presente.

Compreender essa continuidade exige deslocar a própria noção de passado. Aqui, o tempo não se organiza segundo a linearidade progressiva, mas assume uma dinâmica espiralar, na qual experiências “pretéritas” são

⁸ Faço a observação de que não pretendo tecer análises maniqueístas sobre o fenômeno da capoeiragem, pois quaisquer análises generalistas podem recair no equívoco de reproduzir ideias simplistas de que todas as movimentações de capoeiras representavam uma unidade de vontades revolucionárias, ou que suas ações nada seriam para além de rebeldia infundada.

constantemente reativadas, reinterpretadas e reinventadas no presente (Martins, 2025). Trazer o passado à análise, portanto, significa identificar as camadas de memória, conflito e invenção política que continuam a atravessar as práticas contemporâneas da capoeira.

É por essa razão que, antes de abordar diretamente a capoeiragem carioca como campo de disputa política no chamado período da “Primeira República”, torna-se necessário compreender como se consolidou o protagonismo da capoeira nas disputas pelo espaço público e na própria definição da ordem social na capital do então Império. Foi nesse contexto urbano, marcado por intensas transformações sociais, pela crise do regime escravista e pela reorganização das formas de controle estatal, que a capoeira passou a ocupar um lugar central nessas tensões, inscrevendo-se como prática continuamente atravessada por conflitos em torno da ordem, da circulação e da presença negra na cidade.

Assim, o período compreendido entre 1870 e 1910 será mobilizado como campo privilegiado de observação sobre os conflitos mais diretos protagonizados por capoeiras, por concentrar transformações decisivas na ordem social, política e jurídica brasileira – da crise do regime escravista à consolidação da República –, permitindo compreender como a capoeiragem se insere nesse contexto não apenas como objeto de repressão, mas como força que abre fissuras e tensiona um projeto de nação que, historicamente, buscou negar sua existência.

2.1. Cabeçadas, rabos de arraia, rasteiras e navalhas.

*Quem peleja não volta atrás
Olha o corte da navalha
Segura o jogo, meu rapaz
Fio da navalha. Cortou
Fio da navalha. Corta
Fio da navalha. Cortou
lala ê lala ê la⁹.*

Entre as décadas de 1870 e 1890, a capoeira adquire centralidade no cenário político e urbano do Rio de Janeiro não por constituir uma forma homogênea e unívoca de organização negra, mas por sua capacidade de

⁹ Cantiga intitulada Fio da navalha. Disponível em: <https://viuvacapoeirablog.fr/2025/09/17/fio-da-navalha%F0%9F%94%8A/>

articulação múltipla, flexível e estrategicamente situada diante das transformações do Estado e da ordem econômica em curso. Embora periódicos jornalísticos da época frequentemente tenham reduzido a capoeira a uma expressão de violência desorganizada – muitas vezes associando-a às chamadas maltas –, o período revela a potência política da prática em suas diferentes modalidades de ação coletiva e individual.

Sem circunscrever a resistência capoeira exclusivamente às maltas – tampouco elegê-las como objeto central do capítulo –, interessa compreendê-las como uma das formas pelas quais a capoeira se inscreveu no espaço urbano, disputou territórios, produziu alianças e confrontou projetos de Estado.

No Rio de Janeiro oitocentista, as maltas designavam formas de organização coletiva de capoeiras, estruturadas a partir de vínculos territoriais ligados a freguesias e áreas de circulação urbana. Ao longo do século XIX, essas associações articularam redes de sociabilidade e pertencimento que atravessavam diferentes condições jurídicas e étnicas da população negra, podendo se agrupar, em alguns casos, em formações mais amplas conhecidas como “nações” (Dias, 2000).

Frequentemente caracterizadas pela historiografia a partir de suas correrias, do uso de navalhas e de confrontos tidos como “letais” em praça pública, as maltas e nações passaram a figurar como foco de temor entre as classes mais abastadas da Corte, sobretudo em razão dos embates travados entre os próprios grupos. Conforme registra Luiz Sergio Dias (2001), com base em observações do estrangeiro Plácido de Abreu, tais confrontos integravam a própria dinâmica e cultura dessas associações. Ainda assim, mesmo diante de antagonismos declarados, era recorrente a suspensão dos enfrentamentos com a chegada da polícia, momento em que as hostilidades internas cediam lugar a uma ação comum voltada ao enfrentamento da força repressiva.

Uma abordagem crítica, atenta às experiências negras e às formas não institucionais de organização política, permite entrever, mesmo nesses episódios de violência, a produção de sentidos culturais e políticos que extrapolam o conflito imediato. Nesse horizonte, Dias (2001) observa que a solidariedade

circunstancial entre os grupos diante da polícia expressava não apenas uma reação estratégica, mas um compromisso com a preservação da capoeira enquanto prática social e modo de existência, incluindo suas formas próprias de regulação dos conflitos internos.¹⁰

Nesse mesmo movimento, elementos como gírias e códigos compartilhados operavam como recursos de proteção simbólica e de sustentação de um espaço relativamente autônomo de comunicação. A resistência capoeira, assim, manifestava-se sobretudo nas práticas cotidianas voltadas à continuidade da vida e da própria capoeira, não se restringindo a enfrentamentos diretos e organizados contra o aparato estatal.

Como sintetiza o historiador Dias, tratava-se de “um esforço para reverter, ainda que temporariamente, os efeitos do desenraizamento e da desterritorialização impostos pela escravidão” (Dias, 2001, p. 108), possibilitando não apenas a ocupação de espaços e territórios, mas também a construção de sociabilidades próprias e a afirmação de modos específicos de ser e existir.

Embora registros de atuações das maltas na cidade do Rio de Janeiro remontem ao início do século XIX, foi com a instauração da República – especialmente a partir da vigência do Código Penal de 1890 – que a capoeira passou a ser formalmente criminalizada por meio de uma política de Estado explicitamente orientada à sua repressão e extinção. A centralidade conferida à perseguição e ao desterro de capoeiras no contexto imediato da nova ordem republicana – antes mesmo da consolidação de debates estruturantes sobre a Constituição e os fundamentos do Estado – evidencia que essa criminalização não inaugura, mas atualiza mecanismos de controle social historicamente dirigidos às populações negras no interior da colonialidade jurídica.

Esse quadro torna-se ainda mais expressivo quando se observa que, mesmo antes da codificação penal republicana, capoeiras já eram alvo de prisões e detenções arbitrárias na cidade. Entre as décadas de 1870 e 1890, tais práticas se intensificam no bojo do recrudescimento da repressão institucional às populações negras, articulado aos projetos modernos e eurocêntricos de construção de uma

¹⁰ Elementos como as gírias e códigos compartilhados funcionavam como recursos de proteção simbólica e de manutenção de um espaço autônomo de comunicação.

sociedade dita “civilizada”. Nesse contexto, a capoeira não apenas persiste, como se inscreve estrategicamente no campo político urbano, tensionando as fronteiras entre a política institucional e a política das ruas.

É nesse contexto que a atuação designada pela imprensa como “Partido Capoeira” (Soares, 1999) pode ser melhor compreendida. Longe de indicar a formação de um partido político nos moldes institucionais, tal nomeação revela, antes, uma forma própria de fazer política, enraizada nas ruas, nos territórios e nas práticas cotidianas da capoeira. Trata-se, portanto, de uma dinâmica fundamental para compreender o jogo republicano: a capoeira emerge como força de resistência política capaz de interagir com os dispositivos do Estado e, simultaneamente, tensionar os limites de cidadania e liberdade projetados pelo modelo liberal-positivista.

Para o historiador Carlos Eugênio Soares (1999), o chamado Partido Capoeira não configurava uma organização formal, mas um conjunto heterogêneo de estratégias de sobrevivência e atuação política, marcado pela fluidez e pela ausência de centralização. Suas formas de intervenção estavam diretamente ligadas às ruas e praças públicas – espaços privilegiados de circulação, disputa e construção de pertencimento – e caracterizavam-se por uma relativa autonomia em relação às agremiações institucionais pelas quais transitavam.

Nesse sentido, ainda que capoeiras tenham estabelecido alianças pontuais com setores da política institucional, tais articulações não implicavam subordinação. Ao contrário, tratava-se de alinhamentos estratégicos e circunstanciais, orientados por interesses imediatos e pela preservação de suas formas próprias de organização e atuação (Soares, 1999, p. 310). Essa lógica revela uma prática política que opera pela ginga: jogar com as regras do sistema, mas sem se deixar capturar por ele.

Foi essa ginga política que permitiu ao chamado Partido Capoeira transitar pelo universo político da Corte sem se diluir nele, estabelecendo redes de relação com agentes institucionais sem abrir mão de sua autonomia. Isso reforça que sua atuação se mostrava como prática estratégica e situada – a qual inclusive, em muitos casos, teve impacto direto em disputas eleitorais e na própria dinâmica do

poder local (Soares, 1999). Ao mesmo tempo, essa capacidade de negociação – mesmo aquela realizada eventualmente com segmentos dominantes e com o aparato policial – evidencia a capoeira não apenas como forma de resistência, mas como uma sofisticada arte política de sobrevivência e negociação (p. 311)..

Essa leitura dialoga diretamente com a forma como a atuação capoeira foi representada à época. A narrativa dominante registra a presença expressiva de capoeiras no cenário político como a de um contingente instrumentalizado por diferentes grupos político-ideológicos, reduzido a uma espécie de “força de rua manipulável” por liberais ou conservadores em troca de vantagens imediatas. Contudo, como argumenta Soares (1999), a participação desses grupos decorria de escolhas políticas informadas por experiências sociais e culturais específicas – orientadas por racionalidades próprias –, de modo que sua compreensão exige atenção simultânea às dinâmicas internas do chamado Partido Capoeira e ao contexto histórico mais amplo em que se insere.

É nesse sentido que o autor destaca a conjuntura da Guerra do Paraguai (1864–1870) como elemento decisivo para compreender a intensificação das tensões políticas protagonizadas por capoeiras na cidade do Rio de Janeiro. O conflito, que mobilizou recursos humanos e materiais em escala inédita e expôs a fragilidade do aparato militar brasileiro, levou o Estado a recorrer a práticas de recrutamento coercitivo, especialmente nos centros urbanos. Homens negros livres, trabalhadores empobrecidos e pessoas escravizadas que atuavam nas ruas passaram a ser incorporados à força ao Exército, redefinindo, ainda que temporariamente, os modos de captura e utilização dos corpos racializados pelo Estado.

Um dado significativo é que, nesse período, os registros de prisões classificadas como de “capoeiras” praticamente desaparecem – o que não indica a extinção da prática, mas sua absorção circunstancial pelo aparato militar (Soares, 1999, p. 266). A incorporação de pessoas negras às fileiras do Exército tensionou, ainda que provisoriamente, as fronteiras simbólicas de pertencimento às instituições armadas, ao mesmo tempo em que abriu margens para a redefinição de status social e de capital político entre os ex-combatentes.

Com o retorno das tropas e o encerramento da Guerra do Paraguai, a partir de 1870, essas tensões não apenas retornam ao espaço urbano, como se reconfiguram em novos termos, inaugurando um cenário ainda mais agudo de conflitos, disputas e vigilância sobre os corpos negros nas ruas da capital¹¹:

A presença numerosa dos ex-soldados nas ruas da Corte era motivo de inquietação. Ex-escravos, criminosos, desordeiros, marginais, eles agora exibiam pelas ruas uniformes, medalhas, e o título de defensores do Império e ‘heróis da pátria’ (...) Seria inevitável que o confronto com antigos desafetos, senhores, perseguidores, despertasse nestes sentimentos de medo e suspeita. (SOARES, 1999, p. 270).

Esse cenário se agravou diante do descumprimento das promessas de pagamento de soldos, concessão de terras e moradias aos veteranos, o que devolveu muitos dos combatentes à precariedade e à marginalização. As frustrações daí decorrentes alimentaram um clima de insatisfação generalizada, chegando a tensionar a possibilidade de uma grande rebelião. Não se tratava apenas de um acirramento das tensões sociais, mas do aprofundamento do medo branco diante da chamada onda negra (Azevedo, 1987), agora intensificado pela experiência militar e pela circulação ampliada desses sujeitos no espaço urbano.

O período registrou, além de discursos alarmistas por parte da imprensa, práticas concretas de enfrentamento realizadas por pessoas negras em ataques a agentes policiais, afrontas a senhores e feitores e desafios diretos às autoridades constituídas¹². Tais comportamentos eram percebidos como especialmente perigosos porque expressavam a emergência de um novo sentido de pertencimento e de atuação política, forjado, em parte, pela experiência na Guerra do Paraguai e pela percepção ampliada de sua capacidade de intervenção no espaço público.

Paralelamente, intensificaram-se as rebeliões escravas e a formação de quilombos nas regiões cafeeiras do Sudeste, especialmente em São Paulo,

¹¹ O 31º Corpo de Voluntários da Pátria teve atuação destacada em combates como a passagem de Estero Bellaco, Tuyuti, Humaitá, Curuzu, Assunção. Duarte, General Paulo Queiroz. Os Voluntários da Pátria na Guerra do Paraguai, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1981. Citado por Soares, 1999, p. 266.

¹² Soares (1999, p. 270–291) apresenta um levantamento de periódicos e registros policiais que evidenciam o clima de temor entre as elites após o retorno dos “Voluntários da Pátria”. Esse conjunto documental revela tanto conflitos envolvendo soldados negros – especialmente em confrontos com estrangeiros que buscavam atacá-los – quanto o acirramento da violência política no contexto das chamadas eleições “de sangue”. Nesse período, intensifica-se também a crítica de setores da elite liberal ao Partido Conservador, acusado de proteger “os capangas da Glória, os assassinos de São José, das baionetas e dos sabres, e das navalhas gotejantes de sangue” (p. 286).

acirrando tensões entre a elite escravocrata paulista e o governo imperial. Esse quadro se agravava diante da pressão internacional e da crescente resistência escrava, levando o Estado a adotar medidas voltadas à gestão do regime, entre as quais se destaca a promulgação da Lei do Ventre Livre,¹³ que se tornou um dos eixos centrais das disputas políticas do período (Soares, 1999, p. 275).

Assim, a politização do cotidiano urbano e o crescente protagonismo das camadas populares¹⁴ reacendeu o medo latente de que a insubordinação negra pudesse conduzir não apenas ao fim da escravidão, mas à emergência de formas autônomas de participação e emancipação política negra. Tal receio se alimentava das atitudes explícitas de inconformismo frente aos papéis raciais e sociais impostos (Soares, 1999), forjadas em um cotidiano marcado pela perseguição institucional e pelo terror racial-sexual.

É nesse cenário que, já nos primeiros anos da década de 1870, a Corte assiste ao ressurgimento das maltas de capoeira, agora percebidas como um dos principais problemas políticos em um Estado pós-guerra fragilizado – sobretudo por sua associação a corpos marcados pela experiência militar. Longe de representar mera desordem, esse processo evidencia a reconfiguração da atuação capoeira, que, por meio de sua ginga política, passou a transitar entre a política institucional e a política das ruas, construindo redes de alianças e oportunidades estratégicas que garantiram sua sobrevivência e reafirmaram sua presença como força política relevante.

Nesse sentido, a radicalização do cenário político, marcada pelas disputas em torno da abolição, não apenas aprofundou essas tensões, como também contribuiu para consolidar a leitura da capoeira como problema político central. É nesse contexto que, “pela primeira vez desde 1853, os relatórios do Chefe de Polícia voltam a mencionar explicitamente grupos de capoeiras, associando-os à

¹³ Conhecida como Lei Rio Branco, de 28 de setembro de 1871, foi uma nova forma de servidão adotada pela colonialidade jurídica republicana (Flauzina, Pires, 2020). Embora apresentada como uma norma de transição abolicionista, regulamentou a manutenção da exploração e institucionalização de crianças negras nascidas naquele período.

¹⁴ A resposta liberal a esse contexto revelou ambiguidades estruturais. Embora proclamasse adesão aos ideais de liberdade e igualdade, o Partido Liberal instrumentalizou o medo racial como ferramenta política, deslegitimando tanto o governo conservador quanto a presença negra na esfera eleitoral. A partir de 1878, com o retorno dos liberais ao poder, essa estratégia se materializou em uma campanha repressiva direcionada aos capoeiristas, revestida da retórica da segurança pública, mas guiada, em última instância, pela exclusão política de sujeitos negros e mestiços que disputavam o acesso às eleições e à cidadania efetiva (Soares, 1999).

quase totalidade dos crimes contra a pessoa” (Soares, 1999, p. 272), evidenciando a produção institucional de uma leitura racializada da violência urbana. A capoeira passa, então, a operar como categoria política construída como ameaça à ordem, justificando a retomada e intensificação da repressão estatal.

Isso porque, na conjuntura de acirramentos políticos, as disputas eleitorais ganharam contornos mais amplos, articulando-se diretamente à chamada “questão servil”. Segundo Soares (1999), nos últimos meses de 1871, a reação oposicionista ao “Gabinete do Ventre Livre”, liderado pelo Visconde do Rio Branco, atinge seu ponto máximo, fazendo com que a disputa eleitoral ultrapasse os limites de uma alternância partidária convencional e passe a envolver o próprio destino da escravidão no Brasil (*Ibidem*, p. 279-280).

Segundo Soares (1999), nos últimos meses de 1871, a reação oposicionista ao chamado “Gabinete do Ventre Livre”, liderado pelo Visconde do Rio Branco, atingiu seu ponto máximo. A disputa eleitoral que se desenhava extrapolava largamente os limites de uma alternância partidária convencional, pois colocava em jogo a própria condução da chamada “questão servil”. Uma derrota conservadora significaria o colapso do gabinete responsável pela Lei do Ventre Livre, enquanto uma vitória liberal na Corte era lida como ameaça direta à frágil agenda emancipacionista em curso (*Ibidem*, p. 279-280). O embate eleitoral assumia, assim, contornos decisivos para o futuro da escravidão no Brasil.

A eleição de 20 de agosto de 1872¹⁵ emerge, nesse contexto, como um marco do que a historiografia descreveu como uma verdadeira “guerra eleitoral” (Soares, 1999), caracterizada por confrontos físicos, disputas territoriais e intensa mobilização popular. É nesse cenário que se destaca a atuação da malta conhecida como Flor da Gente, cuja presença nos conflitos da freguesia da Glória foi posteriormente interpretada como fator decisivo para a “vitória conservadora”. Mais do que um episódio isolado, essa atuação evidencia a inserção ativa de capoeiras nas disputas políticas do período, tensionando as fronteiras entre política institucional e política das ruas.

¹⁵Em 20 de agosto de 1872, ocorreram eleições no Brasil Império para a escolha de eleitores de paróquia (primeiro grau do sistema indireto). Na província e no município neutro do Rio de Janeiro, o pleito foi marcado pela intensa disputa entre o Partido Conservador e o Partido Liberal.

Partindo do levantamento realizado pelo historiador, entendo que essa leitura se mostra insuficiente diante da lógica dos contornos da ação política desses grupos. Isso porque a atuação da Flor da Gente – aqui tomada como exemplo, e não como foco analítico – parece responder menos a uma adesão partidária e mais à defesa de interesses próprios, diretamente relacionados à questão racial e às expectativas geradas pela legislação emancipacionista.

Assim, a aproximação com setores conservadores pode ser compreendida como estratégia política situada, orientada por objetivos coletivos e por uma leitura pragmática das possibilidades abertas no interior de um sistema institucional racista. Aliás, um dos traços mais marcantes dos relatos jornalísticos¹⁶ do período foi o caráter explicitamente racial dos conflitos partidários de 1872, nos quais a população negra, livre ou escravizada, era sistematicamente “acusada” de apoiar o Partido Conservador (Soares, 1999, p. 280).

Ainda que não haja registros documentais precisos sobre a composição da Flor da Gente, importa destacar que se tratava da principal malta integrada ao grupo mais amplo dos Nagoas, majoritariamente formado por pessoas negras de origem iorubá, muitas delas oriundas da Bahia (Dias, 2000). A forte presença de referências culturais africanas e a circulação de valores compartilhados entre pessoas livres e escravizadas indicam que essa atuação política estava menos associada à figura do “capanga” e mais a uma forma de inserção estratégica nos estreitos limites institucionais. Em um contexto no qual a ideia de políticos negros libertos era praticamente inconcebível, a ação coletiva nas ruas configurava uma das poucas possibilidades de intervenção política efetiva.

É justamente nesse cenário que a posição do Partido Liberal ajuda a iluminar tais escolhas. Apesar de reivindicar os ideais de *Liberté*, *Égalité*, *Fraternité* como fundamentos do Estado, o partido mantinha vínculos consistentes com a preservação da ordem escravista e mobilizava, de forma recorrente, o medo racial como instrumento político. O fantasma do Haiti¹⁷ e das insurreições negras

¹⁶ Todos acessados por meio da tese de Soares, 1999; e de Dias, 2000.

¹⁷ O termo “fantasma do Haiti” refere-se ao conjunto de medos, ansiedades e projeções políticas das elites escravistas diante da possibilidade de repetição, em outros contextos coloniais, de uma insurreição negra nos moldes da Revolução Haitiana. Mais do que um evento histórico localizado, o Haiti passou a operar como uma presença espectral no imaginário político atlântico, funcionando simultaneamente como advertência e

era acionado como retórica para deslegitimar o governo conservador e reforçar a exclusão da população negra do campo da política institucional, fazendo com que o temor de um “novo Haiti” se intensificasse à medida que os conflitos partidários se acirravam.

A relação entre capoeiras e políticos, contudo, não se restringia a setores do Partido Conservador mais dispostos a flexibilizar a questão da abolição – ainda que de forma gradual –, estando presente em diferentes agremiações, inclusive liberais. Ainda assim, a suposta aliança entre as maltas e o grupo conservador “emancipacionista” assumiu características particulares, muito distintas daquelas existentes com outros partidos: os grupos de capoeiras atuavam como coletividades autônomas, controlando territórios, defendendo seus membros e negociando apoio político conforme a proteção oferecida. Eram grupos que preservavam a circularidade de valores culturais entre livres e escravizados, e que não existiam somente em função de eleição ou “desordem” política (Soares, 1999, p. 295-296).

Nesse sentido, a atuação negra (*Ibidem*, p. 281) em relação ao Partido Conservador deve ser compreendida como parte de um movimento racial mais amplo, que, impulsionado pelas transformações ocorridas no período pós-1870, extrapola os estreitos marcos da política parlamentar. Esse engajamento não apenas respondia a dinâmicas institucionais, mas também expressava reivindicações e expectativas próprias, materializadas na participação direta no processo político – incluindo, de forma significativa, a adesão de escravizados fugidos às fileiras conservadoras (*Ibidem*, p. 281).

Isso não implica supor nenhuma sensibilidade estrutural do Partido Conservador às reivindicações negras. Ao contrário, a relação estabelecida era marcada por alianças instrumentais, pressões internacionais e cálculos estratégicos voltados à manutenção do poder. A ampliação da base de apoio, ainda que

ameaça. Esse “fantasma” mobilizou práticas discursivas e institucionais voltadas à contenção de revoltas, à intensificação da vigilância sobre populações negras e ao endurecimento de políticas repressivas. Como demonstra C. L. R. James (2010), o chamado “medo aos escravos” expressa o reconhecimento da capacidade insurgente dos sujeitos escravizados; já Marcos Queiroz (2017) evidencia como, no Brasil, essa experiência foi simultaneamente silenciada e instrumentalizada como horizonte de ameaça, influenciando inclusive os arranjos políticos da Independência, concebida, em parte, como estratégia de contenção de uma possível revolução negra.

contraditória, tornava-se fundamental para a sustentação do governo diante das tensões internas e externas que atravessavam o Império.

Todos esses elementos convergiram para alimentar a sensação de crise e de ameaça iminente à ordem social estabelecida. Enquanto conservadores apostavam em novas formas de aproximações com as maltas, os liberais, por outro lado, valiam-se dessas alianças para aumentar o descontentamento das classes médias e dirigentes para com o governo imperial. Contudo, assim como os partidos institucionais aprimoraram suas táticas de influência, o Partido Capoeira se reinventou e reformulou suas próprias estratégias de ingerência.

Os anos posteriores evidenciam uma atuação política de capoeiras cada vez mais explícita e intensificada. Segundo Soares (1999, p. 292), já em 1873¹⁸ tem início uma longa guerra urbana entre republicanos – cujo engajamento político ganhava crescente visibilidade – e grupos de capoeiras, estabelecendo um padrão recorrente ao longo da década: ataques organizados, preferencialmente noturnos, em regiões centrais da cidade, nos quais as posições políticas das maltas eram publicamente encenadas.

A partir de 1878, com o retorno do Partido Liberal ao poder, esse arranjo foi violentamente reconfigurado. Sob o discurso da modernização política e da reforma eleitoral, os liberais passaram a defender a exclusão explícita de sujeitos associados à participação negra nas eleições, classificados de forma pejorativa como “phosphoros” e “votantes escravos” (*Ibidem*, p. 298). Antes mesmo da formalização dessas reformas, desencadeou-se uma ampla campanha repressiva contra capoeiras, revelando que a retórica da segurança pública operava como linguagem legitimadora de um projeto político excludente.

Em janeiro daquele ano, teve início a maior campanha repressiva contra capoeiras desde 1865, conduzida por um governo composto majoritariamente por liberais e republicanos. A intensificação das prisões nas ruas era justificada como

¹⁸A politização das ruas da Corte revelou-se de forma explícita nos episódios de 27 e 28 de fevereiro. Na noite do dia 27, republicanos e liberais históricos reuniram-se na redação do jornal “A República” para celebrar a proclamação da República na Espanha. Do lado de fora, uma multidão acompanhava o evento. Quando Quintino Bocaiúva tentou discursar da sacada, ouviu-se o grito: “Viva a monarquia! Abaixo a república!”. O grupo de rua teria arremessado pedras em direção ao edifício, e seria encabeçado pelo filho de um senador da corte não identificado. No dia seguinte, uma nova reunião foi convocada em protesto ao ataque, mas o resultado foi a repetição dos confrontos.

medida de garantia da ordem pública, mas, na prática, evidenciava o direcionamento seletivo da repressão sobre corpos e sociabilidades negras. Longe de desarticular a capoeira enquanto prática política, esse processo expôs os limites da ação estatal e a capacidade de recomposição das redes de proteção e negociação construídas por esses grupos. Não por acaso, as prisões tornaram-se, paradoxalmente, espaços de continuidade da própria capoeira, inclusive em sua dimensão política (Soares, 1999, p. 299). Essa repressão estatal antecipou padrões de controle, criminalização e seletividade penal que seriam formalizados nas décadas seguintes.

Diante disso, os conflitos protagonizados por capoeiras ao longo da década de 1870 evidenciam a presença ativa de sujeitos negros na disputa pelo espaço urbano, pela participação política e articulação concreta de categorias como cidadania e território. Não por outra razão, essa atuação, reiteradamente tratada como ameaça, contribuiu decisivamente para a construção de um modelo repressivo que, mais tarde, encontraria no Código Penal de 1890 sua expressão normativa mais bem acabada, o que será abordado na sequência.

Em 1879, já se observava o retorno da violência urbana na cidade do Rio de Janeiro, sinalizando que a chamada “guerra das ruas” entre liberais – dentre os quais encontravam-se também grupos de republicanos – e capoeiras estava longe de ser encerrada. Nos primeiros anos da década de 1880, esse cenário de instabilidade ganhou novo fôlego com a Revolta do Vintém,¹⁹ episódio que revelou a força política das classes populares urbanas e a existência de um movimento consistente de opinião pública contra as intenções do governo liberal. Em 1881, o desencanto com as reformas liberais se fez cada vez mais presente em conflitos levados a cabo durante comícios políticos:

¹⁹A Revolta do Vintém foi um levante popular ocorrido entre 28 de dezembro de 1879 e 4 de janeiro de 1880, na cidade do Rio de Janeiro, então capital do Império, em reação à criação de um imposto de vinte réis (um vintém) sobre as passagens de bondes e trens urbanos, instituído pelo ministro da Fazenda Afonso Celso de Assis Figueiredo. A medida, embora de baixo valor nominal, impactava diretamente a população de baixa renda, principal usuária desses meios de transporte. O movimento reuniu milhares de manifestantes e assumiu caráter radicalizado, com episódios de destruição de bondes, arrancamento de trilhos e enfrentamentos com as forças policiais, ao som do lema “Fora o vintém”. Lideranças como Lopes Trovão desempenharam papel relevante na mobilização, inclusive por meio da imprensa. A revolta evidencia não apenas a insatisfação com a carga tributária, mas também tensões mais amplas em torno do custo de vida, do acesso à cidade e das formas de controle estatal sobre as classes populares no final do Império. Graham, Sandra Lauderdale (1991). O Motim do Vintém e a Cultura Política do Rio de Janeiro (1880). *Revista Brasileira de História*. 10 (20): 211-232. disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/download/1245202003_ARQUIVO_sandragraham.pdf

Na tarde de 30 de outubro de 1881 um grande comício estava marcado para o largo do Roscio (atual Praça Tiradentes). O orador principal era o já famoso Lopes Trovão, propagandista republicano conhecido em toda a cidade. (...) Na multidão havia o rumor de que os capoeiras iriam aparecer para desmontar o espetáculo. O clima de tensão era muito grande. (...) Era véspera de eleição. (...) Logo aparece o já conhecido José Elísio dos Reis. Acompanhado de uma malta. Depois de um breve diálogo com o Chefe de Polícia, ele avançou para a mesa do comício, gritando palavras de ordem, seguidas pelo seu grupo: Viva a Polícia - morra o Dr. Trovão!! (...) Escondido no Café Lucinda, Lopes escapa da fúria dos capoeiras, mas estes partem para outros inimigos. (Jornal O Bonde, 1881 *apud* SOARES, 1999, p. 312 - 313).

Esse é apenas um dos episódios que marcam uma década caracterizada pela atuação de capoeiras em comícios republicanos na cidade do Rio de Janeiro, para além das disputas travadas em ocasiões rotineiras pelas ruas e praças públicas da cidade. Disso decorre que, embora a capoeira não fosse legalmente proibida no período que antecede a vigência do Código Penal de 1890, o aparato policial se reinventou, tornando-se ainda mais incisivo diante do recrudescimento das medidas policiais de contenção dos(as) desordeiros(as), como podemos perceber a partir da charge de Agostini veiculada na Revista Ilustrada, em 1882, e retomada por Christiane Zonzon (2020) em seu artigo “Capoeira abalou: corpo de mulheres, legitimidade e tradição”:



Figura nº 1: Charge de A. Agostini na Revista Ilustrada, nº 289, de 1882²⁰ - “Até as pretas deram agora em capoeira”.

²⁰ Descrição da imagem: A charge apresenta uma mulher negra de pele retinta e com os pés descalços, portando em sua mão direita uma navalha e sendo conduzida por dois homens brancos policiais armados com espadas. Abaixo da imagem, consta a legenda: “Até as pretas deram agora em capoeira! Notadamente é para não se acabar a raça. Charge de A. Agostini in Revista Ilustrada nº 289 - 1882. Situação como esta acontecida no Rio de Janeiro poderia se repetir na Bahia”.

Importante notar que a charge ilustra o cenário de repressão à prática da capoeira no período, mas revela algo que extrapola a denúncia da violência estatal. A mulher negra de pele retinta ali retratada – anônima, como tantas outras relegadas ao esquecimento histórico – constitui um achado documental relevante. Ainda que a imagem ironize a repressão racial com nuances explícitas do racismo e patriarcado, ela oferece uma evidência preciosa: a capoeira não era uma vivência exclusivamente masculina, apesar de a historiografia tradicional reiteradamente associá-la ao universo dos homens.

Esse apagamento cumpre uma função política que, ao negar às mulheres negras qualquer protagonismo histórico, busca relegá-las ao duplo servilismo: de um lado, a manutenção do trabalho reprodutivo e de cuidado nos moldes coloniais; de outro, a subordinação dentro das próprias comunidades negras, enfraquecendo suas potências políticas e organizativas. Nesse sentido, enunciar o protagonismo das mulheres negras na capoeira não se trata de mero ajuste historiográfico, mas de um gesto político e epistemológico.

Ao contrário do senso comum cristalizado pela história hegemônica, entende-se que mulheres negras também portavam navalhas, enfrentavam adversários e participavam ativamente dos conflitos de rua. Não eram apenas sobreviventes, mas também atrizes destemidas e insubordinadas da capoeira urbana. O resgate dessa memória é fundamental para uma compreensão mais profunda das múltiplas formas de resistência negra no período e das engrenagens de repressão que se intensificaram na década de 1880.

A charge permite, ainda, ampliar a leitura dos conflitos urbanos num momento em que a própria instituição da escravidão entrava em crise, deslocando as disputas para o cerne das lutas por liberdade, autonomia dos corpos diversos e redefinição dos limites da cidadania. É nesse contexto de acirramento político e social que a questão da abolição passa a atravessar não apenas os partidos, mas também as dinâmicas internas da capoeira urbana no Rio de Janeiro.

Desse modo, a atuação política de capoeiras nas ruas da capital não pode ser compreendida como expressão episódica de desordem, mas como parte de um campo mais amplo de disputas em torno da cidade, da liberdade e da própria

definição de cidadania no final do Império. Ao inscreverem seus corpos, gestos e estratégias nas tramas urbanas, capoeiras – homens e mulheres – tensionavam cotidianamente os limites impostos pela ordem escravista em crise, afirmando formas próprias de presença, circulação e pertencimento.

Nesse cenário, a capoeira emerge como prática atravessada por intencionalidades políticas, na qual se articulam enfrentamento, negociação e invenção de mundos possíveis, evidenciando que as ruas do Rio de Janeiro constituíam não apenas palco de repressão, mas também território de elaboração e exercício de projetos políticos negros. É, portanto, a partir desse horizonte de disputas que se insere a discussão sobre a abolição, compreendida não como marco isolado, mas como processo tensionado pelas ações e insurgências negras no espaço urbano.

2.2. Nas fissuras da abolição: as ruas como campo de disputa por cidadania.

*Foi na Praça Sete que a polícia me parou
Para, para, para, para, para, para moço
Seu Guarda entrou na roda
Eu vou jogar é com o senhor.²¹*

A questão da abolição, longe de se restringir ao debate parlamentar ou às elites políticas, atravessava de maneira decisiva as dinâmicas das ruas, intensificando conflitos raciais, sociais e políticos já em curso na Corte. Como visto no subtópico anterior, a repressão à capoeira operava como tecnologia de controle dos corpos negros urbanos. Com o avanço do colapso do regime escravista, essas disputas se tornaram ainda mais explícitas, deslocando-se para o centro das lutas pela liberdade, pela autonomia e pela redefinição dos limites da cidadania negra no Brasil oitocentista.

Nesse contexto, a própria capoeira sofreu transformações internas significativas. As fraturas que atravessavam os partidos políticos repercutiam também na composição racial e social das maltas. A distinção entre Nagoas e

²¹ Cantiga intitulada “Foi na praça sete”. Disponível em <https://www.capoeira.cafe/foi-na-praca-7/>

Guaiamus²², embora relevante, não esgotava essa complexidade. A partir de meados do século XIX observou-se a entrada de homens brancos e imigrantes na capoeira, o que contribuiu para que a luta corporal fosse progressivamente apropriada e instrumentalizada inclusive por setores das classes médias e da elite dirigente, conservadora ou liberal.

Esse movimento de reconfiguração interna da capoeira não pode ser dissociado das políticas estatais de incentivo à imigração que antecedem a abolição formal e se intensificam à medida que o regime escravista entra em colapso.²³ Enquanto o Estado buscava redefinir quem poderia ocupar legitimamente o espaço público e o mercado de trabalho, a capoeira permanecia como prática ambígua, apropriada por novos atores, mas ainda profundamente marcada pela experiência negra urbana e pelas disputas em torno da liberdade no imediato pré-abolição, o que intensificou os conflitos dentro da própria prática.

Nesse quadro, a atuação dos(as) capoeiras no período final da escravidão não foi homogênea. Havia grupos que, vinculados a redes clientelistas e a setores conservadores, mobilizavam a capoeira contra iniciativas abolicionistas, enquanto outros se engajavam ativamente pela emancipação. Essa coexistência de posicionamentos diversos deve ser tomada como expressão do caráter profundamente disputado da capoeira enquanto prática social e política, atravessada por interesses diversos e por clivagens raciais, de gênero e de classe. Não se trata, aqui, de examinar em detalhe esse cenário truncado, mas compreender que a capoeira constituiu movimento integrante e decisivo das disputas políticas emancipacionistas ocorridas na virada do século XX.

²²Os Nagoas e os Guaiamuns constituíam as duas principais maltas de capoeira que disputavam o controle simbólico e material das ruas do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. Organizadas de forma relativamente coesa, essas maltas estruturavam redes de solidariedade, proteção e atuação coletiva, ao mesmo tempo em que protagonizavam intensas rivalidades pelo domínio territorial e pela visibilidade no espaço urbano. Os Nagoas, cujo nome remete às populações nagôs (iorubás), eram formados majoritariamente por africanos escravizados e libertos, mantendo vínculos mais diretos com referências culturais africanas. Já os Guaiamuns – denominação de origem indígena – apresentavam composição mais heterogênea, reunindo mestiços, libertos e imigrantes, com significativa presença de portugueses a partir da década de 1850. A esses últimos é frequentemente atribuída a difusão do uso da navalha nos confrontos, elemento que se tornaria marcante nas práticas da capoeiragem urbana.

²³ O Decreto nº 5.663, de 17 de junho de 1874, por exemplo, ao autorizar a importação de 100.000 imigrantes europeus ao longo de uma década, evidencia que o projeto de substituição da mão de obra negra não foi improvisado, mas cuidadosamente planejado, revelando um duplo objetivo: reorganizar o mundo do trabalho e, simultaneamente, promover um branqueamento social e racial da população urbana. À medida que a abolição se tornava inevitável, o incentivo à imigração operava como mecanismo de contenção da população negra liberta, especialmente nos centros urbanos, reforçando dispositivos de controle, disciplinamento e exclusão.

A participação de capoeiras como aliados de abolicionistas se torna particularmente visível no contexto do recrudescimento da repressão policial contra a Confederação Abolicionista, que foi conduzida sob a chefia do desembargador Coelho Bastos, então Chefe de Polícia da Corte e aliado direto do barão de Cotegipe, representante da ala escravocrata e intransigente do Partido Conservador.²⁴ A mobilização sistemática do aparelho repressivo contra a Confederação inscreve-se em um cenário de acirradas disputas políticas no interior do próprio campo conservador, marcado por clivagens entre setores comprometidos com a manutenção da ordem escravista e frações mais pragmáticas ou emancipatórias.

Conforme relata Soares (1999), em uma dessas ofensivas policiais, agentes infiltrados tentaram produzir um flagrante contra dirigentes da Confederação por meio de uma encenação de resgate de um escravizado na Rua do Senado. A ação, contudo, foi antecipada pelos abolicionistas, que reorganizaram a operação de modo a atrair os policiais para uma emboscada cuidadosamente preparada. No momento da abordagem, os agentes foram surpreendidos pela intervenção de um numeroso grupo de capoeiras vinculados(as) à Confederação Abolicionista, liderados por chefes de malta aliados ao movimento. A ação dos capoeiristas neutralizou a investida policial e impôs a retirada dos agentes, evidenciando o papel ativo desses grupos na defesa das redes abolicionistas (p. 314).

Esse episódio permite afirmar que a atuação política de capoeiras não se orientava pela defesa do Partido Conservador enquanto bloco homogêneo, tampouco por lealdades partidárias estáveis. Ao contrário, suas alianças eram circunstanciais, seletivas e profundamente atravessadas pelas clivagens internas do próprio campo conservador. Se, em determinados momentos, capoeiras se aproximaram de setores conservadores emancipacionistas – como aqueles vinculados ao gabinete do Visconde do Rio Branco ou a frações mais pragmáticas da elite imperial –, essa aproximação não se estendia aos conservadores

²⁴Embora associado, nesse contexto, à defesa de posições escravocratas, o Partido Conservador não constituía um bloco homogêneo, sendo atravessado por clivagens internas e disputas quanto aos rumos da questão servil. Diferentes frações conservadoras adotavam posturas que variavam entre a defesa intransigente da escravidão e a adesão a projetos gradualistas de abolição, revelando que as posições políticas no período eram mais complexas do que uma divisão rígida entre “abolicionistas” e “escravocratas”. Essa heterogeneidade também ilumina a própria complexidade da atuação de capoeiras, cujas alianças e formas de engajamento político não se davam de maneira linear ou fixa, mas eram atravessadas por estratégias situadas, negociações contingentes e disputas no interior de um cenário político igualmente fragmentado.

escravocratas intransigentes – representados por figuras como o Barão de Coteigipe –, cuja política repressiva e compromisso com a manutenção da escravidão os(as) colocavam em posição frontalmente antagonista aos interesses das populações negras urbanas.

Isso reforça que, longe de expressarem adesão ideológica ao conservadorismo ou liberalismo, os(as) capoeiras negociavam alianças a partir de interesses concretos, explorando fissuras institucionais e disputas intra-elites para ampliar suas margens de ação. É precisamente nesse terreno instável, marcado por conflitos internos ao poder e pela radicalização do debate sobre a escravidão que os(as) capoeiras passam a emergir, de forma cada vez mais visível, como força ativa nas dinâmicas de rua da campanha abolicionista.

Afinal, segundo Soares (1999), quando o movimento deixou os salões parlamentares e passou a disputar o espaço urbano, foi necessário estabelecer uma relação prática de convivência com o Partido Capoeira (*Ibidem*). Essa aproximação, entretanto, manteve-se em grande medida velada, pois o esforço dos abolicionistas em dialogar com as camadas médias urbanas dificultava qualquer associação pública com grupos de capoeiras.²⁵

A história da capoeira evidencia aproximações múltiplas, instáveis e circunstanciais com diferentes forças políticas – conservadoras, liberais e republicanas – sempre condicionadas por contextos específicos, disputas locais e pelas oportunidades de negociação abertas no jogo político da Corte. À vista disso, uma análise pormenorizada dessas alianças, de seus atores e de seus conteúdos programáticos fugiria aos limites deste trabalho.

Interessa-nos menos o mapeamento exaustivo dessas articulações e mais a identificação dos conflitos que emergem quando as práticas, os saberes e as

²⁵ Embora o lema abolicionista já houvesse ecoado pelas ruas durante a Revolta do Vintém, foi somente a partir de 1884, com a abolição no Ceará, que a causa passou a ocupar de modo sistemático becos, frestas e praças da Corte, tornando-se um tema incontornável da vida popular. (Soares, 311, p. 314). O Ceará foi a primeira província brasileira a abolir a escravidão, em 25 de março de 1884, quatro anos antes da Lei Áurea. Esse pioneirismo resultou da articulação de um forte movimento abolicionista local, com destaque para a chamada Greve dos Jangadeiros, liderada por Francisco José do Nascimento – o Dragão do Mar –, que se recusavam a transportar pessoas escravizadas, bem como de fatores estruturais, como a crise econômica e as severas secas que atingiram a província, contribuindo para o enfraquecimento do regime escravista na região. Para mais, ver: FREIRE, Camila de Sousa. O MOVIMENTO ABOLICIONISTA CEARENSE: ESCRITA DA HISTÓRIA, IDENTIDADE E ALTERIDADE EM DIÁLOGO (1884-1956). Disponível em https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529531637_ARQUIVO_TrabalhoAnpuh2018.pdf

formas de organização de capoeiras tensionam os sentidos hegemônicos de categorias jurídicas firmadas como fundamentos do Estado – sejam elas ditadas por conservadores, liberais ou, como veremos no próximo tópico, republicanos.

Na verdade, para compreender tanto as alianças quanto os conflitos que marcaram a atuação das maltas de capoeira nos anos finais do Império é imprescindível considerar uma questão fundamental: a cisão entre um abolicionismo conservador, associado a projetos graduais, elitizados e fortemente controlados, e um abolicionismo popular forjado na experiência negra urbana. Essa ambiguidade política nos permitiu a compreensão do motivo pelo qual a adesão à causa da abolição não se deu de forma homogênea entre as maltas (para além dos conflitos raciais e sociais internos existentes na própria capoeiragem).

Ainda assim, diferentes pesquisas²⁶ sugerem que o contingente negro tendia a se alinhar de maneira mais consistente aos ideais abolicionistas populares. Podemos entender que tal engajamento deriva de reflexões ideológico-partidárias, e sobretudo, de experiências concretas de violência, precariedade e exclusão, que faziam da abolição uma questão política, econômica e social imediata de sobrevivência.

²⁶ Nesse sentido, ver: DIAS, Luiz Sergio. Da “turma da lira” ao cafajeste. A sobrevivência da capoeira no Rio de Janeiro na Primeira República – Rio de Janeiro, 2000. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000. GOMES, Flávio. Negros e política (1888-1937) Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Disponível em https://books.google.com.br/books?id=chfWqRDa3soC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_suummary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

DOMINGUES, Petrônio. "Vai ficar tudo preto": Monteiro Lopes e a cor na política. In: GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p.127-156. disponível em <https://www.scielo.br/j/nec/a/MYTxMv5YSs5Fs3HZNDdk6KN/?format=html&lang=pt>. Domingues, petrônio. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930), in Rev. Bras. Hist. 34 (67), Jun 2014, <https://doi.org/10.1590/S0102-01882014000100012>.

SOARES, Carlos Eugênio Libano. Da Flor da Gente à Guarda Negra: os capoeiras na política imperial. In: A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial. Rio de Janeiro:1999. p.185-245.

SILVA, Eduardo. Dom Obá II D'África, o Príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Ana Carolina Feracin da. De "papa-pecúlios" a tigre da abolição: a trajetória de José do Patrocínio nas últimas décadas do século XIX. Tese (Doutorado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas. Campinas, SP, 2006.

CRUZ, Maria Cecília Velasco e. Da tutela ao contrato: "homens de cor" brasileiros e o movimento operário carioca no pós-abolição. Topoi, v.11, n.20, p.114-135, 2010. Disponível em <https://www.scielo.br/j/topoi/a/hrjXrdMNFdxYxkSZMmYYrdq/?lang=pt&format=pdf>

CARVALHO, José Murilo de. A formação das almas: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

A capoeira carioca urbana daquele período ainda era racialmente identificada como prática majoritariamente negra; e havia um movimento forte de preservação das raízes africanas em muitas maltas de freguesias habitadas e/ou ocupadas pelas populações negras (Dias, 2000). À vista disso, acreditamos que houve uma ampla aderência e participação de grupos de capoeiras aos ideais abolicionistas populares. A emergência da chamada Guarda Negra após a abolição formal, em 1888, reforça esse argumento. Mais do que um fenômeno isolado, sua formação condensa trajetórias anteriores de mobilização negra urbana protagonizadas pelo jogo-luta.

Para que essa inclinação majoritária do contingente negro à causa abolicionista possa ser compreendida, é necessário deslocar o olhar do plano estritamente das maltas e de suas dinâmicas internas para o cenário mais amplo das disputas que atravessaram o próprio processo de abolição no Brasil.

No plano internacional, a pressão inglesa pelo fim do tráfico e da escravidão – associada à consolidação do capitalismo industrial – incidiu diretamente sobre o Império, resultando em medidas como a Lei Eusébio de Queirós em 1850.²⁷ Internamente, o movimento abolicionista ganhou maior visibilidade a partir da Guerra do Paraguai, articulando campanhas públicas, jornais, comícios e redes de fuga. Esses esforços, contudo, não podem ser analisados de forma isolada, pois se apoiaram e se intensificaram em diálogo constante com a resistência protagonizada pelos próprios escravizados e negros libertos – expressa em fugas, revoltas, insubordinações cotidianas e na construção de redes de solidariedade urbana²⁸.

No campo legislativo, a estratégia imperial de transição gradual – materializada na Lei do Ventre Livre (1871) e na Lei dos Sexagenários (1885)²⁹ –

²⁷A Lei Eusébio de Queirós (Lei nº 581, de 1850) proibiu o tráfico transatlântico de africanos escravizados para o Brasil. Para uma síntese de suas causas, estratégias e efeitos, ver glossário de Marcos Queiroz, que destaca a pressão inglesa, o temor de revoltas escravas e fatores internos como elementos centrais para sua promulgação, bem como sua função de reorganizar – e preservar – a ordem escravista, produzindo efeitos estruturais que contribuíram para sua posterior deslegitimação (Queiroz, 2024, p. 189).

²⁸Nesse sentido, ver João José Reis. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Flávio dos Santos Gomes. *A Hidra e os Pântanos: Mocambos, Quilombos e Comunidades de Fugitivos no Brasil (séculos 17-19)*. Rio de Janeiro: Polis, 2005.

²⁹A Lei dos Sexagenários (Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885), também conhecida como Lei Saraiva-Cotegipe, concedia liberdade aos escravizados com mais de 60 anos, embora condicionada, na prática, a mecanismos que limitavam seu alcance efetivo. Para uma contextualização, integra o conjunto de medidas graduais que marcaram o processo abolicionista no Brasil, ao lado da Lei do Ventre Livre e da Lei

buscou menos abolir a escravidão do que administrá-la em favor dos interesses senhoriais. Mesmo após o 13 de maio de 1888, os mecanismos de exclusão e controle permaneceram operantes, evidenciando que a abolição não implicou em uma “integração social”, tampouco representou uma ruptura com o regime escravocrata.

Neste ponto, destacamos que a lei abolicionista apresentou apenas dois dispositivos para tratar da libertação – principal ponto de tensão política e econômica da época:

LEI Nº 3.353, DE 13 DE MAIO DE 1888.

