

Representações do corpo-capoeira: um diálogo com Foucault e as tradições orais africanas

Representations of the capoeira body: a dialogue with Foucault and African oral traditions

Rossaly Beatriz Chioqueta Loresent

Doutora em Linguística-PPGL

Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC

<https://orcid.org/0000-0002-9208-6205> 

Roberta Ribeiro Pinto

Mestranda em Linguística-PPGL

Universidade Federal de Santa Catarina- UFSC

<https://orcid.org/0000-0002-8796-4691> 

Informações completas sobre autoria estão no final do artigo 

Resumo: Este artigo busca discutir o corpo-capoeira como prática que evidencia as tensões entre disciplina e autonomia, articulando a tradição oral africana e o estudo de Michel Foucault. Para estabelecer essa relação, buscou-se investigar como o corpo é tomado nos estudos foucaultianos - partindo de uma análise do corpo individual à biopolítica - e como o corpo, por meio da arte, é concebido nas tradições orais africanas. Conclui-se que o corpo-capoeira subverteu a lógica do poder dominante, transformando-se em um espaço de resistência e saber afro-diaspórico, no qual a memória, a performance e a oralidade se articulam para construir uma subjetividade negra que desafia o controle e a normatização. Por meio da ginga e do jogo, a capoeira ressignifica o corpo negro historicamente submetido e disciplinado, convertendo-o em agente de autonomia e afirmação cultural. Assim, reconhecer o corpo-capoeira como repositório de saber e resistência é também reafirmar a própria identidade no contexto cultural afro-brasileiro.

Palavras-chave: capoeira; corpo; biopoder; oralidade; tradições africanas.

Abstract: This article seeks to discuss the capoeira-body as a practice that reveals the tensions between discipline and autonomy, articulating African oral tradition and the work of Michel Foucault. To establish this relationship, the study investigates how the body is conceived in Foucauldian analyses, ranging from the individual body to biopolitics, and how the body, through art, is understood within African oral traditions. It concludes that the capoeira-body subverts the logic of dominant power, transforming itself into a space of resistance and Afro-diasporic knowledge, where memory, performance, and orality are articulated to construct a Black subjectivity that challenges control and normalization. Through ginga and jogo, capoeira re-signifies the Black body historically subjected to domination and discipline, turning it into an agent of autonomy and cultural affirmation. Thus, recognizing the capoeira-body as a repository of knowledge and resistance is also to reaffirm identity itself within the Afro-Brazilian cultural context.

Keywords: capoeira; body; biopower; orality; African traditions.

Introdução

Este artigo busca discutir o corpo-capoeira como prática que evidencia as tensões entre disciplina e autonomia, articulando a tradição oral africana e o estudo de Michel Foucault. O objetivo é apresentar uma análise teórica para o estudo desse tema. O termo corpo-capoeira, desenvolvido por Castro Júnior (2008), é utilizado aqui como metáfora de corpo que fala, produz saberes e resiste ao opressor, pois esse corpo “gravou muitas experiências e sabe aquilo que o discurso racional muitas vezes não pode expressar clara e distintamente” (Castro Júnior, 2008, p. 17).

Convém enfatizar que, quando este estudo toma o corpo-capoeira como campo de análise em Michel Foucault e nas tradições afros, a finalidade não é problematizá-lo como objeto descritivo nessas relações, mas buscar meios de comprovação da inversão da lógica de submissão à resistência dentro do universo afro-diaspórico. Ademais, o corpo aqui é tomado na prática capoeirista colonial e contemporânea, podendo ser analisado ao viés da Capoeira de Angola e da Capoeira Regional¹. Parte-se do princípio de que o poder não apenas reprime, mas também produz saberes e verdades, agindo diretamente na gestão da vida e no controle dos corpos (Foucault, 2025).

Atualmente, o número de capoeiristas vem crescendo constantemente em todo o mundo. Considerando praticantes e estudiosos, a capoeira é praticada em mais de 150 países de diferentes continentes, embora essa estimativa não seja tão recente. (IPHAN, 2014). No Brasil, embora não se tenha o número exato de praticantes, estima-se que já tenha ultrapassado mais de 6 milhões de pessoas², considerando praticantes da Capoeira Angola e Regional. Assim, em razão desse crescimento e expansão global, a justificativa deste estudo reside na elaboração de uma ferramenta de análise que ajudará a compreender o corpo-capoeira como resistência e transformação na diáspora africana e contemporânea.

¹ A Capoeira Angola é o estilo mais próximo da forma como os corpos escravizados praticavam a capoeira. Os movimentos são mais lentos e discretos e o estilo se aproxima mais dos rituais afros; já a Capoeira Regional fundada por Mestre Bimba (1899-1974) criou a prática como ensino onde os movimentos são mais ágeis e rasteiros, pois o estilo é mais ligado à prática como esporte. Disponível em: <https://atual-capoeira.com/pt/capoeira-2/angola-e-regional/>.

² Não foi possível localizar o número exato de praticantes capoeiristas no Brasil atualmente. Os dados mencionados são de uma reportagem de 2017, disponível em: <https://oglobo.globo.com/esportes/com-6-milhoes-de-praticantes-capoeira-trunfo-ate-no-mma-20777137>.

O corpo é para Foucault uma superfície na qual o poder se inscreve. Lugar onde as relações de poder atuam sobre ele como forma de torná-lo dócil e, ao mesmo tempo, útil e produtivo. Logo, é investimento político, alvo de um sistema