Declara extinta a escravidão no Brasil.

A Princesa Imperial Regente, em Nome de Sua Magestade o Imperador o Senhor D. Pedro II, Faz saber a todos os subditos do Imperio que a Assembléa Geral decretou e Ella sancionou a Lei seguinte:

Art. 1.º E’ declarada extinta, desde a data desta Lei, a escravidão no Brazil.

Art. 2.º Revogam-se as disposições em contrario. (BRASIL, 1888).

Nesse sentido, a promulgação da Lei Áurea não foi acompanhada de qualquer projeto de integração social, econômica ou política da população negra recém-liberta. O diploma legal limitou-se a declarar – e é fundamental sublinhar o peso desse verbo – a extinção formal da escravidão, sem prever mecanismos de acesso à terra, ao trabalho digno, à moradia, à educação ou à cidadania efetiva. A liberdade foi juridicamente proclamada, mas não materialmente estruturada.

Se, durante o regime escravista, a desumanização da população negra encontrava respaldo na ordem jurídica – inclusive no Código Criminal do Império de 1830, que operava sob a lógica da propriedade e da tutela senhorial –, com a abolição, o terror racial-sexual assumiu a face do abandono institucional pelo qual pessoas negras foram lançadas à própria sorte em uma sociedade que não apenas permanecia racialmente hierarquizada, como também carecia de qualquer compromisso estatal com sua integração no meio social.

O texto tampouco se ocupou de afirmar positivamente a humanidade, a dignidade ou a igualdade substantiva dessas pessoas. A transição do estatuto de

Áurea, compondo uma estratégia de transição que buscava conciliar pressões abolicionistas com a preservação de interesses das elites escravistas. Para mais informações, ver Manoel, Julio Cesar Costa. A LEI DOS SEXAGENÁRIOS COMO ESTRATÉGIA PARA MANUTENÇÃO DA PRECARIÉDADE SOCIOESPACIAL NO BRASIL. In Revista da ABPN v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: “Geografias Negras”, abril de 2020, p. 12-31.

“coisa” para o de “ser humano livre” foi marcada pelo silêncio normativo. Disso decorre que a liberdade concedida foi formal e negativa: suprimiu-se o vínculo jurídico da escravidão, mas não se edificaram as condições estruturais para o exercício pleno e digno da própria existência.

É inegável que a Lei Áurea representa um marco histórico relevante. Contudo, sua forma e seus limites revelam os condicionantes políticos que a produziram. De um lado, ela respondeu à intensa pressão da mobilização negra – urbana e rural – que alimentavam o temor de uma insurreição negra generalizada. De outro, atendeu às pressões internacionais, sobretudo britânicas, interessadas na consolidação de um capitalismo colonial reconfigurado, no qual a superação formal da escravidão era funcional à modernização econômica e à inserção do Império no mercado global.

A abolição, nesse sentido, não resultou de um “gesto humanitário” espontâneo do Estado, mas de um rearranjo estratégico diante de forças internas e externas que tornavam a manutenção do regime escravista política e economicamente insustentável. O cenário culminou, assim, tanto na intensificação da vigilância sobre os corpos negros, quanto na ampliação de redes autônomas de sociabilidade negras voltadas à organização, autodefesa e promoção da libertação plena, como é exemplo a Guarda Negra.

A Guarda Negra exterioriza aquilo que, em muitos casos, permanecia difuso nas redes informais: a articulação entre memória de luta, solidariedade coletiva e reivindicação ativa de libertação. Longe de representar um episódio isolado ou circunstancial, sua formação condensa uma trajetória histórica de mobilização urbana negra, ao mesmo tempo em que explicita, de maneira organizada e pública, os anseios políticos que já vinham sendo gestados nas práticas cotidianas de resistência.

As representações contraditórias que lhe foram atribuídas – ora como milícia governista, ora como agrupamento de capoeiras incontroláveis – revelam não apenas a heterogeneidade de seus integrantes, mas também as tensões políticas e raciais que atravessavam o período. Seus registros são fundamentais para compreender os sentidos políticos atribuídos à presença negra nas

manifestações públicas e as disputas entre projetos concorrentes de abolição e de nação no imediato pós-13 de Maio de 1888.

A emergência da Guarda Negra revela que a liberdade desejada não se restringia à abolição formal da escravidão, mas envolvia ruptura política, pertencimento e garantia efetiva de direitos para as populações marginalizadas.³⁰ A historiografia que se debruça sobre a Guarda Negra tem reiteradamente assinalado sua proximidade com práticas e redes de sociabilidade vinculadas à capoeira urbana³¹, o que autoriza situá-la, neste trabalho, como um indício relevante da existência de projetos políticos negros e da participação ativa de capoeiras na formulação de horizontes de nação no final do Império – e para além dele.

Assim, a Guarda Negra pode ser compreendida como a cristalização organizativa de formas de militância que vinham sendo gestadas a partir de 1870, em um contexto marcado pela repressão policial sistemática, pela necessidade de proteção de lideranças abolicionistas e pela ocupação ativa – e frequentemente conflitiva – do espaço urbano.³²

Sua emergência também indica que, apesar das ambiguidades internas do movimento abolicionista e das disputas que o atravessavam, a população negra não apenas aderiu à causa da abolição, mas contribuiu decisivamente para impulsioná-la por meio de práticas próprias de organização, autodefesa e enfrentamento político. A liberdade, nesse horizonte, não era uma concessão aguardada, mas uma construção disputada no cotidiano.

³⁰ A Guarda Negra inscreve-se em uma linhagem anterior de organização urbana forjada em contextos de repressão, negociação e enfrentamento – nos quais a capoeira desempenhou papel incontornável, seja como prática de autodefesa, seja como tecnologia de sociabilidade e mobilização negra.

³¹ Nesse sentido, ver: ANTUNES, Livia de Lauro. Sob a Guarda Negra: abolição, raça e cidadania no imediato pós abolição. Tese (doutorado).UFF, 2019. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2152.pdf> MACHADO, Humberto Fernandes. Abolição e cidadania: a Guarda Negra da Redentora. Passagens, Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, v.5, n.3, p.505-524, 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3373/337328460008.pdf>

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A Guarda Negra: a capoeira no palco da política. In A Negrada Instituição: os capoeiras na Corte Imperial, 1999.

³² Tal recorte não ignora a pluralidade das formas de associativismo negro no final do Império – como as irmandades religiosas e entidades políticas, a exemplo da Liga dos Homens de Cor –, mas decorre do fato de que a Guarda Negra emerge, nas fontes e nos debates historiográficos, como uma das expressões mais visíveis da politização negra forjada no espaço popular urbano. Ao destacá-la, buscamos compreender uma modalidade específica de organização política negra que dialoga diretamente com a história da capoeira e com suas formas de intervenção no espaço público, revelando como práticas corporais, redes de solidariedade e atuação política podiam se articular de maneira orgânica.

A configuração interna da Guarda Negra, contudo, permanece envolta em zonas de indeterminação. São escassas as informações precisas acerca de sua estrutura organizativa, do número e gênero de integrantes e da extensão efetiva de suas alianças políticas. Essa lacuna documental favoreceu a centralidade de figuras como José do Patrocínio³³ na associação pública entre a Guarda e o chamado “isabelismo”. Não surpreende, assim, que a Guarda Negra tenha sido interpretada de modo ambivalente pela historiografia³⁴: ora como instrumento de manipulação monárquica no contexto do apoio à Isabel no Brasil, ora como expressão autônoma de agência política negra no imediato pós-abolição.

Essa tensão interpretativa, longe de enfraquecer sua relevância histórica, reforça o caráter disputado da presença negra na cena pública e os múltiplos sentidos atribuídos à sua organização coletiva. Mesmo o apoio eventual à monarquia não exclui a possibilidade de agência autônoma; pôde, antes, revelar cálculos políticos inscritos em um campo de forças estratégico.

A perspectiva de que capoeiras – e pessoas negras, no geral – seriam sujeitos politicamente imaturos, movidos por devoção acrítica à regente do governo, ou por impulsos efêmeros, acaba por reiterar um gesto de infantilização política que esvazia a capacidade negra de agência, negociação e formulação de

³³A trajetória política de José do Patrocínio revela importantes inflexões. Figura central do movimento abolicionista, atuou intensamente por meio da imprensa e da mobilização pública. No pós-abolição, aproximou-se da Princesa Isabel e passou a defender a monarquia constitucional, inclusive articulando iniciativas como a Guarda Negra, o que lhe rendeu a pecha de monarquista. Tal posição, contudo, não representa mera contradição, mas uma estratégia política: Patrocínio entendia que a continuidade do regime imperial poderia garantir a preservação dos direitos recém-conquistados pelos libertos diante das incertezas do projeto republicano. Com a Proclamação da República, aderiu formalmente ao novo regime, sendo frequentemente caracterizado como um “republicano de última hora”, o que evidencia a complexidade e o caráter contingente de suas escolhas políticas.

³⁴ Como aponta criticamente Carlos Eugênio Líbano Soares (1999, p. 320-322), Oswaldo Orico, em sua biografia de José do Patrocínio, compreende a Guarda Negra como expressão de gratidão dos negros à Princesa Isabel, caracterizando-a, contudo, por meio de categorias como “servilismo” e “fanatismo”, em sintonia com leituras depreciativas difundidas por republicanos e intelectuais da época. Em contraposição, Raimundo Magalhães Júnior interpreta a Guarda como desdobramento das lutas abolicionistas e do antagonismo com os republicanos, que resistiam à campanha por temer a perda de apoio de setores escravistas, entendendo-a como continuidade da atuação política de Patrocínio e de sua projeção como representante dos negros. Já Rebecca Bergstresser analisa a Guarda Negra como expressão dos debates raciais do período e da militância negra no pós-abolição, vinculando sua formação à criação de associações como a Liga dos Homens de Cor e aos conflitos internos do movimento abolicionista, especialmente no Rio de Janeiro. No contexto do centenário da abolição, Maria Lúcia de Souza Rangel retoma o tema para caracterizar a Guarda como instrumento de legitimação da monarquia e de manipulação política da população negra. Por sua vez, Michael Trochim a interpreta como símbolo da emergência de um novo patamar da questão racial no Brasil, ainda que limitado por seu vínculo com o regime monárquico em declínio, destacando-a como herdeira de formas organizativas negras anteriores, como as irmandades. Por fim, Flávio dos Santos Gomes reconstrói os embates na imprensa entre Patrocínio e Rui Barbosa, evidenciando como tais disputas permitem acessar o imaginário político dos libertos e os conflitos entre a Guarda Negra e os militantes republicanos no contexto imediato da abolição.

projetos próprios, apagando tanto a resistência histórica como a expertise acumulada desses grupos no jogo político da Corte.

De todo modo, a constituição de uma força política negra organizada intensificou os temores das elites políticas e intelectuais, que passaram a interpretar a presença ativa de negros libertos na cena pública como uma ameaça à ordem social. Nesse contexto, a Guarda Negra foi rapidamente enquadrada por discursos que a associavam à desordem e à violência, revelando os mecanismos simbólicos de contenção mobilizados diante da politização negra no pós-abolição.

É nesse ambiente de medo, vigilância e disputa simbólica que se inscrevem tanto as leituras historiográficas divergentes quanto a necessidade, por parte da própria Guarda Negra, de afirmar-se publicamente como organização. Ao acenar para o caminho da institucionalização, a Guarda Negra passou a definir critérios de admissão, mecanismos de disciplina interna, processos eleitorais para sua diretoria e um programa de ação que projetava sua atuação para além da cidade do Rio de Janeiro.

Tal organização previa a construção de alianças com a Confederação Abolicionista e com setores da imprensa, bem como a mobilização de libertos do interior, orientados a não trabalhar para senhores identificados como inimigos do chamado Terceiro Reinado. Nesse quadro, a defesa da monarquia e da então regente Isabel pode não ter se configurado como adesão acrítica ao regime, mas sim como estratégia política orientada à proteção de direitos recém-conquistados, sobretudo diante da percepção de que o republicanismo hegemônico representava uma ameaça concreta à liberdade das populações negras recém-saídas da escravidão.

Em dezembro de 1888, por exemplo, o jornal *A Província* de São Paulo acusava a Guarda Negra de atuar deliberadamente para tumultuar o movimento republicano. Tais representações retomavam acusações já dirigidas às maltas de capoeira desde, ao menos, a década de 1870, incluindo a suposta conivência com o aparato policial.

Mas o movimento não se restringiu à política carioca, manifestando-se em diferentes regiões do país e mantendo sua presença mesmo após a queda do gabinete João Alfredo, como indicam conflitos registrados em julho de 1889³⁵.

Como observa a historiadora Livia Antunes (2019), é possível que a Guarda Negra não tenha existido nos moldes fixos descritos pelas fontes contemporâneas, mas como uma articulação múltipla, capaz de assumir, simultaneamente, diferentes significados e funções: não apenas “protetora da princesa regente” ou “instrumento governamental”, tampouco mera expressão de desordem, mas um arranjo político negro inserido em um cotidiano profundamente polarizado. Suas ações indicam participação ativa na circulação de informações, na ocupação do espaço público e na intervenção direta em comícios e disputas políticas (p. 72-73).

Nessa perspectiva, a Guarda Negra pode ser compreendida menos como uma organização rígida e formalizada e mais como um movimento social marcado pela fluidez, por formas de mobilização situacionais e por padrões de ação que escapavam às tentativas de normatização impostas pela imprensa, pelo Estado e por setores da intelectualidade abolicionista.

Ao afirmar que “o nosso fim não é levantar o homem de cor contra o branco, mas restituir ao homem de cor o direito que lhe foi roubado de intervir nos negócios públicos” (Cidade do Rio, Novidades, 03/01/1889, apud Soares, 1999, p. 333), o periódico tornava explícita uma concepção de cidadania negra que ultrapassava o gesto de gratidão pela abolição formal e reivindicava participação política efetiva, fundada na experiência histórica da escravidão e de sua superação conflitiva. Não se tratava de inverter hierarquias raciais, mas de disputar o próprio significado de pertencimento à comunidade política.

No contexto do pós-abolição, essa concepção materializava-se sobretudo na ocupação do espaço público. Ao intervir em comícios, circular coletivamente

³⁵ A Guarda Negra teve forte atuação no Rio de Janeiro, então capital do Império, onde se articulava de maneira mais visível no cenário político e urbano do pós-abolição. Há, contudo, registros de sua presença – ainda que de forma menos estruturada – em outras regiões do país, como Bahia, Pernambuco, Maranhão, Rio Grande do Norte, o Sul do Brasil e cidades do estado de São Paulo, indicando a circulação de suas formas de organização e a capilaridade das disputas políticas envolvendo a população negra no contexto imediato da abolição. Sobre os diversos conflitos travados entre Guarda Negra e Republicanos no Rio de Janeiro, ver SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A Guarda Negra: a capoeira no palco da política. In A Negrada Instituição: os capoeiras na Corte Imperial, 1999.

pelas ruas, confrontar forças policiais ou disputar atos políticos adversários, a Guarda Negra não apenas reagia a ameaças imediatas, mas afirmava performativamente o direito de presença e de ação política das pessoas negras. Tal atuação inscrevia-se em uma tradição atlântica de luta que compreendia a liberdade como prática concreta e visível, e não como mera condição jurídica abstrata.

É precisamente essa dimensão performativa da cidadania que ajuda a explicar por que, apesar das tentativas de instrumentalização, a Guarda Negra frequentemente escapou à expectativa de tutela das elites e agremiações. A prática efetiva da organização evidencia os limites da capacidade das elites em regular as formas de ação política negra no imediato pós-abolição. Tanto é assim que a mobilização coletiva produziu efeitos que excederam aos cálculos das elites, reafirmando que a liberdade, quando apropriada politicamente pelos sujeitos historicamente subalternizados não se deixa conter integralmente pelas molduras institucionais que pretendem administrá-la.

Longe de constituir uma novidade absoluta, essa característica dialogava com uma tradição mais longa de práticas políticas autonomizadas, associadas ao Partido Capoeira (Soares, 1999). Marcadas pela flexibilidade organizativa, pela circulação entre diferentes alianças e pela centralidade do corpo e da rua como instrumentos de ação, essas práticas resistiam a formas rígidas de institucionalização e escapavam à lógica dos projetos políticos hegemônicos. A Guarda Negra não rompeu com a tradição de política das ruas, mas a reinscreveu em um novo contexto, no qual a abolição formal deslocava – sem resolver – as disputas em torno da liberdade, da cidadania e do território.

Essas tensões rapidamente se materializaram em diversos episódios de violência e repressão. Dois dias após a inauguração da Guarda Negra na imprensa, ocorrida em 03/01/1899 no periódico *Novidades*, registrou-se um confronto de grandes proporções entre capoeiras e soldados do Exército nas imediações do Campo de Santana, na região central do Rio de Janeiro, relacionado à campanha de recrutamento então em curso. Cerca de trinta capoeiras integrantes da malta que atuava naquela região foram cercados nas proximidades da Ponte dos Marinheiros e conduzidos à Casa de Detenção. O chefe da malta conseguiu

inicialmente escapar em direção ao Campo de Santana, mas acabou preso. Tratava-se de José Antônio dos Santos, negro, de 22 anos, morador da Rua da Saúde (Soares, 1999, p. 330 - 331).

A relevância do episódio se amplia quando confrontada com registros anteriores: em 30 de dezembro de 1888, no conflito da Travessa da Barreira³⁶, envolvendo integrantes da Guarda Negra e militantes republicanos, o nome de José Antônio dos Santos reaparece entre os feridos (*Ibidem*, p. 332). A recorrência dessa figura indica não apenas a circulação desses sujeitos entre diferentes confrontos urbanos, mas também a persistência das tensões políticas que atravessaram o período.

As representações em disputa naquele momento acerca da Guarda Negra revelam, antes de tudo, uma batalha pelo controle dos sentidos da presença negra no espaço público. Para seus inimigos – em grande medida militantes republicanos oriundos da classe média urbana –, a Guarda aparecia como o eco ameaçador dos “setores mais baixos” da sociedade, expressão de desordem e irracionalidade política. Já no jornal *A Cidade do Rio*, a Guarda era apresentada em termos radicalmente distintos: como um partido político negro, comprometido com a inserção ativa dos ex-escravizados nos destinos da nação (Soares, 1999).

Nessa conjuntura, a cidade do Rio de Janeiro constituía um espaço privilegiado da política escrava e pós-escrava,³⁷ fenômeno que inquietava profundamente os setores dirigentes. Com o retorno dos liberais ao poder, em 7 de junho de 1889, o cenário político da Corte tornou-se ainda mais instável. Os conflitos reiterados em encontros republicanos passaram a desgastar o governo monárquico, alimentando denúncias de conivência com a violência – a chamada “proteção à navalha”. O conflito entre a Guarda Negra e os republicanos deixava, assim, de ser episódico para assumir contornos estruturais.

³⁶ Conforme narra Soares (1999), estava prevista uma conferência do militante republicano Silva Jardim na Sociedade Francesa de Ginástica, nas proximidades da Praça da Constituição. A Guarda Negra interrompeu o comício e, logo no início da preleção, ecoaram das ruas os gritos de capoeiristas: “Morra Silva Jardim!”. A tentativa de ingresso dos militantes negros no recinto provocou violenta reação dos republicanos, e o próprio Silva Jardim – republicano jacobinista – esteve próximo de ser atingido.

³⁷ Desde a segunda metade do século XIX, a Corte atraía pessoas “fugidas” e libertas de diversas províncias, que buscavam condições de vida menos restritivas e encontravam, na capital, redes de solidariedade tecidas em cortiços, zungus, quartéis, quitandas e, de modo particularmente visível, nas maltas de capoeira. Muito antes da abolição, a cidade já funcionava como ponto de chegada das rotas de fuga.

Importa notar, contudo, que os(as) capoeiras não estavam apenas nas ruas. Muitos transitavam também pelas fileiras das instituições policiais e militares ainda vinculadas à ordem monárquica, ocupando posições ambíguas no aparato estatal. Essa dupla inserção revela que a atuação capoeira, longe de expressar mera desordem, representou uma circulação estratégica entre espaços formais e informais de poder, tensionando as fronteiras entre legalidade e insurgência dentro e fora das instituições do Estado.

É nesse clima de tensão crescente, marcado por confrontos públicos, disputas simbólicas e ambivalências institucionais, que se inscreve aquele que seria compreendido como o último grande embate urbano, no Rio de Janeiro, entre capoeiras – possivelmente integrantes à Guarda Negra – e militantes republicanos, ocorrido em 14 de julho de 1889. Na ocasião, chefes de maltas bloquearam a Rua do Ouvidor, na região central do Rio de Janeiro, por onde transitava uma grande passeata liderada pelos republicanos Lopes Trovão e Quintino Bocaiúva, em comemoração aos 100 anos da Revolução Francesa. Como narra Soares (1999), “houve sério conflito com os republicanos se engalfinhando com os capoeiras.” (p. 334 - 335).

Meu interesse nesse episódio não reside apenas na violência do confronto, mas nas mobilizações simbólicas e políticas que ele representa: durante o grave embate, o jovem preto baiano José Antônio, de 20 anos, bradava vivas à figura do Príncipe Obá II d'África³⁸, enquanto a luta prosseguia (*Ibidem*). Tal evocação revela a ativação de uma gramática política própria, fundada também em referências de autoridade e/ou liderança que escapavam tanto ao liberalismo republicano (porque um príncipe preto africano) quanto às formas institucionais do Império (sobretudo com relação às lideranças das maltas e nações).

³⁸Dom Obá II d'África foi uma figura singular no Brasil oitocentista: homem negro livre, nascido por volta de 1845 no sertão da Bahia, que reivindicava ascendência real africana, identificando-se como descendente do Aláafin Abiodun, do Império de Oyó – razão pela qual adotava o título de “Obá” (rei, em iorubá). Filho de africanos libertos, alistou-se como “Voluntário da Pátria” na Guerra do Paraguai, alcançando a patente de alferes antes de ser ferido e desligado. Posteriormente, estabeleceu-se no Rio de Janeiro, especialmente na região da chamada Pequena África, onde passou a atuar como personagem público, circulando entre espaços populares e institucionais e afirmando, por meio de sua trajetória, formas complexas de identidade, pertencimento e reivindicação política negra no contexto do Império. Para mais informações, ver: Lilian do Rocio Borba. Escrita e comportamento social: Dom Obá II nas páginas dos jornais cariocas do século XIX. *Filol. Linguíst. Port.*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 447-472, jul./dez. 2015.

A irrupção da figura de um príncipe africano nesse cenário opera como uma fissura na narrativa hegemônica de progresso, civilização e universalidade da cidadania republicana de influência europeia. Ao ocupar o espaço público com referências afro-diaspóricas, os capoeiras e seus aliados tensionavam diretamente os limites do pertencimento político no pós-abolição, afirmando a existência de projetos que não se confundiam com a promessa republicana. A disputa, portanto, não era apenas física, mas profundamente simbólica, envolvendo concepções concorrentes de nação e cidadania performadas simultaneamente nas ruas da capital.

Embora a Guarda Negra tenha sido objeto de intensa produção discursiva – tanto pela imprensa quanto pela historiografia posterior –, seus integrantes permaneceram, em grande medida, anônimos na história. As fontes raramente registram suas vozes de forma direta, mediando sua atuação por meio de interpretações produzidas por uma classe intelectual que, ao tentar definir o que foi o movimento, frequentemente reduziu sua existência a uma função instrumental de proteção da monarquia.

Esse anonimato é atravessado também por uma dimensão de gênero: não há registros da participação de mulheres na composição dos quadros da Guarda Negra – como guardas e/ou como aliadas –, o que não autoriza concluir sua ausência das dinâmicas políticas do período, mas evidencia os limites das fontes e das formas de visibilidade histórica reservadas à ação política negra feminina. Assim, trajetórias individuais, experiências coletivas e repertórios políticos próprios foram amplamente apagados, substituídos por uma narrativa tutelar que simplifica e domestica a complexidade da ação negra no pós-abolição.

Situar esse anonimato não implica abdicar da análise, mas reconhecer seus limites e deslocar o foco da identificação de lideranças formais para as práticas cotidianas. É nesse sentido que a Guarda Negra – assim como a capoeira urbana – pode ser entendida como expressão concreta de uma cidadania em disputa, forjada na ocupação do espaço público, no conflito e na recusa das formas restritas de participação política. A dificuldade das elites em controlar essas formas de ação revela que o problema central era a emergência de sujeitas e sujeitos negros capazes de intervir nos destinos da comunidade política nacional.

A capoeira, enquanto prática corporal e forma de organização coletiva, emerge, assim, como arquivo vivo dessa imaginação política alternativa, profundamente enraizada na experiência histórica da escravidão, da violência estatal e da resistência negra. Mesmo no período protagonizado por embates com as maltas urbanas, observou-se abordagens mais concretas sobre elementos como liberdade, cidadania e território.

Em resumo, a liberdade não era concebida como atributo abstrato garantido por um texto constitucional, mas como experiência concreta e encarnada, vinculada às condições materiais de existência e às formas de vida produzidas pelos próprios sujeitos. Na capoeira, ela se manifestou como movimento, astúcia e criação coletiva, recusando tanto a redução do corpo ao aniquilamento engendrado pelo Estado quanto sua domesticação pelas gramáticas disciplinares.

Diante de uma abolição formal que rapidamente se converteu em novas formas de sujeição jurídica e social, o jogo-luta preservou e atualizou horizontes de autonomia forjados na experiência da escravidão e da fuga. Mais do que um direito proclamado, a liberdade aparecia como prática cotidiana de desamarração do corpo e do espírito, afirmando a possibilidade de existir para além das margens impostas à vida negra.

A cidadania, por sua vez, não se apresentava como estatuto jurídico concedido pelo Estado, mas como prática coletiva continuamente produzida na relação entre corpos, comunidades e a cidade. A capoeira marcava códigos de pertencimento, responsabilidade e proteção coletiva que excedem a gramática liberal da cidadania sob o aspecto individual. Assim, mais do que tensionar a ordem vigente, os(as) capoeiras produziam, em ato, outras possibilidades de pertencimento e participação, ampliando os horizontes do que se poderia compreender como vida política na cidade.

Trata-se de uma cidadania vivida na ocupação do espaço, na defesa da comunidade e na afirmação de uma presença negra que se recusa a permanecer invisibilizada ou subordinada. Nesse sentido, capoeiras tanto reivindicavam direitos, como também exerciam, na prática, uma forma de participação política

que tensionava e invertia a lógica sobre quem poderia falar em nome do comum e produzir sentidos para a vida coletiva.

Num mesmo movimento, a roda e a rua instauravam territorialidades densas de significado, produzindo pertencimento mesmo diante de reiterados processos de desterritorialização. O corpo-capoeira foi corpo-território, capaz de reorganizar o espaço público e afirmar presença onde o planejamento urbano higienista incidia. A cidade disciplinada encontrava, na roda, um espaço de reterritorialização negra que reescrevia, ainda que provisoriamente, a geografia da exclusão.

Esses elementos são decisivos porque permitem sustentar que a posterior criminalização da capoeiragem, no contexto republicano, não se dirigia apenas à contenção de práticas tidas como violentas. Tratava-se, sobretudo, de desarticular uma forma de produzir mundo que escapava à centralidade estatal, desestabilizando tanto seus dispositivos de controle quanto a própria gramática da inimizade que passou a orientar a gestão dos corpos e da vida urbana.

Não por acaso, a instauração da República foi acompanhada, desde seus primeiros momentos, por uma intensa disputa narrativa em torno de seu significado, de seus protagonistas e de sua legitimidade histórica. Em menos de um mês após o 15 de novembro de 1889 – marco da Proclamação da República –, registrava-se o esforço dos vencedores republicanos em retificar uma versão oficial dos fatos destinada à posteridade.

Dentre as várias especificidades relacionadas à tentativa de construção simbólica, o aspecto mais revelador da disputa residia na exclusão sistemática do povo do mito fundador da República. Ou seja, não houve participação popular decisiva no processo de instauração do novo regime, assim como não se tentou incluir o “povo” como elemento fundamental para a ruptura com a monarquia e o “passado” escravista.³⁹

Mesmo as representações artísticas da República, fortemente influenciadas pelo ideário positivista, revelaram-se incapazes de dialogar com a realidade social

³⁹ Conforme narra Carvalho (2017), a população apenas acompanhou os acontecimentos com curiosidade, seguiu as paradas militares e buscou compreender o que se passava, mas permaneceu fora do roteiro da proclamação, fosse ele militar ou civil.

brasileira. Em um primeiro momento, a República foi mobilizada pela alegoria feminina de uma mulher branca e dócil; contudo, à medida que cresciam as frustrações com a prática política republicana, essa mesma imagem passou a ser alvo de ridicularização – por ser percebida como expressão de um regime deturpado e distante de seus princípios anunciados.

Tal crítica simbólica se deu, paradoxalmente, por meio da associação da República à figura da mulher “pública”, evocada de forma pejorativa, apesar de essas mulheres não demonstrarem adesão ao regime. Nesse sentido, Carvalho (2017) observa que:

A única maneira em que fazia sentido utilizar a alegoria era aproximar uma república considerada falsificada da visão de mulher que à época considerava corrompida ou pervertida, a prostituta. Ironicamente, a República, coisa pública, acabou sendo alegorizada pela mulher pública da época, embora essa mulher como pública no sentido cívico talvez fosse monarquista. (p. 102).

A alegoria feminina, assim, foi progressivamente apropriada de modo caricatural, convertendo-se em instrumento de deslegitimação do regime por meio de charges e ilustrações que a aproximavam das mulheres marginalizadas que, paradoxalmente, ocupavam as ruas, participavam de revoltas e manifestavam de forma concreta sua insatisfação com os desmandos do novo regime. Enquanto o ideal republicano projetava uma figura feminina branca, dócil e domesticada, a experiência concreta da liberdade, forjada na exclusão social e na violência cotidiana contra mulheres racializadas e empobrecidas apresentava outra representação: não a alegoria servil da ordem, mas uma mulher marcada pela resistência e enfrentamento direto.

De todo modo, a República brasileira nasceu sem povo e, sobretudo, sem mulheres,⁴⁰ pessoas negras e indígenas enquanto “detentoras de direito”. O projeto não pretendia alcançar a inclusão ou a justiça social, mas a neutralização de

⁴⁰ Como aponta Grada Kilomba (2019), na lógica colonial de produção do Eu superior – homem branco – e do Outro como sua negação, a mulher negra ocupa uma posição de dupla alteridade: é o “outro” em relação ao homem branco – tomado como padrão humano – e também o “outro” em relação à mulher branca – que se coloca como referência do feminino oposto da masculinidade anunciada. Essa condição faz da mulher negra a negação simultânea da branquitude e da feminilidade, resultando em uma identidade sistematicamente desumanizada.

corpos e saberes corporificados⁴¹ que no contexto pós-abolição ousaram disputar os sentidos da nação.

Essa exclusão constitutiva foi, então, resignificada pelas elites dirigentes não como recusa popular ao novo regime, mas como suposta evidência da incapacidade política das maiorias, convertendo-se em fundamento para a legitimação de uma República erigida sem – e contra – aquelas(es) que insistiam em existir politicamente.

É precisamente nesse ponto que a análise se desdobra: compreender essa operação exige deslocar o olhar para além dos enunciados formais do discurso republicano, investigando os interesses que o sustentavam e os modos pelos quais o Direito foi mobilizado como tecnologia de produção da inimizade (Mbembe, 2017). O capítulo seguinte, portanto, dedica-se a explicitar esses objetivos não declarados do golpe de 1889, bem como a examinar os dispositivos jurídicos que, em sua forma mais bem acabada, instrumentalizaram a repressão à capoeira – não apenas como prática cultural, mas como expressão de uma potência política que o novo regime buscou, de maneira sistemática, desarticular e neutralizar.

⁴¹ O saber corporificado (ou conhecimento encarnado) é um conceito que argumenta que a inteligência, a memória e a cognição não estão limitadas ao sistema nervoso central, mas são construídas e expressas através de todo o corpo em interação com o ambiente. Esse saber vai além da racionalidade abstrata, englobando experiências sensoriais, movimentos, habilidades motoras e emoções que formam um conhecimento "vivido".

3. Descortinando os véus ideológicos do projeto republicano: o jogo de duplos que dita a nação.

Agora devolvemos ao obstinado segmento ‘branco’ da sociedade brasileira as suas mentiras, a sua ideologia de supremacismo europeu, a lavagem cerebral que pretendia tirar nossa humanidade, a nossa identidade, a nossa dignidade, a nossa liberdade. Proclamando a falência da colonização mental eurocentrista, celebramos o advento da libertação quilombista.

Abdias Nascimento (2019).

Para o cientista político e historiador José Murilo de Carvalho (2017), a instauração da República foi um evento abrupto, conduzido por segmentos restritos e dissociado de uma mobilização popular expressiva. Entretanto, a limitada adesão aos articuladores republicanos não deve ser interpretada como *déficit* de consciência política; ao contrário, sugere a persistência de uma desaprovação às propostas do novo regime⁴², cujas expectativas permaneciam incertas.

Essa indefinição do horizonte republicano relacionava-se também com a mobilização de correntes teóricas variadas. Conforme identifica Carvalho (2017, p. 25), ao menos três matrizes convergiram para o modelo finalmente instaurado: a vertente liberal, de inclinação federalista e inspirada na experiência norte-americana; o jacobinismo, conduzido pelo marco revolucionário francês; e o positivismo, influenciado pela filosofia de Auguste Comte. A coexistência desses modelos evidencia tanto a ausência de um programa unívoco, como as tensões constitutivas de um regime que, ao nascer, carregava contradições narrativas entre a promessa de renovação política e a continuidade das estruturas de exclusão.

Os liberais representavam a classe dos ex-proprietários de escravizados paulistas, organizados desde a Convenção de Itu, em 1873. Inspirados no modelo estadunidense, defendiam uma concepção individualista do pacto social, que defendida a ideia do interesse público como sendo a soma dos interesses

⁴² A existência de sujeitos coletivos, portadores de experiências históricas próprias e de projetos alternativos de pertencimento, desautoriza a narrativa de passividade frequentemente reiterada pela historiografia hegemônica, tensionando o silêncio racial característico da colonialidade jurídica, sobretudo porque, não por acaso, tais grupos foram rapidamente enquadrados como expressão da desordem, do atraso e da ameaça à ordem nascente.

individuais, que, convenientemente, fornecia a seus adeptos a justificativa para a defesa de seus próprios interesses.

A influência estadunidense na organização do poder brasileiro expressava uma preocupação com a ordem social, política e econômica própria de uma classe de ex-senhores de escravizados, de tal forma que a proposta de um presidencialismo aliado ao liberalismo excludente produziu o que Carvalho (2017) denominou “darwinismo republicano”: um regime autoritário que sancionava a lei do mais forte.

Os chamados “radicais da República”, conhecidos como jacobinos, defendiam, ao menos em termos discursivos, a participação ativa do povo na construção de um novo projeto de nação. Para esse grupo, o novo regime só se tornaria viável por meio de uma ruptura revolucionária, frequentemente evocada à imagem da Revolução Francesa. No entanto, tais concepções revelam limites profundos quando confrontadas com as hierarquias que estruturavam a sociedade colonialista francesa e brasileira do período.

A apropriação da Revolução Francesa como paradigma político mantinha os seus limites no que diz respeito à questão racial e de gênero. Ignorava-se que o próprio processo revolucionário francês foi sustentado por um regime colonial escravista e que os ideais de liberdade e igualdade proclamados naquela metrópole conviveram com a manutenção do terror racial-sexual perpetrado nas colônias. Mais do que isso, silenciava-se o contraponto histórico incontornável representado pela Revolução Haitiana, na qual pessoas negras escravizadas radicalizaram, por conta própria, os princípios iluministas, transformando-os em um projeto efetivo de abolição, soberania e redefinição da própria noção de humanidade.

Assim, de modo semelhante à burguesia francesa que debatia cidadania entre 1789 e 1799 sem estendê-la às populações negras colonizadas, a maioria dos jacobinistas brasileiros, nas últimas décadas do século XIX, defendia uma república popular abstrata, que se mantinha alheia às profundas desigualdades raciais, sexuais e sociais produzidas por mais de três séculos de escravidão. O “povo” invocado em seus discursos era uma categoria política esvaziada de cor, gênero e classe social.

Esse limite torna-se ainda mais evidente na postura desses setores diante da Guarda Negra. Embora criticassem o grupo por sua vinculação à monarquia e atuação política nas ruas, os jacobinos deixavam de reconhecer que a mobilização negra, independentemente de ser ou não dirigida para fins de defesa de Isabel, também expressava disputas concretas por pertencimento, direitos e cidadania em uma sociedade que continuava a lhes negar dignidade substantiva. Ao desqualificar a Guarda Negra como massa manipulada ou ameaça à ordem pública, os radicais da República reproduziam a mesma lógica racial de suspeição e controle que afirmavam combater no regime imperial.

O antilusitanismo jacobino operava como uma crítica dirigida ao passado político, mas não ao fundamento racial da ordem social brasileira. No geral, atacava-se a herança portuguesa como símbolo de atraso, sem enfrentar o fato de que a própria República nascente se estruturava sobre políticas de branqueamento, criminalização de práticas culturais negras e repressão às formas autônomas de organização da população liberta. Nesse sentido, o projeto jacobino de nação, embora revestido de linguagem revolucionária, também se manteve incapaz de incorporar as demandas históricas da população negra, revelando que sua ideia de “povo” e de “cidadania” permanecia circunscrita a um horizonte racista e excludente.

Nesse cenário, em que a chamada desordem urbana era mobilizada como argumento e a ideia de uma república construída pelo povo “na praça pública” passou a ser percebida como inviável e ameaçadora, emergiu o positivismo como alternativa político-epistemológica (Carvalho, 2017, p. 29-30). O positivismo oferecia um arsenal teórico funcional aos anseios das elites republicanas: condenava a monarquia em nome do progresso, defendia a separação entre Igreja e Estado e, sobretudo, legitimava a necessidade de uma ditadura republicana como etapa transitória da evolução social. A promessa de ordem e racionalidade convertia-se, assim, em instrumento de contenção das massas e de reorganização autoritária do espaço público.

Entretanto, a defesa de um Poder Executivo forte, centralizador e intervencionista não representava uma ruptura efetiva com o passado, mas a reatualização de tradições de despotismo ilustrado profundamente enraizadas na

experiência luso-brasileira. Sob a retórica cientificista do progresso, o positivismo republicano atualizou a vigilância e reinscreveu a hierarquização racial e social, determinando a quais pessoas seriam garantidos direitos e a quais corpos esses seriam negados. A República, nesse sentido, longe de ampliar o horizonte democrático, passou a operar por meio da gestão do terror e da banalização da “exceção”.

Esse projeto encontrou respaldo e legitimação no avanço do racismo científico e da criminologia positivista no final do século XIX e início do século XX. Autores como Nina Rodrigues, no Brasil, e Cesare Lombroso, no contexto europeu, foram centrais para a consolidação de um imaginário social que atribuía à população negra uma inferioridade racial e moral, concebendo-a como um estágio infantil ou degenerado da humanidade.

A criminalidade passou a ser naturalizada como atributo biológico, inscrito nos corpos racializados. A cidadania republicana, assim, não se estruturou como um direito universal, mas como um privilégio racializado, ao passo que à população negra foi reiteradamente atribuído um status social de objeto de intervenção estatal, e não de sujeito político e de direito

Como pano de fundo da consolidação do novo regime estava uma conjuntura marcada por intensa especulação financeira, alimentada pelas emissões monetárias realizadas pelo Estado no contexto de reorganização econômica do pós-abolição. Na capital federal, centro político e vitrine simbólica da República, a promessa de enriquecimento rápido passou a conviver com a precarização das condições de vida da maioria, revelando a profunda dissociação entre o discurso de modernização e a experiência concreta das populações.

Tal fato não passou incólume à percepção popular, vez que multiplicaram-se manifestações de desaprovação que se expressavam tanto em críticas veiculadas na imprensa quanto em protestos, agitações e formas cotidianas de resistência. Assim, a cidade tornava-se, ao mesmo tempo, palco de euforia financeira para poucos e de disputa cotidiana por sobrevivência para muitos. Nesse ambiente de instabilidade econômica e de conflito social intenso, consolidou-se entre as elites uma racionalidade abertamente predatória, orientada

pela captura de oportunidades e defesa de privilégios, e não pela construção de um pacto republicano plural.

Como demonstra o arranjo jurídico-político do novo regime, a República brasileira refletiu aquilo que Charles W. Mills denomina contrato racial (2023). Em sua análise crítica do contratualismo moderno, o autor demonstra que o chamado contrato social jamais operou como pacto universal entre sujeitos livres e iguais. Historicamente, ele foi acompanhado por um acordo não declarado firmado entre sujeitos reconhecidos como homogêneos – isto é, entre aqueles socialmente reconhecidos como brancos – que instituíam igualdade e reciprocidade apenas entre si, ao mesmo tempo em que convertia sujeitos racializados em objetos legítimos de exploração, dominação e violência.

Sob essa perspectiva, a ordem política moderna não se estruturou sobre um pacto universal, mas sobre um acordo tácito que delimitou quem poderia ser reconhecido como humano/sujeito pleno, e não humano/objeto. Essa formulação oferece uma chave interpretativa relevante para compreender a própria constituição do regime republicano brasileiro.

Longe de representar a inauguração de uma comunidade política fundada na igualdade, a República emergiu como rearranjo institucional conduzido por frações social e racialmente homogêneas das elites militares, agrárias e urbanas, herdeiras diretas das estruturas escravocratas. A universalidade liberal proclamada pelo novo regime convivia, assim, com a preservação de hierarquias raciais profundas, evidenciando que o pacto republicano operava de forma restrita, delimitando de maneira implícita quem seria reconhecido como sujeito pleno de direitos.

Do embate entre os distintos projetos de república, o modelo que efetivamente se consolidou não correspondeu integralmente a nenhuma das correntes em disputa, mas resultou de uma síntese assimétrica entre elas. Conforme analisa Carvalho (2017), adotou-se a “casca” federalista e institucional do modelo estadunidense, com a implementação de um modelo presidencialista, pautado em diretrizes liberais. Ao mesmo tempo, incorporou-se elementos

positivistas que legitimavam a centralização do poder, a exclusão política popular e a repressão social.

O resultado foi a constituição de uma república oligárquica, marcada pela hegemonia das elites regionais, que, longe de representar uma ruptura democrática, consolidou-se como um regime que preservou hierarquias raciais e sociais profundas, reproduzindo práticas autoritárias experienciadas no regime imperial sob o verniz do liberalismo institucional. A partir da crítica de Mills, pode-se afirmar que a universalidade jurídica proclamada pelo novo regime convivia com um pacto político racialmente delimitado, no qual a igualdade formal coexistia com mecanismos materiais de exclusão.

Sob essa lente, Estado, Direito e sociedade civil deixam de figurar como instâncias neutras e universais, revelando-se atravessadas por hierarquias raciais que organizam privilégios e demarcam sujeições. Assim, diferentemente do contrato social idealizado, o contrato racial é historicamente localizável nas práticas da colonialidade, do imperialismo e da escravidão, manifestando-se em discursos, normas, práticas jurídicas, costumes e silêncios institucionais.

Em diálogo com o autor, Sueli Carneiro (2023) demonstra como essas estruturas foram reforçadas, no século XIX, pelo racismo científico e pela ideologia imperialista europeia, que converteram representações coloniais sobre pessoas negras e povos colonizados em justificativas políticas para a dominação global. O contrato racial, assim, estrutura o dispositivo da racialidade e opera como chave crítica para articular a filosofia política dominante às experiências históricas de colonização, racismo e resistência.

Diferentemente de interpretações que reduzem o racismo a preconceito individual ou resíduo cultural, o dispositivo da racialidade (Carneiro, 2023) evidencia sua dimensão fundacional e institucional: o racismo organiza o campo jurídico, molda o imaginário político e sustenta tanto a violência material quanto o epistemicídio, marcando uma ontologia da diferença ao promover uma divisão entre o Eu e o Outro, na qual o Eu se afirma a partir da negação e da inferiorização do Outro (2023, p. 31), enquanto se sustenta como ser-superior, como ser humano.

Na Primeira República, essa dinâmica esteve fundamentada na construção discursiva mobilizada por intelectuais e políticos republicanos. Rui Barbosa, por exemplo, referia-se às populações negras recém-libertas como “massas despreparadas para viver em liberdade” e “libertos inconscientes” (Dias, 2001, p. 64). Essas expressões não representavam apenas uma mudança de linguagem, mas indicavam uma adaptação conceitual que redefinia o problema social: a liberdade deixava de ser um direito e passava a ser apresentada como um privilégio condicionado ao preparo moral, intelectual e disciplinar, nos termos em que a elite brasileira os entendia.

Assim, a construção de um mito fundador não se deu apenas por meio da exaltação de lideranças civis e militares, mas também pela definição de seus antagonistas. A busca por uma narrativa legítima para a República exigiu, simultaneamente, a identificação de forças consideradas incompatíveis com o novo regime, cuja presença no espaço público desafiava o ideal de ordem e progresso que se pretendia instituir.

Esse movimento pode ser compreendido como um verdadeiro “jogo de duplos”. De um lado, operava-se a negação simbólica da existência política desses sujeitos: eram tratados como massa amorfa, incapaz de participação cívica, como se não integrassem o “povo” da República. De outro, mobilizava-se contra eles um aparato penal e repressivo que os reconhecia plenamente – não como cidadãos, mas como ameaça concreta a ser contida, vigiada ou eliminada.

Em outros termos, enquanto a narrativa oficial sugeria a ausência de um “povo” apto ao exercício pleno da cidadania – explicando, assim, a distância entre direitos proclamados e direitos efetivamente garantidos –, o Estado, por meio de suas instituições, tratava esse mesmo povo como inimigos internos. É precisamente nesse processo de fabricação simultânea da inexistência e da ameaça que se consolida a elaboração simbólica e política do novo regime, estruturado sobre o silenciamento racial como condição de possibilidade de sua própria legitimidade.

Esse silêncio não constitui mera omissão circunstancial, mas estrutura a cultura jurídica e a própria narrativa de formação do Estado brasileiro. Ao privilegiar a linearidade institucional – da Colônia ao Império, do Império à

República, e desta ao Estado de Direito contemporâneo – a historiografia constitucional hegemônica omite os modos pelos quais a transição da escravidão foi atravessada por violências sistemáticas, políticas de extermínio lento, encarceramento em massa, desterrós e repressões seletivas. Ao mesmo tempo, apaga as múltiplas formas de resistência cotidiana que tensionaram e reconfiguraram esse processo histórico.

Dessa forma, essa narrativa impede a compreensão crítica da continuidade entre o regime escravista e as formas republicanas de gestão da vida e da morte. A abolição é frequentemente tratada como marco de ruptura do escravismo para um avanço civilizatório, na mesma proporção em que a República é entendida como a consolidação da evolução por meio da suposta concretização dos anseios humanistas – como se as normas jurídicas universais tivessem produzido, por si só, a incorporação plena da população negra à comunidade política. Por essa razão, ao não enfrentar a persistência das hierarquias raciais e de gênero na estrutura do Estado, essa leitura consolida uma memória oficial que dissocia o constitucionalismo brasileiro de sua base material.

Sob essa perspectiva, a Primeira República pode ser lida como atualização local das tensões constitutivas da modernidade política. A promessa abstrata de igualdade conviveu com práticas institucionais que mantiveram hierarquias raciais, generificadas e sociais profundas. O constitucionalismo republicano incorporou a gramática liberal dos direitos e da soberania popular, mas operou com um sujeito político implícito: homem, branco, proprietário, cristão e sem deficiência.

É nesse ponto que a crítica ao silêncio racial e à neutralidade presumida do Direito exige um deslocamento localizado naquele que seria o esboço da formação do atual Estado de Direito brasileiro. Não se trata apenas de evidenciar como o racismo foi internalizado e operacionalizado nas categorias jurídicas nacionais, mas de questionar os próprios fundamentos civilizatórios que sustentam o constitucionalismo moderno. Ao tensionar a cultura jurídica brasileira, torna-se inevitável ampliar o horizonte da crítica para além das dinâmicas internas do Estado, alcançando a matriz histórica e epistêmica que o conforma.

A sistemática negação ontológica das pessoas negras reflete a manutenção da colonialidade como lógica persistente de poder instrumentalizada e legitimada pelo Direito. Assim, a interpelação que dirigimos ao constitucionalismo – e ao Direito de modo mais amplo – não parte da premissa de que haveria um descompasso entre ideais normativos universalistas e sua aplicação histórica contingente. Ao contrário, parte do reconhecimento de que o duplo modernidade/colonialidade constitui o próprio solo de emergência do Estado de Direito contemporâneo.

Se a modernidade se edificou sob o pressuposto de que, para além da Europa, reinaria um espaço sem lei, sem fé, sem organização política própria (Mbembe, 2017, p. 112), então o Direito moderno nasce simultaneamente como promessa de universalidade e como tecnologia de administração e gestão da humanidade. A colonialidade não é desvio da modernidade jurídica, mas sua condição de possibilidade. O constitucionalismo, nesse sentido, integra esse arranjo: organiza institucionalmente a liberdade e a igualdade para alguns, ao mesmo tempo em que estabiliza dispositivos de controle, exclusão e morte direcionados a outros.

A ideia de um duplo, portanto, não indica antagonismo entre modernidade e colonialidade, entre Direito e terror, mas evidencia sua interdependência histórica. A colonialidade figura como a outra face constitutiva do Estado de Direito, de modo que as violações reiteradas de direitos da população negra não configuram falhas institucionais episódicas de um projeto normativo universal, mas revelam um elemento estruturante do projeto de nação forjado sob bases coloniais, racistas, cisheteropatriarcais e capitalistas – as quais essencialmente reduzem a condição humana à utilidade dos corpos (para o trabalho físico e reprodutivo). É nesse movimento que o conceito de Constitucionalismo da Inimizade – elaborado por Thula Pires e Ana Flauzina (2022) – surge como uma chave analítica fundamental.

Segundo as autoras, o constitucionalismo brasileiro se estruturou a partir da assunção de determinados grupos – especialmente pessoas negras e indígenas – como inimigos políticos permanentes do Estado moderno/colonial, engendrando uma relação de inimizade (Mbembe, 2017) que não se resume à construção de

uma categoria retórica, mas cria e mantém uma posição estrutural do sujeito na arquitetura do sistema jurídico-político que não se restringe ao campo penal, mas constitui elemento estruturante da própria racionalidade constitucional.

O filósofo Achille Mbembe (2017) entende a inimizade como o princípio organizador que define quem pertence à comunidade política e quem deve ser mantida(o) sob vigilância, suspeição ou neutralização (morte física e/ou simbólica), para descrever as políticas que sustentam e instrumentalizam contextos nos quais o poder deixa de se organizar prioritariamente em torno da construção de um corpo político comum e passa a operar por meio da produção contínua de inimigos internos racializados.

Desse modo, a violência, longe de configurar uma falha do sistema, apresenta-se como tecnologia de governo dirigida sobretudo a grupos historicamente marcados pela experiência colonial e escravista, internalizando a figura do inimigo, que deixa de ser identificada na pessoa estrangeira e passa a representar populações inteiras situadas dentro do território nacional.

Segundo as autoras, esse movimento não representa uma falha institucional, mas uma dinâmica estrutural do Constitucionalismo da Inimizade que busca compatibilizar terror racial-sexual e Direito, na qual a Constituição – expressão formal dos anseios liberais – enuncia a universalidade da humanidade ao passo que relega os considerados não humanos à exceção permanente.

A fim de demonstrar a instrumentalização do Direito Constitucional para a manutenção do *continuum* genocida (Pires; Flauzina, 2022, p. 2831) e da barbárie contra pessoas negras e indígenas, as autoras retornam à Constituição de 1824 (marco inaugural do modelo jurídico-político do Estado brasileiro independente) e observam que, por um lado, o texto ampliou direitos e expressamente proibiu determinadas práticas de violência direcionadas contra pessoas negras como, por exemplo, a abolição dos açoites, torturas e penas cruéis⁴³. Contudo, por outro lado, garantiu as condições necessárias para a legitimação da manutenção desses castigos corporais, que foram integrados e previstos no Código Criminal de 1830, em seu artigo 60.

⁴³ Artigo 179, inciso X, da Constituição de 1824.

Essa relação não se limita à demonstração de uma contradição discursiva, mas revela a engrenagem pela qual o Estado brasileiro opera o terror: a universalidade formal funciona como princípio legitimador, enquanto os dispositivos punitivos asseguram a contenção daqueles historicamente posicionados fora do pacto político. Considerando o exemplo citado, a tortura não foi negada no plano material, tão somente foi redistribuída conforme a posição racial do sujeito.

Nesse movimento, a violência desloca-se do plano abertamente declarado para o da administração burocrática, disciplinar e penal, preservando a hierarquização racial sob novas linguagens de ordem, disciplina e segurança. O quadro que se delineia a partir da análise das autoras evidencia essa mesma operação política complexa: a) a compatibilização estrutural entre constitucionalismo liberal e gestão diferencial da violência; b) a suspensão formal de dispositivos explicitamente brutais como resultado da resistência negra; c) a persistência material da opressão, agora rearticulada por mecanismos juridicamente legitimados (*Ibidem*, p. 2834-2835).

Ainda assim, um aspecto central dessa dinâmica é que a opressão não depende necessariamente da permanência explícita dos dispositivos jurídicos racistas – seja em diplomas normativos infraconstitucionais ou não. Isso porque, a despeito da abolição formal de determinados mecanismos violentos – que ocorre como resposta à pressão e resistência, e não como ato humanitário de governo – a lógica que os sustentava permanece ativa, reconfigurando-se em novas formas de controle (p. 2833). Esse encadeamento foi demonstrado pelas autoras a partir da persistência da prática da pena de açoites na República, ainda que não guardasse qualquer previsão legal.⁴⁴

⁴⁴Outro exemplo emblemático é a abolição da escravidão, em 1888, e a permanência do trabalho escravo contemporâneo. Dados recentes do Ministério do Trabalho e Emprego, por meio da Secretaria de Inspeção do Trabalho, indicam a permanência do trabalho escravo no Brasil contemporâneo. Em 2025, foram resgatados 2.772 trabalhadores e trabalhadoras em 1.594 ações fiscais, com o pagamento de mais de R\$ 9 milhões em verbas rescisórias, além da garantia de direitos a mais de 48 mil pessoas. Os dados evidenciam, ainda, uma mudança no perfil dessas ocorrências, com predominância no meio urbano (68% dos casos), especialmente em setores como construção civil, administração pública, cultivo de café e atividades extrativas. As fiscalizações demonstram que o trabalho escravo contemporâneo se manifesta de forma difusa, abrangendo desde atividades rurais até setores urbanos, como a indústria têxtil e o trabalho doméstico, revelando a persistência de formas estruturais de exploração no país. Dados publicados no [gov.br](https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-e-conteudo/2026/janeiro/governo-do-brasil-r), em 28/01/2026. Disponível em: <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-e-conteudo/2026/janeiro/governo-do-brasil-r>

Nessa perspectiva, a manutenção da ordem racial não depende da continuidade literal dos instrumentos de terror, mas da preservação da lógica que define quem pode ser plenamente protegido pelo sistema jurídico-político e quem permanece governado como ameaça interna. Assim, a duplicidade revela o Constitucionalismo da Inimizade à medida que marca a possibilidade de se utilizar a gramática da humanidade de forma completamente compatível com a degradação das pessoas negras e deliberadamente molda o ordenamento jurídico com um tipo de racionalidade que permite a assunção de qualquer tipo de paradoxo para a imposição do genocídio (Pires; Flauzina, 2022, p. 2834).

Portanto, essa formulação desloca o debate do plano da incoerência normativa para o da racionalidade política. Não se trata de um constitucionalismo que promete humanidade e falha em realizá-la; trata-se de uma engenharia jurídica capaz de articular, sem ruptura interna, a enunciação universalista de direitos e a produção sistemática de sujeitos matáveis, puníveis e neutralizáveis. A duplicidade mencionada pelas autoras não designa uma tensão não resolvida, mas uma tecnologia de poder: a gramática liberal opera como superfície legitimadora, enquanto o aparato penal e administrativo executa a contenção racial.

O deslocamento da violência explícita para mecanismos mais difusos e institucionalizados ganha maior projeção e ecoa diretamente no processo histórico da reorganização do poder estatal na República, a produção de novos dispositivos de racialidade (Carneiro, 2023) sobre a população negra urbana e as resistências a esses processos. Na Primeira República, em especial, a cidade do Rio de Janeiro tornou-se laboratório privilegiado de reatualização dessa dinâmica da inimizade (Mbembe, 2017), como veremos no subtópico seguinte.

3.1. Desarticular o corpo, pacificar a nação: as dinâmicas de inimizade que engendram o jogo republicano.

(...)1888 a lei Áurea Isabel assinou// O negro foi jogado na rua//Essa lei não adiantou//Com saudades da terra natal, com aperto no coração// O negro já não apanha mais, mas continua na escravidão //Libertação, libertação, libertação //Olha o negro, libertação (coro).

A cantiga intitulada Lei Áurea enuncia a dualidade instrumentalizada no pós-abolição: o fim jurídico da escravidão não significou o fim das estruturas que sustentavam e legitimavam a sujeição. A liberdade proclamada surgiu, desde o início, como promessa incompleta, atravessada por abandono, precarização e continuidade do terror, mas sob outras roupagens.

A capoeira e a própria Guarda Negra figuraram entre os primeiros inimigos internos da República. Penso que isso se deu, por um lado, como resposta aos conflitos históricos travados entre capoeiras e republicanos; e, de outro, como estratégia de desarticulação da política das ruas que condensava elementos ameaçadores da estabilidade do regime, como movimentações pelos territórios urbanos, influência nas instituições monárquicas, capacidade de articulação coletiva, domínio de técnicas corporais de combate e uma forte tradição de enfrentamento contra os setores dirigentes.

Práticas coletivas negras – entre elas a capoeira – passaram a ser enquadradas como focos de instabilidade, menos por sua presença nas ruas do que por sua capacidade de estruturar redes de solidariedade, (re)afirmar territorialidades e operar como linguagem política alternativa. O recrudescimento do aparato jurídico-policial surge, nessa conjuntura, como resposta estratégica ao adensamento da participação popular que, desde meados do século XIX, vinha tensionando os espaços públicos da capital federal.

Desse modo, a República instituiu um conjunto normativo destinado a legitimar a continuidade de hierarquias herdadas do período escravista, operando a produção do inimigo interno por meio da racialização do perigo e da permanente vigilância sobre corpos negros.

As medidas que se somaram no decorrer dos primeiros anos do arranjo jurídico-político republicano revelam um aspecto recorrentemente ocultado das páginas da história oficial: prisões em massa, desterros, silenciamento de corpos e saberes, políticas raciais de zoneamento, perseguições sistemáticas a redes de sociabilidade e religiosidades afro-brasileiras, evidenciando que o modelo republicano se estruturou menos como um projeto de inclusão cidadã e mais como um mecanismo de controle racial, social, político, econômico e religioso.

Inspirado no cientificismo de matriz comtiana e articulado a um liberalismo excludente, esse pensamento concebia o povo – já representado por uma maioria negra – como uma massa social imatura, incapaz de exercer plenamente a soberania, o que legitimava sua tutela por elites consideradas mais aptas ao governo. Assim, o positivismo liberal-oligárquico que orientou a Primeira República fundamentou-se em uma concepção profundamente restritiva de cidadania e participação política. A ordem era elevada à condição de pré-requisito do progresso, justificando a centralização do poder no Executivo e a perseguição institucional.

A desigualdade extrema não era percebida como problema político a ser enfrentado, mas como dado natural de uma sociedade hierarquizada, na qual as tensões raciais emergiam como ameaça constante à ordem. As mobilizações da população negra e empobrecida – associações, irmandades, maltas, formas de ocupação do espaço urbano e redes de solidariedade, no geral –, foram enquadradas não como práticas de cidadania e/ou liberdade em formação, mas como focos de desordem e perigo. Assim, ao invés de responder aos conflitos com ampliação de direitos, a República alcançou-lhes por intermédio do aparato penal e policial, mantendo a questão racial no campo da vigilância. A República nascia, assim, mediante a instrumentalização de dinâmicas de inimizade.

Não por acaso, a criminalização da capoeira seria rapidamente incorporada ao ordenamento jurídico republicano, transformando uma expressão histórica de sociabilidade negra em categoria penal e reafirmando o esforço de disciplinar os corpos. O jurista Renato Tonini (2008), ao refletir sobre a instrumentalização do Direito Penal como instrumento dessa engrenagem, demonstra que tal expediente não constitui um desvio, mas é traço estruturante do projeto republicano:

A utilização do sistema penal para delimitar a área de mobilidade das classes subalternas, totalmente alheias ao inevitável processo de globalização que acomete o mundo, é a marca indelével do Direito Penal da atualidade. O que se busca é o símbolo, é atingir o imaginário das pessoas, é fazer com que elas entendam qual é o papel que delas se espera o poder, não importando o preço a ser pago por isso. Essa prática penal já era comum no passado, e a criminalização da capoeira é o exemplo eloquente disso. Assim, quando abordamos tão nítida utilização do sistema penal como instrumento do controle social, também estaremos falando do presente. (p. 4).

Assim, a implementação de tais medidas não buscava apenas reprimir condutas consideradas desviantes, mas também produzir uma pedagogia do medo e da subordinação, demarcando simbolicamente quem podia circular, ocupar as ruas e existir política e juridicamente no sistema republicano. A capoeira, nesse cenário, funcionava como alvo exemplar: ao criminalizá-la, o Estado não apenas punia praticantes, mas enviava uma mensagem mais ampla às populações negras sobre os limites tolerados de sua presença e de sua autonomia.

Ainda que a capoeira constitua o foco central deste trabalho, sua perseguição não pode ser compreendida de forma isolada. Ao contrário, ela se insere em um contexto mais amplo de tentativas de apagamento cultural, epistemológico e físico das populações negras no pós-abolição, e que produzem consequências ainda na atualidade, de modo que sua criminalização deve ser lida como parte de uma racionalidade política mais abrangente, empenhada em desarticular redes comunitárias e limitar a presença negra em todos os âmbitos de sua existência.

É sob essa perspectiva que se torna possível compreender a estratégia de neutralização aqui proposta como chave interpretativa. Parte-se do entendimento de que o Estado republicano perseguiu, por diversas vias – notadamente nas esferas administrativa e, sobretudo, penal – modos de existência e redes de pertencimento negras. No plano do direito material, tal ofensiva incidiu diretamente sobre dimensões fundamentais da vida social, como a cidadania, a liberdade – incluindo a liberdade de culto e de crença religiosa –, o acesso à moradia, o exercício do trabalho livre e as possibilidades de expressão cultural e de intervenção política.

Configurou-se, assim, uma forma específica de vigilância e terror racial-sexual que atravessava os domínios político, religioso, econômico e cultural, revelando que a consolidação da ordem republicana esteve profundamente vinculada à tentativa de gerir, conter e redefinir modos de ser-viver. Acredito que isso não se deu apenas por desígnios de conveniência, mas como uma estratégia de desarticular o corpo e os saberes nele gravados, a fim de evitar a emergência de sujeitos coletivos capazes de tensionar as hierarquias

herdadas do escravismo e de reivindicar, em termos próprios, o acesso pleno à liberdade.

Tratava-se, portanto, de impedir que experiências históricas de solidariedade, memória e organização se convertessem em força política efetiva, apta a disputar os rumos da nação. Ao incidir simultaneamente sobre o corpo, o território e os sistemas de conhecimento produzidos pelas populações negras, esse regime de vigilância buscava não apenas controlar comportamentos, mas limitar horizontes de futuro, circunscrevendo as possibilidades de existência a molduras socialmente subordinadas e politicamente tuteladas.

Nesse sentido, a produção normativa dos primeiros anos da República se revela menos como um conjunto disperso de medidas administrativas e disposições penais universalistas, e mais como parte de uma engrenagem voltada a redefinir quem poderia compor legitimamente a “nova” nação.

Quatro dias após a Proclamação da República, o Decreto nº 6, de 19 de novembro de 1889, manteve a exigência de alfabetização para o exercício do voto. Em um país recém-saído da escravidão, com a maioria da população negra privada historicamente do acesso ao sistema de ensino, a exigência de letramento, apresentada como critério neutro de qualificação cívica, funcionava, na prática, como mecanismo de filtragem racial e social, revelando que a delimitação do eleitorado era elemento central na engenharia de controle dos pleitos.

Essa restrição ganha contornos ainda mais expressivos quando situada no contexto das disputas travadas com capoeiras – tanto as disputas eleitorais diretas, como aquelas protagonizadas pela Guarda Negra. Como demonstrado no capítulo anterior, longe de representar mera desordem, essas atuações expressavam formas de participação popular que escapavam aos canais institucionais formais e às tentativas de controle burocrático. A limitação do sufrágio pode, portanto, ser lida também como resposta preventiva a essa presença política “indisciplinada”, sobretudo diante do descontentamento generalizado manifestado pelas classes populares com relação aos anseios liberais republicanos.

Soma-se a essa conjuntura a reorganização administrativa ocorrida na capital após a Proclamação da República, a qual pode ser entendida como

extensão da racionalidade reguladora – que figura como uma das primeiras medidas implementadas pelo governo provisório –, mediante a extinção da Câmara Municipal, pelo Decreto nº 50-A de 7 de dezembro de 1889, e a instituição do Conselho de Intendência Municipal⁴⁵. O órgão provisório era responsável por concentrar funções executivas e legislativas, além de gerir orçamento, obras públicas e posturas municipais.

No campo narrativo, a reforma administrativa visava a maior autonomia dos entes do Estado. Na prática, contudo, promoveu uma centralização administrativa – de influência direta do governo nacional – a qual efetivou diversas políticas de ordenamento urbano voltadas à disciplina sobre os corpos racializados e sobre o território. A partir disso, entende-se que as posturas municipais editadas à época não constituíam apenas instrumentos técnicos de gestão da cidade, mas dispositivos privilegiados de intervenção sobre modos de vida específicos, a partir de um aspecto exemplar daquilo que se pretendia implementar em todo o país.

Essa lógica de intervenção torna-se particularmente perceptível no Código de Posturas do Rio de Janeiro, aprovado em 07 de dezembro de 1889⁴⁶, logo após a instalação do regime republicano:

Título I: Higiene e saúde pública

SEÇÃO 7ª: Cortiços, estalagens e cozinhas para operários e classes menos favorecidas

Art. 140. É proibida a construção de cortiços e outras habitações precárias nas áreas urbanas para a população de baixa renda, inclusive em quintais. Penalidade: multa de 30\$ e obrigação de demolir a construção.

(...)

Art.145. Cortiços e estalagens devem ser demolidos ou reformados dentro de um ano conforme o código. Caso contrário, a demolição será feita pela municipalidade, às custas do proprietário.

⁴⁵ Embora o decreto de criação evocasse maior autonomia local, o Conselho permaneceu sob vigilância do poder federal e sujeito a intervenções, revelando as ambiguidades do processo de “republicanização” dos municípios. Espalhados pelo país a partir de 1890, os Conselhos de Intendência substituíram as antigas Câmaras sem introduzir, ao menos inicialmente, mecanismos de participação eleitoral direta, reforçando uma administração centralizada e pouco permeável à representação política. No Rio de Janeiro, a ruptura foi particularmente simbólica. Mesmo após a adesão pública da Câmara ao novo regime – então presidida por José do Patrocínio –, a instituição foi dissolvida poucas semanas depois. Tal medida sugere que a refundação institucional da capital buscava não apenas substituir estruturas imperiais, mas criar condições para uma governabilidade mais direta.

⁴⁶ Diário do Commercio (RJ) - 1888 a 1892 - DocReader Web. Disponível em https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=364568_08&pagfis=10

(...)

Seção 9ª: Fábricas, oficinas, manufaturas e outros estabelecimentos industriais, incômodos, insalubres e perigosos.

Art. 158. É proibido criar estabelecimentos perigosos, incômodos ou insalubres nas áreas urbanas. Penalidade: prisão por oito dias e fechamento imediato do estabelecimento.

(...)

Seção 2ª: Objetos nas janelas e telhados, andaimes, barraquinhas, quiosques, obstrução das ruas, praças e logradouros públicos, lavagem de animais, animais soltos, balões aerostáticos, foguetes, buscapé e outras peças de fogo de artifício, judas.

(...)

Art. 203. É proibido manter ou depositar objetos nas vias públicas e estacionar para vender produtos nos passeios laterais. Penalidade: multa de 10\$ e o dobro na reincidência, com os objetos recolhidos e devolvidos após pagamento de impostos, multas e despesas. (...).

Tomados em conjunto, esses dispositivos revelam que a noção de higiene operava como categoria política capaz de legitimar intervenções profundas na geografia social da cidade. A proibição de cortiços e a ameaça constante de demolição indicam que a política urbana não se limitava a prevenir doenças, mas buscava redefinir quem poderia habitar os espaços centrais da capital. As habitações coletivas, por exemplo, foram enquadradas como focos de desordem moral, doenças, insalubridade e atraso evolutivo, justificando a repressão e eliminação compulsória por parte do Estado⁴⁷.

Ao mesmo tempo em que rejeitavam marcas do passado luso, muitos republicanos reiteravam a dependência de matrizes europeias para definir o que deveria ser entendido como ordem, progresso, modernidade, nação, liberdade, cidadania, dentre outros elementos que configurariam a própria noção de república. A política urbana, portanto, operava também como política racial: ao “embelezar” e “higienizar” a cidade, à semelhança das capitais europeias, removía-se não apenas construções, mas presenças indesejadas.

Com relação ao exercício do trabalho livre, o exame articulado dos dispositivos constantes nos códigos de posturas municipais e no Código Penal de 1890 permite compreender que a disciplina sobre os corpos, associada à gestão e à

⁴⁷ Esse movimento, contudo, encerra uma tensão digna de nota: embora setores expressivos do republicanismo brasileiro cultivassem um discurso abertamente antilusitano, a própria Europa permanecia como referência normativa de progresso. Portanto, não se tratava de uma rejeição ao continente, mas de uma operação seletiva de distanciamento simbólico de Portugal em favor da aproximação com outros centros considerados mais “avançados”, como a cidade de Paris, por exemplo.

criminalização da pobreza urbana, constituiu um dos eixos estruturantes do que seria um projeto político de Estado pautado nos princípios de um sistema capitalista-colonial emergente:

Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 8/2/1890 (...) ⁴⁸

Art. 255. É proibido banhar-se em locais públicos em estado de nudez ou de maneira indecente. Penalidade: multa de 30\$ e prisão de seis dias se a multa não for paga, dobrada na reincidência.

Art. 256. É obrigatório transitar nas vias públicas decentemente vestido. Penalidade: multa de 10\$ e prisão de quatro dias, dobrada na reincidência. (...)

Seção 5ª (...)

Art. 266. Adultos que vagarem pelas ruas sem ocupação serão presos por 3 dias. Menores serão encaminhados ao juiz de órfãos para definição de destino.

Art. 267. Pedir esmolas é proibido.

Penalidade: prisão em flagrante e multa de 10\$. Se a multa não for paga, a detenção pode durar até quatro dias.

Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 13/02/1890, p.2-3.

28 DE JULHO DE 1891

Postura Sobre lavanderias (1891) (...)

Art. 1º É proibido lavar roupas em casas sem quintal, sobre telhados ou em pátios internos, onde as roupas ficam expostas ao sol.

Art. 2º Enquanto não houver lavanderias públicas, nas estalagens é permitido lavar apenas roupas dos moradores, para evitar que esses locais se tornem lavanderias particulares.

Art. 3º Os infratores desta postura serão multados de 10\$000 a 20\$000, com valor dobrado em caso de reincidência ⁴⁹.

Tais dispositivos revelam que a ordem urbana não se limitava à administração do espaço, mas operava como tecnologia de classe voltada à produção de sujeitos compatíveis com a moralidade e com as exigências do capitalismo nascente. O poder municipal, ao regular comportamentos, criminalizava a própria precariedade material: para aqueles(as) destituídos(as) de renda estável ou habitação, o corpo – primeira e, por vezes, única propriedade – convertia-se em objeto de constante vigilância e punição.

Essa lógica se explicita ainda mais quando a legislação agrupa sob um mesmo regime de suspeição categorias como “vadios”, “mendigos” e “tiradores de esmolas”, independentemente da idade. O que estava em jogo não era a vulnerabilidade dessas existências, mas sua inadequação ao imperativo produtivista. A vadiagem não estava relacionada à ausência de ocupação, mas à ausência de renda. Possuir ocupação significava, nesses termos, inserir-se na

⁴⁸Diário do Commercio (RJ) - 1888 a 1892 - DocReader Web. Disponível em https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=364568_08&pagfis=10

⁴⁹ *Ibidem*.

engrenagem social e, portanto, tornar-se inteligível ao Direito; carecer dela equivalia a figurar como desvio a ser corrigido. O arcabouço jurídico, assim, exigia para os que não tinham renda o trabalho, que deveria ocorrer de forma regulada, disciplinada e subordinada às necessidades do capital.

A postura sobre lavanderias, promulgada em 1891, insere-se nessa mesma lógica ao incidir diretamente sobre formas autônomas (populares) de trabalho. Ao proibir a lavagem de roupas em casas sem quintal, telhados ou pátios internos, e ao restringir a atividade nas estalagens, a norma atingia sobretudo mulheres empobrecidas, majoritariamente negras, que dependiam desse ofício para garantir sua subsistência.

Em um país recém-egresso do regime escravista, tal racionalidade assume contornos particularmente reveladores. Qualquer indivíduo que não fosse absorvido pelo mercado formal – seja por exclusão estrutural, seja por recusa às formas assalariadas de sujeição – era prontamente inscrito no campo da anormalidade. Unia-se a ausência de trabalho e as estratégias informais de sobrevivência, evidenciando que a liberdade proclamada pela República era, na prática, estritamente condicionada à venda da força de trabalho, ou à ideia do corpo como mercadoria.

Sob essa perspectiva, a transição do trabalho cativo para o trabalho livre significou a reconfiguração dos mecanismos de coerção. Se antes o corpo negro era objetificado como propriedade direta de senhores, agora passava a ser compelido pela via jurídica, policial e administrativa a integrar o mercado em posições subalternas, e em condições indignas.

Existir em liberdade, nos próprios termos, representava um atentado à ordem. A autonomia – frisa-se: das pessoas negras, indígenas e empobrecidas – confrontava a disciplina requerida pela oligarquia capitalista, razão pela qual precisava ser enquadrada, vigiada e eliminada. A ordem não era neutra, tampouco tratava-se de ficção jurídica meramente narrativa; configurava-se como uma luta racial, de gênero e de classes no espaço urbano, cujo projeto de cidade e Estado foi pensado para garantir a circulação do capital e a estabilidade das elites, ainda

que, para isso, fosse necessário transformar a simples existência de corpos racializados em ameaça ou delito.

Essa arquitetura normativa encontra correspondência direta no Capítulo XIII do Código Penal de 1890:

DOS VADIOS E CAPOEIRAS

Art. 399. Deixar de exercer profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, **não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite;** prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena - de prisão cellullar por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, **será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias,** contados do cumprimento da pena.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos.

Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, **o infractor será recolhido, por um a tres annos, a colonias penaes** que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras do territorio nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes.

Paragrapho unico. Si o infractor for estrangeiro será deportado.

Art. 401. A pena imposta aos infractores, a que se referem os artigos precedentes, **ficará extincta, si o condemnado provar superveniente acquisição de renda bastante para sua subsistencia; e suspensa, si apresentar fiador idoneo que por elle se obrigue.**

Paragrapho unico. A sentença que, a requerimento do fiador, julgar quebrada a fiança, tornará effectiva a condemnação suspensa por virtude della. (BRASIL, 1990). Grifei.

Longe de representar mera atualização jurídica, o diploma penal operou como instrumento de disciplinamento da força de trabalho, convertendo a pobreza em categoria penal e estabelecendo um regime de coerção voltado à produção de corpos reconhecidos como economicamente úteis. A tipificação da vadiagem evidencia essa tentativa de submeter a liberdade recém-proclamada às necessidades estruturais do capitalismo.

A relação entre ausência de ofício e/ou moradia e a desordem não surge com a República, mas é por ela reconfigurada: se já no final do Império a repressão à vadiagem contribuía para o encarceramento sistemático da população negra, o projeto civilizatório da república intensificou esse movimento.

O próprio artigo 399 não se limitava a punir a ausência de trabalho formal, mas também criminalizava a subsistência obtida por “ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes” (BRASIL, 1890), o

que abria espaço para interpretações arbitrárias por parte das autoridades. Como pontua o professor Ricardo Lussac (2016), no caso das mulheres, por exemplo, a prostituição era frequentemente enquadrada como vadiagem, evidenciando como gênero e moralidade operavam como critérios implícitos de criminalização⁵⁰.

Ao condicionar a liberdade à inserção no trabalho organizado, o Direito Penal contribuía para a constituição de um mercado de trabalho caracterizado pela abundância de mão de obra barata e pela limitação das possibilidades de existência fora da lógica produtiva dominante. A própria dinâmica punitiva reforçava esse enquadramento. Após cumprir a pena inicial, o condenado por vadiagem era obrigado a assumir formalmente o compromisso de obter ocupação, sob pena de sanções mais graves. O que se delineava, assim, era uma forma de constrição da liberdade que, embora juridicamente distinta da escravidão, mantinha a centralidade do controle sobre corpos considerados disponíveis para exploração.

O problema não era a estrutura excludente do pós-abolição, mas o corpo racializado que não era absorvido pela “nova” configuração do trabalho. A redação do artigo 401 é particularmente reveladora: a pena poderia ser extinta mediante comprovação de renda, ou suspensão pela apresentação de fiador idôneo. Em outras palavras, quanto maior a inserção nas relações de propriedade, menores as chances de punição. O Direito Penal afirmava-se, assim, como forma jurídica da desigualdade, traduzindo diferenças raciais e materiais em critérios legítimos de incriminação. Desse modo, a liberdade plena é mantida na República como privilégio de raça, gênero e classe.

Sob o léxico da moralidade, da higiene e da segurança, o aparato jurídico incidia de maneira desproporcional sobre a população negra, recém-egressa do cativeiro e inserida de modo precário nas dinâmicas do trabalho assalariado. O cenário mostra-se ainda mais complexo quando situado no bojo das transformações econômicas e sociais do período. Enquanto, por um lado,

⁵⁰Os termos “vadia” e “vagabunda”, embora derivados de “vadiagem” – categoria historicamente utilizada para criminalizar a ociosidade e controlar a circulação de populações pobres e negras –, adquiriram, no caso das mulheres, uma conotação moral e sexual específica. Essa resignificação associa a ideia de desordem social à sexualidade feminina dissidente, operando como mecanismo de estigmatização e controle dos corpos das mulheres, especialmente negras, cuja presença no espaço público foi reiteradamente vinculada à suspeição, à desonra e à disponibilidade sexual.

buscava-se “higienizar” os centros urbanos tendo por parâmetro o eurocentrismo, de outro, mas num mesmo sentido, buscava-se embranquecer o mercado de trabalho formal.

Dessa forma, a transição para o trabalho livre não implicou universalização do acesso ao emprego; ao contrário, foi mediada por políticas que privilegiaram a imigração europeia, concebida por amplos setores das elites como mais adequada ao ideal de progresso pretendido. A repressão à vadiagem e às práticas informais funcionou, portanto, como tecnologia de gestão de uma população considerada excedente, um contingente cuja presença era tolerada apenas na medida em que pudesse ser convertido em força produtiva.

Se o controle sobre o trabalho constituía um eixo central da reorganização social republicana, a vigilância das práticas culturais e dos espaços de convivência coletiva ampliava o alcance da disciplina para além da esfera produtiva:

Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 8/2/1890

Seção 4ª: Vozerias nas ruas e praças, injúrias, obscenidades, atos contra a moral, tocatas, ajuntamentos, batuques, zungús, cartomancia e adivinhação, curativos por meio de imposturas.

Art. 250. É proibido fazer vozerias, alaridos e gritos nas ruas, exceto por necessidade ou para chamar socorro. Penalidade: multa de 5\$ e o dobro na reincidência. (...)

Art. 257. É proibido ajuntamentos para tocatas, danças e cantares em casas de bebidas e tavernas.

Penalidade: multa de 30\$ ao dono do estabelecimento e 10\$ a cada participante, convertida em quatro dias de prisão se não paga.

Parágrafo único. Estabelecimentos com licença especial da Intendência para canto e música são exceções.(...)

Art. 259. **É proibido realizar batuques com tambores, cantorias e danças em casas ou chácaras.**

Penalidade: multa de 10\$, dobrada na reincidência.

Art. 260. **Não são permitidas as casas chamadas “zungús”.** Os donos e responsáveis serão multados em 20\$ e presos por oito dias, com multa de 30\$ e prisão de 30 dias na reincidência. **Instrumentos e materiais usados para feitiçaria serão apreendidos e destruídos.**

Parágrafo único. A prática de cartomancia e outras adivinhações é proibida.

Penalidade: multa de 30\$ e prisão de até oito dias, dobrada na reincidência.⁵¹

Grifei.

Os dispositivos evidenciam que o poder municipal ultrapassou a gestão do espaço físico e perseguiu o próprio campo das experiências culturais e religiosas

⁵¹ Diário do Commercio (RJ) - 1888 a 1892 - DocReader Web. Disponível em https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=364568_08&pagfis=10

negras. Ao proibir batuques, zungus e ajuntamentos, a norma incidiu sobre territórios físicos e também simbólicos de pertencimento negro – ainda que realizadas em propriedades privadas.

Considerando que esses locais, práticas e vivências constituíam redes de solidariedade, circulação de saberes e articulação comunitária, sua interdição pode ser lida também como parte do esforço de impedir que experiências coletivas se convertessem em força política. Essa análise torna-se mais consistente quando examinada a partir do Código Penal de 1890:

CAPITULO III DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

Art. 157. **Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios**, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

(...)

Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, **substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:**

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000 (...).

(Brasil, 1990).Grifei.

Os dispositivos em questão revelam um movimento de patologização de saberes e práticas largamente difundidos entre as populações negras e indígenas. Ao tipificar o espiritismo, a magia, o uso de talismãs, a cartomancia e o chamado curandeirismo como ameaças à credulidade pública e à integridade psíquica dos indivíduos, o legislador produziu uma equivalência entre tais práticas e o risco sanitário, a pretexto de proteger a população contra fraudes terapêuticas.

Observa-se que longe de constituir apenas um instrumento normativo de determinações universalistas, o diploma penal incidiu sobre sujeitos determinados e participou ativamente da redefinição das fronteiras entre práticas socialmente toleráveis e condutas passíveis de punição. Não se tratava apenas de combater eventuais danos à saúde, mas de desautorizar sistemas alternativos de conhecimento, muitos deles estruturados em cosmologias afro-diaspóricas e indígenas, cuja legitimidade concorria com o monopólio científico que a medicina eurocentrada buscava consolidar.

A noção de perigo, nesse contexto, funcionava como operador jurídico capaz de converter diferenças culturais e epistemológicas em infrações penais. Sob o signo do progresso, instituiu-se uma hierarquia do conhecimento na qual a ciência branca era revestida de legitimidade, enquanto práticas tradicionais e religiosidades de matrizes africanas e indígenas eram lançadas à criminalidade.

A desqualificação sistemática de saberes não europeus por meio de dispositivos legais, científicos e acadêmicos engendrou a forma mais bem acabada do epistemicídio, vez que o projeto republicano não se ocupou apenas de perseguir e controlar os corpos, como também relegou ao campo da irracionalidade, da superstição ou da fraude racionalidades e cosmologias afro-brasileiras e indígenas. Portanto, o parâmetro de critérios raciais não se limitou a estabelecer distinções entre raças e classes sociais superiores e inferiores, como também impôs uma hierarquia do conhecimento que, até os dias atuais, persegue e inferioriza esses saberes.

Tal política pode ser observada de maneira particularmente concreta nas práticas repressivas dirigidas às religiosidades afro-brasileiras. Com a anuência do Estado, a polícia passou a perseguir terreiros e a confiscar sistematicamente objetos litúrgicos sob a alegação de que constituíam “evidências criminais”, política esta que tinha respaldo legal no artigo 260 do Código de Posturas de 1890. Essa interpretação torna-se ainda mais significativa quando observamos que o Código Penal previa garantias formais à liberdade religiosa:

CAPITULO II

DOS CRIMES CONTRA A LIBERDADE PESSOAL

Art. 179. **Perseguir alguém por motivo religioso ou político:**

Pena - de prisão celular por um a seis mezes, além das mais em que possa incorrer. (...)

CAPITULO III

DOS CRIMES CONTRA O LIVRE EXERCICIO DOS CULTOS

Art. 185. **Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando acto ou objecto de seu culto**, desacatando ou profanando os seus symbolos publicamente:

Pena - de prisão celular por um a seis mezes.

Art. 186. **Impedir, por qualquer modo, a celebração de ceremonias religiosas, solemnidades e ritos de qualquer confissão religiosa**, ou perturbal-a no exercicio de seu culto:

Pena - de prisão celular por dous mezes a um anno.

Art. 187. **Usar de ameaças, ou injurias**, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, no exercicio de suas funcções:

Pena - de prisão celular por seis mezes a um anno.

(...). (Brasil, 1990). Grifei.

Quando esses dispositivos são colocados em perspectiva, é possível observar que, de um lado, havia a perseguição/proibição de práticas e religiosidades de matrizes africanas e indígenas; de outro, punia-se perseguições religiosas, ultrajes a símbolos sagrados e a religiões. Tal fato revela a relação dual instrumentalizada pelo Direito.

Na realidade, as religiosidades afro-brasileiras e indígenas não eram reconhecidas pelo aparato estatal como religiões propriamente ditas e, portanto, não se beneficiavam das garantias destinadas às “confissões religiosas”. Esse contraste evidencia que a gestão estatal das experiências espirituais não se deu de maneira homogênea ou universalista, vez que essa relação também se articulava com posturas municipais e outras regulamentações infraconstitucionais que disciplinavam corpos, territórios – físicos e simbólicos – e vivências consideradas “ofensivas à moralidade pública”, o que, na prática, sustentava a harmonia entre a previsão legal da “liberdade de culto” e, simultaneamente, a tipificação penal de experiências espirituais indígenas e afro-brasileiras.

Acredito que a perseguição contra as práticas e expressões religiosas de matrizes africanas não está dissociada daquela engendrada com relação à capoeira. Isso porque a perseguição religiosa parece avançar para além de uma negação de crenças e valores não eurocêtricos. Ela revela uma tentativa de desarticular e desvincular os corpos negros de um dos caminhos que historicamente tem possibilitado a sua libertação. Assim, à semelhança das estratégias empregadas na colônia, a perseguição religiosa demonstra o mesmo interesse em manter o ser-negro aprisionado.

Isso porque as religiosidades de matrizes africanas constituíam muito mais do que espaços de culto, eram redes de sociabilidade negra, frequentemente organizadas em torno de lideranças femininas e responsáveis por preservar vínculos comunitários, sustentar material e espiritualmente pessoas escravizadas fugidas e vidas recém-saídas da escravidão, além de alimentar horizontes de liberdade. Seus territórios sagrados funcionavam como lugares de pertencimento e continuidade da existência negra em meio à violência cotidiana, onde se percebia

a reconstrução de laços de parentesco, a transmissão de saberes e a elaboração de redes de sobrevivência e emancipação.

Enquanto a ordem colonial impunha a escravidão de almas, mentes e corpos, os territórios sagrados negros permitiam o reencontro não só com as heranças ancestrais como também, e principalmente, com a própria humanidade. Esse apontamento se faz relevante porque eu acredito que o reconhecimento do atributo de humanidade é algo intrínseco e concreto que se apresenta como o grande motor pela busca da liberdade plena – e que tem impulsionado fugas, insurreições e outros arranjos políticos no curso da diáspora negra.

A espiritualidade e a ação política convergem: assim como o cristianismo eurocêntrico foi instrumentalizado como pretexto para a dominação colonial, as religiosidades afro-diaspóricas apresentavam caminhos tanto para a fuga do mundo colonial, como para o combate mais direto – a exemplo das cerimônias vodu que antecederam a Revolução Haitiana⁵².

Essas potências simbólicas atravessaram o Atlântico e marcaram profundamente o universo afro-brasileiro, alcançando, inclusive, a capoeira. Nas cantigas, ladainhas e narrativas da tradição capoeirista ecoam memórias que revelam que o jogo nunca foi apenas luta corporal, mas também campo de conexão espiritual, memória ancestral e reafirmação de humanidade. A própria história da capoeira – forjada em misturas culturais e camuflada como dança para enganar a vigilância senhorial e policial – é alimentada por ritmos, cantos e gestualidades africanas como o N'golo e o Batuque, que dialogam com essa dimensão cosmológica ao mesmo tempo em que a reinscreve em novos contextos históricos.

⁵² A referência às cerimônias vodu remete, especialmente, ao encontro realizado em Bois Caïman, em agosto de 1791, amplamente reconhecido como um dos marcos inaugurais da Revolução Haitiana. Nessas cerimônias, o vodu operou não apenas como prática religiosa, mas como espaço de articulação política, no qual se forjaram alianças, compromissos coletivos e disposições insurgentes entre pessoas escravizadas. Longe de constituir um evento isolado ou meramente simbólico, tais rituais expressavam uma cosmopercepção na qual espiritualidade, organização coletiva e ação política eram indissociáveis, contribuindo decisivamente para a mobilização que desencadearia a insurreição. Para mais informações, ver: JAMES, Cyril Lionel Robert. Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2010.

Embora a capoeira não seja nomeada como uma prática religiosa, muitos de seus sentidos se constroem em diálogo profundo com os universos simbólicos das religiosidades de matrizes africanas e indígenas. Tanto referências diretas a Orixás e entidades atravessam a musicalidade capoeira, como os próprios fundamentos que organizam a prática – o tempo não linear, a circularidade dos movimentos e saberes, o fazer em gira ou roda, a ancestralidade (VALERIO, 2016) – dialogam com cosmologias que compreendem o mundo como campo relacional entre forças visíveis e invisíveis. Nesse sentido, a roda de capoeira não é apenas um espaço de jogo ou performance, mas também um território simbólico onde se atualizam formas ancestrais de compreender a vida, o conflito, o equilíbrio e a comunidade.

A capoeira praticada pelas maltas, por exemplo, não era apenas luta, mas um universo ritualístico com fortes influências das divindades africanas, principalmente entre os Nagoas (malta formada majoritariamente por africanos e descendentes dos povos iorubás/nagôs)⁵³. Mais do que simples evocação religiosa, essas presenças compõem um repertório ancestral de ensinamentos transmitidos de geração em geração, anterior à própria diáspora e continuamente reatualizado nas experiências de celebração, cuidado coletivo e insurgência histórica. Desse modo, a capoeira preserva e reinscreve, no corpo e na prática, saberes que articulam ética, espiritualidade e política, afirmando modos de existir que escapam às separações modernas entre religião, cultura e luta.

As divindades, Orixás e entidades aparecem menos como figuras de devoção ritual estrita e mais como referências éticas, cosmológicas e existenciais que orientam modos de agir no mundo. Seus atributos – movimento, astúcia, justiça, coragem, transformação – operam como matrizes simbólicas que

⁵³Registros históricos indicam que as maltas nagoas mantinham vínculos mais diretos com práticas religiosas de matrizes africanas, especialmente aquelas relacionadas ao culto de Orixás, associado às tradições iorubás. Já os Guaiamuns, em sua maioria compostos por indivíduos nascidos no Brasil, tendiam a se vincular a formas culturais crioulas, revelando distinções não apenas de composição social, mas também de referências culturais e religiosas no interior da capoeiragem urbana. Para mais informações, ver: BARBOSA, Suzana Corrêa. ONDE VADIAÇÃO SE FAZ TRADIÇÃO: a negaça da capoeira na luta pela cultura. Monografia (Bacharel em Comunicação Social / Habilitação em Jornalismo) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Escola de Comunicação. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/1863/4/SCBarbosa.pdf>; e SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A negrada instituição: os capoeiras no rio de janeiro 1850-1890. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1993, 463 p.

informam a pedagogia do corpo e da conduta na capoeira. Assim como os territórios sagrados, a capoeira também operava como espaço de pertencimento, reconstrução de laços e elaboração de redes de proteção e sobrevivência negra.

É nesse horizonte que a análise das normas penais sobre a capoeiragem ganha densidade: elas não incidiram sobre um gesto isolado, mas sobre um universo de sentidos. A roda, o terreiro e o zungu compunham cartografias negras da cidade e da nação, nas quais liberdade significava viver com dignidade, proteger os seus, cultivar memórias e disputar o futuro. Criminalizá-los foi, portanto, também uma forma de restringir quais experiências poderiam contar como humanas, políticas e “legítimas” dentro da ordem constitucional em consolidação.

A partir dessa compreensão ampliada, torna-se possível aprofundar a análise em uma direção mais específica. No tópico seguinte, volto a análise diretamente para a perseguição à capoeiragem, buscando evidenciar como ela se constituiu como alvo privilegiado dessas investidas e como, por meio dela, se revelam as permanências e reconfigurações de mecanismos coloniais de controle, exclusão e gestão dos corpos e das existências negras no interior da ordem jurídica brasileira.

Ao mesmo tempo, interessa também destacar que tais processos nunca se deram de forma unilateral: a própria capoeira, em suas múltiplas expressões, engendrou estratégias de resistência, reinvenção e deslocamento, mantendo vivas suas potências insurgentes mesmo diante do aniquilamento.

3.2. Entre a lei e a ginga: a resistência capoeira contra as dinâmicas da inimizade.

Quando a lei veio pesada// maltas teve que correr// muitos foram pra cadeia// outros foram se esconder //mas a ginga não morreu // hoje é luta de roda // quem não lembra não viveu // quem não luta não recorda// Navalha de mata// navalha que pode matar // navalha de maltas// navalha que pode matar (2x). Iê Maltas do Rio de Janeiro// Tem navalha aí de velho mandingueiro (coro).⁵⁴

⁵⁴ Iê Maltas · João Grilo · Nuno Queiroz. Oriundo da Ginga. © 2026 João Grilo. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eBob0gIVv7U>

A cantiga de capoeira intitulada *Iê Maltas* resgata o momento histórico preciso da entrada em vigor do aparato jurídico-penal voltado diretamente à repressão da chamada “capoeiragem”, assim como registra a permanência da prática como memória viva e resistência cotidiana.

Embora as maltas não figurem como ponto central de análise desta dissertação, chama a atenção a memória desses grupos trazida pela cantiga. Ao invés de reproduzir um discurso pautado na violência estrita – por muito tempo enfatizada por leituras hegemônicas como traço principal (ou único) da capoeira carioca oitocentista – a cantiga destaca também uma dimensão simbólica igualmente característica, porém menos explorada na literatura dominante: a mandinga, entendida como experiência acumulada, malícia e sabedoria prática de quem aprendeu a sobreviver em um ambiente hostil.

A navalha surge como signo da ambiguidade com que a capoeira era percebida: para seus praticantes, recurso de proteção e afirmação; para as elites republicanas, prova de uma ameaça à ordem, perigo iminente. Num mesmo sentido, o “velho mandingueiro” representaria duas figuras complementares: por um lado, seria um líder ou chefe de malta; concebido pelo Estado como perigo encarnado, o corpo alvo da repressão; de outro, seria ele um griô, responsável por ensinar o jogo-luta e preservar as histórias, os códigos, símbolos internos e as formas próprias de movimentações no território.

Esse registro multifacetado é relevante porque rompe com tentativas de homogeneização de sujeitos e projetos, permitindo reforçar que, tanto no fervilhamento das ruas da capital quanto em outros contextos, a capoeira jamais se traduziu em um movimento unívoco. A sua própria constituição – marcada pelo entrecruzamento de saberes, objetivos e percepções de mundo – explica a indefinição e a imprevisibilidade que a caracterizam: a capacidade de golpear e esquivar simultaneamente, de ler o jogo do oponente e de improvisar estratégias diante de desafios repentinos.

À vista desse histórico e dessas potências corporais, simbólicas e comunitárias, a mesma capoeira que foi construída como ameaça pelo poder público revelou-se também prática dotada de notável capacidade de adaptação e

sobrevivência. A malícia, a flexibilidade e a leitura estratégica do contexto, tão presentes no jogo, foram igualmente mobilizadas para driblar a repressão, dispersar-se quando necessário, recompor laços e reinscrever a roda em novos espaços e tempos. É essa força de reinvenção que permite compreender por que, apesar das tentativas de desarticulação, a capoeira atravessou a perseguição e chegou ao presente como prática viva.

Nesse horizonte, a atenção analítica se volta, então, para uma manifestação que condensava de maneira muito particular diversas camadas das ansiedades sociais e políticas das elites do período. A partir da chave interpretativa que compreende o terror racial-sexual como dimensão estruturante da ordem pós-abolição, a capoeira emerge como eixo revelador das disputas em torno da presença negra no espaço urbano e dos limites efetivos da liberdade proclamada pela República.

Antes de adentrarmos nos artigos penais propriamente ditos, é fundamental recuperar um elemento estruturante das conjunturas sociais que atravessaram o momento de instituição dos diplomas legais republicanos: o conflito aberto e politicamente significativo entre capoeiras e setores do republicanismo. Como analisado no primeiro capítulo, a capoeira passou a ser percebida por parcelas das elites políticas não apenas como foco de desordem, mas como forma relativamente autônoma de organização coletiva, dotada de capacidade de mobilização e articulação política – atributos que tensionavam a pretensão estatal republicana de regular os corpos e os usos do espaço urbano.

É precisamente nesse contexto que se torna inteligível a atuação de Sampaio Ferraz com relação à capoeira. Antes mesmo da tipificação penal específica, a perseguição já se anunciava como política de governo. O republicano alçado ao cargo de chefe da polícia no Distrito Federal, mediante o aval direto de Deodoro da Fonseca, passou a executar um programa repressivo que, em larga medida, materializou compromissos assumidos ainda no período em que atuara como promotor público no Rio de Janeiro: “se a República vier e me couber uma parcela de autoridade pública, eu a empregarei com energia férrea e só descansarei com a extinção completa da capoeira.” (Ferraz, 1952 *apud* Dias, 2001, p. 35).

A declaração revela não apenas uma disposição individual, mas a convergência entre o projeto de consolidação do novo regime e a necessidade de neutralizar atores sociais identificados como politicamente imprevisíveis, sugerindo que a repressão à capoeira antecedeu, no plano das intenções, a própria formalização do arcabouço jurídico que posteriormente lhe daria sustentação. A atuação significativa de Sampaio Ferraz ocorreu antes da instituição do Código Penal, evidenciando que a repressão não foi mera decorrência da lei; ao contrário, a lei veio posteriormente conferir respaldo normativo a uma política de controle e perseguição já em curso.

Após o Código Penal de 1890, essa política passa a dispor de formulação legal explícita. Promulgado pelo Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890 – antes mesmo da primeira Constituição republicana entrar em vigor, em fevereiro de 1891 –, o diploma penal revela a centralidade atribuída à ordem e à segurança pública no processo de institucionalização da República. Embora só tenha passado a vigorar meses depois, em abril de 1891, e apresentasse inúmeras fragilidades técnicas que levariam à edição de leis complementares, o Código tornou-se instrumento fundamental de legitimação das práticas repressivas do novo regime.

A tipificação da capoeiragem foi inserida no mesmo capítulo dedicado à vadiagem:

CAPITULO XIII

DOS VADIOS E CAPOEIRAS

Art. 402. Fazer **nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem**; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal.

Pena - de prisão cellualar por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. E' considerado circumstancia **aggravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.**

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art. 400.

Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquillidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes. (Brasil, 1990). Grifei.

A inserção conjunta da vadiagem e da capoeiragem no Código Penal de 1890 não foi um arranjo casual, mas expressão de uma mesma racionalidade de controle dirigida à população negra e empobrecida no pós-abolição. Em ambos os casos, a generalidade das descrições legais abria espaço para abordagens policiais baseadas em suspeição a partir do perfil racial e social. Assim, mais do que proteger a “ordem pública”, a tipificação conjunta operava como mecanismo jurídico de segregação urbana, reafirmação de hierarquias raciais e limitação concreta da liberdade daqueles que, embora formalmente libertos, permaneciam sob a mira de um Estado que os reconhecia sobretudo como objetos de controle.

Nas palavras da socióloga Myrian Sepúlveda dos Santos (2004):

Não eram colocados na cadeia os pobres em geral, mas os pobres que não tinham “optado pelo trabalho e pelos bons costumes”. Já os capoeiras representavam a opção pela rebeldia. A prática da capoeiragem envolvia guardas nacionais, praças do exército e da armada, artesãos, e indivíduos oriundos das diversas camadas sociais. Ela foi considerada crime porque representava uma ameaça à segurança física dos demais cidadãos. (SANTOS, 2004, p. 146 apud LUSSAC, 2016, p. 109).

Na leitura da socióloga, portanto, capoeiras eram enquadrados(as) como sujeitos que encarnavam a rebeldia e a insubordinação, convertidos em ameaça à segurança dos “demais cidadãos” e, por isso, alvos prioritários das primeiras investidas repressivas do regime republicano. Mais do que coibir episódios de violência, a ação estatal buscava desarticular formas de associação, circulação e apoio mútuo que se estruturavam nas ruas e freguesias da cidade. A capoeira, nesse contexto, aparecia menos como conduta isolada e mais como expressão de uma presença coletiva negra que escapava às tentativas de disciplinamento.

A lei, por sua vez, não se limitava a punir comportamentos considerados desviantes; ela operava como tecnologia de desarticulação de vínculos, saberes e pertencimentos. Ao criminalizar a capoeira e agravar a pena daqueles que atuassem em maltas, o Estado atingia diretamente a transmissão de conhecimento e construção de identidade realizada por esses(as) líderes. Assim, não se tratava apenas de regular o espaço público, mas de intervir sobre dimensões subjetivas, ontológicas e cosmológicas de corpos historicamente objetificados – corpos que dançavam, lutavam, cantavam e narravam outras possibilidades de existência. Ao controlar a ginga, o ajuntamento, o uso do corpo e a circulação pela cidade, a

legislação pretendia redefinir quem podia existir jurídica e politicamente, e sob quais termos.

Punir os “chefes” ou “cabeças” de forma mais severa significava interromper fluxos de memória e aprendizado que garantiam a continuidade da prática. O efeito era duplo: desestruturava-se redes de sociabilidade, enquanto induzia-se uma fragmentação forçada, na qual a atuação individual se tornava relativamente menos arriscada justamente por ser menos visível e menos potente politicamente. A lei, assim, operava como instrumento de desagregação, buscando dissolver a força coletiva que fazia da capoeiragem não apenas um jogo-luta, mas também uma forma de presença social e política na cidade.

A concepção de justiça que sustentava esse movimento estava ancorada em uma retórica simultaneamente moralizante e disciplinadora. Segundo Ferraz, tratava-se de conferir “ares novos”; “desterrá-los para longe”; promover a “solidão, sofrimento sem crueldades; energia para os culpados, delinquentes que nunca sofreram, nunca expiaram a pena do crime tantas vezes cometido – era o remédio único: justiça igual, absolutamente igual para todos.” (Ferraz, 1952, p. 36 apud Dias, 2001, p. 128).

A pretensa neutralidade dessa “justiça absoluta”, entretanto, esbarrava na escolha reiterada de seus destinatários: eram os corpos negros organizados em rodas e maltas que se tornavam alvo privilegiado dessa engenharia disciplinar. Assim, a capa da universalidade legal revela uma pedagogia punitiva orientada menos pela promoção de igualdade concreta e mais pela necessidade de produzir exemplos, convertendo o castigo em instrumento de regeneração social.

Disso decorre que a “carta branca” concedida por Deodoro da Fonseca a Sampaio Ferraz – no momento anterior à legislação penal republicana – autorizou que o chefe de polícia estruturasse uma política ágil de combate à capoeira baseada, sobretudo, em prisões sumárias e na prática do desterro para Fernando de Noronha. Como observa Dias (2001), as primeiras operações concentraram-se em bairros identificados pelas autoridades como “focos de periculosidade”, como, por exemplo, Gamboa, Saúde, Cidade Nova, Mata-Cavalos, Lapa, entre outros territórios marcados por intensa circulação de pessoas negras e empobrecidas. O

mapeamento policial desses espaços revela que a repressão não incidia apenas sobre indivíduos, mas sobre geografias sociais inteiras, redefinindo o próprio direito à cidade e ao território.

O Código Penal⁵⁵ passou a sancionar não apenas condutas eventualmente atribuídas a indivíduos rotulados como “capoeiras”, mas a própria prática – ou mesmo quaisquer sinais de vinculação a ela, fossem concretos ou derivados de mera suspeita. A repressão, assim, deixava de incidir sobre um ato determinado para alcançar a própria existência de uma expressão corporal, cultural e filosófica afrorreferenciada percebida como ameaça à ordem pública. Isso significava que pessoas poderiam ser presas simplesmente por jogarem capoeira, ainda que não apresentassem qualquer conduta violenta.

Quando não se conseguia estabelecer um vínculo direto com a capoeiragem, a engrenagem repressiva encontrava amparo em outras categorias amplas, como a vadiagem. O que se consolidava, portanto, era uma política republicana de controle que operava em múltiplas frentes: criminalizava práticas culturais negras, ampliava o poder discricionário da polícia e convertia modos de existência em indícios de periculosidade. Mais do que reprimir comportamentos isolados, tratava-se de governar corpos, presenças e formas de vida consideradas incompatíveis com o projeto de cidade e de nação em construção.

Para além de sua dimensão subjetiva e simbólica, a interdição incidia igualmente sobre o território. A repressão alcançava tanto os espaços de moradia identificados como “suspeitos” – marcados pela presença negra –, quanto as ruas e praças públicas onde a capoeira se tornava visível e politicamente presente. Por essa razão, o art. 402 vedava expressamente “fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem” (BRASIL, 1890). Ao proibir a prática nesses ambientes, o poder público não apenas regulava uma conduta, mas reivindicava a soberania sobre o espaço urbano e, por consequência, sobre os corpos que nele transitavam.

⁵⁵ Com a promulgação do Código Penal, a repressão tornou-se ainda mais severa em casos de reincidência. Ricardo Lussac (2016) destaca que capoeiras que haviam sobrevivido à violenta campanha conduzida pelo chefe de polícia passavam a enfrentar uma nova conjuntura: se antes podiam ser vítimas de desterro arbitrário, agora poderiam ser presos, julgados e novamente desterrados com respaldo legal, após sentenciados pela Justiça (p. 110).

A norma penal não se limitava à repressão do jogo-luta enquanto prática corporal específica, ela alcançava um espectro mais amplo de gestualidades, deslocamentos e modos de presença no espaço urbano. Assim, a leitura conjunta dos dispositivos do capítulo XIII do Código Penal revela a construção de uma verdadeira teia legal, pensada para capturar não apenas condutas específicas, mas modos de vida inteiros associados à população negra e pobre no pós-abolição.

Essa engrenagem jurídica dificultava qualquer possibilidade real de desvencilhamento: a ausência de trabalho formal, a circulação nas ruas, a prática de manifestações “culturais” como a capoeira ou a simples associação em grupos eram criminalizadas. Produzia-se, assim, um ciclo em que a exclusão social alimentava a repressão penal, e esta, por sua vez, aprofundava a marginalização.

Os dispositivos reforçavam a associação entre capoeiras, desordem e violência, ainda que não houvesse agressão efetiva. A repressão passava a incidir sobre a própria possibilidade de autodefesa ou da simples circulação pela cidade, atributos historicamente ligados às estratégias de sobrevivência negra. Mais do que coibir conflitos, o texto legal produzia um enquadramento permanente de suspeição, legitimando abordagens, prisões e violências baseadas em critérios raciais, sociais e econômicos.

Ao racializar e estigmatizar determinados corpos como portadores de violência ilegítima, o Estado reafirmava, em contrapartida, seu monopólio exclusivo da violência legítima, delimitando contra quais grupos exerceria de modo ostensivo seu braço armado e, simultaneamente, evidenciando que sua atuação se orientava pela proteção da racialidade não nomeada – o branco. Nesse movimento, não apenas consolidava hierarquias raciais na gestão da ordem urbana, como também redefinía os contornos da cidadania.

A ofensiva não se restringiu à cidade do Rio de Janeiro. Pelo contrário, em diferentes regiões do país, grupos associados à capoeiragem passaram a ser percebidos como entraves à estabilidade do novo arranjo político. Isso demonstra que a repressão respondia não apenas a preocupações com a ordem pública, mas também às disputas pelo controle dos circuitos locais de poder, o que sugere que a capoeira constituía uma movimento amplo, presente em diversas regiões do país.

Dois anos e três meses depois da entrada em vigor do Código Penal, o Decreto nº 145, de 11 de julho de 1893, autorizava a criação de uma colônia correcional destinada à “correção, pelo trabalho, dos vadios, vagabundos e capoeiras” processados na então Capital Federal:

Art. 1o O Governo fundará uma colonia correccional no proprio nacional Fazenda da Boa Vista, existente na Parahyba do Sul, ou onde melhor lhe parecer, devendo aproveitar, além daquela fazenda, as colonias militares actuaes que a isso se prestarem, para correcção, pelo trabalho, dos vadios, vagabundos e capoeiras que forem encontrados, e como taes processados na Capital Federal.

Art. 2o São comprehendidos nessas classes: § 1o **Os individuos de qualquer sexo e qualquer idade** que, não estando sujeitos ao poder paterno ou sob a direcção de tutores ou curadores, **sem meios desubsistencia, por fortuna propria, ou profissão, arte, officio, occupação legal ehonesta em que ganhem a vida**, vagarem pela cidade na ociosidade.

§ 2o **Os que, por habito, andarem armados, em correrias**, provocando tumultos e incutindo terror, quer aproveitando o movimento da população em festas e solenidades publicas, quer em manifestações de regosijo e reuniões populares ou outras quaisquer circumstancias.

§ 3o Os que, tendo quebrado os termos de bem-viver em que se hajam obrigado a trabalhar, **manifestarem intenção de viver no ocio**, ou exercendo industria illicita, immoral ou vedada pelas leis (BRASIL, 1893). Grifei.

A medida revela o aprofundamento do sistema jurídico no que se refere aos âmbitos de regulação sobre os quais suas disposições legais passariam a incidir. Se o Código Penal conferiu legalidade à violência institucional contra capoeiras, o Decreto nº 145/93 não apenas legitimou a política racial de zoneamento urbano colocada a cabo por Pereira Passos durante o governo provisório, como também agravou o quadro de terror racial-sexual em todo o país.

Nesse movimento, os registros históricos sobre as colônias correccionais no Brasil apontam para um cenário de precariedade, violações graves de direitos humanos e abusos diversos, transformando-as muitas vezes em campos de concentração ou locais de trabalho forçado, à semelhança do sistema escravista⁵⁶. Conforme observa Myrian Santos (2006), a implementação pelas autoridades brasileiras das colônias correccionais surgiu a partir de influências estrangeiras que possuíam complexos correccionais e penitenciários em lugares de difícil acesso. Contudo, na prática, apenas reatualizaram as dinâmicas do modelo escravista que,

⁵⁶ SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Os porões da República: a barbárie nas prisões da Ilha Grande: 1884-1945. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

sob a égide de uma estrutura política pautada na liberdade e isonomia abstratas, recorreu à exceção como princípio legitimador.

A colônia penal inaugural do modelo de exceção republicano é a de Dois Rios, instalada em 1894 – no século XX, “evoluiu” para uma Colônia Agrícola do Distrito Federal, tornando-se uma cidade prisional autossustentável na década de 1940; posteriormente, passou a ser chamada Penitenciária Cândido Mendes – e desativada apenas no ano de 1994. Durante todo o período de sua existência, a instituição foi utilizada para isolar diversos tipos de sujeitos indesejáveis, servindo, inclusive, como prisão política.

Com efeito, o maior isolamento oferecido pela ilha assegurava um controle mais efetivo sobre as pessoas nela detidas. À margem da lei e do contexto urbano, a comunicação com o mundo exterior era praticamente inexistente. De igual maneira, não havia fiscalização das atividades dos agentes policiais e penitenciários, o que garantia as circunstâncias ideais para a efetivação do estado de terror perpetrado contra as(os) correccionais.

Nesse contexto, os primeiros anos da República foram marcados pela consolidação de um cenário de naturalização da barbárie, erguido sob o ódio racial e sexual das elites dirigentes. A imposição de desterritorialização e a brutalidade com que o braço armado do Estado tratava as pessoas sem ocupação formal/aceita ou vinculadas à capoeira convertia-se em prática cotidiana, de tal modo que a excepcionalidade tornava-se regra.

Chama atenção que tanto as legislações relativas às colônias correccionais, quanto os regulamentos posteriores que disciplinaram seu funcionamento e ampliaram a margem de atuação dos agentes policiais, reproduziam a mesma lógica presente no Código Penal e nas Posturas Municipais. Embora aparentassem universalizar os destinatários da norma ao punir “condutas” descritas em termos amplos e indeterminados, operavam, na prática, uma filtragem racial. A lógica seguia a mesma: a abstração formal da norma ocultava a concretude seletiva de sua aplicação⁵⁷.

⁵⁷ Segundo Ricardo Lussac (2016), a própria elaboração e aplicação dessas normas revelava tensões institucionais relevantes. Embora a Constituição de 24 de fevereiro de 1891 atribuísse privativamente ao Parlamento a competência para legislar (art. 34, n. 33), o Regulamento da Colônia Correccional de Dois Rios acabou por redefinir, na prática, aspectos penais da capoeiragem

Como observa Ricardo Lussac (2016), a redação aberta do decreto permitia enquadramentos extremamente elásticos, baseados na interpretação policial acerca do que seria “ociosidade”, “correrias” ou “incutir terror”. Essa vagueza normativa não constituía mero problema técnico, mas fornecia fundamento jurídico para práticas arbitrárias, ampliando sobremaneira o poder discricionário das forças repressivas. No mesmo sentido, a proibição genérica de atos interpretados como próprios de capoeiras – em quaisquer circunstâncias – dilatava os limites espaciais e temporais da incriminação. Paradoxalmente, quanto mais abstrata a formulação normativa, mais concreta e direcionada se tornava sua incidência.

Após a reforma policial de 1908, um novo regulamento foi editado com o propósito declarado de reorganizar a Colônia e aperfeiçoar seu funcionamento. Sob a retórica da regeneração moral e da autocoerção, o texto normativo aprofundou a dimensão disciplinar da instituição, detalhando minuciosamente a organização interna e os regimes de separação e trabalho. A Colônia Correccional não se limitava a executar decisões judiciais previamente definidas, mas instituía, ela própria, um regime classificatório e expansivo de sujeição. A enumeração dos “internandos” – vadios, capoeiras, ébrios habituais, jogadores, ladrões, praticantes de lenocínio e menores – não apenas agregava categorias heterogêneas sob o signo da periculosidade moral, como também autorizava enquadramentos amplos.

Como sintetiza Myrian Santos (2006):

Os internos deveriam ser separados em cinco grupos incomunicáveis: homens, mulheres, homens alcoólatras, mulheres alcoólatras e menores entre 14 e 21 anos. O regulamento trazia disposições detalhadas sobre o funcionamento da Colônia Livre de Trabalhadores, que deveria ser composta por aqueles que tivessem cumprido pena e se encontrassem sem recursos para o trabalho ao deixarem a Casa de Correção, a Casa de Detenção ou a própria Colônia Correccional. Os colonos livres receberiam inicialmente vestimenta e alimentos da administração da Colônia, terra necessária para cultura de cereais e um terço da produção. Após o primeiro ano, o colono teria o direito ao arrendamento das terras mediante uma pequena indenização anual à Colônia. (p. 447).

A descrição revela que a promessa de “recuperação espiritual e moral” estava intrinsecamente vinculada à imposição de um regime de trabalho

por meio de decreto do Executivo, evidenciando como este Poder, sob o manto da regulamentação administrativa, ampliava e reinterpreta dispositivos penais, tensionando os limites formais entre legislar e administrar.

compulsório e de vigilância contínua. A disciplina não se restringia ao cumprimento de pena, mas prolongava-se na gestão da vida após a punição formal, por meio da chamada Colônia Livre de Trabalhadores, configurando um circuito institucional que mantinha sob controle aqueles previamente capturados pelo sistema repressivo.

A reforma também garantiu a subordinação direta da Colônia ao Chefe de Polícia do Distrito Federal, o que evidenciava a continuidade entre vigilância, captura, julgamento e execução da pena, concentrando poderes na competência da autoridade policial. Dessa forma, assim como a Casa de Detenção, a Colônia funcionava como extensão do território do Chefe de Polícia, fazendo com que sua autoridade se projetasse desde o policiamento das ruas até o período pós-cárcere.

Como as prisões situadas no centro urbano encontravam-se superlotadas e já não respondiam às demandas de controle da chamada desordem, a Colônia Correcional de Dois Rios apresentou-se, nesse contexto, como solução administrativa e penal. Contudo, conforme relatório do Ministro da Justiça e Negócios Interiores, datado de 1910, “o número de internos, na Colônia, que girava em torno de cem entre 1902 e 1905, multiplicou-se rapidamente, sendo que, em 1909, já se apontava o problema da superlotação em Dois Rios.” (apud Santos, 2006, p. 449).

Relatórios ministeriais posteriores passaram a destacar precariedades estruturais persistentes: alimentação insuficiente, doenças constantes, condições de higiene indignas e ausência de separação efetiva entre internos por idade, sexo ou natureza da infração – considerando que o contingente de pessoas internas era maior do que a capacidade de locação da instituição. Assim, a promessa regeneradora cedia lugar a um cenário de confinamento massificado (*Ibidem*, p. 450) e de instrumentalização do terror racial-sexual.

Tal fato evidencia que a reforma urbana e a reforma policial integravam um mesmo projeto de ordenação da cidade e disciplinamento dos corpos, no qual o Direito operava como instrumento de legitimação da exceção⁵⁸. Conforme

⁵⁸ Nesse sentido, Santos (2006) pontua que são várias as histórias de casos de fuga de pessoas presas na Ilha Grande, sendo que aqueles que capturavam os evadidos – guardas, pescadores ou pequenos agricultores – eram celebrados como heróis. A dinâmica da fuga e da recaptura agravava o regime simultâneo de exceção, no qual eventuais práticas violentas realizadas durante a captura

Santos (2006), as declarações de óbito eram frequentes e mostravam que muitas pessoas presas faleciam após poucos meses de internação:

Em uma carta de 1910, a mãe de um menor pede transferência dos restos mortais do filho, Arthur Peixoto, do cemitério da Colônia para a necrópole de São Francisco Xavier. Declara a mãe que seu filho morrerá um mês depois de recluso na Colônia de febre remittente biliosa. Joaquim Marques de Lima, 81 anos, viúvo, preto, deu entrada na Colônia em abril de 1919, e faleceu de disenteria aguda em 16 de junho do ano seguinte. Uma senhora chamada Anacleto Maria da Costa, de cem anos de idade, classificada como preta, solteira, sem profissão, morreu no hospital da Colônia, de ‘marasmo senil’. Outra senhora, de cento e quinze anos de idade, dita indigente, sem residência e sem ‘pessoa alguma por si,’ procedente da Santa Casa de Misericórdia, fora enviada para a Colônia, falecendo meses depois. (p. 451).

A despeito dos relatos, a precariedade das condições materiais e a lógica repressiva que orientava a instituição permaneceram praticamente inalteradas. O que se modificaria, anos depois, seriam os sujeitos encarcerados. Se, em suas primeiras décadas, a Colônia concentrava sobretudo “contraventores” – entre eles vadios e capoeiras –, a partir da década de 1930 tornou-se mais significativa a presença de presos reconhecidos como presos políticos.

Ao longo do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX, diminuiu-se o número de pessoas acusadas, detidas ou presas por capoeiragem. Conforme registra Tonini (2008, p. 137), houve uma brutal queda nas prisões por capoeiragem após 1910. Esse dado pode indicar não apenas a redução do contingente de praticantes em razão das campanhas repressivas iniciais, mas também a adoção de novas estratégias por parte dos(as) capoeiras. O não enfrentamento direto e a diminuição da visibilidade pública da prática parecem ter funcionado como formas de sobrevivência diante do aparato estatal.

Essa atmosfera de perseguição e exceção dialogava com uma cultura política mais ampla levada a cabo nos territórios urbanos. Embora não seja possível identificar naquele período uma atuação politicamente organizada por grupos de capoeiras contra a instituição das colônias, há registros que comprovam a presença de praticantes do jogo-luta nos espaços urbanos em momentos de conflito social e político diversos.

eram naturalizadas e encontravam apoio institucional, legitimando a mais pura barbárie e instrumentalizando o terror.

Como observa Lussac (2016), a imprensa das primeiras décadas republicanas ainda registrava sua atuação – muitas vezes sob a alcunha de “cafajestes” – como cabos eleitorais armados, evidenciando a permanência de suas redes e de suas habilidades no jogo político urbano. Em 1909, a revista “O Malho” satirizava a expectativa de que apenas um forte aparato militar seria capaz de conter a ação desses grupos nas eleições de 1910, revelando tanto o temor quanto uma sugestão subjetiva de melhora daquela situação caso um governo militar voltasse à presidência da República – o que aconteceu com a vitória de Hermes da Fonseca. Segundo o autor, são citados nomes de conhecidos capoeiras, como o Pula-Ventana e Camisa Preta (p. 138).

A capoeira também emergia associada a momentos de insurreição popular. Na Revolta da Vacina (1904), nomes de conhecidos “valentes” e “desordeiros”, assim identificados pela imprensa, figuravam entre os participantes mais combativos nas barricadas (Carvalho, 2014)⁵⁹. Já nas Revoltas da Chibata e do Batalhão Naval (1910), embora não haja identificação nominal de capoeiras, a expressiva presença de marinheiros negros, empobrecidos e frequentemente recrutados à força – alguns anteriormente enquadrados por práticas como a capoeiragem – sugere a circulação desses saberes corporais também no interior das forças armadas (Lussac, 2016).

A Revolta da Vacina, ocorrida no Rio de Janeiro em 1904, não se limitou a uma reação irracional à ciência, como por muito tempo sugeriu a historiografia dita oficial. Tratou-se de um levante urbano contra a forma violenta pela qual o Estado impunha seu projeto sanitarista, sem diálogo, garantias ou respeito à dignidade das populações atingidas. O desfecho do levante compreendeu a decretação do estado de sítio, com suspensão de garantias constitucionais, prisões em massa, espancamentos e deportações, evidenciando o caráter repressivo do regime republicano nascente. No período, centenas de pessoas foram enviadas compulsoriamente para a Amazônia⁶⁰.

⁵⁹ No jornal A Notícia, de 17 de novembro de 1904, Beirão de Prata delatou que – entre os revoltosos alguns eram velhos conhecidos da Detenção, como Bombacha, Chico da Baiana e Valentel (CARVALHO, 2017, p. 111-112). O mesmo jornal, no dia seguinte informava que haviam sido presos vários outros conhecidos desordeiros da Saúde, como Rato Branco, Truvisco, Machadinho e Almeidinha (CARVALHO, 2017, p. 179).

⁶⁰ De acordo com José Murilo de Carvalho (2017), após os distúrbios da Revolta da Vacina, foram contabilizadas 30 mortes, 110 pessoas feridas e 945 pessoas presas entre militares e civis. No total

A Revolta da Chibata, ocorrida em 1910, por sua vez, revelou a continuidade explícita de práticas escravistas no interior das instituições republicanas. Liderado por João Cândido Felisberto, o movimento foi protagonizado por marinheiros majoritariamente negros, que denunciavam os castigos corporais ainda vigentes na Marinha. O episódio que desencadeou o levante – o brutal açoitamento do marinheiro Marcelino Rodrigues – evidenciava que a chibata permanecia como “instrumento pedagógico” de dominação racial. A República que se proclamava moderna mantinha no convés dos navios de sua Marinha técnicas disciplinares herdadas diretamente do regime escravista.

Em muitos casos, ambas as revoltas foram usadas como pretexto para desterrar o maior número possível de corpos indesejáveis. Milhares de pessoas foram embarcadas em navios-prisão e enviadas para áreas de fronteira, onde seriam empregadas em obras públicas, seringais ou simplesmente abandonadas à própria sorte:

Ao final de 1904 e no início de 1905, aproximadamente por volta de 1500 pessoas foram desterradas do Rio de Janeiro para a Região da Amazônia nos porões de três navios-prisão: Itaipava, Itapacy e Itaperuna. Mas nem todos chegaram. Não muito diferente das condições dos navios negreiros, muitos pereceram no trajeto devido às condições insalubres e inadequadas ao transporte humano. (Lussac, 2016, p. 200).

Assim, as viagens em navios-prisão – marcadas por superlotação, fome, doenças e mortes – evocavam de maneira perturbadora as travessias forçadas do tráfico atlântico, reinscrevendo nos corpos negros uma experiência histórica de desumanização e expropriação. A República, ao mobilizar o deslocamento forçado como mecanismo de controle, não apenas reeditava a lógica da expulsão territorial, mas atualizava dispositivos coloniais de administração diferencial da vida e da morte.

À vista disso, a desterritorialização não pode ser compreendida apenas como medida emergencial de repressão a levantes específicos, mas como parte de uma racionalidade política mais ampla que estruturava a própria forma de governar no pós-abolição. A gestão republicana revelava, assim, que o fim jurídico da escravidão não implicou o colapso da matriz colonial de poder. Ao

geral, aproximadamente 1500 pessoas, entre homens, mulheres e crianças das —classes perigosas!, como o governo federal assim os considerava, foram desterrados logo após a Revolta da Vacina.

contrário, ela se reorganizava por meio de novos instrumentos legais e administrativos, convertendo práticas de exceção em políticas ordinárias de governo.

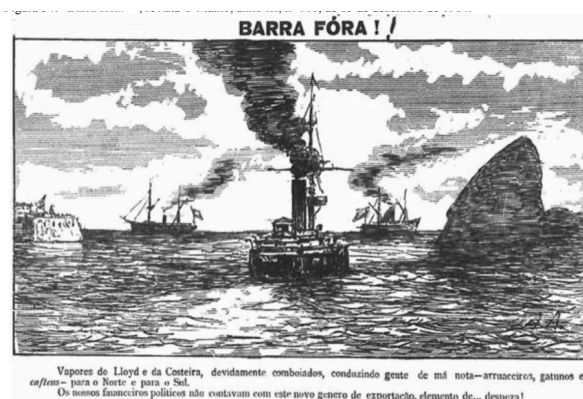


Figura nº 2: Navios-prisão que desterraram pessoas para o Sul e para o Norte do país.

Mais do que punir atos individuais, o Estado republicano administrava populações inteiras, delimitando quem podia permanecer no espaço urbano modernizado e quem deveria ser removido para zonas de fronteira.

Desse modo, a experiência colonial-moderna, para além de restringir ao controle e à normalização, engendra também mecanismos de desqualificação ontológica, pelos quais determinados sujeitos passam a ser produzidos como excedentes, perigosos ou descartáveis. Assim, a racionalidade republicana de controle social deve ser compreendida como continuidade de uma ordem escravista que organizava o mundo social a partir da captura, da vigilância e da disponibilidade permanente do corpo negro à violência.

Ao aproximar a análise das contribuições de autoras e autores que tomam a raça como categoria estruturante das relações de poder, torna-se possível explicitar a dimensão dos dispositivos da racialidade (Carneiro, 2023), demonstrando que o humanismo europeu – o qual sustentou a construção do projeto republicano – longe de constituir um “universalismo neutro”, foi forjado em íntima articulação com a colonização, a escravidão, a racialização e a objetificação de corpos negros e indígenas.

Desse modo, a mesma matriz que proclama direitos universais institui, simultaneamente, zonas de exclusão ontológica, nas quais determinados corpos foram – e são – posicionados como não humanos. Não se trata, assim, de uma falha operacional, mas de uma dualidade constitutiva.

Frantz Fanon (2022) denuncia essa pretensa universalidade da ontologia eurocêntrica e mobiliza o conceito de violência atmosférica (2022) para descrever a forma difusa e pervasiva de poder que não apenas regula condutas, mas que epistemicamente destrói o “ser-negro-no-mundo”, expropriado de sua humanidade por um sistema de saberes que o animaliza.

A crítica fanoniana evidencia que a produção da subjetividade negra não se dá apenas por meio de dispositivos disciplinares, mas através de uma violência ontológica que marca o corpo negro como ausência e abjeção. Assim, o corpo negro não é concebido como meio de acesso ao mundo, mas como obstáculo existencial, marcado por significações impostas que o objetificam e o desumanizam, de modo que deixa de ser apenas objeto de controle e passa a ser *locus* da aniquilação do ser.

A experiência vivida torna-se um campo de alienação, cisão e impossibilidade, instaurando aquilo que o autor denomina “zona do não ser” e “zona do ser” (Fanon, 2025). Trata-se de uma estrutura maniqueísta do mundo colonial, que divide os sujeitos entre aqueles plenamente reconhecidos como humanos – ocupantes da “zona do ser” – e aqueles relegados à “zona do não ser”, onde a humanidade é negada e a subjetividade é interrompida. Na Primeira República, tal divisão não desaparece com a abolição formal da escravidão; ela se reinscreve a partir da vadiagem, da capoeiragem e da desordem/rebeldia.

Essa lógica implica não apenas exclusão social, mas destruição epistêmica. A negação do ser-negro envolve também a negação de seus saberes, cosmologias e práticas corporais, criando um mundo pré-codificado pelo racismo, no qual o negro aparece como ameaça ou ausência. O corpo negro não é apenas vigiado ou controlado: ele é negado em sua própria condição de sujeito. A punição, o castigo e o encarceramento, nesse horizonte, não são formas neutras de administração da

justiça, mas estratégias de exclusão sistemática que têm na destruição ontológica seu elemento constitutivo.

No mesmo movimento, Achille Mbembe (2018) aponta que a violência colonial não opera apenas como força externa de dominação, mas infiltra-se no ser, corroendo a subjetividade desde dentro. Ao propor o conceito de necropolítica, o autor demonstra a instrumentalização da gestão jurídico-política como um poder que decide sobre quem pode viver e quem deve morrer (ou fazer morrer e deixar morrer). A necropolítica não se limita ao ato de matar, mas envolve a produção de “mundos de morte”, identificáveis como espaços nos quais populações inteiras são submetidas a condições de existência que as expõem à morte lenta, como, por exemplo, prisões insalubres, trabalhos forçados, deportações para regiões inóspitas, exposição à fome e a doenças.

As políticas sanitaristas, o zoneamento urbano racista, as perseguições policiais, os desteros para colônias correcionais e as deportações são exemplos que evidenciam a complexidade da rede de produção e combate ao inimigo interno. Essa reinvenção das dinâmicas de dominação teve o regime colonial como parâmetro histórico, mas encontrou no Estado republicano – modelo do posterior Estado de Direito – sua forma mais bem acabada.

A exclusão já não se apresentava como prerrogativa explícita de uma ordem escravista, mas como efeito de dispositivos que, sob os véus da neutralidade e universalidade, garantiam a legitimidade e banalização do terror. Assim, a violência deixa de ser apenas física e ostensiva para tornar-se administrativa, burocrática e juridicamente legitimada, integrando e se consolidando em todos os âmbitos da existência.

Nem sempre a gestão da morte é engendrada por meio de aparelhos sutis de perseguição e dominação; e a ausência de espanto social diante da barbárie explícita é apenas um dos diagnósticos sobre a efetividade das estratégias de reatualização da dominação. Mesmo na contemporaneidade, a lógica de dominação colonial, reinventada no interior do Estado de Direito, permanece operando a todo vapor⁶¹.

⁶¹ Essa racionalidade não se esgotou na Primeira República. Ao contrário, projeta-se até o presente, na persistência de políticas de encarceramento em massa, na militarização de territórios periféricos

Sueli Carneiro (2023) explica essa persistência ao analisar o modo como as estruturas de poder no Brasil são engendradas para a produção de sujeitos racializados, institucionalizando a exclusão e assegurando a hegemonia branca. Ao expropriar o ser-negro de seu reconhecimento como humano, o dispositivo da racialidade legitima processos de extermínio e de morte em vida da população negra, como o encarceramento em massa e a negação sistemática de direitos básicos e fundamentais que asseguram uma vida plena.

Desse modo, a Primeira República confirma a permanência e consolidação do Constitucionalismo da Inimizade. Antes de se afirmar como campo exclusivo de proteção de direitos, o constitucionalismo brasileiro consolidou-se também como tecnologia de identificação, produção e administração de inimigos internos – dinâmica que se torna inteligível quando nomeada e teorizada a partir dessa categoria. O Constitucionalismo da Inimizade revela uma soberania brasileira que não se restringe a proteger direitos, mas também administra a fronteira da humanidade política. A decisão sobre quem é plenamente cidadão e quem é permanentemente suspeito integra a própria racionalidade constitucional.

Com efeito, influenciado pelos modelos constitucionais desenvolvidos a partir da revolução francesa e da independência estadunidense, o Direito Constitucional brasileiro existe sob duas faces. De um lado, há o inegável compromisso firmado com os projetos eurocentristas e cisheteropatriarcais de nação e de sujeito de direito. Por outro, são apagados os processos e movimentações de luta por ampliação de direitos e reconhecimento de modos diversos de ser-viver no mundo.

Essa engrenagem torna-se ainda mais evidente quando observamos a sequência normativa que marca o início da República. O Código Penal de 1890 antecede a Constituição e já consolida tipos penais que incidem de forma seletiva sobre as populações negras e pobres, como a capoeiragem, vadiagem e o curandeirismo. A Constituição de 1891 não corrige esse arranjo; ela o estabiliza. Ao proclamar a universalidade sem enfrentar as categorias penais racialmente

e na seletividade penal que continua a delimitar quem pode circular, habitar e exercer plenamente a cidadania. Assim como se traduz nos altos índices de insegurança alimentar, violência obstétrica, e a negativa de acesso a direitos básicos por parte da maioria da população brasileira, que ainda é majoritariamente composta por pessoas negras e pobres.

operativas, legitima um sistema em que a igualdade formal convive com a negação ontológica de sujeitos racializados.

No exemplo citado, as categorias de “vadio”, “capoeira”, “desordeiro” ou “espírita/curandeiro” não são meros tipos jurídicos isolados. Elas funcionam como marcadores racializados indiretos. Não nomeiam a raça, mas operam sobre corpos já racialmente identificados no imaginário social e nas práticas policiais. O inimigo republicano não é declarado como tal no texto constitucional; ele é produzido por meio dessas categorias que transformam formas de existência negra em sinais jurídicos de periculosidade.

A partir da leitura sistemática do texto constitucional, em diálogo com a legislação penal e administrativa, percebe-se que a Constituição de 1891 não reforça de maneira explícita as dinâmicas de extermínio herdadas do período escravista. Sua estratégia é mais sofisticada. Ao invés de enunciar exclusões diretas, amplia o catálogo de direitos e adota fórmulas abertas que, em tese, expressariam o universalismo liberal em sua forma mais bem acabada.

Ao evitar a determinação positiva de quem seria o destinatário pleno dos direitos, o texto constitucional constrói uma universalidade abstrata que opera por pressuposição: presume-se um sujeito apto, autônomo e integrado à ordem social – ou o sujeito homogêneo do contrato racial. A consequência dessa técnica redacional é a produção de zonas de indeterminação normativa que deslocam para o plano infraconstitucional – e, sobretudo, para a prática administrativa e policial – a definição concreta de quem poderá usufruir das garantias proclamadas.

Não se pode, portanto, afirmar que a Constituição foi mero instrumento passivo das leis que a antecederam. Ela produziu efeitos concretos: para os sujeitos que encarnavam o modelo implícito de humanidade do contrato racial, havia uma república pautada na liberdade e isonomia. Ou seja, para os homens brancos da elite, estavam assegurados o exercício pleno dos direitos políticos, a liberdade de circulação e a presunção de pertencimento à ordem. Para aqueles identificados como massas “perigosas”, “desordeiras” ou “improdutivas”, o sistema constitucional demarcava a sua ausência, enquanto o aparato penal

permanecia como instância de gestão permanente sobre seus corpos e modos de ser-estar no mundo.

Em outras palavras, a Constituição não especifica diretamente quem está fora; ela estrutura condições que permitem identificar, na prática, quem não pertence a ela. As lacunas e cláusulas abertas funcionam como dispositivos de filtragem seletiva, autorizando o exercício discricionário das autoridades na determinação daqueles cujas condutas seriam enquadradas como ofensivas à ordem, à moral ou à segurança pública. Essa sistematização permite evidenciar alguns eixos estruturantes da permanência do constitucionalismo da inimizade na experiência republicana, observou-se que:

A) manteve-se a coexistência entre universalismo formal e seletividade material – pois a igualdade perante a lei conviveu com tipos penais e infrações administrativas que incidiram diretamente sobre práticas e vivências associadas à população negra; B) a laicidade estatal não impediu a repressão religiosa, ao contrário, religiosidades e celebrações de matrizes africanas foram enquadradas como ofensas à saúde pública ou à moralidade, deslocando o controle religioso para o campo penal; c) foi determinada a conversão da ociosidade em crime e do trabalho compulsório em mecanismo de regeneração, reinscrevendo sob linguagem disciplinar republicana formas de coerção sobre corpos negros; d) foram realizadas, no plano urbano, especificamente nos centros da cidade carioca, pláticas de higiene, habitação e uso do espaço público mediante aval legal; e por fim, e) a criminalização explícita da capoeiragem sintetizou essa racionalidade – ao transformar uma prática-vivência negra em tipo penal, o Estado republicano construiu seus primeiros inimigos internos – dando continuidade a um embate político que atravessa gerações na cidade do Rio de Janeiro.

Conforme as professoras Thula Pires e Ana Flauzina, essa duplicidade produz a narrativa constitucional que aloca a racialidade não nomeada (o branco) como modelo de civilidade, e permite um constitucionalismo de enunciados liberais e gramática humanitária que se sustenta sob o terror racial-sexual. Dessa forma, enquanto a narrativa hegemônica eurocristã toma “estuprador como exemplo de civilidade, invasor/dominador como modelo de moralidade e saqueador de vida/memória/liberdade/natureza como exemplo de

desenvolvimento” (Pires e Flauzina, 2022, p. 2823), o povo negro, com o seu legado de rebeldia e resistência, constitui o primeiro e permanente inimigo do Estado, mas não mede esforços para combatê-lo em todas as suas esferas institucionais.

Em resumo, torna-se possível sustentar que a estratégia republicana de dominação, controle e neutralização da população negra não se limitou à restrição do exercício da cidadania. Pela via administrativa e penal, buscou-se igualmente desarticular saberes ancestrais, enfraquecer espaços de sociabilidade e reconfiguração política, bem como fragmentar redes de apoio e comunidade. O alvo não eram apenas as potências políticas em vias de institucionalização – como aquelas expressas pela Guarda Negra –, mas também as resistências cotidianas que nutriram a dignidade, a solidariedade e o impulso histórico pela libertação plena.

A despeito da violência ontológica que busca reduzir as pessoas negras ao *status* de não-sujeito, é justamente no confronto com essas condições de expropriação que se forjam estratégias de resistência e reinvenção do ser. Ainda que o projeto colonial-moderno procure naturalizar hierarquias raciais e legitimar políticas de morte, ele não elimina as possibilidades de insurgência. Pelo contrário, a tentativa de negação da humanidade negra gera contramovimentos. Reconhecer essa tensão é fundamental para compreender não apenas os mecanismos de dominação, mas também as práticas cotidianas e políticas que buscam interrompê-los e transformá-los.

A capoeira não representava somente um conjunto de movimentos suspeitos aos olhos do Estado; mas uma forma de habitar o mundo, uma tecnologia social de sobrevivência e uma gramática política do corpo negro em diáspora. Ao persegui-la, o poder republicano não reagia apenas ao risco imediato de desordem, mas ao que esses corpos em movimento construíram: a persistência de modos de existência que se recusavam a ser integralmente capturados pelo terror racial-sexual. É a partir dessa tensão – entre a violência que busca capturar e as práticas que insistem em existir – que se abrem frestas para pensar não apenas resistências, mas proposições.

4. Trilhando horizontes possíveis para um Constitucionalismo em Pretuguês: a capoeira como experiência amefricana propositiva.

*No quilombo de camugerê
Liberdade Aidê encontrou
Juntou-se aos negros irmãos
Descobriu um grande amor
Hoje, Aidê canta sorrindo
Ela fala com muito louvor
Liberdade não tem preço
O negro sabe quem te libertou,
Aidê, fuge pra camugerê.⁶²*

O Constitucionalismo da Inimizade, desvela as dinâmicas que conformam o Estado de Direito, e opera uma ruptura quanto ao lugar desde onde se pensa o Direito. É nesse horizonte que a formulação do chamado Direito em Pretuguês – mobilizado pela professora Thula Pires⁶³ a partir da categoria político cultural da amefricanidade (Gonzalez, 2020) e da noção fanoniana de zona do não-ser (Fanon, 2025) – se apresenta não apenas como crítica epistemológica, mas como ferramenta de reorganização do imaginário constitucional.

Ao propor uma leitura do Direito desde as reivindicações contracoloniais e decoloniais da diáspora africana, o Direito em Pretuguês desestabiliza o pacto racial que estruturou o constitucionalismo brasileiro e amplia a imaginação jurídico-política para outros arranjos de mundo. Na vivência capoeira, essa

⁶² Cantiga intitulada Aidê Negra Africana. Composição: mestre coreba. Lestra disponível em <https://www.letras.mus.br/marquinho-coreba/aide-negra-africana/>

⁶³ O Direito em Pretuguês se constitui como uma articulação eminentemente coletiva, gestada tanto no Grupo de Pesquisa em Estudos Ladino-Amefricanos e Afrodiaspóricos — fundado em 2017 sob a coordenação de Thula Pires na PUC-Rio — quanto na interlocução com diversos outros grupos e iniciativas que vêm produzindo leituras e manejos do direito a partir de perspectivas contra-coloniais, ampliando a imaginação político-jurídica (Stanchi, 2024, p. 60).

Destaca-se, nesse processo, a interlocução com o Maré – Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro (UnB), o LABÁ – Direito, Espaço e Política (CCONS/UFPR), o projeto “Direitos Aquilombados” (UFPR), vertentes da REED, o DiHuCi (UFPI), o grupo MOTIM! (UFBA), Direito e Africanidades (UNEB), o Travessias (UFPB/CNPq), bem como grupos como Usos Emancipatórios do Direito e Pensamento Negro Contemporâneo (UFSB/CNPq), NEGRA (UNESC) e NosMulheres (UFPA), entre outros (*Ibid.*). Trata-se, portanto, de um campo em construção compartilhada, atravessado por múltiplas experiências, territorialidades e agendas de pesquisa. Nesse horizonte, é imprescindível destacar também o papel de pesquisadoras como Juliana Lopes, que vêm formulando o direito a partir dos aportes de Lélia Gonzalez, aprofundando as bases teóricas e políticas dessa construção coletiva. Para mais informações, ver: Barrouin, Nina; Nino, Abab; Pires, Thula; Santos, Maria Júlia; Stanchi, Malu. 90 anos de Lélia Gonzalez e seu legado contra a colonialidade jurídica. In: Herivelto Pereira de Sousa; Mariléa de Almeida; Taynara Rodrigues; Wanderson Flor do Nascimento. (Org.). 90 anos de Lélia Gonzalez e seu legado contra a colonialidade jurídica. Lélia Gonzalez intérprete do Brasil, teórica das humanidades. 1ed. Brasília: Selo Caliandra, 2025, v. 1, p. 131-162.

ruptura representa a inflexão de ler o jogo “de pernas para o ar e de cabeça para baixo”. Trata-se de inverter a lente de análise para, ao invés de tomar as instituições jurídicas como expressão bem acabada de consensos nacionais, interrogá-las como espaços atravessados por silenciamentos, exclusões estruturais e disputas contínuas.

Esse movimento escrutina a arquitetura da colonialidade, conferindo centralidade às resistências produzidas na zona do não-ser, diante dos processos de violência racial e sexual que são forjados nas dinâmicas institucionais e interpessoais. Nesse giro, mobilizam-se categorias epistêmico-políticas radicadas na cosmopercepção afrodiaspórica, a qual propõe um letramento imbricado entre raça, classe, gênero e sexualidade para o enfrentamento dos desafios concretos da realidade brasileira (Pires, 2019).

Nesses termos, observa-se que a construção jurídica no Brasil (teórica, legislativa e jurisprudencial) é historicamente produzida a partir da experiência da zona do ser/da racialidade não noemada, a qual inscreveu como padrão de humanidade o perfil do sujeito soberano – homem, branco, cis/hétero, cristão, proprietário, sem deficiência –, e se sustenta a partir da zona do não ser – dos corpos racializados que passam a ser compreendidos como não humanos (Pires, 2019, 2020, 2025).

Entende-se que é justamente porque o Direito Constitucional moderno se revela estruturalmente incapaz de oferecer respostas que reposicionem os processos de violência impostos à zona do não-ser, que o Direito em Pretuguês não reivindica uma inclusão subordinada na gramática existente. Ao contrário, disputa a própria produção do Direito desde as experiências cravadas na zona do não ser. Significa tensionar as estruturas que impõem o silêncio da raça e omitem não só os inúmeros processos de morte em vida, como também dos legados de liberdade neles forjados, os quais nos apontam outros horizontes possíveis para pensar expressões políticas amefricanas capazes de inspirar modelos constitucionais plurais.

Interpelar o Direito em Pretuguês significa colocar em questão o indivíduo abstrato sobre o qual a legalidade se constitui e recentrar as implicações de estar

na zona do não-ser, recusando a disputa por inclusão controlada e assumindo a tarefa de produzir Estado e constitucionalismo a partir de outras matrizes de humanidade (Pires, 2019). Assim, o Direito em Pretuguês é teoria-prática que assume uma postura de combate ao racismo e ao epistemicídio, denunciando o Direito tanto como um instrumento de dominação que viabiliza e legitima as dinâmicas do terror racial-sexual, como também um campo em disputa permanente.

Não se trata necessariamente de rejeitar o constitucionalismo como forma, mas de deslocar seu eixo fundante: de um pacto que universaliza a experiência da zona do ser para uma arquitetura político-jurídica forjada nas experiências históricas de resistência negra e indígena na diáspora. Portanto, neste trabalho, não pretendo formular estruturas de um outro arranjo jurídico-político, mas trilhar caminhos que viabilizem o rompimento com as dinâmicas hierarquizantes que fundaram e conformam o Estado de Direito, a partir da compreensão de que a amefricanidade carrega um sentido positivo “de explosão criadora” e de reinvenção afroreferenciada da vida na diáspora, que apresentam formas político-culturais comprometidas com a luta plurissecular por libertação (Gonzalez 1988, apud Pires, 2019, p. 70).

Se a noção de Constitucionalismo da Inimizade explicita a engrenagem racial que sustenta o Estado brasileiro, apresentando suas fissuras ao demarcar a existência de disputas contínuas amefricanas, o Constitucionalismo em Pretuguês se propõe à reimaginação do próprio campo constitucional a partir das experiências amefricanas de resistência. Partindo da experiência capoeira, consideramos a centralidade da zona do não ser para afirmar que a produção do Direito pode emergir do próprio corpo-capoeira, no qual se inscrevem sentidos múltiplos, signos e códigos orientados por princípios que transmitem, produzem, preservam, reiventam saberes ancestrais entrecruzados e plurais capazes de informar sentidos outros para categorias estruturantes do projeto de Estado vigente.

Assim, não centro a análise a documentos escritos ou diplomas formais, mas na corp(oralidade) capoeira que nos apresenta o corpo-capoeira não como mero suporte biológico ou instrumento de ação física, mas de uma constituição

física saturada de história, atravessada por memórias coletivas e por pedagogias que se transmitem sem depender da escrita. Mais do que corpo que executa gestos, é corpo que pensa, recorda, interpreta e projeta; um verdadeiro arquivo vivo no qual se depositam experiências de violência, estratégias de fuga, táticas de negociação e, sobretudo, impulsos reiterados por libertação.

A corporalidade, nesse sentido, não é suporte neutro da ação, mas instância de produção e conservação de saberes historicamente situados. Diante dessa relação, o antropólogo Júlio Tavares (2012) propõe a concepção do corpo capoeira como arma e arquivo. Ao reconhecer a capoeira como fenômeno possuidor de um saber corporal transmitido entre gerações e temporalidades, o autor identifica no jogo-luta também a possibilidade de constituição de uma enunciação gestual em prática discursiva.

O corpo passa, então, a ser concebido como um verdadeiro sítio arqueológico: nele se inscrevem, arquivados em gestos, ritmos e hábitos cotidianos, saberes de mundo produzidos em determinadas condições históricas da vida coletiva.⁶⁴ Como afirma Tavares (2012),

A Capoeira emite um discurso não verbal, um discurso gestual. Apesar de portador de uma semântica – que é o sentido da resistência encarnado na prática que repõe a tradição –, ele (o discurso) ergue-se como um campo dessemantizado, subsumindo-se no que Greimas chamou de “gestualidade lúdica” (Cf. GREIMAS, 1979, p.37-40), ou, para José Gil, “significante flutuante. (Cf. GIL, 1980)”. (p. 91).

A referência do autor a um “discurso dessemantizado” não implica ausência de sentido, mas aponta para uma forma específica de produção semântica que escapa à fixação imediata e à captura normativa. A dessemantização, nesse contexto, opera como estratégia de sobrevivência histórica que, ao deslocar o sentido para o plano da gestualidade lúdica e do significante flutuante, preserva, atualiza e transmite conteúdos de resistência sem se deixar reduzir a enunciados transparentes ou facilmente identificáveis (ou incrimináveis).

⁶⁴ Uma vez que no Ocidente a expansão eurocristã (BISPO, 2015) colonial escravista impôs o distanciamento entre a pessoa escravizada e ligação com o seu próprio corpo, as resistências emergidas necessariamente implicavam uma ação estratégica no sentido de “preservar-se inteiro, fisicamente íntegro, assegurando a pulsão daquele corpo, cotidianamente massacrado pelas engrenagens da extensiva agromanufatura exportadora. Com ele, nele e para ele, era necessário se rebelar. Fazer do corpo o ponto de partida e de chegada da luta.” (TAVARES, 2012, p.81).

Trata-se, portanto, de uma política do corpo que produz e reproduz sentidos precisamente por meio daquilo que seria uma gestualidade semântica. Nesse sentido, cada esquivada, cada ginga e cada contra-ataque condensam uma inteligência histórica forjada em contextos diversos de opressão. Essa condição “arquivística” do corpo adquire ainda maior relevo quando observada à luz das tradições afro-diaspóricas nas quais memória e movimento se complementam, transmitindo fundamentos e princípios orientadores das relações sociais, razão pela qual a capoeira é, ao mesmo tempo, luta, campo de saber e prática pedagógica.

Um outro aspecto fundamental é que a corp(oralidade) capoeira é também ancestralidade em movimento. Nessa perspectiva, a noção de *Sankofa* – adinkra representado pelo pássaro que olha para trás enquanto segue adiante – não opera apenas como metáfora, mas como princípio epistemológico que estrutura a própria experiência da Capoeira. É preciso saber de onde se vem para compreender onde se está e, então, abrir caminhos para o porvir. O gesto, assim, não apenas representa algo anterior, ele reativa presenças, reinscreve temporalidades e produz continuidades.

Diante disso, entendo que a criminalização da capoeira significou também uma tentativa de interrupção da circulação de memórias e saberes entrecruzados, atingindo o próprio mecanismo pelo qual a experiência negra se reproduzia e se reinventava. O que estava em jogo não era apenas a contenção de confrontos físicos, mas a tentativa de desativar uma forma de inteligência coletiva que escapava às gramáticas dominantes de civilidade moderna. Ao converter o corpo em objeto de suspeição, o Estado buscava reinscrevê-lo na lógica da docilidade produtiva, substituir o corpo mandingueiro pelo corpo disciplinado, o corpo que cria pelo corpo que obedece⁶⁵.

Esse traço da história da capoeira nos permite identificar algo na prática-vivência que viabilizou sua resistência à captura total, qual seja, o seu

⁶⁵ Dessa forma, a repressão à capoeira revela menos sobre a suposta periculosidade do jogo do que sobre o temor diante de corpos que se recusavam a esquecer. Ao girarem na Roda, esses corpos não apenas performavam uma tradição; reafirmavam, contra as tentativas de apagamento, que a liberdade não havia sido integralmente capturada pela ordem republicana. O corpo-capoeira permanecia – e permanece – como território onde a memória se faz movimento e onde a história, longe de se encerrar, continua a ser jogada.

caráter movente. Arquivos escritos podem ser queimados, objetos podem ser confiscados, mas um saber alojado no corpo encontra maneiras de persistir, deslocar-se, adaptar-se, dissimular-se quando necessário. Talvez resida aí uma de suas maiores potências históricas. Consequentemente, e a despeito da tentativa explícita de apagamento de corpos e saberes que foi manejada a todo custo pelo regime republicano, a capoeira se reinventou, articulando outras formas de sobrevivência e proposição de futuro.

Para compreender esse processo, torna-se central mobilizar o conceito de Poder Constituinte em Pretuguês, desenvolvido por Malu Stanchi (2024). A autora constrói uma interlocução entre a teoria do poder constituinte formulada por Antonio Negri e a ruptura metodológica inaugurada pela perspectiva jurídica afrorreferenciada do Direito em Pretuguês. Pensar o poder constituinte em pretuguês significa, nesse sentido, racializar a própria categoria de constituição, reconhecendo que os processos de instituição do comum não se esgotam nas assembleias nem nas cartas promulgadas, mas atravessam práticas históricas de autoinscrição negra rumo a outros projetos de nação (p. 60).

Nessa chave, a capoeira pode ser compreendida não apenas como resistência cultural, mas como elaboração constituinte: uma prática que produz sentidos próprios de cidadania, povo, território, liberdade, igualdade e justiça, tensionando o monopólio estatal dessas categorias. Trata-se de reconhecer que, se as ferramentas jurídicas se mostraram insuficientes para assegurar liberdade às populações negras, outras gramáticas constituíram-se historicamente como contrapoder, apresentando projetos que não aguardam autorização estatal para existir (Stanchi, 2024, p, 64).

No interior do pensamento jurídico hegemônico, entretanto, o poder constituinte costuma ser compreendido como a origem da criação das normas constitucionais, refletindo a capacidade de elaborar uma constituição e de estabelecer as diretrizes que estruturam os poderes do Estado. Reconhece-se seu caráter absoluto como força instituidora do ordenamento jurídico, mas impõem-se simultaneamente limites temporais e espaciais ao seu exercício, restringindo-o a momentos extraordinários e neutralizando sua potência expansiva.

Dessa forma, para o pensamento jurídico ocidental moderno, o auge e o fim do poder constituinte estariam centrados na elaboração de uma constituição; após esse momento, ele seria absorvido pelo poder constituído e reduzido à condição de norma de produção do Direito. Sua expansividade passaria a manifestar-se apenas como norma de interpretação, restringida a procedimentos e limites previamente definidos. Como observa Negri (2002), o tempo próprio do poder constituinte – o “tempo da emergência e da generalização da singularidade” – seria assim contido e reduzido às categorias jurídicas e à rotina administrativa (p. 18).

Como observa a professora Adriana Oliveira (2007), essa estratégia reguladora permite ao Estado moderno sustentar dualismos, exercer o poder e fundar um Direito baseado na divisão binária do mundo. Assim, o constitucionalismo hegemônico, ao pretender regulamentar o poder constituinte, converte potência em competência, crise em procedimento e conflito em representação. Ao fazê-lo, desloca a força instituidora de sua dimensão coletiva para o interior da máquina estatal, submetendo-a à lógica da soberania e do controle institucional.

Contudo, se o poder constituinte não se esgota no instante fundacional nem se confunde com a promulgação de um texto constitucional, ele pode ser percebido também nas práticas coletivas que, no cotidiano, reinventam formas de vida e de organização social. É nesse ponto que a análise se aproxima da noção de política do ordinário, elaborada pela professora Fernanda da Silva (2024), em diálogo com a antropologia de Veena Das.

Pensar uma política do ordinário significa voltar o olhar para as:

Formas, tensas e controversas, construídas a partir de práticas cotidianas, ao rés-do-chão, marcadas necessariamente pela precariedade estrutural, a partir das quais as tais massas de excluídos [...] constroem espaços de exercício de cidadanias e liberdades possíveis. (Silva, 2024, p. 29–30).

Trata-se de uma descida analítica ao cotidiano da vida vivida, buscando compreender como sujeitos historicamente atravessados por estruturas de violência significam seus encontros com o poder e produzem formas diversas de

lidar com eles, erguendo, “sobre os escombros do que parece ser um mundo arruinado [...] vidas possíveis.” (*Ibidem*).

Seguindo essa sensibilidade analítica, o cotidiano aparece como espaço no qual sujeitos agenciam, no correr miúdo dos dias, formas de “permitir [à] vida ser retecida em um ritmo viável” (Das, 2012, apud Silva, 2024, p. 29). Essas agências não narram apenas histórias de transgressão ou libertação espetacular, mas revelam modos ordinários de habitar as ruínas produzidas e sustentadas pela colonialidade, os quais não necessariamente rompem com a rotina da vida cotidiana, mas produzem ruídos, tensões e incertezas quanto ao que poderá se desdobrar dali.

Esses “quase-eventos” (Das, 2002, apud Silva, 2024) podem manifestar-se tanto em processos de adoecimento quanto nos mecanismos pelos quais o racismo se infiltra na vida ordinária – ora produzindo tensões insuportáveis que envenenam o cotidiano, ora sendo absorvido e normalizado pela própria rotina social (p.30).

Ao deslocar o olhar dos grandes eventos para as práticas ordinárias da vida social, torna-se possível reconhecer formas densas de agência, negociação e invenção política que se manifestam nas tramas do cotidiano. É precisamente nesse plano – por vezes discreto, reiterado e muitas vezes invisibilizado – que práticas como a capoeira revelam sua dimensão constituinte: não apenas como gesto de resistência, mas como exercício contínuo de produção de mundo, por meio do qual vidas coletivas são tecidas, refeitas e projetadas apesar das ruínas deixadas pela máquina colonial.

Portanto, em contraste com o constitucionalismo moderno/colonial – que privilegia a forma escrita, o documento solene e a codificação como critérios de existência e legitimidade – o Constitucionalismo em Pretuguês inspira-se nas experiências concretas gestadas na zona do não-ser, nas formas de organização coletiva que, embora não tenham produzido cartas constitucionais ou estatutos escritos, estruturaram comunidades a partir do costume, da oralidade e de práticas compartilhadas.

Experiências como a dos quilombos, por exemplo, e particularmente o Quilombo dos Palmares, indicam que a liberdade e a organização política puderam ser vividas e exercidas fora da gramática jurídico-formal da modernidade (Carneiro, 2011). Mais do que refúgios contra a escravidão, constituíram territórios de reorganização da vida coletiva, nos quais se reconstruíam vínculos comunitários, se redistribuíam formas de trabalho e se reinscreviam cosmologias africanas em território amefricano.

Mais do que no registro historiográfico, essas experiências permanecem vivas nas memórias transmitidas pelas comunidades negras e, de modo particular, nas cantigas de capoeira. Nas rodas, a oralidade funciona como arquivo político, preservando narrativas que desafiam a história oficial e mantêm operativa uma memória de luta, liberdade e autodeterminação. Nesse repertório, a experiência palmarina emerge como referência central de um projeto coletivo de liberdade: Palmares não é lembrado apenas como episódio histórico, mas como horizonte político que continua a orientar a imaginação negra sobre outras formas possíveis de existência comum.

É nesse sentido que figuras como Zumbi dos Palmares aparecem recorrentemente nas ladainhas e cantigas da capoeira, não como personagens distantes ou mitificados, mas como presença ancestral que conecta passado e presente das lutas negras. A memória de Palmares, transmitida pela musicalidade, pelo corpo e pelo ritual da roda, desloca o critério de verdade da história oficial – frequentemente construída a partir dos arquivos do Estado – para a experiência encarnada das comunidades negras.

Essa pedagogia política pode ser observada, por exemplo, na ladainha “Rei Zumbi dos Palmares”:

Iê!

A história nos engana //Dizendo pelo contrário //Até diz que a abolição
//Aconteceu no mês de maio//A prova dessa mentira//É que da miséria eu não
saio. //Viva 20 de novembro// Momento pra se lembrar // Não vejo em 13 de maio
// Nada pra comemorar //Muitos tempos se passaram e o negro sempre a lutar.
//Zumbi é nosso herói// Zumbi, é nosso herói, colega velho // De Palmares foi
senhor //Pela causa do homem negro // Foi ele quem mais lutou //Apesar de toda
luta, colega velho //Negro não se libertou, camarada!⁶⁶

⁶⁶ Letra disponível em https://www.youtube.com/watch?v=5u_qO9llq30

A cantiga desmonta frontalmente a autoridade da narrativa oficial ao questionar a ideia de que a abolição teria representado o momento fundador da liberdade negra. Ao deslocar o marco comemorativo do 13 de maio para o 20 de novembro, a ladainha reinscreve a história a partir da experiência das próprias populações negras. A liberdade, nesse registro, não aparece como concessão estatal ou dádiva jurídica, mas como resultado de processos históricos de resistência, fuga e reorganização da vida comum.

Nesse sentido, Palmares não é evocado apenas como memória heróica, mas como experiência histórica que evidencia a possibilidade concreta de organização política fora dos marcos da ordem colonial. Ao instituir regras próprias, ao reconstruir vínculos comunitários e ao reinscrever subjetividades negras como sujeitos políticos, a experiência palmarina demonstrou que a ordem escravista não era inevitável.

Nas rodas de capoeira, essa memória permanece viva não como mito fundacional, mas como prática pedagógica e política que ensina a ler a história desde o quilombo e não desde o palácio. A liberdade, ali, não é apresentada como algo inaugurado pelo Direito, mas como experiência negra já vivida e continuamente atualizada nas vivências cotidianas.

É nesse horizonte que a Capoeira pode ser compreendida não apenas como manifestação cultural ou forma de resistência, mas como espaço de elaboração política no qual a memória de experiências insurgentes – como Palmares – permanece operante. Ao preservar e atualizar essas narrativas no interior da roda, a Capoeira mantém aberta uma imaginação política que não se limita às categorias do constitucionalismo moderno, mas que continua a produzir, no cotidiano, sentidos alternativos para categorias jurídicas que conformam o poder político.

Se Palmares nos oferece a chave para compreender a possibilidade de elaboração coletiva e enunciação de formas organizativas próprias das comunidades negras autônomas, é no corpo – e nas práticas que o atravessam – que essa experiência se reinscreve, se preserva e se atualiza. Não se trata apenas de uma herança abstrata, mas de um saber encarnado, transmitido por gestos, rituais e pedagogias que escapam às formas tradicionais de registro. É justamente

nesse deslocamento – da experiência histórica para o corpo como arquivo vivo – que se torna possível compreender como tais potências insurgentes continuam operando no presente, abrindo caminho para a percepção de figuras e saberes que condensam, de maneira singular, essas continuidades, como é o caso de Besouro Mangangá.

4.1. Capoeira de corpo fechado: os segredos gravados no saber corporal.

*Iê
Eu tenho corpo fechado
Por olho não morro não
Eu tenho meu protetor
Me pegar não é fácil, não
Contra faca de ticum
Aprendi uma oração.⁶⁷*

Apesar dos sucessivos processos de silenciamento e neutralização, as heranças ancestrais não desapareceram. Elas persistem, muitas vezes de forma subterrânea, nas práticas, memórias e pedagogias corporais que sustentam a capoeira. Quando essas heranças vêm à superfície como fundamento vivo de uma tradição revelam sua potência de reabrir horizontes políticos e epistemológicos. Nesse sentido, mais do que preservar uma memória, a capoeira reinscreve no presente outras possibilidades de existência coletiva, de liberdade e de organização da vida em comum.

Essa afirmação não se limita à produção escrita ou a formulações teóricas sistemáticas; ela se expressa também em práticas performativas que articulam ética, história e cosmologia próprias. A roda de Capoeira, com seus cantos, gestos e ritmos, constitui um desses espaços privilegiados de enunciação. A cantiga *Toque de São Bento Grande de Angola* insere-se precisamente nesse registro:

Nesse mundo camará//Mas não há mas não há//Mas não há quem me mande//Eu só sei obedecer//Se mandar//Se mandar São Bento Grande// É de Angola é de Angola é de Angola//De Angola de Angola de Angola//É de Angola é de Angola é de Angola//De Angola de Angola de Angola (coro)
Meu avô já foi escravo//Mas viveu com valentia//Descumpria a ordem dada//Agitava a escravaria//Vergalhão, corrente, tronco//Era quase todo dia//Quanto mais ele apanhava//Menos ele obedecia//(...)

⁶⁷Cantiga de capoeira “Eu tenho corpo fechado”. Mestre Poloca (Nzinga). Letra disponível em: https://www.capoeiraangola.at/wiki/start/musik/ladainhas/eu_tenho_corpo_fechado

Quando eu era ainda menino//O meu pai me disse um dia//A balança da justiça//Nunca pesa o que devia//Não me curvo a lei dos homens//A razão é quem me guia//Nem que seu avô mandasse//Eu não obedeceria// (...)

Esse mundo não tem dono//E quem me ensinou sabia// Se tivesse dono o mundo//Nele o dono moraria//Como é mundo sem dono//Não aceito hierarquia//Eu não mando nesse mundo//Nem no meu vai ter chefia//(...)

Nesse mundo camará//Mas não há mas não há//Mas não há quem me mande//**Aprendi com Mangangá//Respeitar só se for São Bento Grande⁶⁸.**

Os versos condensam uma concepção de liberdade que ultrapassa a mera ausência formal de restrições e se afirma como recusa radical a toda forma de dominação e subjugação. Ao valorizar os saberes transmitidos pelos(as) ancestrais, a cantiga desloca o centro de orientação: não é a lei dos **Homens** que instrui a conduta, mas o toque ancestral que rege a Roda, o São Bento Grande – que marca o ritmo usado nos jogos mais intensos e de maior contato e, portanto, convoca a ação e maior atenção da(o) capoeira.

A cantiga denuncia que a Justiça promoveu a injustiça histórica e a desconfiança nas leis dos opressores, reforçando que a verdadeira orientação vem da tradição e da razão própria. Contudo, a denúncia não se apresenta isolada, porque está acompanhada da afirmação da (re)existência: se a injustiça persiste, também persiste a desobediência diante de ordens (in)justas⁶⁹ que pretendem neutralizar corpos, saberes e expressividades negras.

Diante dos mandos e desmandos dos senhores do passado e do presente (Queiroz, 2024) que buscam expandir diversos tipos de domínio e poder sobre o mundo, corpos e formas de ser-viver, a cantiga de capoeira, ao afirmar que este mundo não tem dono, confronta o modelo pautado na expansão moderna-colonial, no imperialismo, no capitalismo e no terror racial-sexual.

⁶⁸ Composição: Paulo Cesar Pinheiro. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/paulo-cesar-pinheiro/1943215/significado.html>

⁶⁹A crítica aqui mobilizada não pressupõe a existência de uma justiça intrinsecamente contraditória, mas evidencia um duplo que opera como engrenagem do próprio sistema jurídico. Trata-se de uma forma de justiça que se apresenta como universal e legítima, sendo, de fato, justa nos marcos que ela mesma estabelece – isto é, para determinados sujeitos, interesses e formas de vida que reconhece como dignos de proteção. Ao mesmo tempo, essa mesma estrutura produz e legitima a exclusão, a criminalização e a perseguição de outros sujeitos, especialmente negros, cujas práticas e saberes são historicamente posicionados como ameaça à ordem. Nesse sentido, a repressão à capoeira não configura uma anomalia, mas uma expressão coerente desse funcionamento. A desobediência, por sua vez, emerge como resposta política a essa forma de justiça, revelando os limites de sua pretensa universalidade e afirmando outras possibilidades.

Ao repetir “é de Angola”, a letra não só reafirma o orgulho das raízes africanas e de suas cosmopercepções, como também indica o movimento em que o sujeito lírico se reconecta com sua ancestralidade para resistir à opressão. O mesmo movimento nos informa que a ancestralidade negra apresenta outros parâmetros/princípios cosmológicos e éticos que orientam o ser e agir no mundo. Disso decorre os sentidos gravados no verso “aprendi com Mangangá, respeitar só ser for São Bento Grande”.

A menção faz referência ao capoeira de corpo fechado Besouro Mangangá, grande símbolo de resistência negra lembrado na corporalidade capoeira por seus legados de liberdade e por sua luta contra a opressão. Besouro, assim, é representado na cantiga como um ancestral que orienta e encoraja o ser e o agir segundo princípios éticos e filosóficos ancorados em cosmopercepções afrodiáspóricas. A sua desobediência à ordem colonial não é lida na capoeira como rebeldia infundada, mas reafirmação ontológica e valorização epistemológica de saberes e modos de ser-viver não eurocêntricos/dominantes.

A figura do Mestre Besouro se inscreve num cenário de continuidade insurgente contra a perseguição sistemática. Longe de constituir mero personagem folclórico ou mito descolado de seu tempo, Besouro emerge como expressão histórica de uma linhagem que soube tensionar, no plano cotidiano e concreto da vida, os limites impostos pelo Constitucionalismo da Inimizade (Pires; Flauzina, 2022). Sua trajetória não se explica apenas como resistência individual, mas como condensação de uma pedagogia coletiva que atravessa gerações. Numa perspectiva amefricana, compreender Besouro é também compreender como a Capoeira, mesmo situada sob o signo da criminalização, elaborou modos e sentidos próprios de existência diante do terror.

É justamente porque Besouro não se esgota em sua circunstância histórica que sua presença ultrapassa os limites cronológicos de sua existência terrena. Para compreender esse fenômeno, é necessário deslocar a percepção da cronologia linear para a temporalidade própria da capoeira – uma temporalidade atravessada pela ancestralidade, em que memória, gesto e oralidade/musicalidade constituem dispositivos de continuidade política.

O tempo-capoeira orientado pela filosofia afro-brasileira é tempo curvo que não elide a cronologia, mas a subverte (Martins, 2025, p. 42). Essa afirmação nos permite compreender o tempo e os movimentos nele inscritos a partir da noção de uma constante, de modo que os fatos históricos não se classificam como acontecimentos já superados. A capoeira atravessa gerações, mas o tempo de sua origem conflui com o tempo presente à medida que seu princípio motriz – que se relaciona tanto com a ancestralidade quanto com o impulso por libertação/liberdade – é continuamente revivido, lembrado e mantido pela tradição, gestualidade, oralidade, por seus signos e símbolos (Mestre Toty, entrevista concedida a esta pesquisa, 2026).

Se Besouro se inscreve numa pedagogia coletiva que atravessa gerações, é porque a capoeira elabora uma experiência de tempo na qual o ontem e o agora se entrecruzam. O que se transmite não é apenas técnica ou narrativa, mas um princípio ético-político que se reinscreve nos corpos, nas práticas e vivências. É sob essa chave que se torna possível acompanhar não apenas a vida de Besouro, como também de capoeiras que seguem seus legados de liberdade. Não se trata, portanto, de uma herança estática, mas de uma presença ativa.

Nesse sentido, as reflexões da filósofa Leda Maria Martins (2025) oferecem uma chave decisiva para compreender essa dinâmica. Ao elaborar a noção de temporalidade espiralar nas culturas afro-diaspóricas, a autora demonstra que o tempo não se organiza como linha progressiva, mas como movimento de retorno transformador: aquilo que retorna nunca é mera repetição, mas reinscrição performática que condensa passado, presente e porvir. A espiral implica um deslocamento em que há continuidade e também criação. Cada atualização reinscreve a memória ancestral em novas circunstâncias históricas, produzindo sentidos no agora sem romper o vínculo com a origem⁷⁰.

⁷⁰ Essa compreensão se adensa quando aproximada da cosmopercepção nagô em torno de Exu, guardião das encruzilhadas e senhor das mediações. Como lembra Muniz Sodré (2017) ao comentar o aforismo segundo o qual “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”, o acontecimento não está simplesmente situado no tempo: ele é temporalizante, funda o próprio tempo. Exu é, simultaneamente, “nascente e poente” (p. 187-188); não se insere numa história já dada, mas produz a história ao articular origem e destino comum. Nessa perspectiva, o passado não é algo encerrado, tampouco o futuro um horizonte abstrato: ambos se constituem na experiência viva do presente.

Dessa forma, a temporalidade não se orienta por uma ideia de progresso que supera o anterior, mas por uma lógica de simultaneidade e continuidade orgânica com a ancestralidade. Os acontecimentos não são datas fixadas no calendário; são memórias performadas (Martins, 2025), revividas e transformadas por quem as narra, canta, percebe, sente. É nesse sentido que se pode falar em um tempo-capoeira espiralar. Ou seja, a Roda atualiza experiências ancestrais ao mesmo tempo em que as reinventa, propondo outras percepções de sociabilidade, comunidade e integração com a natureza.

O tempo-capoeira é, portanto, movimento vivo: não linearidade caótica, mas espiral que condensa memória e criação, permanência e transformação. Tal concepção, portanto, rompe com a lógica cronológica ocidental que separa rigidamente os tempos, e nos oferece um modo outro de pensar a história, o corpo e as práticas culturais e de resistência nele inscritas. A adoção dessa perspectiva temporal também nos auxilia a deslocar a noção de ancestralidade de uma referência meramente passada para compreendê-la como presença ativa e operante no cotidiano (Martins, 2025, p. 60).

Nessa perspectiva, o corpo é fundamental não só porque executa gestos corporais, mas também porque transmite por meio dos movimentos os saberes ancestrais inscritos nele próprio. Para desenvolver esse argumento, concentrei a análise na prática-vivência da capoeira a partir da linhagem do Mestre Toty, com quem realizei o campo etnográfico, e cuja origem remonta a Besouro Mangangá⁷¹. Contudo, a linhagem não é o centro explicativo da pesquisa, mas um dispositivo analítico que nos permite perceber como a memória encarnada no corpo-capoeira atravessa tempos e espaços, mantendo viva uma gramática de liberdade que

⁷¹A hipótese que orienta essa escolha metodológica é a de que os legados associados a Besouro – expressão de enfrentamento às estruturas raciais que buscavam controlar e neutralizar corpos negros no pós-abolição – não se encerram no início do século XX. Elas atravessam o tempo e reaparecem, sob novas configurações, nas práticas e discursos de mestras(es) contemporâneos. O trabalho de campo informa decisivamente essa percepção. Ao acompanhar essa linhagem, não busquei provar uma fidelidade imutável ao passado, mas evidenciar a potência de projetos políticos plurais que não dependem da autorização institucional para se concretizarem. O objetivo foi percorrer a estrutura temporal que torna inteligível essa continuidade: uma linha que não é reta, mas espiral; não é sucessão superadora, mas permanência inventiva. Essa continuidade revela que determinados fundamentos da capoeira seguem informando percepções amefricanas de cidadania, povo, território, liberdade, igualdade e justiça, ainda que não operem no campo de revolta política ou confronto explícito com a ordem dominante.

tensiona o constitucionalismo hegemônico, abre frestas para sua enunciação em pretuguês e informa configurações políticas plurais.

Retomando, então, a análise da vida de Besouro a partir das narrativas produzidas no campo, torna-se possível compreender como sua trajetória não se apresenta apenas como um dado histórico a ser reconstituído, mas como uma experiência viva que se atualiza na fala, na memória e no corpo daqueles que a evocam. É nesse movimento que a vida de Besouro deixa de ser apenas biografia para se constituir como princípio orientador, cuja inteligibilidade depende menos da fixação cronológica dos fatos e mais da forma como eles são performados, transmitidos e atualizados nas experiências contemporâneas da capoeira.

Assim, embora tenha vivido entre os séculos XIX e XX, Besouro não permanece restrito ao seu contexto histórico. A oralidade não apenas conserva sua memória; ela a transforma em experiência sensível no interior da Roda e para além dela. Afinal, “mesmo depois de morto//entre uma e outra cantiga//Besouro vai sempre viver// enquanto existir mandinga.”⁷².

Manuel Henrique Pereira, amplamente conhecido como Besouro Mangangá, Besouro Preto ou Besouro Cordão de Ouro, ocupa um lugar singular na memória capoeirista. Viveu entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX – tendo nascido por volta de 1895, em Santo Amaro da Purificação (BA), e, provavelmente, falecido em 1924. Capoeirista exímio, tornou-se personagem de confrontos com a polícia e com coronéis locais, inscrevendo-se num contexto marcado pela repressão às práticas negras no pós-abolição e na Primeira República.

A construção de sua imagem foi atravessada por tensões. Enquanto a história dita oficial – centrada em grandes eventos e personagens ilustres – o registrou como arruaceiro e fora da lei, a tradição oral preservou outra memória: a de um homem preto destemido, que enfrentava injustiças e protegia os mais fracos em sua vivência cotidiana. Contudo, mesmo entre as camadas populares, sua figura não foi unânime.

⁷²Cantiga de capoeira “Mandei Caiá meu Sobrado”. Letra disponível em: <https://capoeira.cafe/mandei-caiar-meu-sobrado-mestre-boa-voz/>

Depoimentos colhidos por José Gerardo Vasconcelos (Cunha; Xavier; Vasconcelos, 2025) revelam que havia também medo em torno de sua fama, associada a valentia extrema e a supostos “pactos sobrenaturais” que o tornariam “de corpo fechado”. As ambiguidades – herói e arruaceiro, justiceiro e desordeiro – indicam que Besouro se tornou um lugar de disputa simbólica, especialmente sobre os sentidos de justiça e liberdade.

Essa disputa de sentidos é particularmente visível nas cantigas de capoeira, que não apenas narram, mas performam e revivem a memória de Besouro. Vejamos alguns exemplos:

O vá embora, enquanto o Besouro não vem// Porque quando o Besouro chegar,
valente igual ele não tem// Besouro foi capoeira// Pra nunca sair da memória//
Homem valente destemido// Marcado em nossa história// Besouro cabra
valente//Saía lá do pé da cruz// Vencia a cavalaria// Fazendo oração pra Jesus (...)
Besouro valente e forte//Mantinha seu corpo fechado// Com faca de ponta e bala//
Não podia ser derrotado// Temor ele não conhecia// Pois enfrentava qualquer um//
Um dia foi emboscado// Por uma faca de tucum⁷³.

A cantiga intitulada *Besouro Valente* enfatiza tanto a força física de Besouro quanto sua dimensão quase mítica. Contudo, essa dimensão não deve ser compreendida como mera fantasia ou exagero poético. Na cosmologia que atravessa a capoeira e as religiosidades de matrizes africanas, a ideia de corpo fechado e de proteção espiritual constitui uma gramática própria de interpretação do mundo e da experiência do conflito. Assim, quando a cantiga afirma que Besouro “mantinha seu corpo fechado”, ela não está apenas exaltando sua coragem ou habilidade marcial, mas evocando um regime de proteção espiritual que articula corpo, ancestralidade e força divina.

É nesse cenário que a figura de Besouro Mangangá emerge como capoeira de corpo fechado, frequentemente associado a Ogum, Orixá ligado à guerra, ao ferro e à abertura de caminhos, e à proteção de Exu, Orixá guardião das encruzilhadas, dos caminhos e mediador entre mundos. Na tradição oral da capoeira, essa proteção espiritual explica não apenas sua resistência aos ataques da polícia e dos coronéis, mas também sua agilidade, estratégia e capacidade de escapar de cercos aparentemente inevitáveis. A força de Besouro, portanto, não se

⁷³ Disponível em <https://open.spotify.com/intl-pt/track/4f6G0kI93QyUMTUpMIZmuQ>

limita ao plano físico da luta: ela é compreendida como resultado de uma articulação entre habilidade corporal, astúcia estratégica e amparo espiritual.

Essa dimensão religiosa opera também como contranarrativa à dominação espiritual produzida pelo projeto colonial. Ao associar a figura de Besouro à proteção de Orixá, as cantigas desafiam o regime de inferiorização e perseguição espiritual e reafirmam as cosmologias africanas e afro-diaspóricas como fontes de sentido, proteção e orientação da vida coletiva. Nesse contexto, a religiosidade não aparece como dimensão separada da luta, mas como parte constitutiva da própria experiência capoeirista.

Mesmo a narrativa da morte de Besouro – frequentemente atribuída a uma emboscada com uma faca de tucum – revela essa disputa de sentidos⁷⁴. Assim, as cantigas de capoeira não apenas registram acontecimentos históricos, mas também organizam uma disputa narrativa sobre o sentido da força, da proteção e da própria liberdade. Ao mobilizar elementos religiosos, elas produzem uma leitura do mundo em que a luta da capoeira não se limita ao confronto físico com a repressão estatal, mas envolve também a afirmação de cosmologias e espiritualidades historicamente marginalizadas pela ordem colonial.

Na sequência, a cantiga intitulada *Toque de Cavalaria*⁷⁵ desloca o foco para o embate direto com as forças repressivas.

(...)Não adianta o armamento //Pra quem tem medo e covardia //A mão na terra e o pé no vento// Vamos tocar cavalaria// A capoeira é o fundamento// Contra o poder da tirania //Pra confirmar o juramento //Vamos tocar cavalaria// O militar que tome tento// Porque vai ter pancadaria// Se extrapolar no tratamento// Vamos tocar cavalaria// O povo segue o ensinamento //Que Mestre Mangangá dizia //Pra quem é bravo e violento //Vamos tocar cavalaria (...).⁷⁶

⁷⁴ Segundo a tradição oral, um filho de Ogum não poderia ser derrotado por armas de metal ou por armas de fogo. O fato de Besouro ter sido morto por uma lâmina de tucum, feita de matéria vegetal, aparece então como explicação simbólica que reafirma a eficácia de sua proteção espiritual. Mais do que simples detalhe narrativo, esse elemento reforça a lógica cosmológica que estrutura essas histórias, preservando a imagem de Besouro como capoeirista invencível dentro do horizonte espiritual que orienta a tradição.

⁷⁵ Ritmo de berimbau na capoeira usado historicamente como alerta máximo de perigo. Criado na Primeira República, servia para avisar as(os) capoeiristas da chegada da polícia (cavalaria), permitindo que parassem o jogo ou mudassem para um samba.

⁷⁶ Composição: Paulo Cesar Pinheiro. Letra disponível em: <https://www.lettras.mus.br/paulo-cesar-pinheiro/toque-de-cavalaria/>

A presença do destacamento policial, do regimento e do armamento explicita o aparato estatal repressivo, ao mesmo tempo em que anuncia a disposição capoeira de não se curvar à violência institucional. O toque de cavalaria – historicamente associado ao aviso de aproximação das forças policiais – transforma-se, na cantiga, em chamado à vigilância, à astúcia e à resistência coletiva. Ao afirmar que “a capoeira é o fundamento contra o poder da tirania”, a cantiga não apenas descreve um embate, mas reconfigura o próprio sentido da luta: não se trata de violência gratuita, mas de resposta à opressão, de gesto insurgente diante da tentativa de domesticação do ser-negro-no-mundo (Fanon, 2022).

A capoeira não nasce para subjugar corpos, mas para preservar a vida e afirmar a dignidade daqueles historicamente relegados à margem da humanidade política. A luta emerge como exercício de liberdade: um modo de recusar a submissão, de interromper a violência e de afirmar a possibilidade de existir fora das hierarquias impostas pela ordem capitalista-colonial.

Nesse horizonte, a figura de Besouro Mangangá aparece associada àquele que se levanta contra a injustiça e a perseguição. Nas narrativas da tradição oral, Besouro não é lembrado como alguém que utilizava a Capoeira para impor sua força ou dominar “os outros”, mas como quem fazia da luta instrumento de defesa e afirmação da liberdade. Assim, a referência, na cantiga, ao ensinamento de Mestre Mangangá atualiza essa memória como pedagogia política. Mais do que recordar um personagem histórico, a oralidade reinscreve na roda uma ética de desobediência diante da violência institucional.

Esse aspecto é particularmente significativo porque reafirma que a capoeira – prática simultaneamente marcial, ritual e política – nasce no interior das estratégias de sobrevivência e resistência forjadas contra o terror racial-sexual da ordem colonial. Desde sua origem, ela se constitui como técnica de defesa, como linguagem corporal da liberdade e como forma de enfrentar as violências que estruturaram a formação social brasileira. Mesmo quando criminalizada e perseguida pelo Estado republicano, a capoeira permaneceu sendo cultivada como saber de resistência, transmitido entre mestres e discípulos, entre rodas e cantigas,

entre corpos que aprendem a descer (porque capoeira não cai), a esquivar e a se levantar novamente.

Em uma das entrevistas realizadas pelo professor José Geraldo Vasconcelos à historiadora Zilda Pain, a memória de Besouro traz a figura um homem justiceiro, inimigo da polícia, dos coronéis e dos senhores de engenho; de alguém que teria morrido jovem, perfurado por uma faca de tucum. A narrativa já não distingue com nitidez o histórico do simbólico, mas os entrelaça:

(...) você sabe que antigamente as pessoas desbotadas e sem cor – assim como eu sou e você – não podiam ver o que era de negro. Sempre se dizia: ‘Não vá, pois é negócio de negro’. Metiam medo. Besouro podia pegar a gente, dar pancada, nada disso. Besouro investia contra a polícia. Ele não brigava. Ele comprava a briga dos outros. Se ele passasse num lugar e visse uma pessoa sendo maltratada e injustiçada, ele tomava a frente e defendia aquela pessoa. (Pain, 2002 apud Cunha; Xavier; Vasconcelos, 2025, p. 8).

A narrativa constrói Besouro como “justiceiro”, mas não sob a chave romântica do herói redentor. Trata-se, antes, de uma figura que assumia para si a defesa daqueles submetidos a situações de violência e humilhação cotidianas, operando em um contexto no qual o acesso à justiça formal era racialmente filtrado. Por isso, sua atuação não se inscreve na lógica da vingança individual, mas na mediação conflitiva própria de territórios marcados pela desigualdade estrutural. Ao mesmo tempo, essa imagem não é homogênea nem pacificada. A própria historiadora registra que, na infância, sentia medo ao ouvir seu nome – sua fama “fazia a rua fechar”. A ambivalência é reveladora: proteção para uns, ameaça para outros; ordem alternativa para a comunidade, desordem aos olhos da autoridade.

A descrição final trazida pela historiadora sintetiza essa complexidade: “Ele era um justiceiro. Todavia, não consta que Besouro tenha matado alguém. Ele nunca matou ninguém.” (*Ibidem*, p. 9). A insistência na negativa opera como estratégia narrativa para delimitar sua atuação dentro de um código moral específico: a violência atribuída a Besouro não ultrapassaria certos limites, o que o distancia da figura do “criminoso comum” e o reinscreve como agente de uma justiça situada, forjada nas brechas de um Estado que, para aquela população, frequentemente se fazia presente apenas sob a forma da repressão.

A musicalidade revela como a corporalidade e racionalidade da capoeira elaboraram a figura de Besouro Mangangá. Entre registros institucionais elitistas que o classificaram como criminoso e a tradição oral que o celebra como valente, a Roda constrói também uma terceira via: a de um sujeito que tensiona os limites da justiça instituída e encarna uma ética ancestral.

Se, nas cantigas, Besouro se mantém como presença viva e princípio ético atualizado na Roda, é preciso indagar em que solo histórico essa memória se enraíza. A força simbólica que o transforma em arquivo de uma justiça outra não nasce no vazio; ela se forja em um contexto concreto de violência, neutralização de corpos e saberes, e na continuidade das estruturas coloniais no pós-abolição.

Embora esse contexto tenha sido abordado mais detalhadamente no capítulo anterior com relação à capoeira carioca, relembremos que a medida não foi restrita ao então Distrito Federal, mas operou em âmbito nacional. E disso decorre que capoeiras também foram fortemente perseguidos(as) na Bahia. É nesse cenário que surge Besouro Mangangá: fichado pela polícia e envolvido em confrontos com as forças da ordem.

Assim, entre temor e admiração, sua imagem escapa às segmentações binárias – herói/bandido, ordem/desordem, legal/ilegal. Essa oscilação revela que tais categorias operam como dispositivos de classificação social que procuram estabilizar os sujeitos em posições fixas. No entanto, figuras como Besouro evidenciam que essas segmentações nunca são absolutas. Ao circular entre respeito comunitário e temor público, entre proteção e ameaça, ele desloca os próprios critérios de inteligibilidade da justiça. Nesse sentido, é possível afirmar que sua atuação produz uma espécie de fissura nas fronteiras normativas.

Essa instabilidade também revela diferenças profundas entre a racionalidade ocidental e as cosmopercepções afro-indígenas. Enquanto a lógica moderna se estrutura a partir de dualidades – razão/corpo, escrita/oralidade, bem/mal, humano/natureza – frequentemente organizadas em hierarquias, as epistemologias afro-brasileiras se constituem nos entrecruzamentos de saberes, tempos e experiências. Nelas, não há oposição rígida, mas confluência: passado, presente e futuro se atravessam; corpo, memória e conhecimento não se separam.

Pode-se afirmar que Mestre Besouro encarna a lógica da encruzilhada (Martins, 2025) que estrutura os saberes da capoeira. Mais do que um personagem histórico, exemplifica como essa epistemologia se manifesta na prática: desestabilizando dualidades, preservando heranças ancestrais e revelando outras formas de compreender categorias pretensamente universais.

Sua prática não se orientava pela mediação das instituições jurídico-políticas nem buscava legitimação no aparato estatal. A justiça que exercia era imediata, territorializada, forjada na experiência concreta de uma população reiteradamente perseguida pelas estruturas formais. Não havia, para ele, justificativa moral para retirar algo de quem nada possuía; tampouco se reconhecia legitimidade na violência policial dirigida contra os seus (Cunha; Xavier; Vasconcelos, 2025). Essa postura não expressa apenas uma divergência moral em relação ao Direito republicano, mas evidencia a fratura constitutiva desse próprio Direito.

A ordem estatal, que se apresentava como universal mas operava mediante exclusões racializadas, criminalizava a capoeira, perseguia religiosidades de matrizes africanas e associava corpos negros e indígenas à abjeção. Nesse cenário, a atuação de Besouro não se opõe abstratamente à justiça liberal; ela emerge como resposta concreta a um regime jurídico que, ao negar proteção efetiva, produzia suas próprias margens.

Não se trata, portanto, de contrapor “duas justiças simétricas” – porque não são –, mas de reconhecer que a justiça popular exercida por Besouro revela os limites da pretensão universal do Estado. Ao agir onde a legalidade se convertia em instrumento de perseguição, sua prática expunha o caráter racialmente distribuído da proteção jurídica. A justiça popular praticada por Besouro Mangangá tensiona a própria arquitetura moral da justiça hegemônica sustentada pelo pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022). Se a ordem republicana produzia para si uma autoimagem de neutralidade e universalidade, ao mesmo tempo em que distribuía seletivamente proteção e punição, a prática de Besouro expunha essa assimetria ao agir precisamente onde a universalidade mostrava sua outra face.

Enquanto a tradição jurídica ocidental costuma personificar a justiça na figura da deusa Themis ou Justitia – mulher vendada, que carrega uma balança em uma mão e espada na outra; entendemos que a justiça de Besouro se aproxima mais da justiça de Xangô – Orixá guardião da ordem e da justiça, associado ao fogo, ao raio e ao trovão.

A venda nos olhos de Themis simboliza imparcialidade; a balança, equilíbrio; a espada, a força coercitiva da lei. Todavia, essa iconografia não é neutra. Ela condensa uma concepção específica de justiça fundada na abstração do sujeito – um sujeito presumidamente universal, desincorporado, desracializado e não generificado. No contexto moderno-colonial, essa abstração operou menos como garantia de igualdade e mais como tecnologia de ocultamento: ao afirmar que não vê diferenças, o Direito pôde ignorar as hierarquias raciais e sexuais que estruturavam – e estruturam – a própria ordem social, ao mesmo tempo em que as preservava – e as tem preservado – sob o signo da legalidade e imparcialidade.

A neutralidade, assim, não funcionou como suspensão das desigualdades, mas como condição de sua reprodução. Ao declarar-se universal, a justiça estatal definiu implicitamente quem era o paradigma do sujeito de direito e quem ocupava a posição de suspeito permanente, de corpo perigoso, de inimigo interno. No Brasil, como demonstrado no capítulo anterior, essa universalidade abstrata foi atravessada por um pacto racial que distribuiu reconhecimento e proteção de forma seletiva, de modo que a branquitude consolidou-se como referência tácita de cidadania plena, enquanto corpos negros foram reiteradamente associados à desordem, à criminalidade e à necessidade de contenção.

Desse modo, a tradição jurídica herdada do imaginário greco-romano não apenas simboliza imparcialidade; ela encarna uma racionalidade que, sob o véu da igualdade formal, legitima práticas de vigilância, punição e neutralização direcionadas a determinados grupos e territórios. Se – como demonstrado – a produção do “inimigo” não é desvio do sistema, mas parte constitutiva de sua forma de operar, a espada que promete proteção universal é a mesma que, historicamente, tem sido mobilizada para garantir a integridade de grupos seletos e, por outro lado, a neutralização violenta de corpos negros e indígenas.

De modo fundamentalmente contrário, Xangô porta o Oxé – machado de dois gumes que simboliza equilíbrio dinâmico, não neutralidade abstrata. Sua justiça não é vendada: ela vê, escuta e considera as circunstâncias concretas. Não se trata de imparcialidade desincorporada, mas de responsabilidade situada. O machado de dois gumes expressa reciprocidade: aquele que julga também se submete ao juízo, pois a sua justiça exige, antes de tudo, uma ética do autojulgamento (Araújo, Márvila; Prazeres, Lucas dos; Ramos, Chiara; 2020)⁷⁷. Diferentemente da justiça hegemônica, que se pretende exterior e imune às consequências de suas imposições, a justiça de Xangô implica responsabilidade, coerência e compromisso com o equilíbrio coletivo.

Nesse sentido, a justiça exercida por Besouro aproxima-se dessa lógica, mas também nos convoca a um exercício de deslocamento, abrindo espaço para reconhecer que há outras formas de enunciação do justo, inscritas em epistemologias e cosmologias que não se orientam pelos parâmetros ocidentais modernos. Se a justiça estatal eurocêntrica se pretende exterior e soberana – autorizada a punir sem ser afetada pelas consequências sociais de sua punição –, a justiça inspirada na ética de Xangô implica pertencimento e responsabilidade coletiva. O julgamento não é ato distante, mas gesto que repercute no equilíbrio do território e da vida comum. Entendemos, assim, que é nessa chave cosmológica que a atuação de Besouro Mangangá pode ser melhor compreendida.

Portanto, sua conduta não se orientava pela legalidade abstrata do Estado republicano, mas por um senso relacional de justiça, atento às violências concretas que atravessavam os corpos indesejáveis. Seu enfrentamento às instituições republicanas não se reduzia a um gesto de rebeldia individual, mas configurava uma denúncia prática de uma ordem que sistematicamente lhe negava dignidade enquanto sujeito pleno.

Nessa mesma perspectiva, a noção de liberdade em Besouro não equivalia à mera existência de determinações jurídicas formais. Tratava-se de recusar a submissão a uma normatividade que naturalizava a desigualdade racial e convertia

⁷⁷ Publicação no site Carta Capital. Justiça de Xangô: uma proposta ético-jurídica a partir da orixalidade. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/justica-de-xango-uma-proposta-etico-juridica-a-partir-da-orixalidade/>

corpos negros em alvos preferenciais do controle e da punição. A liberdade vivida por Besouro era, simultaneamente, corporal, espiritual e política: direito de circular sem medo, de cultuar Orixás, de jogar-viver capoeira, de proteger os seus diante da violência. Era também uma afirmação ontológica – existir como homem preto, recusando a redução à categoria desumanizante de “negro” (Mbembe, 2022) produzida pela lógica colonial.

Sua trajetória, assim, materializa uma ética de insubmissão e inscreve a dignidade negra como princípio inegociável de justiça. A liberdade, nesse contexto, não significava apenas a ausência de grilhões legais. Significava não se submeter a uma normatividade que naturaliza a negação ontológica do ser. Essa dimensão ética ganha contornos pedagógicos na figura de Mestre Alípio, registrado pela historiografia como o Mestre de Besouro, responsável por ensinar a ele os mistérios e segredos gravados no saber corporal⁷⁸.

A trajetória que se inicia sob a orientação de Mestre Alípio ultrapassa os limites de uma formação meramente técnica na capoeira. O que estava em jogo não era apenas a aprendizagem de golpes, esquivas ou mesmo do manejo da faca, mas a incorporação de uma ética e de uma cosmologia inscritas no corpo. A pedagogia do mestre operava como transmissão de memória – da vida em África, do cativeiro, da sobrevivência, das estratégias de proteção e das formas coletivas de existir em um mundo hostil. Nesse sentido, a figura de Mestre Alípio pode ser compreendida como a de um griô.

Conforme as professoras Adriana Sampaio e Ana Cláudia Pacheco (2015, p. 56), a palavra griô, “também chamada *dieli* em bambara; *nyamakala* em fulfulde significa animadores públicos na cultura africana e se tornou mais conhecido pelo termo francês *griot*. Os Griots eram definidos como mestres e portadores de sabedoria” e ocupavam as funções de “preservar a história e repassá-las a outras gerações por meio do conhecimento de genealogias de famílias, mitos, histórias, costumes e culturas antigas das regiões e locais onde nasciam e residiam.

⁷⁸ Também conhecido como Tio Alípio, o Mestre era africano e foi trazido à força para ser subjugado ao regime de escravidão no Brasil. Reconhecido em Santo Amaro como um homem de grande sabedoria e como o Mestre mais célebre da região, foi ele quem iniciou Besouro ainda criança na capoeira, transmitindo-lhe ensinamentos nos canaviais e no interior das plantações, conforme relato de Mestre Cobrinha Verde, discípulo de Besouro (Da Silva, 2010).

Assim, a figura griô representa um mestre ou mestra portador(a) de sabedoria, guardião(ã) das tradições orais africanas, cuja recriação no Brasil se deu no contexto da diáspora e da colonização. Como um griô, Mestre Alípio preservou e transmitiu, por meio da palavra e da prática, culturas que o projeto colonial tentou reduzir ao silêncio. Dentro das senzalas e depois delas, não apenas impediu o completo apagamento dos saberes africanos gravados no corpo e na alma, como também abriu caminhos para que fossem repassados em outras temporalidades.

Se a historiografia e a tradição oral nos permitem delinear a figura de Mestre Alípio como transmissor de saberes insurgentes, no campo da linguagem simbólica essa relação atinge maior densidade expressiva. Por essa razão, entendo como pertinente o diálogo ficcional construído no filme *Besouro* (2009). A inclusão do diálogo fictício entre ambos não pretende substituir a história documental, mas revelar, em chave simbólica, uma verdade mais profunda sobre a transmissão de saberes. A ficção, nesse caso, opera como recurso hermenêutico: dramatiza o que a tradição oral preserva e nos permite entender a relação mestre-discípulo como espaço de orientação política, filosófica e, muitas vezes, espiritual.

No diálogo ficcional, Mestre Alípio fala com Besouro, ainda menino:

BESOIRO – (...) eu não posso porque sou menino, eu não posso porque eu sou pobre, eu não posso porque eu sou preto.

MESTRE – Menino um dia você vai ser homem, pobre quem sabe, amanhã você pode ser rico, agora, preto meu filho, é para a vida inteira. preto com muito orgulho de sua cor, e não deixar ninguém fazer pouco de você (...)

BESOIRO – E o senhor me ensina a lutar Mestre!?

MESTRE ALÍPIO – Menino, eu estou há 50 anos aprendendo a arte da Capoeira, para te ensinar tudo vai levar pelo menos mais 50 anos. Venha cá, quem foi que te ensinou a andar?

BESOIRO – Minha mãe mais meu pai?

MESTRE ALÍPIO – Foi não, Manoel, foi seu corpo, foi andando aqui, andando ali, Manoel, deixa o cascudo, Manoel. Ninguém dá conta que esse cascudo voa, é pesado e tem as asas fininhas, até a ciência jura que esse besouro não voa. Mas, olha que maravilha (o cascudo sai voando e mostra o cotidiano da vila). Quando seus olhos de menino brilharam ao ver aquele cascudo, preto que nem você – mas que podia voar – você fez uma escolha, a escolha de lutar pelo seu povo, você deixou de ser Manoel para virar Besouro (Filme *Besouro*, 2009, [n.p.] *apud* Ferreira, 2022, p. 153).

A negativa reiterada de Besouro – “eu não posso porque sou menino, porque sou pobre, porque sou preto” – revela a interiorização precoce das interdições sociais que estruturam a ordem racial e econômica do país. O que Mestre Alípio realiza, ao responder-lhe, não é mero encorajamento moral; é uma operação de deslocamento ontológico. Se ser menino é condição transitória e ser pobre pode ser contingência histórica, ser preto é permanência, mas não como destino de subalternidade. Ao afirmar que “preto é para a vida inteira” e que essa condição deve ser vivida “com muito orgulho”, o Mestre reinscreve a negritude no campo da dignidade e não da falta.

Há, nesse gesto, uma reafirmação ontológica do ser preto: não como categoria imposta pelo olhar inferiorizante do outro, mas como identidade afirmada desde dentro, como pertencimento e força. Em um contexto em que a ordem social engendra o aniquilamento do negro, a pedagogia de Alípio opera uma inversão radical. O orgulho não aparece como afeto individual, mas como ética coletiva de sustentação da existência. A metáfora do besouro que voa aprofunda essa dimensão: a ciência – representação do saber-poder hegemônico – afirma que o besouro não poderia voar. No entanto, ele voa. A imagem explicita o descompasso entre os regimes de saber que classificam corpos e as experiências concretas que os excedem.

Assim, quando o Mestre aponta para o cascudo “preto que nem você”, capaz de contrariar as previsões da racionalidade dominante, ele oferece a Besouro uma outra gramática de possibilidade. O voo do inseto torna-se alegoria da recusa em aceitar os limites impostos por uma estrutura que naturaliza a inferiorização racial. A escolha de deixar de ser Manoel para tornar-se Besouro não é simples adoção de apelido; é rito de passagem. Marca a transição de uma identidade moldada pela negação (“eu não posso”) para uma identidade forjada na afirmação e na responsabilidade (“lutar pelo seu povo”).

No mesmo movimento, a luta que se anuncia não é apenas corporal, mas existencial. Ao aprender capoeira, Besouro aprende também a habitar seu corpo preto como lugar de saber, memória, resistência, orgulho e alegria. A ontologia que se consolida ali é a de um sujeito que não pede autorização para existir: ele afirma sua existência como ato político. Por essa razão, podemos dizer que Mestre

Alípio, enquanto griô, não ensina apenas golpes, mas também uma ontologia da resistência. De forma que, se o colonizador se arrogou o direito de nomear e classificar, o griô preserva a memória que escapa à captura (Ferreira, 2022)⁷⁹.

A partir desses registros, a capoeira pode ser entendida como disputa que não se afigura apenas no confronto direto, como também no campo simbólico e de significações. Sua justiça é situada, responsiva e voltada à proteção dos vulnerabilizados; sua liberdade é prática insurgente, inseparável da ancestralidade e da afirmação da dignidade preta. Seguindo os ensinamentos de seu Mestre, Besouro não pleiteia simples inclusão em uma ordem estruturalmente injusta – ele a tensiona, desestabiliza e expõe suas fissuras. Desse modo, sua figura ultrapassa a dimensão individual e inaugura uma linhagem ética que nos aponta outros horizontes possíveis para pensar um projeto político plural.

4.2. Salve Besouro!: as insurgências negras do passado irrompem o presente e disputam a República.

Certa vez eu caminhava//Sentindo um aperto no coração//Eu vi um menino chorando//Com seu berimbau na mão//Perguntei pra o menino//O que foi que aconteceu//E o menino ainda chorando//Disse meu mestre morreu//Me senti com o menino//E comecei a lhe explicar//Pois seu mestre, ele partiu//Foi pro céu com Deus morar//Foi pra perto de seu Bimba, Pastinha e Besouro Mangangá//Foi pra junto de Traíra, Canjiquinha e o mestre Valdemar//Onde tu tiver jogando//Teu mestre vai estar lá//Para guiar os teus caminhos//Junto com pai Oxalá//O menino tu não chora//Teu mestre não vai gostar//Porque tu és a semente//Que um dia vai brotar//O menino levantou//Com um gesto sorridente//Apertando a minha mão//E caminhou logo contente//O seu gesto sorridente//Isso sim me comoveu//Porque vi que o menino//Naquele momento entendeu⁸⁰.

A cantiga intitulada *Lamento do Menino* anuncia uma das dimensões mais profundas da capoeira. A relação entre Mestra(e) e discípula(o) não se esgota na transmissão técnica do jogo. Mestres e Mestras representam mais do que professores de golpes, toques e cantos; são referências éticas, espirituais e comunitárias. Orientam a conduta diante das adversidades, ensinam a ler o mundo com malícia e responsabilidade, e formam cidadãos para além da Roda. Ao afirmar que o mestre “foi pra junto de seu Bimba, Pastinha e Besouro Mangangá”

⁷⁹ No filme, Mestre Alípio, ameaçado pelo latifúndio e escoltado por seus alunos, encarna a continuidade dos saberes africanos e afro-brasileiros. Sua existência demonstra que o epistemicídio não cessou com a abolição, assim, ao transmitir a Besouro não apenas técnicas, mas uma ética e uma cosmopercepção, Alípio repassa legados de liberdade que não se restringem à luta física, mas abrangem modos de ser e existir no mundo.

⁸⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S70zIIeuwJE>

– grandes referências na capoeira –, a cantiga reinscreve essa passagem não como fim, mas como deslocamento de plano – da presença física à dimensão ancestral.

Quando o(a) mestre(a) realiza sua travessia para o terreno astral, o vínculo não se rompe; transforma-se. Ele(a) assume a figura de guia, de força que acompanha o caminhar do(a) discípulo(a). Em outras palavras, a sabedoria transmitida não morre com o corpo, ela se converte em legado. Cada gesto ético, cada escolha justa, cada postura digna na roda da vida atualiza a presença do(a) mestre(a). O(a) aprendiz torna-se semente – como diz a cantiga – e, ao florescer, prolonga a existência daquele(a) que o(a) formou. Essa é uma das relações que expressam a circularidade da capoeira.

Por isso, afirma-se que os gestos e ensinamentos de Mestre Alípio, recebidos e transmitidos por Besouro Mangangá, ecoam em vivências de capoeiras que, em distintos contextos históricos, continuam a reinventar sentidos na Roda e para além dela. É nesse fio de continuidade que se inscreve o próximo movimento desta pesquisa (próximo subtópico). A partir daqui, voltamo-nos às vivências cotidianas que, direta ou indiretamente, herdamos e atualizamos essa potência insurgente, fazendo da capoeira não apenas memória de luta, mas prática viva de reinvenção da liberdade.

Entre aqueles e aquelas que transportaram para outros territórios os fundamentos herdados dessa tradição destaca-se a trajetória de Mestre Mário Buscapé⁸¹. Nascido em São Francisco do Conde, no Recôncavo Baiano, Mário cresceu em uma família de capoeiras contemporâneos(as) de Besouro, inserido desde cedo em um ambiente no qual os saberes corporais, musicais e espirituais da capoeira eram transmitidos como parte da própria vida comunitária.

⁸¹ Filho de Mestre Bidel (ou Bidéu) e sobrinho de Mestre Dendê, “não tardou a começar a brincar também de capoeira”. Como registra André Luiz S. Marinho (2021), tratava-se do “mestre de capoeira mais antigo do RJ e um dos mais antigos do mundo”. Sua infância foi marcada pela pobreza e pelo trabalho árduo: “quando adolescente foi empregado (e praticamente escravizado, segundo seu testemunho) em uma fazenda da vizinhança” – experiência que reforçou sua busca por melhores condições de vida. Ainda jovem, migrou com a família para o Rio de Janeiro, então capital do país. Ali trabalhou na via férrea, na empresa Cavan e serviu ao Exército. Foi no quartel que iniciou formalmente sua atuação como formador: após uma discussão envolvendo um “batismo”, passou a ensinar capoeira a Irineu, seu primeiro aluno, que trouxe os irmãos – entre eles Zé Grande e Deraldo. Em 1953, fundaram o grupo Bonfim (ou Capoeiras do Bonfim), marco fundamental da capoeira no Rio de Janeiro. Banhado pelo legado da região, onde ecoava a memória de Besouro Mangangá – “uma lenda dentro da capoeira, que era muito amigo da família” –, Mário consolidou uma capoeira de fundamento, que se aproximava muito da capoeira angola. Seu pai teria aprendido com Besouro. Disponível em: <http://ipcb-rj.com.br/?p=841>

Ao migrar ainda jovem para o Rio de Janeiro, levou consigo não apenas a prática do jogo, mas também os fundamentos aprendidos no Recôncavo, contribuindo para a formação de novas rodas e para a continuidade dessas linhagens de saber no contexto urbano da então capital do país.

A partir de sua atuação, constituiu-se uma cadeia de transmissão que conecta diferentes gerações de capoeiristas e distintos territórios entre a Bahia e o Estado do Rio de Janeiro. Entre seus primeiros alunos estava Mestre Deraldo, responsável pela formação de Mestre Manoel Gato Preto⁸², que posteriormente levaria a capoeira para o interior fluminense, estabelecendo-se no município de Três Rios-RJ. É nesse percurso que a prática-vivência atravessa cidades, mestres e contextos históricos diversos, alcançando a formação de capoeiras como Mestre

⁸² A história da capoeira em Três Rios-RJ não pode ser narrada sem que o nome de Mestre Manoel Gato Preto ocupe posição central. Para muitas(os) capoeiristas mais antigas(os), foi ele quem fez a prática-vivência ganhar corpo na cidade, em 1974. Mas sua caminhada vinha de antes. Em São Gonçalo-RJ, desde 1966, já integrava um circuito de capoeiristas ligados à Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Formado Mestre de capoeira pelo Mestre Deraldo no grupo Bonfim, Manoel dos Santos Francisco fundou, em 1972, a Associação Moçambique de Capoeira, em São Gonçalo. Transferido posteriormente para Três Rios, levou consigo não apenas o grupo, mas um projeto: ali se formou o primeiro grupo registrado de capoeira da cidade, matriz de parte significativa das gerações seguintes. Mesmo com a nova frente de atuação, não rompeu com São Gonçalo, onde manteve vínculos até o fim da vida. O reconhecimento institucional veio em 2005, quando o município de São Gonçalo instituiu o Dia Municipal da Capoeira, celebrado em 05 de maio – data que, mais do que marcar seu nascimento, consagra uma presença decisiva na memória local. Seu legado ecoa nas rodas de Três Rios, Paraíba do Sul, Areal e Levy Gasparian, reafirmando que tradição não é rigidez estéril, mas compromisso com a história e com aqueles que vieram antes.

Deolézio⁸³, Mestre Jesus⁸⁴ e, mais tarde, daqueles que hoje protagonizam as experiências analisadas nesta pesquisa⁸⁵.

Na tradição oral da capoeira, a linhagem não se organiza apenas como sucessão cronológica de mestres, mas como cadeia viva de transmissão de saberes, valores e modos de existência. Mais do que uma genealogia linear, trata-se de uma rede de continuidades e reinvenções por meio da qual a capoeira preserva e atualiza, no presente, suas potências históricas de resistência e criação.

Contudo, antes de aprender diretamente com as trajetórias contemporâneas narradas nesta pesquisa, é necessário recuar brevemente no tempo para compreender o processo histórico de descriminalização e domesticação da capoeira ao longo do século XX. Esse retorno histórico permite situar as experiências atuais dentro de um campo de disputas mais amplo, no qual o

⁸³ Mestre Deolézio foi aquele que consolidou e expandiu a presença da capoeira na região, imprimindo também sua própria marca na história local. Segundo Mestre Toty, Deolézio foi metalúrgico e ingressou na capoeira após os 30 anos de idade, vindo a consagrar-se como o primeiro Mestre de capoeira em Três Rios, formado por Mestre Manoel Gato Preto. O reconhecimento público de sua importância confirma a dimensão de seu legado. O Dia da Capoeira em Três Rios foi instituído em sua homenagem, celebrando seu nascimento em 22 de setembro de 1943. Em 2023, militantes do Partido dos Trabalhadores de Três Rios criaram o Núcleo Mestre Deolézio do partido, descrevendo a homenagem como singela, mas significativa, em reconhecimento à sua importância para o movimento da capoeira e para os movimentos sociais da região.

⁸⁴ Mestre Jesus é uma figura central na capoeira da cidade de Três Rios, um homem simples que entende a capoeira como arte mandingueira, filosofia de vida e expressão de ancestralidade. Foi ele quem transmitiu ao Mestre ToTy a compreensão de que a capoeira é, antes de tudo, uma conexão consigo mesmo e com a própria história, e que seu verdadeiro sentido só se revela na prática coletiva. Humilde, Mestre Jesus jamais se interessou por transformar a capoeira em comércio ou em fonte de status. Ele e Mestre ToTy mantêm, até hoje, uma relação de mestre e discípulo marcada pelo respeito, carinho e admiração, mesmo após Mestre Jesus ter se afastado da prática por motivos pessoais. No primeiro evento do Instituto de Culturas e Artes Odara Capoeira, em novembro de 2025 – que também marcou a consagração do terceiro grau de Mestre ToTy – Mestre Jesus fez questão de estar presente. Em um gesto carregado de emoção, foi ele quem colocou o cordel na cintura de seu discípulo. O momento comoveu profundamente todos os capoeiristas presentes, especialmente porque há muitos anos Mestre Jesus não jogava capoeira. Naquela ocasião, ele retornou à roda ao lado de seu discípulo, demonstrando mandinga, alegria e um sorriso largo, celebrando a força da tradição e a beleza da transmissão da arte.

⁸⁵ Conforme delineado na introdução do trabalho, a análise mobiliza o campo etnográfico desenvolvido por meio de observação participante em rodas, encontros e atividades vinculadas à capoeira, bem como entrevistas realizadas com dois Mestres e uma Contramestra, além do diálogo com bibliografia especializada e registros históricos disponíveis sobre a trajetória desses capoeiristas. Esse movimento é empregado porque na capoeira conhecimento não se transmite apenas por meio de registros escritos ou de instituições formais. Ele circula, sobretudo, por meio de linhagens corporais de aprendizagem, nas quais gestos, ritmos, narrativas e valores são compartilhados entre mestres e discípulos ao longo das gerações. Assim, o esforço analítico consiste em colocar essas fontes em relação, permitindo que narrativas orais, memórias corporais, registros históricos dialoguem e se iluminem mutuamente.

reconhecimento institucional da capoeira convive com tentativas persistentes de neutralização de sua potência insurgente⁸⁶.

Do ponto de vista jurídico, a descriminalização foi um processo gradual e ambíguo. As leis de contravenção, ainda no início do século XX, concediam amplo poder discricionário aos agentes policiais no controle urbano e social. O Decreto nº 16.658, de 06 de setembro de 1924, introduziu a possibilidade de suspensão da pena para contravenções, diferenciando-as dos crimes propriamente ditos. Contudo, tal benefício não se aplicava aos chamados capoeiras entre 18 e 21 anos, os quais, segundo o art. 78 do então Código de Menores (Decreto nº 17.943-A, de 12 de outubro de 1927), deveriam ser recolhidos à Colônia Correcional por um a cinco anos.

Na análise feita por Rodrigo Lussac (2016), verificou-se que mesmo com decretos posteriores – como o nº 19.445/1930 e o nº 24.351/1934 – que ampliaram as possibilidades de indulto e endureceram os critérios para sua concessão (exigindo atestado de bom procedimento emitido por autoridade policial e comprovação de profissão), permanecia o caráter disciplinador da norma. Num mesmo sentido, a Consolidação das Leis Penais de 1932 (Decreto nº 22.213), embora reformulasse parcialmente o Código Penal de 1890, manteve praticamente inalterada a redação referente à capoeiragem, excluindo apenas dispositivos já esvaziados na prática, como a penalização agravada por participação em maltas – que já haviam sido desarticuladas (p. 181). Somente com a entrada do Código Penal de 1940 a capoeiragem deixou de ser expressamente criminalizada⁸⁷.

No período que compreende o “abrandamento jurídico da capoeiragem”, emergiu um novo esforço de reconfiguração simbólica da capoeira. Conforme

⁸⁶A análise do processo de descriminalização da capoeira exige que se vá além da simples constatação jurídica da retirada de seu nome do Código Penal em 1940. Trata-se de compreender como legislação, projeto nacionalista, discurso da mestiçagem e mito da democracia racial se articularam na construção de uma nova representação social da capoeira – agora tolerada e, posteriormente, celebrada – ao custo de um progressivo deslocamento de sua matriz africana e de sua memória de resistência escrava.

⁸⁷ Como observa Tonini (2008), ao não mencionar o tipo penal, a legislação operou implicitamente a *abolitio criminis* da capoeiragem. Contudo, a exclusão do termo não significou o desaparecimento do controle, pois seria a capoeiragem “o antecedente histórico da infração prevista no art. 40 da Lei das Contravenções Penais” (p. 91), que tipificava como ilícito “provocar tumulto ou portar-se de modo inconveniente ou desrespeitoso” em atos públicos (Brasil, 1941). Assim, a figura social do capoeira, ainda que não nomeada, continuava a ser passível de enquadramento.

analisam Jonatan Silva e Felipe Marta (2017), a partir dos anos 1920 consolidou-se uma tentativa de reabilitação pública da prática-vivência, agora apresentada como “herança da mestiçagem” e, portanto, como “símbolo nacional”. A operação não era trivial: deslocava-se a capoeira da condição de ameaça à ordem urbana – construída ao longo do século XIX e início do século XX – para inseri-la no repertório das expressões culturais representativas da identidade brasileira.

Naquele contexto, autores como Mello Moraes Filho passaram a ressignificar a “luta negra” como sendo o “jogo nacional da capoeiragem”⁸⁸, reinterpretando-a, dessa forma, como manifestação genuinamente brasileira (Moraes Filho, 1979, p. 257 apud Silva e Marta, 2017, p. 10).

Esse esforço implicava um gesto político que atenuava – quando não buscava extinguir – a centralidade de sua matriz africana, suavizando os vínculos históricos da capoeira com práticas de resistência negra, a fim de enquadrá-la como um produto – na própria concepção de mercadoria – harmonioso da mestiçagem.

A ênfase deixava de recair sobre o conflito racial e a repressão estatal que marcaram sua trajetória, privilegiando-se uma narrativa integradora e conciliatória entre as raças. Dessa forma, ao mesmo tempo em que era elevada à condição de emblema da brasilidade, parte de seu potencial contestatório era neutralizada, e sua inscrição nas lutas negras por liberdade e reconhecimento, diluída.

Como antes a capoeira representava para a maioria da imprensa e da elite dirigente e intelectual uma “doença moral”, “luta bárbara” ou “crime”, a sua existência na sociedade republicana pretensamente igualitária exigia sua submissão a um processo “civilizatório” também sobre o campo simbólico.

A historiadora Leticia Reis demonstra que esse processo determinava a renúncia às origens negras e ao aspecto combativo da capoeira, transformando-a

⁸⁸ Conforme a historiadora Leticia Reis (2013), esse movimento tem início nos primeiros anos da República. O artigo intitulado “A capoeira”, publicado em 1906 na Revista Kosmos, é exemplificativo das projeções narrativas empregadas. O autor, cuja assinatura apresenta apenas as letras L.C., defende a capoeira como uma “lucta nacional” de origem nacional – de brasileiros contra portugueses – que teria se dado durante as batalhas travadas por independência no país.

em uma prática “mestiça”, representativa de uma “gymnastica nacional” (2013, p. 43) que se apresentava sob o aspecto de domesticação discursiva que convertia conflito em conciliação, contribuindo para sustentar a imagem de uma nação fundada na convivência racial harmoniosa – confirmando, assim, a ideia de democracia racial que se pretendia consolidar a partir daquele período (a partir dos anos 1920-1930).

A historiadora (2013) ainda oferece uma análise crucial sobre o processo de esportivização da capoeira articulado ao ideário da miscigenação. Para ela, a tentativa de instituir uma metodologia formal para a prática não implicava apenas a fixação de regras, delimitação de espaços físicos e padronização de vestimentas; significava também sua inscrição em um regime normativo que a reconfigurava eminentemente como esporte moderno. Como consequência da regulamentação, a capoeira passava a operar sob princípios gerais e abstratos, aplicáveis indistintamente a todos os praticantes.

Esse enquadramento produzia um efeito específico: a construção de uma igualdade formal entre os corpos que adentravam o espaço da prática. Ao submeter-se às mesmas regras, pressupunha-se que todos possuíam condições equivalentes de participação – como se as assimetrias raciais e sociais que estruturam a sociedade brasileira pudessem ser suspensas no interior do esporte. Assim, no plano simbólico, brancos e negros passam a figurar como igualmente integrados ao universo regulado da prática. É nesse movimento que os(as) capoeiras – figuras historicamente associadas à marginalidade e à desordem – transformaram-se em capoeiristas, categoria esportiva legitimada. (*Ibidem*).

Por essa razão a esportivização, ao mesmo tempo em que conferia reconhecimento institucional, contribuía para reforçar a narrativa de uma convivência racial, social e de gênero harmoniosa, compatível com o ideário da democracia racial, ao deslocar o conflito estrutural para o plano da técnica e da disciplina corporal. – Esse deslocamento não surge, contudo, de forma abrupta. Ele se inscreve em um campo intelectual já tensionado por diferentes leituras sobre raça e nação⁸⁹.

⁸⁹ Como demonstra a historiadora Lilia Schwarcz (1993), entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do XX, a questão racial ocupava o centro do debate intelectual brasileiro, fortemente marcada pelo determinismo racial forjado pelo racismo científico. Nesse contexto, a

De todo modo, chama a atenção que a construção de uma nação moderna demandava não apenas infraestrutura econômica e um aparato institucional forte, como também uma narrativa integradora que oferecesse coesão imaginária a uma sociedade profundamente desigual. A mestiçagem cumpria essa função ao apresentar a mistura como fundamento comum da nacionalidade. Afinal, se todos são, em alguma medida, lidos como mestiços, ninguém estaria fora do corpo político. Desse modo, os antagonismos raciais passaram a ser simbolicamente diluídos na ideia de fusão, e a desigualdade estrutural cedeu lugar à imagem falseada de pertencimento compartilhado.⁹⁰

Para o sociólogo Florestan Fernandes (2008), a “democracia racial” seria, na realidade, um mito que impõe às pessoas negras, em todas as circunstâncias, um *status* de não sujeito e de marginalização. Esse mito “não nasceu de um momento para outro”, mas germinou em narrativas que suavizavam a escravidão como “doce e cristãmente humana”, de modo que, com a abolição e a implantação da República operou-se uma “reelaboração interpretativa de velhas racionalizações, que foram fundidas e generalizadas em um sistema de referência consistente com o regime republicano.” (2008, p. 309-310).

Se durante a escravidão o conflito insanável entre seus fundamentos jurídicos e os valores cristãos não impediu que pessoas escravizadas fossem tratadas como coisas, no século XX o contraste entre a igualdade proclamada pela ordem jurídica republicana e a condição concreta da população negra tampouco obistou a produção de uma representação ilusória de integração. A democracia racial operou, assim, como atualização moderna desse mecanismo⁹¹.

miscigenação era concebida sob chave pessimista: o “cruzamento” entre raças, entendidas como tipos fixos e hierarquizados, era visto como degeneração ou erro, ameaça à integridade de um tipo racial “puro”. A aparente inflexão que se consolida nas décadas seguintes não elimina essa matriz; antes, a ressignifica. A mestiçagem deixa de ser problema biológico para converter-se em solução política. É nos anos 1930 que ela se afirma como emblema estruturante da identidade nacional. Interpretamos esse movimento como expressão da necessidade de produzir um “povo” – isto é, de forjar uma unidade simbólica capaz de sustentar o projeto de modernização, industrialização e centralização estatal em curso.

⁹⁰ Alinhado a essa perspectiva, Gilberto Freyre (2019), em *Casa-Grande & Senzala*, valorizava a convivência cultural e deslocava o foco das hierarquias raciais explícitas, contribuindo para a construção de um *étnos* nacional baseado na “harmonização” das três raças.

⁹¹ Para Florestan Fernandes (2008), o mito da democracia racial não apenas encobriu desigualdades, mas desempenhou funções práticas na manutenção da ordem social. Em primeiro lugar, difundiu um “estado de espírito farisaico” que atribuía à suposta incapacidade ou irresponsabilidade do negro os dramas vividos pela população negra nas cidades, convertendo desigualdades estruturais em falhas individuais. Em segundo, isentou o branco de “qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais” diante dos efeitos da Abolição e da

Lélia Gonzalez (2020) aprofunda essa discussão ao compreender que o mito da democracia racial não é apenas uma ideologia equivocada ou uma interpretação otimista da história brasileira; trata-se de um dispositivo político de poder. Ao analisar a formação social brasileira, ela demonstra que o racismo no Brasil não opera prioritariamente pela via da segregação jurídica explícita, como em regimes de *apartheid*⁹², mas por meio de um mecanismo mais sofisticado: o chamado racismo por denegação (p. 324).

A denegação não significa ausência de racismo, mas sua negação discursiva enquanto prática social estruturante. Afirma-se que “somos todos mestiços”, que “não existem conflitos raciais”, que “o Brasil é um exemplo de convivência harmoniosa”, ao mesmo tempo em que as hierarquias raciais, de gênero e classe permanecem intactas no acesso à terra, à renda, à educação, ao poder político e à representação simbólica. Em suas palavras:

Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo “à brasileira” se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira). (2020, p. 127).

Aqui, dois movimentos fundamentais se articulam. O primeiro é a negação da amefricanidade – isto é, da constituição histórica e cultural do Brasil como parte de uma Améfrica Ladina, formada pelo entrecruzamento de matrizes

progressiva deterioração das condições socioeconômicas da população negra e mestiça. Por fim, ao privilegiar as aparências de convivência pacífica, o mito “revitalizou a técnica de focalizar e avaliar as relações entre ‘negros’ e ‘brancos’ através de exterioridades” (p. 311), produzindo uma consciência falseada da realidade racial brasileira. Desse modo, a democracia racial operaria menos como descrição da experiência histórica e mais como mecanismo ideológico de deslocamento da responsabilidade e neutralização do conflito. Essa “consciência falsa” não teve apenas utilidade imediata, mas se prolongou no tempo, fincando-se nas estruturas da sociedade brasileira e suscitando todo um elenco de convicções etnocêntricas, dentre as quais o autor destaca: (1) “a ideia de que ‘o negro não tem problemas no Brasil’”; (2) - “a ideia de que ‘não existem distinções raciais entre nós [povo brasileiro]’”; (3) - “a ideia de que as oportunidades de acumulação de riqueza, de prestígio social e de poder foram indistinta e igualmente acessíveis a todos”; (4) - “a ideia de que o ‘o preto está satisfeito’ com sua condição social e de estilo de vida”; (5) - “a ideia de que não existe, nunca existiu, nem existirá outro problema de justiça social com referência ao ‘negro’ excetuando-se o que foi resolvido pela revogação do estatuto servil e pela universalização da cidadania.” (*Ibidem*, p. 312).

⁹²Os regimes de *apartheid* referem-se a sistemas políticos e jurídicos baseados na segregação racial institucionalizada, nos quais a separação entre grupos raciais é formalizada por meio de leis e políticas estatais. O caso mais emblemático é o da África do Sul, onde o Apartheid vigorou entre 1948 e 1994, impondo a separação territorial, social e política entre brancos e não brancos, com severas restrições de direitos civis, políticos e de circulação para a população negra. Outro exemplo relevante pode ser observado nos Estados Unidos, especialmente durante o período das leis de segregação racial conhecidas como Jim Crow, que, entre o final do século XIX e meados do século XX, instituíram a separação racial em espaços públicos e privados, limitando direitos e reforçando hierarquias raciais.

africanas e indígenas sob a violência colonial. O segundo é a responsabilização atribuída à própria população negra pelas desigualdades que a atingem, reiterando o argumento de “incapacidade”, “falta de preparo” ou “desajuste cultural”.

Dessa forma, o mito da democracia racial não opera isoladamente, mas articulado a outras estruturas de dominação, como gênero e classe. Uma formulação exemplificativa disso é a questão da mulher negra no Brasil⁹³. Ao abordar a formação social brasileira, Gonzalez (2020) evidencia que a celebração da mestiçagem frequentemente silencia o fato de que o corpo da mulher negra foi espaço privilegiado da dominação colonial e de sua permanência na colonialidade: erotizado como exotismo nacional, explorado como força de trabalho reprodutivo e violentado como território disponível.

Desse modo, a ideologia da democracia racial converte uma experiência histórica marcada por múltiplas violências em mito conciliador, deslocando também a análise do terror para a fantasia de integração afetiva entre senhores – do passado e do presente – e mulheres racializadas⁹⁴.

Esse atravessamento torna ainda mais relevante a denúncia da captura da capoeira pelo mito da democracia racial. Isso porque a capoeira, desde sua origem, é também marcada pelas mesmas disputas raciais, de gênero e de classe que estruturam a formação social brasileira. Assim, o discurso conciliatório a traduz como expressão de uma sociedade harmônica, enquanto nega a luta histórica travada no Estado-nação organizado pela escravidão, pelo aniquilamento, pela exploração dos corpos e pela negação sistemática da humanidade negra.

⁹³ Cumpre destacar, como elemento constitutivo dessa análise, que a chamada “mestiçagem” foi em grande medida produzida sob um regime sistemático de violência sexual perpetrado por senhores e feitores contra mulheres indígenas, africanas e suas descendentes. Quando desvinculada dessas condições históricas concretas, a ideologia da mistura converte-se em narrativa edulcorada que omite o terror racial-sexual e naturaliza relações profundamente assimétricas.

⁹⁴ Reconhecer esse dado histórico é fundamental para desmontar a ideia de que a formação brasileira se deu sob o signo da harmonia racial. Ao contrário, ela foi atravessada por dimensões de violência que permanecem estruturantes nas desigualdades contemporâneas. É nesse ponto que a crítica amefricana se mostra decisiva: ao reinscrever a violência colonial no centro da narrativa, recusa a mitificação conciliatória e recoloca a experiência negra – e, em particular, a experiência das mulheres negras – como eixo interpretativo da formação social brasileira.

Quando a capoeira passa a ser celebrada como “expressão mestiça” da nacionalidade, é fundamental perguntar: que história está sendo silenciada nessa operação narrativa e simbólica?

Se o mito da democracia racial transforma violência em harmonia, a transformação da capoeira em símbolo da mestiçagem brasileira corre o risco de repetir esse duplo apagamento. Celebra-se o produto cultural enquanto omite-se as condições brutais de sua gestação. A crítica de Lélia Gonzalez, portanto, nos ajuda a perceber que o reconhecimento institucional não elimina a estrutura de poder que organiza a sociedade.

A capoeira pôde ser incorporada ao imaginário nacional justamente quando foi progressivamente desvinculada de sua potência insurgente e de sua vinculação direta com a resistência negra. Tornou-se “esporte”, “prática cultural”, “patrimônio”, mas frequentemente despolitizada e desracializada. Ou seja, o mesmo país que construiu a narrativa da democracia racial transformou uma prática criminalizada em emblema nacional sem necessariamente enfrentar o racismo de Estado que, durante décadas, sustentou sua repressão.

Assim, a passagem da capoeira da condição de crime à de símbolo cultural não pode ser interpretada como simples avanço civilizatório. Trata-se, antes, de um deslocamento interno a uma mesma ordem racial, na qual o controle penal explícito cede lugar a formas mais sutis de assimilação simbólica. A perseguição policial dá espaço à institucionalização e à esportivização; contudo, permanece em disputa o próprio significado da prática: se ela será compreendida como herança amefricana de resistência ou como manifestação neutra de uma identidade nacional abstrata.

A esportivização, assim, não significou mera reorganização técnica da prática, mas sua inscrição em um horizonte civilizatório que associava disciplina corporal, higienização e progresso racial⁹⁵. Tal movimento dialogava diretamente

⁹⁵É nesse campo de tensões que as trajetórias aqui analisadas podem ser compreendidas como gestos conscientes de preservação e reafirmação da dimensão afro-diaspórica da capoeira. Entre elas, destaca-se a atuação de Mestre Mário Buscapé. Em 1962, o mestre fundou, em sua terra natal, a Associação de Capoeira Africanos do Recôncavo Baiano, instituição que se consolidaria como importante polo de formação cultural ao longo das décadas seguintes, promovendo aulas, rodas, oficinas e diversas ações comunitárias. A própria escolha do nome da entidade revela a densidade política desse gesto. Ao afirmar explicitamente a referência aos “africanos do Recôncavo Baiano”,

com o discurso eugênico da época, que atribuía à ginástica e à educação física a função de regeneração da “raça” e de conformação de corpos aptos ao projeto nacional moderno (Reis, 2000).

A reflexão sobre os efeitos da esportivização da capoeira também emerge nas narrativas dos capoeiras entrevistados. A Contramestra Morena e o Mestre Toty convergem ao compreenderem que, quando centrada exclusivamente no campo desportivo, a capoeira tende a diluir dimensões fundamentais de sua tradição afro-diaspórica, afastando-se das filosofias, memórias e cosmopercepções que historicamente estruturam a prática-vivência. Para ambos, o problema não reside na existência de competições ou no desenvolvimento técnico do jogo, mas na possibilidade de que tais dimensões passem a ocupar o lugar central da prática, relegando a um segundo plano – ou à omissão – sua história e seus fundamentos filosóficos e culturais.

Essa preocupação aparece de forma direta na fala da Contramestra Morena, para quem determinadas leituras contemporâneas da capoeira acabam por reduzir sua complexidade histórica (entrevista concedida a esta pesquisa, 2026). A observação aponta para o risco de que a centralidade atribuída ao desempenho esportivo contribua para omitir a memória da diáspora negra que atravessa a

Mestre Mário Buscapé tensionava a lógica assimilacionista que buscava diluir ou suavizar as raízes africanas da capoeira em favor de uma narrativa nacional mestiça e harmoniosa. No contramovimento diante das tentativas de embranquecimento da capoeira ao longo do século XX, tanto na cidade do Rio de Janeiro, como no Recôncavo Baiano, o Mestre Mário Buscapé não apenas transmitiu técnicas de jogo, como também manteve viva uma memória coletiva que reafirma a capoeira como prática-vivência enraizada nas experiências históricas da diáspora africana no Brasil. No mesmo movimento, Mestre Pastinha (1889–1981), que foi um contemporâneo do Mestre Buscapé, e hoje é entendido como uma das principais referências da capoeira angola, construiu sua trajetória a partir de uma formação que ele próprio vincula explicitamente à matriz africana, ao destacar seu aprendizado com mestre Benedito, “um preto natural de Angola” (Pastinha, 1988 apud Leticia Vidor Reis, 2013). Ainda que tenha transitado por técnicas corporais de matriz europeia durante sua passagem pela escola de aprendizes da Marinha, sua atuação posterior foi marcada pela afirmação da capoeira como saber afro-brasileiro, recusando sua redução a modelo esportivo. Fundador do Centro Esportivo de Capoeira Angola, no Pelourinho, consolidou uma pedagogia ancorada na ética, na ritualidade e na memória da escravidão, sintetizada em sua célebre definição da capoeira como “mandinga de escravo em ânsia de liberdade”. Em contraste com o processo de esportivização impulsionado por Mestre Bimba, Pastinha insistia na dimensão filosófica e não utilitária da prática, tensionando o enquadramento nacionalista que buscava integrá-la como símbolo harmonioso da mestiçagem. Sua trajetória evidencia, ainda, as contradições desse processo: apesar do reconhecimento simbólico, enfrentou precariedade material, sendo despejado de seu espaço sem indenização e sobrevivendo com apoio limitado, o que revela o descompasso entre a consagração da capoeira como patrimônio nacional e as condições concretas de vida de seus mestres. Em vez de aderir à tendência de neutralização cultural que acompanhou os processos de institucionalização da prática, o mestre reinscrevia a capoeira em sua linhagem negra ancestral.

formação da capoeira. Nessa perspectiva, preservar a história da prática significa também preservar as experiências coletivas de resistência que estiveram na base e no percurso de sua constituição.

Por outro lado, o Mestre Veza apresenta uma leitura parcialmente distinta sobre esse processo. Para ele, mesmo quando não há um compromisso explícito com a valorização das heranças africanas da capoeira, a própria transmissão corporal do jogo seria capaz de preservar, em alguma medida, essa ancestralidade. Ao enfatizar a importância de “repassar aquilo que foi aprendido com alguém”, o mestre sugere que os movimentos, por si só, carregariam marcas dessa tradição, ainda que dissociados de outros elementos centrais da prática, como a musicalidade, a oralidade e as narrativas históricas que acompanham a roda.

A tensão entre essas perspectivas revela a complexidade do debate. Por um lado, a tentativa de embranquecer ou neutralizar a capoeira não consegue apagar completamente os códigos e saberes inscritos no corpo-capoeira, que continuam a circular por meio da prática do jogo. Por outro, como observa o próprio Mestre Toty, a perda dos fundamentos que sustentam essa tradição pode produzir rupturas profundas no modo como a capoeira se compreende enquanto prática histórica e cultural. Em suas palavras, “quando a mudança faz com que se percam os valores, ela [a capoeira] deixa de ser”, pois o embranquecimento da prática implicaria também “a ruptura com os laços, ou seja, com a própria ancestralidade.” (Mestre Toty, entrevista concedida a esta pesquisa, 2026).

Essa discussão pode ser situada em um quadro analítico mais amplo. Para o sociólogo Clóvis Moura, processos desse tipo fazem parte de políticas assimilacionistas que operam historicamente na sociedade brasileira, responsáveis por subordinar populações racializadas aos padrões culturais e políticos estabelecidos pelo colonizador (Moura, 2023, p. 69).

Razão pela qual é perceptível que a reconfiguração da capoeira ao longo do século XX não se limitou ao seu embranquecimento simbólico ou à sua posterior mercantilização. Ela também implicou a incorporação de lógicas cisheteropatriarcais que reordenaram hierarquias internas à prática, frequentemente marginalizando a presença feminina e corpos considerados

dissidentes da lógica binária de gênero e/ou da lógica eugênica de eficiência. O que muitas vezes se apresenta como modernização ou atualização cultural revela-se, assim, como continuidade de uma racionalidade colonial que se reinscreve sob novas roupagens.

Essa dimensão aparece de forma particularmente evidente no relato da Contramestra Morena, que rememora as dificuldades enfrentadas para ingressar na prática ainda na infância:

Na minha vivência, eu sou prova viva disso. A barreira existe, porque lá atrás eu não podia fazer [capoeira] porque eu era mulher, – e mulher não fazia o mesmo esporte que homem –, e eu era criança, eu não podia estar ali (...). Eu acho que o machismo é muito forte na capoeira, muito forte, e o que tem mudado é a questão da união das mulheres. (Entrevista concedida a esta pesquisa, 2026).

O relato evidencia como a racionalidade colonial mencionada por Clóvis Moura se materializa na organização cotidiana da prática, produzindo barreiras concretas à participação feminina. Ao mesmo tempo, a referência à “união das mulheres” indica que tais hierarquias vêm sendo tensionadas por processos coletivos de organização e resistência no interior da própria comunidade capoeirista.

Retomar essa dimensão no plano do ordinário (Silva, 2024) permite perceber que a colonialidade não se manifesta apenas nas estruturas jurídicas, nos discursos nacionais ou nos projetos de domesticação da capoeira, mas também nas práticas e relações cotidianas que atravessam a vida da comunidade capoeirista. No interior dessas vivências, certas hierarquias herdadas do processo colonial podem ser naturalizadas e reproduzidas, incorporando-se às rotinas, às formas de organização dos grupos e às expectativas sobre quem pode – ou não – ocupar determinados espaços na roda.

A leitura do Mestre Toty (2026), por sua vez, introduz uma nuance importante nesse debate. Para ele, a baixa presença feminina em determinados períodos da história da capoeira estaria ligada também ao contexto mais amplo de exclusão das mulheres do universo esportivo em geral. Em suas palavras:

Quando a capoeira passou a ser vista como esporte, existiam poucas mulheres no esporte de forma geral. O esporte era muito fechado para a mulher. Entendia-se que

o corpo feminino não era para isso, mas para ficar em casa, cuidando dos afazeres domésticos. (Entrevista concedida a esta pesquisa, 2026).

Ao mesmo tempo, o mestre ressalta que a história da capoeira registra a presença de figuras que desafiaram essas normas sociais e corporais, como Madame Satã⁹⁶, cuja notoriedade como capoeirista evidencia, segundo ele, que a prática sempre comportou experiências que escapavam às convenções de gênero e sexualidade dominantes. A menção a essas trajetórias sugere que, mesmo em contextos marcados por restrições e preconceitos, a capoeira também produziu espaços de pertencimento e circulação para corpos “dissidentes”.

A própria trajetória da Contramestra Morena ilustra essas tensões. Ao recordar seu primeiro contato com a capoeira, ela descreve um ambiente majoritariamente masculino, no qual sua presença era inicialmente vista como inadequada:

Quando eu vi a capoeira pela primeira vez eu gostei muito, aquilo me chamou muita atenção. Só que só tinha homens, adultos. Eu pedia para minha avó para ir com eles [meus tios], mas ela dizia que não podia, porque aquilo era coisa de ‘vagabundo’, de quem não tinha o que fazer, e também coisa de homem. (Entrevista concedida a esta pesquisa, 2026).

A fala revela como diferentes estigmas e projeções historicamente associadas à capoeira – criminalidade, marginalidade e masculinidade – se combinavam para produzir barreiras adicionais à participação feminina ou não masculina. Ao mesmo tempo, evidencia que a entrada de mulheres na prática não ocorreu de maneira espontânea, mas por meio de processos de insistência e resistência cotidiana.

⁹⁶ Madame Satã (1900–1976) foi uma figura emblemática da vida urbana carioca no início do século XX, especialmente na região da Lapa, onde se destacou como artista, capoeirista, malandro e personagem central das sociabilidades marginais. Negro, pobre e dissidente de gênero e sexualidade, pode ser compreendido, em termos contemporâneos, como uma pessoa queer, sendo frequentemente lido por parte da literatura e da memória social como travesti – ainda que tais categorias não operassem nos mesmos termos à época. Sua trajetória foi marcada por intensa vigilância, criminalização e violência estatal, como evidencia a descrição constante em registros policiais de 1932, que o qualificavam de forma estigmatizante e moralizante. Ao longo da vida, respondeu a diversos processos criminais, somando longos períodos de encarceramento, ao mesmo tempo em que exercia papel de proteção e liderança entre prostitutas, pessoas LGBTQIA+ e demais sujeitos marginalizados da região. Sua atuação também se estendia ao campo artístico, com apresentações na Praça Tiradentes, onde performava como “Mulata do Balacochê”, dialogando com referências como Josephine Baker. Ressalte-se, por fim, que esta menção não resulta de investigação aprofundada sobre sua trajetória, sendo indicada sobretudo como apontamento inicial. Para aprofundamento, ver: DURST, Rogério. *Madame Satã: com o diabo no corpo*. São Paulo: Brasiliense, 1985; e o filme *Madame Satã*, dirigido por Karim Aïnouz.

Assim, o ordinário revela-se um terreno ambivalente: ao mesmo tempo em que pode absorver e reiterar lógicas coloniais, também se constitui como espaço privilegiado de sua contestação. É justamente nesse nível das relações ordinárias que emergem iniciativas de reorganização coletiva, como a articulação e a “união das mulheres” mencionada pela Contramestra, evidenciando que a própria vida cotidiana da capoeira permanece atravessada por disputas em torno de memória, pertencimento e transformação social.

Essa mesma dimensão do cotidiano se manifesta nas formas pelas quais determinados mestres compreendem e transmitem os fundamentos da prática. No caso do Mestre Manoel Gato Preto, segundo relato de seus contemporâneos, uma de suas marcas mais evidentes era a defesa rigorosa da hierarquia, entendida não como autoritarismo, mas como princípio estruturante da tradição capoeirista.

Tal rigor na defesa da hierarquia talvez não possa ser dissociado de sua trajetória como policial militar e do contexto histórico em que sua atuação se consolidou. Nos anos 1970 – período marcado pelo endurecimento institucional do regime empresarial-militar e por formas mais rígidas de controle social – a capoeira também atravessava um movimento de reorganização, disciplinamento e busca por legitimidade pública. A incorporação de estruturas mais formais, com graduações, comandos definidos e códigos de conduta⁹⁷, dialogava tanto com a necessidade de afastar a prática do estigma da marginalidade quanto com a

⁹⁷ Mestre Bimba (1900–1974) foi figura central no processo de institucionalização da capoeira no Brasil. Em 1937, tornou-se o primeiro a obter licença oficial para o ensino da prática, por meio de seu Centro de Cultura Física e Capoeira Regional, marco que simboliza simultaneamente sua descriminalização e esportivização. Ao desenvolver a capoeira regional, sistematizar métodos de ensino e instituir graduações, dialogou diretamente com a racionalidade moderna e com o projeto nacionalista do período Vargas, que buscava enquadrar práticas populares como símbolos da identidade brasileira. Homem negro, oriundo de camadas populares e com trajetória ligada ao trabalho no cais, Bimba operou também uma transformação no perfil social da capoeira ao atrair estudantes das classes médias e elites brancas para a academia, deslocando parcialmente a prática das ruas para espaços institucionalizados. Tal movimento gerou críticas, especialmente de setores ligados à capoeira angola, que apontavam um possível distanciamento das tradições afro-brasileiras. Ainda assim, sua atuação deve ser compreendida em chave não reducionista: revela uma estratégia situada, que articula negociação com o poder e preservação, ao menos discursiva, da memória africana da capoeira. Como destacam estudos como os de Letícia Vidor Reis (2013) e Nestor Capoeira (1997), sua trajetória evidencia uma inserção ambivalente – entre camadas populares negras e setores médios urbanos –, ao mesmo tempo em que sua consagração simbólica, inclusive na célebre apresentação a Getúlio Vargas em 1953, não se traduziu em estabilidade material. A figura de Bimba permanece, assim, atravessada por tensões: inovador fundamental para a difusão da capoeira, mas também participante de um processo mais amplo de enquadramento da prática nos marcos do Estado-nação.

influência de mestres inseridos em instituições fortemente hierarquizadas, como a Polícia Militar.

Nesse sentido, a ênfase na hierarquia pode ser lida menos como simples reprodução de autoritarismo e mais como tradução de um *ethos* institucional para dentro da Roda – uma estratégia de ordenação que buscava conferir respeito, reconhecimento e estabilidade à capoeira em um período marcado por vigilância e normatização intensificadas. Segundo relatos do Mestre Toty, o Mestre Manoel Gato Preto entendia a hierarquia como algo fundamental na capoeira, mas que se relacionava com o papel primordial dos mestres na arte, sobretudo os mais antigos.

Se, por um lado, essa centralidade já estava presente na tradição da capoeiragem do Rio de Janeiro desde o período das maltas – em que lideranças exerciam autoridade reconhecida no interior dos grupos –, por outro, no contexto dos anos 1970, a ênfase explícita na hierarquia parece adquirir também uma dimensão estratégica de legitimação. Ao reforçar o lugar do mestre como figura de autoridade pedagógica, conferia-se à capoeira um estatuto mais próximo ao de outras práticas formativas socialmente reconhecidas, deslocando-a da imagem de desordem para a de escola, linhagem e tradição organizada.

Quando questionado sobre se essa ênfase poderia ser interpretada como expressão de arbitrariedade ou de pretensa superioridade por parte do mestre, o Mestre Toty pondera que “eu acho que se voltava mais para o respeito da tradição”⁹⁸(Observação participante, 2024-2025). Para ilustrar essa compreensão, ele relata dois episódios marcantes de sua convivência com o Mestre Manoel. Em uma ocasião, durante um campeonato, o mestre jogava com um capoeirista muito mais jovem, que executava sucessivos mortais enquanto ele mantinha um jogo mais próximo ao chão. Em determinado momento, aplicou-lhe o golpe *cama de gato*, colocando o adversário em risco de cair de cabeça, mas o segurou antes da queda e afirmou: “Uma hora você tem que descer.” (*Ibidem*).

⁹⁸As informações e interpretações aqui mobilizadas foram colhidas no âmbito do trabalho de campo etnográfico realizado para esta pesquisa, a partir de entrevistas, observações e diálogos estabelecidos com mestras e mestres de capoeira, especialmente no contexto da linhagem do Mestre Toty.

A frase sintetiza sua visão crítica diante de vertentes que tendem a reduzir a capoeira à exibição de golpes e acrobacias espetaculares. Para ele, a capoeira era antes de tudo diálogo, fundamento e responsabilidade⁹⁹. Essa compreensão se expressava também na exigência do uniforme padrão, na postura atenta durante a roda e no cuidado com o ritual. Como ensinava aos seus alunos: “o chão é o seu melhor aliado”, sintetizando uma ética que articulava técnica, humildade e consciência corporal.

Outro episódio narrado pelo Mestre Toty evidencia a dimensão ritual que orientava a condução da roda:

Algo que me marcou foi quando, ainda instrutor, eu estava tocando o berimbau num evento grande no Sesc. Ele demorou a chegar um pouco. Todos os mestres estavam de terno, a roda rolando... Quando ele chegou, o evento parou, mas ele disse que poderia continuar. Eu segui no São Bento Grande, porque era o toque do jogo mais pegado que já estava rolando. Ele me olhou de rabo de olho e eu entendi na hora. Quebrei o São Bento Grande, passei para Angola e cantei uma ladainha para então iniciar de fato a roda¹⁰⁰.

Ao comentar o episódio, o Mestre Toty acrescenta que “não adianta a forma como te é entregue o conduzir da roda; é preciso respeitar os fundamentos e tradições para iniciar um jogo de capoeira”. Isso porque o toque de São Bento Grande, tradicionalmente associado a um jogo mais acelerado e combativo, não deveria anteceder o momento ritual de abertura. Segundo o ensinamento do mestre, a roda deveria começar com o toque de Angola e uma ladainha – gesto entendido como forma de “pedir licença” e “pedir bênção aos mais velhos e aos ancestrais”, estabelecendo o caráter ritual da roda antes que o jogo se intensifique¹⁰¹.

⁹⁹ O Mestre Toty lembra com carinho que o Mestre Deolézio, embora não falasse muito, era ainda mais rígido com a questão do respeito aos mais velhos e com a disciplina. Mas ele “ensinava que a gente tinha que ter orgulho de ser negro, que o negro não nasceu pra ser escravo... a gente tinha que buscar o nosso lugar no mundo.”. Um outro aspecto interessante de sua fala está na seguinte enunciação: “ele ensinava que capoeirista tinha que trabalhar, tinha que estudar”. Esse posicionamento pode ser compreendido como enfrentamento ao estigma histórico da “vadiagem” associado à capoeira, especialmente em um contexto em que pessoas negras eram constantemente constrangidas a comprovar ocupação formal por meio da carteira de trabalho.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ A pedagogia do Mestre Manoel também se expressava em gestos simbólicos que buscavam cultivar autocontrole e atenção entre os discípulos. Como recorda o Mestre Toty, o mestre costumava cumprimentar alguns capoeiristas com um leve tapa no rosto – gesto que, longe de configurar agressão, funcionava como ensinamento. Segundo ele, o mestre dizia que o capoeirista precisava “manter-se no lugar” e desenvolver autocontrole, pois quem perde a cabeça diante do próprio mestre corre o risco de perdê-la diante de qualquer adversário, inclusive diante de uma criança na roda.

Se, por um lado, a ênfase na hierarquia – tal como defendida pelo Mestre Manoel – pode ser compreendida como um mecanismo de organização interna e de transmissão de fundamentos, por outro, a forma como a capoeira se reconfigura em determinados contextos históricos revela que nem toda normatização opera no mesmo sentido. Há distinções importantes entre uma hierarquia voltada à preservação da memória e da tradição e processos de padronização que, ao se alinharem a lógicas externas à prática, podem produzir novas formas de exclusão.

É nesse ponto que a capoeira, a partir de um paradigma esportivo-modernizador, centrado em desempenho, rendimento e disciplina física, se afasta dos próprios fundamentos da prática. Ao privilegiar critérios de eficiência e produtividade corporal, esse enquadramento tende a redefinir, ainda que de maneira não explícita, quais corpos são considerados aptos – e, portanto, integráveis – à roda.

Assim, a leitura da capoeira exclusivamente como esporte “mestiço”, orientada por critérios de rendimento, desempenho e disciplina física, tende a reproduzir uma lógica que privilegia corpos percebidos como produtivos, eficientes e normativamente ajustados, relegando à margem pessoas com deficiência e/ou neurodiversas.

É precisamente nesse ponto que as falas dos mestres recolocam a capoeira em outro registro, tensionando as tentativas de neutralização e reafirmando seus sentidos mais profundos. Como observa o Mestre Toty, toda e qualquer transformação da prática só se sustenta quando não implica a perda de suas origens, pois “se você esquece a tradição, você esquece de onde você veio, você deixa de ser.” (Entrevista concedida a esta pesquisa, 2026). Ao narrar sua própria trajetória, o mestre afirma que foi apenas ao compreender a roda como espaço sagrado que conseguiu estabelecer uma conexão mais profunda com a capoeira, consigo mesmo e com sua história: “consigo, na roda de capoeira, de certa forma, viver a travessia que os nossos ancestrais passaram até chegar aqui no nosso país.” (*Ibidem*).

O sagrado, em sua compreensão, não se vincula a uma religião específica, mas à própria experiência coletiva da roda, que congrega capoeiristas de

diferentes crenças. Ainda assim, ele enfatiza que a capoeira é sagrada porque mantém viva a herança africana e indígena. Em suas palavras:

(...) Não é à toa que a capoeira é feita em roda. Ela traz todos os ritos afros, todos os ritos indígenas (...). Eu acredito que uma força fica ali canalizada, seja essa força boa ou ruim – depende do axé de cada um. Porque a gente se concentra em um círculo, que é algo que tem começo, não tem fim, é infinito, não é? Quando você canaliza ali o que nós chamamos de axé, que é o que te move, você consegue entender o que é o sagrado. O sagrado é essa conectividade, essa relação, essa união em prol de algo belo, ou seja, fazer o melhor, não para mim, ou para você, fazer o melhor para a capoeira. É o resgatar, é o reviver, é o manter vivo e presente tudo aquilo que alicerça a nossa vida, a nossa vivência, a nossa experiência. Experiência essa dada através da capoeiragem também. (Entrevista concedida a esta pesquisa, 2026).

A fala explicita uma compreensão da capoeira que ultrapassa sua dimensão técnica ou esportiva, situando-a como espaço de conexão espiritual, memória coletiva e atualização de saberes ancestrais. Ao destacar a circularidade da roda – que “tem começo, não tem fim” – o mestre mobiliza uma concepção de tempo e comunidade que remete a cosmologias africanas e indígenas, nas quais o sagrado se manifesta na relação entre corpos, ritmos e energias compartilhadas.

É também a partir dessa dimensão que se torna possível questionar leituras reducionistas que buscam enquadrar a capoeira em categorias fixas e excludentes. Embora o debate contemporâneo frequentemente se organize em torno da distinção entre Capoeira Angola e Capoeira Regional, a própria história da prática revela que ela jamais se restringiu a duas vertentes estanques. A capoeira constitui-se, antes, como encruzilhada: espaço de cruzamento de linhagens, territorialidades, experiências de rua, religiosidades e modos singulares de jogar e ensinar. Reduzi-la a uma dicotomia implica, portanto, enfraquecer sua complexidade histórica e simbólica.

Na sequência, as falas da Contramestra Morena e do Mestre Veza convergem ao enfatizar a recusa de uma leitura dualista da capoeira, especialmente no que se refere à divisão entre Capoeira Angola, Regional e Contemporânea. Ao serem perguntados sobre essas classificações, ambos deslocam o debate da lógica da nomeação para a experiência vivida. A Contramestra afirma:

Para os mestres e para o mundo da capoeira, a gente faz uma capoeira contemporânea. Agora, se eu vou movimentar o meu corpo, se eu vou dar as minhas aulas, é diferente, porque o nome é capoeira contemporânea, mas na realidade eu faço capoeira. A todo momento a gente está estudando a história, vivenciando com mestres tanto da capoeira Angola quanto da Regional, então eu não tenho isso de falar ‘é uma vertente’. Eu faço capoeira. (Entrevista, 2026).

Ao aprofundar sua posição, ela explicita que a rigidez dessas classificações pode, inclusive, produzir barreiras à circulação e ao encontro entre capoeiristas. Em seu entendimento, a centralidade da capoeira reside menos na nomenclatura e mais na possibilidade de construção coletiva, acolhimento e circulação entre diferentes experiências. Essa mesma perspectiva aparece na fala do Mestre Veza (2026), que sintetiza essa não dualidade de forma ainda mais direta: “eu sou uma mistura de tudo, eu sou capoeira. Com o tempo, a gente treina tanta coisa que a gente é capoeira.” (Entrevista, 2026).

Em vez de uma lógica de oposição – Angola *versus* Regional –, o que se evidencia é uma lógica de trânsito, de escuta e de adaptação, na qual o capoeirista se forma precisamente na capacidade de habitar diferentes registros da prática. Essa recusa da dualidade pode ser lida, portanto, como expressão de uma racionalidade própria da capoeiragem, que tensiona classificações rígidas e reafirma a capoeira como espaço de encruzilhada. Ao invés de operar por exclusão, essa perspectiva sustenta a coexistência de diferenças, sem dissolver os fundamentos, mas também sem convertê-los em fronteiras intransponíveis.

A leitura do Mestre Toty (2026) aprofunda essa compreensão ao propor a capoeira contemporânea não como uma categoria intermediária ou superficial, mas como espaço de articulação entre tradições:

A capoeira contemporânea não seria algo superficial entre a Angola e a Regional. Talvez seja um ponto de encontro entre as duas. Você pode entender como ponto de partida ou ponto de chegada, depende de como você esteja olhando. Você consegue olhar para os dois lados de forma igual, entendendo a importância de cada um: a capoeira Angola como fundamento e tradição, e a Regional como prática desportiva – porque, em determinado momento, foi preciso a capoeira ‘ficar de pé’ para ter um duelo mais franco com outras lutas. (Entrevista, 2026).

Ao descrever a contemporânea como esse “ponto de encontro”, o mestre desloca a discussão da lógica classificatória para uma lógica relacional, na qual os diferentes estilos não se anulam, mas se iluminam mutuamente. Sua leitura reconhece tanto a centralidade da tradição – associada à Capoeira Angola –

quanto o papel histórico da Capoeira Regional na reconfiguração da prática em determinados contextos, sem que isso implique uma hierarquização excludente. Essa dimensão relacional também aparece quando o mestre descreve os elementos incorporados nessa experiência:

Dentro da contemporânea, você consegue enxergar tanto a luta efetiva da Regional, como toda aquela malícia, aquela malandragem da capoeira Angola, que remete ao balanço do mar – ora agitado, ora calmo. Há o tempo da mansidão, o tempo em que você está mais em pé, mais no chão. (Entrevista, 2026).

A metáfora do mar e da variação dos tempos reforça uma compreensão da capoeira como prática dinâmica, ritmada por alternâncias, e não fixada em formas rígidas. Trata-se de uma lógica que privilegia o movimento, a adaptação e a escuta, em sintonia com a ideia de encruzilhada já evidenciada nas falas anteriores.

A capoeira surge, assim, como filosofia incorporada. Mestres de gerações anteriores já enfatizavam dimensões como malícia e, sobretudo, mandinga como fundamentos do jogo e da própria existência capoeirista – como se observa, por exemplo, em narrativas sobre capoeiras ligados às tradições angoleiras que se deslocaram para contextos urbanos como o Rio de Janeiro – dentre os quais, aqui, é exemplo o Mestre Mário Buscapé, herdeiro de fundamentos que não cabem inteiramente nas classificações dicotômicas sobre a capoeira, e que evidenciam que a força da capoeira reside justamente nessa capacidade de articular tradição e criação, ancestralidade e movimento.

Nesse horizonte, a mandinga emerge como dimensão estruturante do jogo e da própria filosofia da capoeira. Mais do que um atributo individual, ela remete a uma força simbólica e relacional que envolve o corpo do(a) capoeirista, expressando sua capacidade de encantar, enganar, proteger-se e agir com astúcia. A mandinga não se reduz a estratégia, como também implica uma relação com o invisível, com o tempo do jogo e com a energia compartilhada na roda, articulando corpo, intuição e ancestralidade.

A malícia, por sua vez, constitui o fundamento que dá densidade ética e existencial a esse agir. Como observa Nestor Capoeira (1992), trata-se de uma forma de compreensão do jogo e do mundo que não depende da força, da

agilidade ou da forma física, mas de um saber que se constrói na experiência. A malícia não se ensina de maneira abstrata: ela se vivencia, se absorve, se encarna. Ao descrevê-la como simultaneamente “cínica e objetiva; crua, irônica e bem-humorada; vital, poética e intuitiva” (p. 121), o autor evidencia que, na capoeira, os opostos não se excluem, mas se encontram e se mesclam. Nesse sentido, a malícia não apenas orienta o jogo, mas expressa uma lógica mais ampla de relação com o mundo, na qual ambiguidade, improviso e sensibilidade constituem formas de conhecimento que não dependem do reconhecimento institucional para que existam.

É precisamente nesse ponto que a mandinga e a malícia tensionam as tentativas de enquadramento da capoeira em categorias fixas, sejam elas jurídicas, esportivas ou mesmo identitárias. Ambas operam como fundamentos incorporados que escapam à captura completa por essas classificações, reafirmando a capoeira como prática de encruzilhada – lugar onde técnica e intuição, corpo e espiritualidade, tradição e invenção se articulam de forma indissociável.

A mandinga, enquanto saber que se constrói na experiência e na relação, e a malícia, como leitura situada do outro e do mundo, evidenciam modos de agir politicamente que não se anunciam como tal nos marcos tradicionais do político, mas que, ainda assim, produzem deslocamentos, resistências e reconfigurações. Assim, a capoeira não apenas expressa uma crítica às formas hegemônicas de normatividade, como também encarna, no plano do vivido, práticas ordinárias (Silva, 2024) de elaboração política, nas quais o corpo, o tempo e a relação constituem territórios de disputa e criação.

Nesse horizonte, torna-se possível compreender a capoeira como território de atualização da ancestralidade, no qual os saberes transmitidos entre gerações não apenas se preservam, mas se refazem continuamente no cotidiano da prática. Longe de se restringir a uma dimensão memorial ou estática, a ancestralidade manifesta-se como força viva que se atualiza na experiência – na roda, no corpo, na relação – operando como fundamento dessas práticas ordinárias de elaboração política.

Mesmo diante da criminalização histórica e das múltiplas formas de perseguição que marcaram sua trajetória, a capoeiragem revela-se nas vivências cotidianas como força impulsionadora que atravessa tempo e espaço, afirmando-se no presente como memória viva insurgente.

Nesse contexto, o silêncio jurídico que omitiu a capoeira de seus discursos legislativos, longe de significar ausência de poder, revela-se como tecnologia refinada de governo. Pois, ao não nomear, o Direito também enquadra; ao não proibir, também condiciona. É nessa zona de silêncio – entre a antiga criminalização e a posterior celebração institucional – que se consolida a neutralização de sua potência por meio da desafricanização, reiterando a lógica colonial sob formas aparentemente inclusivas.

Na leitura dos anais das Constituições de 1937 e 1947¹⁰², assim como do anteprojeto do Código Penal de 1940¹⁰³, não foram encontradas quaisquer menções à capoeira. Esse dado permite inferir a manutenção do silêncio racial como estratégia de legitimação e instrumentalização de hierarquias de raça, gênero e classe. Nesse contexto, o jogo de duplos que marca as relações entre capoeira e Estado no período pós 1930 evidencia como o aparato estatal se valeu, ora do discurso da modernização, ora da ideologia da “harmonia racial”, para consolidar um modelo jurídico-político de exclusão, controle e gestão da população negra e empobrecida.

O silêncio do texto legal – e, sobretudo, a ausência de qualquer menção à prática – é, nesse sentido, altamente eloquente. Se o Código Penal de 1890 a tipificava como crime, a omissão de 1940 não representa simplesmente um gesto neutro de descriminalização, mas a consolidação de uma outra forma de gestão: a incorporação controlada. Ao deixar de nomeá-la, o Direito também deixa de reconhecê-la em sua historicidade conflitiva e em sua matriz africana, deslocando-a do campo da subversão para o da neutralização.

A partir desse fio, pode-se afirmar que o tratamento conferido pelo Estado brasileiro à capoeira, nos distintos períodos históricos, ilustra as dinâmicas da

¹⁰² Disponível em <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/anaais/constituintes#1937>

¹⁰³ MACHADO, José de Alcântara. Para a história da reforma penal brasileira. Separata de Direito. Rio de Janeiro, 1941. Disponível em <https://www.stf.jus.br/bibliotecadigital/DominioPublico/43976/pdf/43976.pdf>

colonialidade jurídica que marcam a história do constitucionalismo brasileiro. A diferença está menos na estrutura do que na forma. Se, na Primeira República, práticas e modos de existência associados às populações negras eram diretamente criminalizados, no período posterior observa-se uma inflexão: não é necessário proibir explicitamente quando se pode absorver, redefinir e domesticar. A desafricanização operada por meio da esportivização e pela narrativa da mestiçagem encontra, no silêncio normativo, seu complemento institucional.

A esportivização, por sua vez, não opera apenas no plano técnico, mas também no simbólico. Ao deslocar a capoeira da rua para a academia, da roda comunitária para o espaço regulado, reordena-se quem pode praticar, sob quais códigos e com quais finalidades. Como observa Nestor Capoeira (1997), a transformação da capoeira a partir da “retórica do corpo” associada ao período de Getúlio Vargas – que substitui a rua pelos recintos fechados das academias – contribuiu para que a prática-vivência deixasse de operar como filosofia da malandragem e passasse a assumir contornos mais acadêmico-desportivos. Se, por um lado, essa inflexão viabilizou a difusão da capoeira pelo Brasil e, a partir da década de 1970, sua internacionalização, por outro implicou a reconfiguração de sua gramática corporal e simbólica.

Na prática contemporânea, por exemplo, Mestres(as) e educadores(as) de capoeira – especialmente aqueles(as) vinculados(as) a projetos sociais – relatam diversos entraves significativos. Entre eles, destacam-se a precariedade de recursos financeiros, bem como a persistência do racismo estrutural e do racismo religioso. Soma-se a isso um cenário político no qual iniciativas culturais, quando incentivadas, são frequentemente instrumentalizadas por interesses eleitorais, em detrimento de um efetivo reconhecimento e fortalecimento das práticas comunitárias¹⁰⁴.

Nesse deslocamento, emerge um novo impasse: se a capoeira criminalizada confrontava a ordem tanto por meio de conflitos diretos quanto por sua insistência em existir, a capoeira descriminalizada – agora parcialmente incorporada ao projeto de nação hegemônico – passa a enfrentar formas mais sutis de contenção.

¹⁰⁴ Dados colhidos nas entrevistas, 2026.

Trata-se de uma captura que não elimina a prática, mas busca reorientar seus sentidos e limitar suas potências.

Ainda assim, a persistência de uma ética de liberdade, mantida por diversos grupos e educadores(as), indica que as heranças afro-brasileiras – em confluência com saberes indígenas – seguem impulsionando práticas insurgentes na Améfrica. Por essa razão, as tentativas de negar a africanidade da capoeira não lograram capturar integralmente suas potências políticas e propositivas, que continuam a se atualizar no corpo, na roda e na vida cotidiana.

É precisamente a partir dessa permanência – que não se reduz à resistência, mas se afirma como criação contínua – que se abre o próximo movimento da análise. Se, até aqui, buscou-se evidenciar os mecanismos históricos e contemporâneos de contenção, captura e reconfiguração da capoeira, torna-se agora necessário deslocar o foco para aquilo que escapa a esses enquadramentos: suas dimensões propositivas, isto é, os modos pelos quais a capoeira elabora, no plano do vivido, outras formas de existência, sociabilidade e produção de sentido.

4.3. Iê Viva Meu Mestre!. Práxis capoeira para além da Roda: saber ancestral propositivo.

Quem é Mestre desafia a qualquer poder terrestre¹⁰⁵.

Se, ao longo desta dissertação, a análise partiu das tensões entre a capoeiragem e os projetos de ordenação da vida social no Brasil – evidenciando os processos de criminalização, enquadramento institucional e desafricanização que buscaram conter suas potências –, o percurso aqui desenvolvido permite afirmar que a capoeira não se limita a resistir a tais investidas. Mais do que objeto de regulação ou prática marginalizada, ela se revela como potência amefricana de produção de mundo, capaz de engendrar, no interior de suas vivências, sentidos outros para categorias centrais da modernidade, aqui centralizadas as de natureza jurídica.

¹⁰⁵Trecho da cantiga Jogo de Dentro. Composição Paulo Cesar Pinheiro. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/paulo-cesar-pinheiro/jogo-de-dentro/>

A partir das experiências narradas por mestres(as) e educadores(as), torna-se possível compreender que noções como cidadania, povo, igualdade, liberdade, território e justiça não operam como abstrações universais previamente dadas, mas como construções situadas, forjadas na prática, no corpo, na relação cotidiana.

Esse deslocamento, contudo, não se limita à reinterpretação de categorias, mas implica tensionar o próprio lugar de enunciação do Direito. Como discutido no capítulo dedicado ao desvelamento do regime republicano, o Direito brasileiro não emerge de um pacto social plural, mas de um processo histórico no qual as populações negras e indígenas figuram como seus alvos preferenciais de controle, vigilância e neutralização.

Assim, é fundamental afirmar que o Direito não constitui um conjunto neutro de normas que se originam de forma abstrata ou descolada das relações de poder. Ao contrário, trata-se de uma produção histórica situada, elaborada e sustentada por sujeitos concretos que, no contexto brasileiro, operam a partir de uma posição racial, de gênero e de classe específica – sujeitos brancos, homens, proprietários, cristãos e sem deficiência. Esse processo está profundamente atravessado pelo pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022), que organiza e conforma o contrato racial (Mills, 1998), a distribuição de privilégios e os próprios critérios de inteligibilidade do que se reconhece como jurídico, legítimo ou justo.

É precisamente a partir dessa chave de leitura que se torna possível compreender a relevância metodológica de deslocar o olhar/a percepção para as práticas cotidianas. Ao privilegiar as experiências de educadoras(es) da capoeira, este trabalho não busca apenas “ilustrar” conceitos jurídicos, mas questionar sua pretensa universalidade, evidenciando que outras formas de organização e produção de sentido já operam, há muito, à margem – ou apesar – das instituições formais. Trata-se, portanto, de reconhecer que essas práticas não apenas resistem ao Direito, mas são capazes de informá-lo, tensioná-lo e, potencialmente, reconfigurá-lo.

Importa destacar, contudo, que tais sentidos não se apresentam como dados universais da capoeira, tampouco como efeitos automáticos de sua prática. Eles emergem de experiências situadas – como as aqui analisadas e aquelas com as quais dialogam – e se vinculam a escolhas ético-políticas assumidas por mestres(as) e educadores(as), que, em seus modos de conduzir a prática, tensionam hierarquias, enfrentam desigualdades e produzem, no cotidiano, outras formas de relação. Nesse sentido, a capoeira não aparece como espaço isento de conflitos, mas como campo de disputas, no interior do qual diferentes projetos de mundo são continuamente negociados.

Ao operar tais deslocamentos, a capoeira não apenas tensiona os limites do Direito moderno, mas evidencia sua insuficiência para dar conta das formas de vida que escapam às suas categorias. É nesse entrelaçamento entre memória, prática e criação, atravessado por disputas, continuidades e rupturas, que a capoeira se afirma, não como resquício de um passado a ser preservado, mas como experiência viva que continua a produzir, no tempo espiralar (Martins, 2023) outras possibilidades de existência, de organização social e de imaginação política.

Assim, este subtópico busca evidenciar como determinadas categorias ganham densidade a partir da prática, revelando dimensões que frequentemente escapam às formulações jurídicas tradicionais. Trata-se, portanto, de um movimento de escuta e de deslocamento epistemológico, no qual o Direito deixa de ser tomado apenas como sistema normativo para ser compreendido também a partir da política do ordinário (Silva, 2024) que o tensiona.

Assim, as falas aqui mobilizadas constituem, elas próprias, um campo de produção de conhecimento, a partir do qual se pode entrever outras formas de pensar o político, o jurídico e o social. É nesse entrelaçamento que a capoeira, para além da roda, se afirma como espaço de criação de mundos possíveis.

Antes de adentrar propriamente nas reflexões e sentidos atribuídos à capoeira pelos(as) interlocutores(as) desta pesquisa, faz-se necessário retomar um aspecto metodológico já indicado na introdução: os projetos sociais aqui considerados integram um movimento mais vasto, marcado pela diversidade de

trajetórias, fundamentos e formas de organização. Nesse sentido, não são tomados como modelos ou paradigmas, mas como experiências situadas, cujas especificidades permitem entrever dimensões mais amplas da relação entre capoeira, cotidiano e elaboração política. Trata-se, portanto, de um gesto de aproximação, e não de totalização¹⁰⁶.

Decorre disso que a apresentação dos(as) interlocutores(as) e de seus respectivos projetos não se orienta por critérios hierárquicos ou comparativos, mas por uma lógica de coexistência e relação. Trata-se de acompanhar trajetórias que, embora singulares, se entrelaçam na produção cotidiana de sentidos, permitindo vislumbrar, a partir de diferentes experiências, formas plurais de viver, ensinar e reinventar a capoeira.

Inicialmente, são apresentados os projetos e as pessoas entrevistadas, situando as condições concretas em que suas práticas se desenvolvem. Em seguida, a partir de suas narrativas, examina-se como a capoeira é significada por aqueles(as) que a vivem e a constroem cotidianamente, deixando emergir, da própria experiência, os sentidos que orientam suas práticas.

É nesse campo de experiências situadas que se inscreve o Projeto Negro Sim, cuja atuação articula capoeira, educação, organização comunitária e incidência política no município de Paraíba do Sul/RJ. Sua criação, conduzida pela Contramestra Morena em conjunto com o Mestre Careca, emerge de uma inquietação que desloca a capoeira para além da prática restrita à roda: “fundamos a organização Negro Sim (...) a partir da necessidade de entender quem era esse ser que participava da capoeira, e sair desse momento somente roda.” (Entrevista concedida a esta pesquisa, 2026).

¹⁰⁶As experiências aqui mobilizadas não pretendem unificar, representar ou esgotar a pluralidade da capoeira. Ao contrário, inscrevem-se em um campo muito mais amplo de práticas, grupos e projetos que, em diferentes territórios e contextos, atualizam, à sua maneira, as heranças e potências da capoeiragem. Embora a apresentação dos projetos e de seus(suas) interlocutores(as) se organize, por razões expositivas, de forma sequencial, tal escolha não implica uma ordenação hierárquica ou classificatória das experiências mobilizadas. Ao contrário, o que orienta esta análise é uma aproximação em forma de constelação, na qual cada experiência é compreendida como um ponto de irradiação de sentidos. Dessa forma, a linearidade da exposição dos projetos não corresponde a uma lógica de centro e periferia, mas constitui apenas um recurso narrativo que permite tornar visíveis, em sua singularidade, experiências que se constituem de maneira profundamente relacional.

O Projeto Negro Sim foi ampliado progressivamente, tornando-se uma organização que abriga múltiplas frentes de atuação. A partir dele, consolidam-se ações que articulam educação, cultura e inclusão, como aulas de reforço escolar e ensino de Libras – destacando-se, inclusive, o caráter pioneiro dessa experiência no território. Esse movimento acompanha a própria trajetória da Contramestra, pedagoga e professora da rede municipal, cuja atuação tensiona as fronteiras entre educação formal e práticas comunitárias ao articular saberes escolares formais e saberes da capoeira.

Esse trabalho não se desenvolve de forma isolada. O Negro Sim se constitui em rede com outros coletivos e espaços de articulação política e comunitária, evidenciando a capoeira como eixo agregador de múltiplas agendas. Entre essas articulações, destacam-se o Coletivo Juntos pela Diversidade, voltado à discussão de políticas públicas para a população LGBTQIAPN+ no município, e a participação da Contramestra no coletivo de mulheres Odara, espaço de escuta, acolhimento e elaboração coletiva. Nesse entrelaçamento, a capoeira ultrapassa o estatuto de prática cultural e passa a operar como campo de cuidado e de organização política, inclusive diante da insuficiência das respostas institucionais.

Simultaneamente, sua atuação se desdobra no interior do grupo de capoeira Balaio de Bambas, também fundado em 2016, após divergências de ideias sobre a prática-vivência, no qual ocupa a posição de mulher mais graduada em diferentes núcleos distribuídos por diversos Estados: “sou a mulher mais graduada (...) com muita honra, mas também muitos pensamentos em relação a isso.” (*Ibidem*). Essa posição, embora represente reconhecimento, evidencia as tensões que atravessam a própria capoeira.

No plano organizativo, a capoeira se integra diretamente às ações da ONG, constituindo uma de suas principais frentes. A chamada “capoeira pedagógica” se estrutura como espaço formativo voltado sobretudo para adolescentes – público priorizado em razão das condições concretas do território. Essa atuação se amplia com o Coletivo Gira de Saberes, que articula estudos sobre negritude envolvendo não apenas crianças e jovens, mas também famílias e educadores(as).

Os treinos de capoeira são realizados em diversos locais. Mas o território em que a organização está inserida – o bairro Liberdade, em Paraíba do Sul/RJ – aparece como elemento central para a compreensão das agendas do projeto. Marcado por alta vulnerabilidade social e pela presença do varejo de drogas, o contexto impõe desafios concretos à atuação da capoeira, ao mesmo tempo em que evidencia sua importância como alternativa de construção de outras possibilidades de vida. Nesse cenário, a capoeira é mobilizada como ferramenta de ampliação de horizontes, possibilitando o acesso a experiências que extrapolam os limites territoriais imediatos.

Como relata a Contramestra, “eles [os jovens] não se veem moradores da cidade (...) eles são pertencentes do bairro.” (entrevista, 2026). É nesse ponto que a atuação do projeto incide de forma mais direta, tensionando essa fragmentação territorial e afirmando o direito à cidade e à circulação nos diferentes espaços urbanos. Trata-se de uma ação que, embora não se apresente como disputa institucional formal, possui forte densidade política: “a gente faz um trabalho de transformação social, para que eles entendam que são pertencentes do município e que têm o direito de conviver nos espaços.” (*Ibidem*).

Se no Projeto Negro Sim, a capoeira se articula à organização comunitária e à incidência política no território, a trajetória do Mestre Toty permite adensar essa compreensão a partir de outro ponto de inflexão: a formação construída ao longo do tempo, há mais de quarenta anos, na qual prática, ética e coletividade se entrelaçam. Sua relação com a capoeira remonta à infância e se constitui, inicialmente, em espaços não institucionalizados: “sou praticante dessa arte desde os meus cinco anos de idade (...) [na qual iniciei] de forma totalmente livre, voluntária e descompromissada com qualquer instituição.” (Mestre Toty, entrevista, 2026).

Essa vivência primeira, marcada pela experimentação corporal e pela circulação na capoeira de rua, antecede sua entrada, aos dez anos, na Associação Moçambique de Capoeira, no bairro Monte Castelo, em Três Rios/RJ. É nesse espaço que sua trajetória se desenvolve ao longo de décadas, tendo como principal referência o Mestre Jesus. Desde cedo, sua atuação na Associação foi atravessada por responsabilidades assumidas voluntariamente em meio a limitações materiais:

“diante da dificuldade financeira para pagar as mensalidades (...) passei a cuidar da academia, limpeza do salão, dos vestiários bem como do zelo com instrumentos.” (*Ibidem*).

Assim, aos poucos, sua experiência formativa incluía a gestão do espaço e a partilha de responsabilidades. Não demorou muito para que o “aluno Toty” desse aulas de capoeira, inclusive para os mais velhos. Disso decorre que, mesmo antes da consagração de mestre, sua atuação já se desdobrava em diferentes territórios da cidade: as atividades passaram por escolas, espaços comunitários e pelo salão da Igreja Nossa Senhora de Fátima, no Bairro Monte Castelo – conquista esta que surgiu mediante a participação ativa do Mestre no Movimento Negro da igreja. Essa inserção, contudo, foi marcada por tensões e tentativas constantes de interrupção: “sofríamos [ele e o Mestre Jesus] inúmeras tentativas de suspensão (...) porque acreditavam que capoeira não poderia ser praticada na igreja, pois era ‘macumba’.” (*Ibidem*).

Após a suspensão das aulas no salão da igreja católica, o Mestre Toty passou a desenvolver iniciativas próprias em diferentes bairros, até que, após sucessivos deslocamentos, decidiu levar as atividades para a Praça das Populares, também situada no Bairro Monte Castelo, onde permanece até hoje¹⁰⁷. Mais do que uma solução contingencial, essa escolha afirma o caráter público e acessível da capoeira, mantendo sua dimensão comunitária mesmo diante da ausência de uma sede própria.

Como relata, após o falecimento de mestres importantes, como Manoel Gato Preto e Deolésio, a Associação passou a enfrentar divergências internas que se intensificaram em disputas de ordem individual. É nesse contexto de fragmentação que se delineia a criação, em 2023, do Instituto de Cultura e Artes Odara Capoeira, não como ruptura isolada, mas como tentativa de reinscrever a prática em uma lógica orientada pela coletividade:

(...) Eu sempre acreditei que o senso coletivo é maior do que o individualismo (...) De que adianta você viver da capoeira se você não consegue viver a capoeira? Assim, quando você começa a colocar que só o dinheiro te move, algo na capoeira vai se perder, que é esse senso coletivo. Porque se o meu mestre não tivesse esse

¹⁰⁷ O mestre registra que dá aulas na praça há mais de 10 anos.

senso coletivo, talvez hoje não tivesse aqui falando contigo sobre a capoeira. (entrevista, 2026).

A criação do Instituto consolida, assim, um projeto mais amplo, ainda em construção, mas orientado por uma filosofia que percebe a capoeira como “ (...) um grande instrumento de educação que, por meio da memória viva, resgata identidades e impulsiona a aceitação e o entendimento do Eu.” e, no mesmo movimento, “nos permite quebrar barreiras sociais, raciais e de gênero; superar nossos próprios desafios e aceitar quem somos em nossa diversidade.” (*Ibidem*).

A atuação se desdobra para além das atividades regulares, incorporando iniciativas que reafirmam a centralidade da memória e da ancestralidade na construção do presente. Entre elas, destaca-se a realização do evento Sankofa de Capoeira, promovido no contexto do Novembro Negro. Inspirado no princípio sankofa, o evento se orienta pela valorização das trajetórias, saberes e lutas que constituem a capoeira e as experiências dos(as) capoeiristas, afirmando a importância de lembrar de onde se veio, reconhecer onde se está e, a partir disso, projetar caminhos possíveis de porvir.

Além disso, o Instituto articula capoeira com outras práticas e saberes afro-indígenas, incorporando expressões como samba de roda, batuque de crioula, maculelê e outras manifestações culturais. Embora a ausência de uma sede própria impeça a ampliação do projeto para as outras frentes, segundo o Mestre, o objetivo é incluir aulas de reforço escolar, cursos profissionalizantes e ensino de línguas estrangeiras: “não como luxo, mas por necessidade de entender o sistema em que vivemos.” (*Ibidem*).

Tal perspectiva evidencia uma compreensão ampliada da capoeira como eixo estruturante de processos educativos e sociais, orientados pela construção de pertencimento e pela abertura de horizontes: “quem sabe um garoto ou uma garota dessa possa, através da capoeira, conhecer o mundo?” (*Ibidem*). O Instituto, assim, surge a partir da ideia de pensar a capoeira como um instrumento de (trans)formação que amplia horizontes e apresenta oportunidades para crianças, jovens e adultos.

Dando seguimento a essas experiências, a trajetória do Mestre Véza permite evidenciar outra forma de enraizamento da capoeira no território, pela construção

também gradual – e não linear – de um projeto que articula cultura, educação e enfrentamento ao racismo. Sua atuação se desenvolve no âmbito do Grupo Cultural 100% Ginga, criado no ano de 2025, em conjunto com Mestre JB, Mestre Bolinha e Mestra Vera, cuja consolidação não decorre de um planejamento prévio estruturado, mas de um processo contingente, diretamente atravessado por mudanças de perspectiva, assim como pelas demandas e limitações concretas da comunidade em que se insere.

O início desse percurso está diretamente vinculado ao Quilombo de Boa Esperança, em Areal/RJ, território no qual o Mestre reside e mantém vínculos familiares. As primeiras experiências com o ensino da capoeira remontam à sua infância, quando, junto de seu irmão, Mestre Bolinha, passa a compartilhar a prática com outras crianças da comunidade. Esse movimento emerge de uma necessidade concreta: garantir o acesso à capoeira a jovens do Quilombo que não tinham condições de se deslocar até outros espaços da cidade, onde seu falecido Mestre ministrava aulas.

Nesse momento inicial, a capoeira se configura menos como um projeto estruturado e mais como prática comunitária e familiar, orientada pela partilha possível e pelo compromisso com os seus: “era um trabalho social, bem familiar (...) para passar para os nossos parentes o pouco que a gente sabia.” (entrevista, 2026).

À medida que a iniciativa se expande, acompanhando o crescimento do grupo e as demandas do território, surgem também os limites materiais que atravessam sua sustentação. A impossibilidade de cobrança pelas atividades, somada às condições socioeconômicas da comunidade, impõe a necessidade de mobilização constante de estratégias de manutenção. A posterior construção de parcerias institucionais, incluindo o apoio do poder público municipal, não elimina essas tensões, mas as reconfigura, evidenciando a dependência de arranjos instáveis para a continuidade do projeto.

Nesse processo, consolidam-se diferentes frentes de atuação, entre as quais se destaca o Festival Beleza do Quilombo. Inicialmente concebido como resposta a situações concretas de racismo vivenciadas por alunas, o projeto parte de uma

preocupação situada: “criamos porque algumas alunas sofriam preconceito (...) o objetivo era fazer com que elas se sentissem bem e empoderadas” (*Ibidem*). Ao longo do tempo, contudo, a iniciativa se ampliou, incorporando desfiles de moda afro, valorização da culinária e da música local, além da realização de uma feijoada comunitária no dia 20 de novembro.

Essa expansão não se dá sem deslocamentos: o que começa como resposta localizada passa a operar também como espaço de visibilidade e articulação política mais ampla, tensionando as formas de inserção da pauta racial no âmbito municipal. Nesse movimento, o festival ultrapassa os limites do quilombo e passa a circular pela cidade.

O Mestre também incorpora referências normativas em suas pautas de atuação política, mobilizando instrumentos como a Lei 10.639/03 não apenas como marco jurídico, mas como ferramenta concreta de reivindicação pela implementação do ensino da capoeira e da história da África e Brasil nas escolas do município.

Assim como nas demais experiências analisadas, o Mestre evidencia um compromisso central com a educação, compreendida em seu potencial libertador. Em sua leitura, a escola, tal como estruturada, frequentemente silencia ou distorce processos históricos fundamentais, especialmente aqueles relacionados à população negra, o que reforça a necessidade de produzir outras formas de ensino e aprendizagem a partir da capoeira.

Essa perspectiva se articula diretamente com a forma como o grupo se inscreve no território. Suas atividades não se concentram em um único espaço, mas se expandem por diferentes regiões de Areal, incluindo áreas historicamente negligenciadas ou de difícil acesso. Ao ocupar esses locais, a capoeira não apenas amplia o acesso à prática, mas também afirma a presença de projetos educativos e culturais onde, muitas vezes, o poder público somente se torna efetivo pela negação à população de direitos básicos. Trata-se, portanto, de uma atuação que conjuga educação e território como dimensões indissociáveis, produzindo, no cotidiano, outras possibilidades de circulação.

No entanto, essa presença ampliada no território não se dá de forma linear ou isenta de tensões. Ao contrário, à medida que a capoeira se afirma como prática educativa, cultural e política nesses espaços, também passa a confrontar estruturas e valores historicamente enraizados, revelando disputas que atravessam o cotidiano das comunidades em que se insere.

A atuação do Mestre Véza explicita conflitos persistentes no interior do próprio território onde vive, especialmente no que se refere ao racismo religioso e à perseguição da capoeira. Isso revela, em alguma medida, o assimilacionismo operante e o racismo por denegação (Gonzalez, 2020) que se enraízam também entre as pessoas que enfrentam processos de violência semelhantes. Assim como em outras experiências analisadas, a prática é alvo de resistência por parte de segmentos religiosos, sendo associada à “macumba”, o que exige negociações contínuas para sua permanência em determinados espaços.

Com a apresentação dessas experiências, buscou-se não apenas situar trajetórias e iniciativas, mas evidenciar as condições concretas em que a capoeira é vivida, ensinada e reinventada no cotidiano. É nesse plano, atravessado por práticas, escolhas e tensões, que começam a se delinear sentidos que extrapolam a descrição dos projetos em si.

Mais do que permanecer no nível da caracterização dessas iniciativas, o que se impõe, a partir daqui, é um movimento de escuta mais detida sobre aquilo que essas experiências produzem enquanto elaboração de mundo. Isso porque, nas falas e nas práticas dos(as) interlocutores(as), a capoeira não aparece apenas como atividade ou instrumento, mas como campo a partir do qual se enunciam compreensões próprias sobre viver, pertencer, organizar-se e transformar a realidade.

É nesse deslocamento – da descrição das experiências para a análise dos sentidos que delas emergem – que se inscreve o próximo momento do capítulo. A partir das narrativas apresentadas, passa-se a explorar como determinadas categorias, frequentemente tratadas como abstratas no campo jurídico, ganham densidade na prática, sendo continuamente resignificadas na experiência vivida. Não se trata, contudo, de fixar definições, mas de acompanhar os modos pelos

quais essas noções se movem, se tensionam e se abrem a outros horizontes quando atravessadas pela capoeira.

4.3.1. A Capoeira ensina ao Direito

Os relatos reunidos nesta pesquisa convergem na compreensão de que a capoeira não se esgota enquanto conjunto de técnicas ou movimentos, ela aparece como experiência encarnada, por meio da qual se aprende, se ensina e se elabora a própria existência.

Quando eu falo de capoeira pedagógica ela não está só dentro da sala de aula, mas onde a gente se senta para aprender, e aprender tudo o que passa no nosso corpo, porque a capoeira é o nosso corpo. A capoeira pedagógica é muito importante para esse processo de transformação social, de pertencimento, de valorização do território, das culturas de matrizes africanas e indígenas. (...) A capoeira pedagógica é muito importante para a construção da identidade das nossas crianças e dos nossos adolescentes. (Contramestra Morena, entrevista, 2026).

Essa perspectiva revela que a prática não se esgota como ponto de partida, mas inaugura um movimento contínuo de busca por afirmação ontológica. Trata-se de um processo no qual a capoeira deixa de ser apenas algo que se faz para se constituir como dimensão através da qual se é e se torna. Assim, a capoeira nos permite entender, aceitar e (re)afirmar a própria negritude, a partir da compreensão dos inúmeros processos de negação desse ser-negro no mundo e, principalmente, por meio da (re)conexão com a nossa ancestralidade.

[A capoeira é] tudo que você quiser que ela venha a ser. A capoeira para mim foi o meu norte como sujeito, como homem, como pessoa. Como falei no início, através dela eu pude me reconectar, reconhecer e valorizar realmente quem eu sou: homem negro, que vem de um entrave em sua herança, uma carga muito grande de sofrimento causado pela maldade dos homens nesse mundo totalmente desigual. E só quando eu consegui me enxergar como homem negro eu pude entender quem eu sou, por isso eu falo que capoeira é tudo. A capoeira também molda e lapida o caráter, valores, tudo. Tudo isso ligado a uma ancestralidade, essa cultura que é trazida e ensinada muitas vezes através da oralidade, e que é de grande valia, porque ela nos orienta, ela nos impulsiona a viver através do passado um presente diferente, querendo moldar e edificar um futuro pleno para todos. A capoeira é isso, é mudança total de vida, de hábito, de sentimento. Engajamento. A capoeira é... É tudo, é tudo!... Ligada à religião? Podemos ligá-la, afinal, é impossível desconectar a capoeira da sua origem. Não se pode separar a capoeira de toda a tradição e de toda a sua religiosidade, é impossível. Quando se tira isso da capoeira se perde a essência da capoeira. (Mestre Toty, entrevista, 2026).

A partir dessa fala, é possível evidenciar a centralidade da afirmação ontológica como dimensão constitutiva da experiência com a capoeira. Em um

contexto histórico marcado pela desumanização da população negra – que operou não apenas pela exploração material, mas pelo apagamento de memórias, saberes e referências de pertencimento –, a possibilidade de se reconhecer enquanto sujeito pleno não é dada, mas construída. É nesse ponto que a capoeira atua como um espaço de rearticulação do ser.

Mais do que uma prática cultural, ela funciona como um território de reconexão: com a ancestralidade, com a história e consigo mesmo. Esse movimento não se limita a uma recuperação simbólica do passado, mas implica um processo de autoconhecimento que reposiciona o sujeito no mundo, deslocando-o de uma condição historicamente imposta de negação para uma afirmação ativa de si. Trata-se de reconstruir vínculos interrompidos e reinscrever a própria existência em uma linhagem que foi sistematicamente perseguida/negada.

Ao articular memória, corpo, ética e espiritualidade, ela cria condições para que sujeitos negros não apenas compreendam quem são, mas também afirmem essa identidade em termos próprios. A afirmação ontológica, portanto, não aparece como um ponto de chegada individual, mas como um processo coletivo.

(...) Esse olhar seria mais dentro de uma filosofia Ubuntu, não é? Ou seja, eu sou porque nós somos. E é assim que eu penso na vida. Eu acho que para que eu possa existir, você também tem que existir. E não é só coisa de ‘existir’, mas existir realmente, plenamente. Ou seja, para que eu possa evoluir, você tem que evoluir (...). Para que você esteja bem, é preciso fazer de tudo para que o seu irmão, o seu próximo, esteja bem. E isso fica muito nítido na capoeira. Afinal, para que a sua capoeira seja boa, faça com que a capoeira do seu amigo, da sua amiga, esteja boa também, porque de nada adianta a sua capoeira evoluir e a dele parar. A lógica é simples: se não evoluírem juntos, vai chegar um tempo em que a sua capoeira vai deixar de evoluir porque não tem quem te acompanhe na evolução. Então, é isso que eu vejo como capoeira, a evolução conjunta, o bem-estar, o querer junto, o olhar geral. (Mestre Toty, entrevista, 2026).

A partir dessas perspectivas, a capoeira se apresenta como filosofia não individualista, mas relacional. Ela desloca a ideia moderna de sujeito autônomo e autossuficiente, que passa a ser compreendido como sujeito/a dentro de uma coletividade, o que traz tanto um senso de responsabilidade mútua, assim como de reconhecimento do/a outro/a também como integrante do meio onde se constrói mutuamente a existência e a compreensão de si.

Contudo, a lógica de que ninguém se constitui sozinho não implica na ausência de se observar os limites, interrupções e desigualdades que atravessam cada uma das pessoas que integram essa coletividade. Assim, a ideia de “andar junto” não pode ser lida como simples cooperação, e sim como uma dinâmica complexa em que o avanço de um tensiona, exige e, por vezes, expõe as fragilidades do coletivo.

Nesse sentido, o projeto que emerge não é unitário nem homogêneo, mas plural e situado. A coletividade na capoeira não dissolve as diferenças; ela as organiza em uma trama onde distintos ritmos, experiências e posições coexistem.

E ainda tem outra coisa que a gente precisa falar: sobre inclusão (...) a questão da diversidade mesmo, das pessoas obesas, das pessoas com deficiência. Hoje, meu maior medo é fazer um evento e vir pessoas que não conheçam a nossa realidade, que a nossa realidade é atender crianças, adolescentes, jovens, mulheres, donas de casa que passam o dia inteiro trabalhando e que só estão ali porque estão querendo incentivar o filho mas têm medo de levar uma pancada. Também com relação às pessoas com deficiência que não é visível, como pessoas autistas – nós temos muitas pessoas autistas jogando capoeira. É preciso ter esse debate maior, de respeitar essa diferença, de valorizar nossas mulheres, as crianças, as pessoas com deficiência na roda de capoeira. Se a gente fala que é um trabalho coletivo, esse coletivo é diverso, não existe só homem e mulher jogando. (Contramestra Morena, entrevista, 2026).

O que está em jogo não é uma igualdade abstrata, mas a criação de condições para que múltiplas existências possam se sustentar e se desenvolver em relação. Isso implica reconhecer que o cuidado com o outro não é apenas um valor ético, mas uma estratégia de continuidade – da prática, dos saberes e das próprias possibilidades de existir.

(...) A gente aprende com a capoeira a olhar para o lado e falar ‘ele é meu irmão’, ainda que ele tenha uma posição contrária à minha, ainda que eu não tenha a mesma orientação sexual que ele tem, ou a mesma forma de pensar. Mas eu respeito a posição dele, eu respeito o que ele é. (...) Com o respeito à diversidade, a gente consegue mostrar para os nossos alunos a parte da importância de se sentir pertencente, mesmo no meio de uma sociedade tão racista e preconceituosa. Eu já tive relatos de alunos que dizem ‘Mestre, eu não consigo ser na rua o que eu sou aqui, porque o senhor, junto com o Mestre Bolinha e as outras lideranças que a gente tem, conseguem trazer e mostrar para as outras pessoas que eu não sou aquilo que elas aprenderam’, principalmente pessoas que têm outra orientação sexual. Conseguimos, através da capoeira, mostrar para as pessoas que nossos alunos são seres humanos. (Mestre Veza, entrevista, 2026).

A fala demonstra como a coletividade que se produz na capoeira apresenta outras formas de compreender a igualdade. Não se trata de uma igualdade

abstrata, fundada na ideia de sujeitos homogêneos e descolados de suas condições concretas de existência. Ao contrário, o que emerge é uma igualdade ancorada no reconhecimento da humanidade do outro em sua diferença – diferença essa que não é apagada, mas assumida como constitutiva das relações.

O pertencimento não depende da eliminação de divergências, mas da construção de um campo em que elas possam existir sem produzir desumanização. O reconhecimento do outro como “irmão” não pressupõe identidade plena, mas uma ética que recusa hierarquizar existências a partir de marcadores como raça, gênero, classe, deficiência, orientação sexual, dentre outros.

Isso é particularmente relevante em uma sociedade estruturada pelo racismo e por outras formas de opressão, nas quais determinados sujeitos são reiteradamente posicionados fora do campo do humano. A experiência relatada indica que a capoeira pode funcionar como um espaço de suspensão – ainda que parcial e situada – dessas lógicas, ao permitir que indivíduos sejam reconhecidos para além dos estigmas que lhes são atribuídos. Não se trata de negar a violência externa, mas de criar, no interior da prática, condições para que outras formas de existência sejam ativadas e vividas.

(...) Quando eu falo que cada um vai estar bem, que cada um será melhor no que faz, incentivo os alunos a entenderem que são capazes de entregar o seu melhor, ainda que fora da roda de capoeira pessoas digam o contrário. E, evidentemente, reforço que esse ‘ser melhor’ não está pautado no ‘melhor’ do seu camarada. Disso a gente pode abordar a integração. Eu tenho orgulho em dizer que a gente faz esse projeto, dando ênfase na integração, no pertencimento. Trabalhamos com algumas pessoas autistas, com crianças com TDAH, a gente trabalha com crianças hiperativas, com crianças que apresentam dificuldades diversas no contexto familiar e social. Em muitos casos, o educador acaba sendo, para além de capoeirista, um agente cultural, um psicólogo, um enfermeiro, um pai, uma mãe, um assistente social. Ou seja, essa pluralidade existe até dentro das possíveis profissões que a gente possa vir a desenvolver e das inúmeras frentes que podemos assumir. (Mestre Toty, entrevista, 2026).

Assim, essa igualdade não se baseia na omissão das diferenças, mas na sua incorporação como parte de uma vivência coletiva plural. A partir daí, o cuidado, o pertencimento e o respeito aparecem como dimensões estruturantes dessa forma de organização coletiva, e não como valores acessórios ou meramente declaratórios. O cuidado, em particular, não se reduz a uma atitude afetiva individual, mas se configura como prática cotidiana que sustenta a permanência

dos sujeitos no espaço da capoeira. Ele se expressa na atenção às diferenças, na adaptação às necessidades concretas e na recusa de parâmetros únicos de desempenho ou evolução.

Isso redefine também o pertencimento. Estar integrado não significa adequar-se a um modelo pré-estabelecido, mas ser reconhecido em suas singularidades, inclusive nas limitações. Ao deslocar a ideia de “melhor” de uma lógica comparativa para um horizonte situado – em que cada sujeito é chamado a desenvolver suas próprias potencialidades –, constrói-se um ambiente em que a permanência não depende da performance idealizada, mas da possibilidade real de participação. O pertencimento, assim, deixa de ser condicionado e passa a ser produzido também na relação.

Não se trata apenas de tolerar o outro, mas de reconhecer a importância de trajetórias distintas, sem hierarquizá-las. No entanto, essa formulação, quando confrontada com a materialidade das relações na capoeira, revela seus limites: as hierarquias não desaparecem em nome de um ideal coletivo; elas se reconfiguram e, muitas vezes, se reproduzem internamente.

[Existem] até mesmo mestres que não respeitam as mestras ou as mulheres na capoeira, a gente sabe disso. E a gente precisa falar, só que tem pouca pessoa que tem coragem de falar isso, porque o seu grupo tem um mestre que é extremamente machista, que é um ditador mesmo. (...) Eu acho importante a gente falar disso porque, ao mesmo tempo que a gente fala dessa valorização dos mestres e mestras que passaram por aqui antes da gente, precisamos ensinar para os nossos alunos que quando eles chegarem lá, eles devem ter essa visão de coletividade, sabendo que a gente é um eterno aprendiz. Não é porque eu sou mestre, eu me formei um mestre de capoeira, que eu sou o dono da razão. Eu falo isso pelo meu mestre. O meu mestre senta para ouvir, ele não toma nenhuma decisão sem conversar. (Contramestra Morena, entrevista, 2026).

A fala explicita que o pertencimento e a pluralidade, frequentemente afirmados como princípios da capoeira, não se realizam automaticamente. Ao contrário, eles dependem de condições concretas de integração que nem sempre estão dadas. A existência de práticas autoritárias e de dinâmicas marcadas pelo machismo indica que o coletivo pode operar, simultaneamente, como espaço de acolhimento e de exclusão. Nesses casos, a ideia de “corrente” se fragiliza: se determinados elos são silenciados, o próprio projeto coletivo se torna parcial.

Isso implica reconhecer que a pluralidade só se sustenta quando há, de fato, integração – isto é, quando todas as pessoas são reconhecidas como participantes, com possibilidade real de voz, permanência e transformação do espaço. Sem isso, o que se produz é uma coletividade restrita, que incorpora a diferença apenas até o ponto em que ela não ameaça estruturas de poder já estabelecidas.

Nesse contexto, a responsabilidade dos educadores e das lideranças torna-se central. São eles(as) que, ao conduzir processos formativos e organizativos, estabelecem os limites e as possibilidades desse coletivo. A hierarquia, portanto, não pode se sustentar em autoritarismo ou silenciamento, mas deve ser continuamente reorientada por práticas de respeito mútuo, escuta e abertura ao diálogo.

Isso guarda relação direta com a ideia de liberdade:

A capoeira é liberdade. Eu acho que isso eu consigo passar para os meus alunos: lutar pelo que você acredita, por aquilo que você quer ser, independentemente de as pessoas te julgarem ou não. Eu acho que isso é uma parte importante – e eu falo sobre crenças religiosas, gênero, preconceito racial etc. (Mestre Veza, entrevista, 2026).

A liberdade, aqui, não se reduz à ausência de restrições, nem a um atributo individual desvinculado das condições sociais; ela aparece como exercício cotidiano de afirmação de si em coletivo, diante de estruturas que historicamente operaram pela negação.

[A capoeira] é também pertencimento, afirmação, é busca. E é busca porque, por mais tempo que você tenha na capoeira, você nunca terá tempo para saber tudo. Por isso é essa infinita busca por conhecimento. Quando a gente faz essa busca por conhecimento, a gente pode até ligar a algo que eu talvez não tenha falado: apesar de ser tudo, ela nasceu como algo único, que é a liberdade. (...) A capoeira continua sendo isto: ânsia de liberdade. E talvez seja essa a maior luta do capoeirista de hoje. (Mestre Toty, entrevista, 2026).

Ao situar a liberdade como origem e horizonte, a fala a inscreve em um movimento contínuo de busca. Não se trata de um estado alcançado, mas de um processo inacabado, atravessado por disputas e reinvenções. A “ânsia de liberdade” indica justamente esse caráter ininterrupto: mesmo quando certos avanços são conquistados, permanecem as estruturas que limitam e condicionam a existência, exigindo novas formas de resistência e criação.

No mesmo movimento, a fala carrega a marca da origem da capoeira como prática insurgente, o que faz com que a busca por liberdade, no presente, não se dissocie das lutas passadas, mas as atualize em novos contextos.

Nessa perspectiva, o território não pode ser compreendido como dado ou estático, pois ele se constitui como espaço vivido, atravessado por relações, disputas e condições materiais específicas. Mais do que um recorte geográfico, trata-se de um campo de produção de sentidos, no qual pertencimento, memória e ação se articulam.

(...) Você precisa entender de onde você vem, de pertencimento. Então, sobre o território, é preciso indagar-se: o que eu vou fazer para a capoeira, para mudar a realidade onde eu vivo através da capoeira, desse espaço onde eu estou vivendo? Seja no bairro, seja na escola, seja no quilombo, seja no Estado, seja no município. É pertencimento, é a questão do pertencimento. Só que isso só vai mudar se tiver profissionais de capoeira com essa mentalidade, caso contrário, nós vamos continuar perpetuando a questão da capoeira luta, só. Eu sempre falo: a capoeira é luta que surgiu em ânsia de liberdade. Mas a partir daí a gente precisa entender de onde a gente veio, por qual motivo ela surgiu. E aí entender esse território onde a gente vive (...). (Contramestra Morena, entrevista, 2026).

Ou seja, pertencer a um território não se reduz a estar num espaço físico, mas de compreendê-lo a partir de suas determinações históricas, sociais e raciais – isto é, reconhecer como desigualdades, ausências estatais e processos de marginalização foram produzidos e continuam operando naquele contexto.

Nesse sentido, a capoeira é convocada a funcionar como mediadora de leitura do mundo. A prática não se esgota no corpo ou na técnica, mas abre espaço para que sujeitos interpretem criticamente o lugar onde vivem, identificando não apenas suas carências, mas também suas potências, saberes e formas de organização. Há, portanto, um deslocamento importante: o território deixa de ser cenário e passa a ser objeto de conhecimento e de ação.

Com a capoeira, conseguimos alcançar lugares que ninguém queria ir. Então, acho que com isso a gente conseguiu conquistar um pouco também de território. Alguns não iam pela questão financeira: “não vou para aquele bairro porque lá não vão ter condição de me pagar”. E aquele bairro ficou abandonado, não tinha nenhuma atividade física, não tinha nada, então, colocamos a capoeira, assim como fizemos no quilombo. Como já era a nossa realidade, e fizemos de coração, deu certo. É uma coisa que eu lembro do Sr. Celso, porque ele fala muito comigo: quando é feito de coração, é difícil não dar certo. (Mestre Veza, entrevista, 2026).

Na mesma perspectiva, o território aparece como resultado de uma escolha política: atuar justamente onde a ausência de políticas públicas condiciona e limita as formas de vida e de relação de seus habitantes. A presença da capoeira, nesse contexto, não apenas evidencia desigualdades espaciais, mas também produz intervenções concretas sobre elas, ainda que de maneira situada e atravessada por limites estruturais.

Estou há alguns anos realizando capoeira na praça, com encontros às terças e sextas-feiras. Mesmo quando as pessoas não sabem exatamente os dias das atividades, reconhecem que aquele espaço abriga a roda de capoeira. Ou seja, a roda de capoeira não depende de uma demarcação no chão para existir; ela ocupa os lugares. Quando sustentada pela continuidade e pela resistência, a roda produz um tipo de territorialidade que não se reduz ao espaço físico. Tanto é assim que o capoeirista, ao chegar a um lugar reconhecido como espaço de roda, estabelece ligação que não decorre de marcas visíveis, mas de uma relação construída com a prática. O que cria o território não é o espaço físico, mas a própria capoeira, a arte, a luta, a memória e a resistência. (Mestre Toty, entrevista, 2026).

Nessa formulação, o território também passa a ser compreendido como efeito de uma prática reiterada que produz continuidade física e simbólica. A roda, ao se estabelecer em determinado espaço ao longo do tempo, institui uma espécie de marca não visível, mas socialmente compartilhada, que faz com que aquele lugar seja reconhecido como território da capoeira, independentemente de qualquer demarcação material.

Essa compreensão se articula diretamente com a afirmação da Contramestra Morena de que a capoeira é o nosso corpo. Se a roda não se reduz a uma demarcação espacial e tampouco a uma repetição fixa de formas, é porque sua existência se realiza pela corporalidade – pelos corpos que atualizam, a cada encontro, memórias e saberes. A ancestralidade, nesse sentido, não está apenas evocada, mas é vivida corporalmente: ela se manifesta nos gestos, nos ritmos, nas respostas e em cada roda.

Nesse horizonte, afirmar que a capoeira é o corpo implica reconhecer que é nele que o território se ancora e se torna possível. O pertencimento, a conexão e a própria continuidade da prática não estão garantidos por estruturas fixas, mas pela presença encarnada dos sujeitos que sustentam a roda. É por isso que a capoeira ultrapassa a materialidade do espaço: porque seu território fundamental não é o

chão onde se desenha o círculo, mas os corpos que, ao se moverem, fazem existir a roda como prática viva e continuamente recriada.

Assim, nas três experiências, a capoeira aparece como prática que não apenas se insere no território, mas que o produz e o transforma. Seja ao criar espaços de pertencimento em contextos urbanos marcados por exclusão, ao tensionar desigualdades estruturais ou ao afirmar a permanência de comunidades tradicionais, a capoeira se configura como uma forma de territorialização que articula corpo, memória e ação política. Trata-se de um processo no qual ocupar o espaço é também disputar sentidos, construir vínculos e afirmar a presença – individual e coletiva – em contextos historicamente atravessados pela negação de direitos.

No meu entendimento, isso se relaciona com a noção de justiça que atravessa essas experiências, a qual não se apresenta como categoria homogênea ou universalizável, mas como construção situada, forjada nas condições concretas de vida e nas leituras que cada sujeito elabora a partir de sua inserção no mundo.

Em outras palavras, não há, entre os interlocutores, uma definição abstrata ou única de justiça; ao contrário, o que emerge é uma compreensão plural, marcada por vivências distintas e por formas diversas de nomear e enfrentar as desigualdades. Ainda assim, essa heterogeneidade não impede a identificação de um ponto de convergência fundamental: a percepção de que o sistema no qual estão inseridos opera de maneira estruturalmente injusta.

Tal percepção não se ancora em uma ideia genérica de falha ou disfunção, mas na compreensão de que a injustiça é elemento constitutivo da própria organização social. Ao reconhecerem que determinados corpos – especialmente os corpos negros – são sistematicamente marginalizados, deslegitimados ou privados de acesso a direitos, os mestres e a contramestra apontam, ainda que por caminhos distintos, para o caráter historicamente produzido dessa desigualdade. Portanto, trata-se de um sistema que foi estruturado de modo a produzir e reproduzir hierarquias raciais, de gênero, sociais e econômicas.

Nesse horizonte, a justiça deixa de ser concebida como promessa abstrata garantida por instituições e passa a ser tensionada a partir das práticas cotidianas.

É na capoeira, nas relações e nas formas de organização coletiva que dela emergem que se esboçam outras possibilidades de justiça.

Um exemplo disso é que as práticas realizadas por esses projetos – assim como por diversos outros com os quais dialoguei no campo etnográfico – evidenciam a promoção de uma justiça social que se constrói de maneira concreta por meio da ação desses grupos/projetos. Ela se manifesta de inúmeras formas, tanto no apoio material, emocional e psicológico oferecido aos/às integrantes, quanto no resgate de memórias historicamente apagadas, possibilitando que sujeitos se reconheçam como parte de uma trajetória coletiva sem que isso signifique abrir mão de quem se é.

Portanto, ao mesmo tempo que buscam essa reconstrução do coletivo – e também da memória coletiva –, esses processos favorecem a elaboração de si enquanto sujeito e enquanto humano, tensionando dinâmicas de desumanização e abrindo caminhos para transformações efetivas nas formas de viver, perceber e se posicionar no mundo. Isso dialoga com um outro ponto de convergência analisado: a noção de cidadania.

Tanto os interlocutores, como capoeiristas de outros projetos sociais compartilham de uma noção de cidadania ancorada no incentivo à participação de todos nos processos de formulação, organização e projeção das relações. Mas mais do que isto, a verdadeira cidadania surge, segundo essas pessoas, como consequência da educação. Um ponto relevante é que essa educação não se refere às grades curriculares tradicionais – que entendem ser insuficientes porque, em muitos aspectos, suavizam ou omitem a experiência negra no Brasil – mas se ancora numa perspectiva crítica que tem a raça como ponto de partida.

A Contramestra Morena, como pedagoga e professora, tensiona essa relação dentro e fora da Roda, implementando a capoeira pedagógica em sua prática educativa nas escolas – a despeito dos inúmeros desafios que enfrenta, especialmente aqueles associados ao racismo religioso. O Mestre Toty, bacharel em Direito e servidor público, elabora planos de aula nos quais mobiliza, a cada encontro, fundamentos e cantigas da capoeira como dispositivos de ensino. Já o Mestre Veza, operador de usina hidrelétrica e agente político, atua para além da

Roda ao disputar a implementação do ensino da capoeira nas escolas de seu município, compreendendo-a como instrumento de transformação social.

A menção às suas diferentes formações e profissões não é fortuita. Ao longo deste percurso, percebi que, em contraste com os modelos da educação formal, o saber da capoeira se constrói e se transmite a partir da vivência da Roda e por sujeitos que transitam por múltiplos espaços sociais. Trata-se de um saber que não se ancora na certificação institucional, mas no compromisso coletivo e em uma ética compartilhada que se forma na própria prática. Nesse sentido, o impulso por transformar contextos e experiências marginalizadas não decorre, em primeiro lugar, da inserção profissional desses sujeitos, mas da própria capoeira enquanto matriz formativa.

Isso me permite defender que a capoeira é um campo de saber – amplo – e de enunciação do político, jurídico e social. Mesmo porque os fundamentos dessa arte e filosofia ensinam sobre o mundo, sobre si e sobre as relações interpessoais, criando nas rodas outras configurações de sociabilidade e projetando, para além delas, disputa por um mundo plural.

Um aspecto relevante observado no campo etnográfico diz respeito à forma como esses projetos se articulam com a política municipal, seja por meio de apoios financeiros – eventuais ou contínuos –, seja pela atuação direta em espaços institucionais de formulação e disputa de políticas públicas.

Nesse mesmo sentido, foram relatados entraves significativos, especialmente relacionados ao interesse de agentes políticos em instrumentalizar projetos e iniciativas com fins estritamente eleitorais. Também emergiram narrativas sobre conflitos e inimizades políticas, tanto no interior quanto para além da comunidade capoeirista, evidenciando a existência de disputas atravessadas por interesses inconciliáveis.

Ainda assim, merece destaque o fato de que todas as pessoas entrevistadas mantêm atuação ativa em seus municípios na busca por políticas públicas voltadas à capoeira. Esse dado permite perceber que, a despeito das reiteradas tentativas de neutralização da prática-vivência, o chamado Partido Capoeira (Soares, 1999) segue operante. A ginga política, portanto, não foi extinta – ela se reinventou.

A partir de uma análise mais detida das entrevistas, articulada às observações do campo etnográfico, é possível sustentar que, se a capoeira encarna um projeto de nação, este se ancora, necessariamente, em uma noção de liberdade plena. Trata-se de uma liberdade que não se reduz a uma dimensão formal ou normativa, mas que se manifesta como compromisso ético contínuo, atualizado nas práticas e relações cotidianas.

Mesmo diante das tensões observadas nos eventos que reuniam diferentes vertentes e grupos de capoeira, foi possível perceber que, entre aqueles e aquelas comprometidos com os fundamentos da malícia (Capoeira, 1992), emerge uma outra lógica de relação. Há jogo de perguntas e respostas, há riso e brincadeira – mas não uma disputa orientada à aniquilação do outro. O que se delineia é a presença de algo que excede o próprio jogo.

Tal percepção encontra síntese na fala recorrente do Mestre Toty: “Capoeira não foi feita para bater em capoeira, mas no tolo”. Ao ser questionado sobre quem seria o “tolo”, o mestre respondeu: “O tolo é todo aquele que desacredita que a capoeira vai além da roda, além da luta, além da resistência – que não a enxerga como sentido e filosofia de vida”¹⁰⁸.

Arrisco expandir essa formulação, deslocando-a para o campo do Direito. O “tolo”, nesse horizonte, pode ser compreendido como aquele que se mantém preso às molduras restritas da racionalidade jurídica moderna, incapaz de reconhecer outras formas de produção de normatividade e de organização da vida social.

Essa reflexão remete à figura de Besouro Mangangá, que não lutava para subjugar, mas para enfrentar o “tolo”. Sua memória não apenas reafirma a insurgência como traço constitutivo da capoeira, mas evidencia a produção de sentidos de liberdade e justiça que escapam às formas institucionais hegemônicas, inscrevendo-se como expressão viva de outros projetos de mundo.

Ao considerar que o sujeito historicamente autorizado a enunciar o Direito no Brasil – e, de modo mais amplo, no ocidente – tem sido a branquitude cisheteropatriarcal, cristã e inscrita na lógica capitalista-colonial, os projetos aqui

¹⁰⁸ Impressões colhidas no campo etnográfico e na entrevista concedida a essa pesquisa

analisados evidenciam não apenas a compreensão dessa estrutura de dominação, mas sua recusa ativa. As falas e práticas observadas indicam que a transformação social não se opera prioritariamente pelos canais institucionais hegemônicos – que, nesta leitura, se aproximam da própria colonialidade jurídica –, mas por meio de processos de reconexão com a ancestralidade.

Essa constatação desloca o olhar para o papel da memória afro-indígena, historicamente perseguida e sistematicamente neutralizada desde a penetração colonial (MAMA, 1997, p. 48). Isso explica porque a noção de corpo como arquivo não se relaciona apenas à capacidade de transmissão de saberes, mas de reativação de memórias. Na prática da capoeira, essa reativação se dá por meio de gestos, ritmos, cantigas e fundamentos que fazem emergir, no presente, signos e símbolos forjados por comunidades africanas e indígenas originárias.

Não se trata, portanto, de recuperar algo perdido, mas de reconhecer que esses saberes nunca deixaram de existir. O que a capoeira evidencia é que há, no tempo presente, uma disputa entre formas de vida: de um lado, a fragmentação e o individualismo produzidos pela racionalidade colonial; de outro, a persistência – e reinvenção – de uma ética do coletivo que insiste em sobreviver, e que, aqui, pode ser compreendida como expressão viva de um horizonte amefricano.

Não se pretende, com isso, esgotar as possibilidades de análise, mas abrir caminhos para interpretações e aprofundamentos posteriores. Trata-se menos de um movimento terminativo e mais de um gesto imaginativo – ainda que ancorado em experiências concretas e, portanto, possível, como já indicado no início do capítulo.

Ao observar suas expressões no passado e no presente, é possível identificar a enunciação contínua de outros horizontes de vida, que não aparecem como promessas distantes, mas como práticas encarnadas. Tais práticas evidenciam a continuidade daquilo que aqui nomeei como “potência ancestral propositiva”, marcando o caráter ininterrupto das disputas capoeiras ao longo do tempo.

5. Iê Volta do mundo. Iê que o mundo dá, camará.

*Iê viva meu Deus
 Iê viva meu Deus, camará.
 Iê viva meu mestre
 Iê viva meu mestre, camará.
 Iê que me ensinou
 Iê que me ensinou, camará.
 Iê a capoeira
 Iê a capoeira, camará
 Iê vamos embora
 Iê vamos embora, camará
 Iê já tá na hora
 Iê já tá na hora, camará!*

Se esta dissertação começou como busca – por linguagem, por sentido, por chão –, ela não se encerra como resposta, mas termina como continuidade. Como roda que não se fecha, que não se esgota, que não se deixa capturar por um ponto final. Roda que gira, que desloca, que convoca. Porque aquilo que aqui se escreveu não cabe apenas na escrita: atravessa o corpo, ecoa nas cantigas, se reinscreve nos encontros e se projeta para além destas páginas.

Ao longo deste percurso, tornou-se possível afirmar que o Direito não é apenas aquilo que se codifica, porque emerge também daquilo que se vive, que se sente, que se constrói nas práticas cotidianas. A capoeira, nesse horizonte, não figura apenas como objeto de análise – ela se apresenta como linguagem, como método, como chave de leitura e campo de enunciação de mundo.

Se, por um lado, foi necessário nomear as estruturas de violência que sustentam o constitucionalismo brasileiro, por outro, tornou-se igualmente incontornável reconhecer que a vida nunca se reduziu a elas.

A mobilização da noção de inimizade, tal como formulada por Mbembe (2017) e reelaborada no campo do constitucionalismo brasileiro por Pires e Flauzina (2022), permitiu evidenciar que o Estado não apenas falha em proteger determinados sujeitos, mas se organiza, estruturalmente, a partir da produção contínua de inimigos internos racialmente identificados. Nesse arranjo, a população negra é posicionada como alvo preferencial de dispositivos de controle,

vigilância e eliminação, revelando que a violência não é exceção, mas linguagem constitutiva da própria engrenagem do Estado moderno-colonial.

No entanto, limitar a análise a essa engrenagem, ainda que fundamental, seria incorrer em uma leitura incompleta. Porque, mesmo sob a lógica da inimizade, há experiências que escapam, que resistem, que recriam. Experiências que não se organizam a partir da racionalidade moderna, ainda que por ela sejam atravessadas.

É nesse ponto que a capoeira se revela em toda a sua densidade: não apenas como resistência, mas como projeto.

Projeto que não se apresenta como modelo acabado, mas como prática viva. Como experiência que articula corpo, memória, ancestralidade, oralidade e espiritualidade, recusando as separações modernas que fragmentam o mundo em categorias estanques. Na capoeira, não há cisão entre luta e cultura, entre política e espiritualidade, entre corpo e pensamento. Há encruzilhada. Há confluência de saberes na qual se inscreve uma ética que não se formula como abstração, mas que se aprende no corpo, no tempo da roda, na relação com o outro.

Uma ética política que emerge da experiência concreta de viver sob a mira de um Estado que, para determinados corpos, se apresenta prioritariamente como força de contenção; e, a despeito disso, o corpo mandingueiro regula a força e orienta o jogo não pela aniquilação da diferença, mas pela sustentação da vida coletiva e diversa – ou plural.

A figura de Besouro Mangangá condensa algo dessa dimensão. Enquanto para as instituições estatais foi lido como criminoso a ser neutralizado, na capoeira, Besouro Preto é lembrado por seus legados de liberdade, como expressão de uma justiça situada que – a despeito do aniquilamento do ser-negro produzido pela racionalidade moderna – não se organiza pela vingança individual, nem pela pretensão de instaurar uma ordem abstrata. Ao contrário, sua atuação se inscreve em uma forma de mediação conflitiva ancorada em princípios inscritos nas cosmologias afro-brasileiras que articulam responsabilidade, pertencimento e equilíbrio coletivo.

Sua justiça não se organiza como imparcialidade desincorporada, mas como responsabilidade situada, não reivindica universalidade abstrata, nem se pretende exterior ao conflito – ao contrário, emerge dele. Não se coloca acima da vida social, mas se inscreve nela, afetando e sendo afetada pelas relações que busca regular. Se a justiça estatal se autoriza a punir a partir de uma posição de exterioridade – frequentemente imune às consequências concretas de suas decisões –, a justiça que atravessa a memória de Besouro implica pertencimento. Implica responsabilidade e o reconhecimento de que todo gesto de força reverbera no corpo coletivo.

É nesse horizonte que se inscreve a proposta de um Constitucionalismo em Pretuguês. Se o Constitucionalismo da Inimizade desvela a engrenagem racial que sustenta o Estado moderno-colonial, o Constitucionalismo em Pretuguês se move no sentido de reimaginar o próprio campo constitucional a partir das experiências amefricanas que nunca deixaram de produzir sentido, mesmo quando silenciadas. Não se trata de oferecer um novo modelo acabado, mas de deslocar o ponto de partida: das categorias abstratas e universalizantes para as práticas encarnadas que, no cotidiano, já elaboram outras formas de viver o político, o jurídico e o comum.

A partir da capoeira – de sua corp(oralidade), de sua ancestralidade viva, de sua ética relacional –, torna-se possível afirmar que o Direito não se esgota nos textos, mas se inscreve nos corpos que pensam, recordam, interpretam e projetam mundos. Nesse movimento, categorias como povo, território, cidadania, liberdade, igualdade e justiça deixam de ser conceitos fixos e passam a ser tensionadas, ampliadas e reinventadas à luz de experiências historicamente situadas na zona do não ser (Fanon, 2025). O constitucionalismo em pretuguês, portanto, não apenas critica a tradição hegemônica, mas afirma a possibilidade – já em curso – de um Direito que emerge do corpo-capoeira, atravessado por memórias, saberes e práticas que sustentam, no presente, outras gramáticas de vida coletiva.

Porque resistir, aqui, não é apenas suportar ou sobreviver, mas criar outras formas de vida no interior – e apesar – das estruturas que buscam negá-las. É afirmar, na prática, que outros mundos não só são possíveis, como já estão em curso. Como evidenciado ao longo do trabalho, isso se expressa nas sociabilidades

das maltas, nas articulações do Partido Capoeira e nas estratégias da Guarda Negra – experiências que não apenas enfrentaram a violência de um Estado em reorganização, mas produziram formas próprias de pertencimento, proteção e disputa política. Mais do que reação, havia ali criação de vínculos, de territórios, de códigos e de sentidos. E essa dimensão constitutiva persiste em muitas vivências da capoeira contemporânea.

Ainda hoje, a capoeira luta rindo. E esse riso está longe de ser leveza descompromissada: é inteligência encarnada, é malícia, é leitura fina de um mundo que exige, a todo tempo, estratégia para permanecer. É a recusa em se deixar aprisionar por uma única gramática de enfrentamento. Porque, na capoeira, sabe-se que nem toda luta se faz pela força direta, que nem toda resposta é ataque, que nem toda vitória se mede pela queda do outro. Há, no riso, um deslocamento: ele desarma, confunde, reposiciona – abre brechas onde a violência esperava confronto.

Como diz a cantiga *Vadeia, vadiando*:

*Meu camarada, a mandinga não é briga
É o segredo, é a magia, é o saber
Presta atenção pra você não se perder
A capoeira tem axé e tem dendê (...).*

A mandinga, aqui, não se explica – se aprende. Ela se insinua nos gestos, nos silêncios, nos tempos da roda. Talvez resida aí uma de suas maiores potências: a capoeira guarda saberes que não se deixam capturar integralmente pela palavra. São sentidos no corpo-capoeira, transmitidos na vivência, inscritos na relação. Sua inteligência é mandingueira – por vezes mística –, atravessa tempos, conecta presenças, convoca ancestralidades e, não raro, faz emergir o improvável. É esse jogo entre o visível e o invisível, entre o dito e o guardado, que sustenta sua força.

Por isso a capoeira luta rindo: porque conhece o peso do mundo, mas se recusa a enfrentá-lo apenas nos termos que lhe foram impostos.

É justamente nessa recusa – que não é negação vazia, mas reinvenção estratégica – que se abre a possibilidade de deslocamento. Assim como na roda, onde o corpo não responde à violência de forma linear, mas a contorna, a

transforma e a ressignifica, também no campo jurídico torna-se possível operar uma virada de perspectiva, tensionando seus fundamentos e modos de enunciação.

O Direito em Pretuguês aqui mobilizado não se reduz a um recurso estilístico ou a uma metodologia discursiva – é tomada de posição, é deslocamento epistêmico. Um ponto de virada que, à semelhança do Aú, exige inverter a perspectiva: pés para o alto, cabeça próxima ao chão, desorganizando a linearidade de uma lógica que se pretendeu única, neutra e universal. Trata-se de suspender o eixo hegemônico do pensamento jurídico para revelar suas bases excludentes e, ao mesmo tempo, abrir espaço para outras formas de ver, sentir e produzir o Direito.

Nesse movimento, o Direito em Pretuguês não apenas evidencia os limites dos marcos eurocêtricos que historicamente monopolizaram o campo, mas afirma, com radicalidade, que há produção de conhecimento jurídico para além deles. É, portanto, o reconhecimento de que experiências negras e afro-diaspóricas não ocupam apenas o lugar de objeto do Direito, mas se constituem como sujeitos de sua criação, elaboração e reinvenção.

E, nesse horizonte, a capoeira emerge como experiência privilegiada.

Ao longo desta pesquisa, tornou-se possível perceber que aquilo que o Direito muitas vezes formula como promessa – liberdade, igualdade, dignidade – a capoeira elabora como prática. Não de forma idealizada ou isenta de contradições, mas como exercício cotidiano, atravessado por tensões, disputas e reinvenções.

Sua potência propositiva se faz presente, assim, na capacidade de sustentar, mesmo em condições adversas, uma ética do coletivo, uma pedagogia do encontro, uma política do ordinário (Silva, 2024).

Nesse sentido, afirmar a capoeira como campo de enunciação jurídico-política é também deslocar o próprio entendimento do que conta como Direito. É reconhecer que há normatividades sendo produzidas fora – e apesar – das instituições formais. É admitir que há projetos de nação sendo disputados nos corpos, nas ruas, nas rodas, nas práticas que historicamente foram inferiorizadas.

É, em última instância, recusar a ideia de que o Direito começa e termina no Estado.

As figuras dos(as) educadores(as) da capoeira mobilizadas ao longo deste trabalho condensam muito dessa continuidade, e é nesse horizonte que a memória de Besouro Mangangá também se inscreve – não como exceção, mas como parte de uma linhagem mais ampla, viva e em movimento.

Mestres e mestras não são apenas guardiões de uma tradição: são aqueles e aquelas que a reinventam. Em seus gestos, ensinamentos e formas de conduzir a roda, fazem da capoeira um campo contínuo de criação, onde memória não se cristaliza, mas se transforma. Assim, a capoeira não se deixa fixar. Escapa às tentativas de captura, reinventa-se diante das investidas de neutralização, desloca-se, ressignifica-se, permanece – sustentada por aqueles e aquelas que, ao ensinar, também criam caminhos.

Permanece porque não depende de autorização, porque se ancora no corpo, na memória, na ancestralidade, no coletivo. Permanece também porque, mesmo quando perseguida, criminalizada, embranquecida ou esvaziada, nunca deixou de existir como prática viva.

Este trabalho, portanto, não pretende oferecer um ponto de chegada. Ele não resolve as tensões que apresenta, não encerra as disputas que mobiliza, não esgota as possibilidades que anuncia.

Ele abre.

Abre caminhos de leitura, de escuta, de imaginação. Abre fissuras em uma racionalidade jurídica que, por muito tempo, se pretendeu totalizante. Abre espaço para que outras vozes, outros corpos, outros saberes sejam mobilizados. Mas, sobretudo, ele se soma a um movimento maior.

Se há algo que esta pesquisa afirma é que os projetos de liberdade nunca estiveram ausentes. Eles foram – e continuam sendo – sistematicamente combatidos, silenciados e neutralizados. Mas também foram – e continuam sendo – vividos, transmitidos e reinventados nas rodas, nos corpos diversos, na oralidade.

E talvez seja por isso que esta conclusão não possa ser encerramento, porque há coisas que não se concluem – mas permanecem.

Como a ginga que não para, o berimbau que chama e o corpo que aprende, desaprende e reaprende.

Essa continuidade é respiro e convite – porque, enquanto houver roda, haverá disputa; enquanto houver corp(oralidade), haverá memória e possibilidade; enquanto houver capoeira, haverá mundo sendo (re)inventado. Mas essa permanência não é automática: ela exige compromisso. Compromisso com a circularidade que sustenta a vida coletiva, com a ancestralidade que orienta o presente e com a responsabilidade de fazer da liberdade não apenas um horizonte, mas experiência encarnada.

Oi menina não conte com o tempo, só conte com o tempo de cada lição.

Pois o tempo que conta na vida é o tempo de evolução.

(...)

Mas o tempo é ligeirinho.

Mas o tempo é devagar.

Mas o tempo, camarada, não se pode enganar.

É o tempo que conta com o tempo.

Se para no tempo, não pode contar.

É o tempo que conta com o tempo.

Nas rodas da vida não vai mais voltar.

É o tempo que rege o tempo.

É o tempo que vai embalar.

No balanço da canoa, oi, é meu Deus a me guiar.

(...)

Chula de Mestre Toty, É o tempo.

6. Referências Bibliográficas

ANTUNES, Livia de Lauro. Sob a Guarda Negra: abolição, raça e cidadania no imediato pós abolição. Tese (doutorado).UFF, 2019. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2152.pdf>

ARAÚJO, Márvila; PRAZERES, Lucas dos; RAMOS, Chiara; 2020 Publicação no site Carta Capital. Justiça de Xangô: uma proposta ético-jurídica a partir da orixalidade. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/justica-de-xango-uma-proposta-etico-juridica-a-partir-da-orixalidade/>

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. Onda negra, medo branco. São Paulo: Anablume, 1987.

BARBOSA, Suzana Corrêa. ONDE VADIAÇÃO SE FAZ TRADIÇÃO: a negação da capoeira na luta pela cultura. Monografia (Bacharel em Comunicação Social / Habilitação em Jornalismo) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Escola de Comunicação. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/1863/4/SCBarbosa.pdf>

BARROUIN, Nina; NINO, Abab; PIRES, Thula; SANTOS, Maria Júlia; STANCHI, Malu. 90 anos de Lélia Gonzalez e seu legado contra a colonialidade jurídica. In: Herivelto Pereira de Sousa; Mariléa de Almeida; Taynara Rodrigues; wanderson flor do nascimento. (Org.). 90 anos de Lélia Gonzalez e seu legado contra a colonialidade jurídica. Lélia Gonzalez intérprete do Brasil, teórica das humanidades. 1ed.Brasília: Selo Caliandra, 2025, v. v. 1, p. 131-162.

BENTO, Cida. O pacto da branquitude. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Decreto nº 6, de 19 de novembro de 1889. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-6-19-novembro-1889-508671-publicacaooriginal-1-pe.html>

BRASIL. Decreto nº 145, de 11 de julho de 1893. Autorisa o Governo a fundar uma colônia correccional no proprio nacional Fazenda da Boa Vista, existente na Parahyba do Sul, ou onde melhor lhe parecer, e dá outras providencias. Coleção de Leis do Brasil, Rio de Janeiro, 1893

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Rio de Janeiro, 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm www.planalto.gov.br.

BRASIL. Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil. Rio de Janeiro, 1888. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm.

CAPOEIRA, Nestor. Capoeira e os fundamentos da malícia - 3ª ed. - Rio de Janeiro: Record, 1997.

CARNEIRO, Edison. O Quilombo dos Palmares. Coleção Raízes. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CARNEIRO, Sueli. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO José Murilo. A Construção da ordem: a elite política imperial. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

CARVALHO, José Murilo de. A formação das almas: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CRUZ, Maria Cecília Velasco e. Da tutela ao contrato: "homens de cor" brasileiros e o movimento operário carioca no pós-abolição. Topoi, v.11, n.20, p.114-135, 2010. Disponível em <https://www.scielo.br/j/topoi/a/hrjXrdMNfDxYxkSZMmYYrdq/?lang=pt&format=pdf>

DIAS, Luiz Sergio. Da “turma da lira” ao cafajeste. A sobrevivência da capoeira no Rio de Janeiro na Primeira República – Rio de Janeiro, 2000. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

_____. Quem tem medo da capoeira? Rio de Janeiro 1890- 1904. 1904/Luiz Sergio Dias. - Rio de Janeiro: Secretaria Municipal das Culturas, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Divisão de Pesquisa, 2001.

DOMINGUES, Petrônio. "Vai ficar tudo preto": Monteiro Lopes e a cor na política. Disponível em <https://www.scielo.br/j/nec/a/MYTxMv5Ys5Fs3HZNDdk6KN/?format=html&lang=pt>

_____. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930), in Rev. Bras. Hist. 34 (67), Jun 2014, <https://doi.org/10.1590/S0102-01882014000100012>.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Td. Ligia Ferreira, Regina Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____. Pele negra, máscaras brancas. Td. Sebastião Nascimento. Ubu Editora, 2025 (8ª reimpressão).

FERREIRA, Izabel. A capoeira no Rio de Janeiro 1890-1950. Rio de Janeiro: Novas Idéias, 2007, 132 p.: il. (Série Capoeira Viva; 1)

FERREIRA, Pedro Paulo Santos. Mestre Alípio, um griô em Besouro: audiovisual e ensino de filosofia africana. *Educação, Batatais*, v. 12, n. 1, p. 147–158, jan./jun. 2022.

FREIRE, Camila de Sousa. O movimento abolicionista cearense: escrita da história, identidade e alteridade em diálogo (1884-1956). Disponível em https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529531637_ARQUIVO_O_TrabalhoAnpuh2018.pdf

GOMES, Flávio. Negros e política (1888-1937) Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Disponível em https://books.google.com.br/books?id=chfWqRDa3soC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

GOMES, Flávio dos Santos. A Hidra e os Pântanos: Mocambos, Quilombos e Comunidades de Fugitivos no Brasil (séculos 17-19). Rio de Janeiro: Polis, 2005.

GOMIDE, Maria de Lourdes. Entre a monarquia e a república: a guarda negra em questão. *Anais do II Fórum Discente do Mestrado em História do Brasil da UNIVERSO*, 2016.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos/ organização de Flávia Rios e Márcia Lima - 1ª ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAHAM, Sandra Lauderdale (1991). O Motim do Vintém e a Cultura Política do Rio de Janeiro (1880). *Revista Brasileira de História*. 10 (20): 211-232. disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/download/1245202003_ARQUIVO_sandra-graham.pdf

JAMES, Cyril Lionel Robert. Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2010.

JAQUEIRA, Ana Rosa. Fundamentos históricos e sociais do processo de desportivização e de regulamentação desportiva da Capoeira. 2010. Tese. Doutorado em Ciência do Desporto e Educação Física – FCDEFUC, Coimbra, 2010.

Lilian do Rocio Borba. Escrita e comportamento social: Dom Obá II nas páginas dos jornais cariocas do século XIX. *Filol. Linguíst. Port.*, São Paulo , v. 17, n. 2, p. 447-472, jul./dez. 2015.

LUSSAC, Ricardo Martins Porto. Entre o crime e o esporte: a capoeira em impressos no Rio de Janeiro, 1890-1960. 2016. 490 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2016.

MACHADO, Humberto Fernandes. Abolição e cidadania: a Guarda Negra da Redentora. *Passagens, Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, v.5, n.3, p.505-524, 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3373/337328460008.pdf>

MACHADO, Humberto Fernandes. José do Patrocínio e a luta contra a indenização aos republicanos de 14 de maio. Associação Nacional de História - ANPHU. In: Simpósio Nacional de História, 24, 2009, Fortaleza, 2009.

MACHADO, José de Alcântara. Para a história da reforma penal brasileira. Separata de Direito. Rio de Janeiro, 1941. Disponível em <https://www.stf.jus.br/bibliotecadigital/DominioPublico/43976/pdf/43976.pdf>

MAMA, Amina. Sheroes and villains: conceptualizing colonial and contemporary violence against women in Africa. In: Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty (Orgs.). New York: Routledge, 1997. p. 46-62

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2025.

MARINHO, André Luiz S. O mestre de capoeira mais antigo do Rio de Janeiro. Instituto de Preservação da Cultura Brasileira, 2021. Disponível em: <https://www.ipcb.org.br/>

MATTOS, Augusto Oliveira. A proteção multifacetada: as ações da guarda negra da redemptora no ocaso do império (1888-1889). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de História. Universidade de Brasília, 2006.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra traduzido por Sebastião Nascimento - 2 ed. - São Paulo: n - 1 edições, 2022. 302 p.

_____. Políticas de Inimizade. Trad. Marta Lança. Lisboa, Antígona, 2017.

_____. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. 3. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MILLS, Charles. O contrato racial. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MOURA, Clóvis. Sociologia do Negro Brasileiro. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista; com prefácio de Kabengele Munanga; e texto de Elisa Nascimento e Valdecir Nascimento, - 3 ed.rev. - São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NEGRI, Antonio. O Poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução de Adriano Pilatti, 1a ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Direitos Humanos traduzidos em pretuguês. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos). Florianópolis, 2017. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499473935_ARQ_UIVO_Texto_completo_MM_FG_ThulaPires.pdf; Acesso em: 29 Nov. 2024.

PIRES, Thula. Direitos humanos e Améfrica Ladina: Por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. In: LASA FORUM (Org.). Dossier: El Pensamiento de Lélia Gonzalez, um legado y um horizonte. Pittsburg: Latin American Studies Association, 2019a, p. 69-74

PIRES, Thula. Legados de Liberdade. Revista Culturas Jurídicas. Vol. 8, Núm. 20, mai./ago., 2021, p. 291-316.

QUEIROZ, Marcos Vinicius Lustoza. Assombros da casa-grande: a Constituição de 1824 e as vidas póstumas da escravidão. São Paulo: Fósforo, 2024.

REIS, Leticia Vidor de Sousa. O mundo de pernas para o ar. A capoeira no Brasil. São Paulo, Publisher Brasil, FAPESP, 1997.

_____. A capoeira: de “doença moral” à “gymnástica nacional”. Revista de História, São Paulo, n. 129, p. 221-235, ago. 1993. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18730/20793>.

SALVADORI, Maria Angela Borges. Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890 - 1950). 1 ed. Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2019, 244p.

SANTOS, Antonio Bispo. Colonização, quilombos, modos e significados. Brasília, 2015.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Os porões da República: a barbárie nas prisões da Ilha Grande: 1884-1945. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Eduardo. Dom Obá II D'África, o Príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Fernanda Lima da. O estranho e o ordinário: um contra-arquivo da cidadania e o constitucionalismo brasileiro (Pernambuco, 1870–1920). 2024. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A negrada instituição: os capoeiras no rio de janeiro 1850-1890. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1999, 463 p.

SODRÉ, Muniz. Pensar nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

STANCHI, Malu. O poder constituinte em Pretuguês: dispositivo de racialidade e autoinscrições negras rumo a um novo projeto de nação / Malu Stanchi; orientadora: Thula Rafaela de Oliveira Pires. 2024. 162 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2024.

TAVARES, Júlio Cesar de. Dança de guerra – arquivo e arma: elementos para uma Teoria da Capoeiragem e da Comunicação Corporal Afro-brasileira. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

TONINI, Renato N. A arte pernicioso: a repressão penal aos capoeiras na república velha. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008

TURAZZI, Maria Inez. A euforia do progresso e a imposição da ordem. São Paulo: COPPENarco Zero, 1989.

VALÉRIO, P. H. M. & Barreira, C. R. A. (2016). A roda de capoeira: uma vivência comunitária. Memorandum, 30, 177-198.

VIDOR, Elisabeth; REIS, Letícia Vidor de Sousa. Capoeira: uma herança cultural afro-brasileira. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2013

VIEIRA, Luis Renato. Da vadiação à capoeira regional: uma interpretação da modernização cultural no Brasil. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Sociologia, UNB, 1990.

VASCONCELOS, J. G.; XAVIER, A. R.; CUNHA, F. I. da. Besouro Mangagá: vitrais biográficos de Manuel Henrique Pereira e a arte da capoeiragem em Santo Amaro da Bahia, Brasil: BIOGRAPHICAL STAINED GLASS OF MANUEL HENRIQUE PEREIRA AND THE ART OF CAPOEIRA IN SANTO AMARO DA BAHIA, BRAZIL. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)biográfica, [S. l.], v. 10, n. 25, p. e1262, 2025. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/rbpab/article/view/24754>.

ZONZON, Christine. Capoeira abalou: corpo de mulheres, legitimidade e tradição. [S. l.]: [s. n.], 2020. Disponível em: [Marias Felipas](#).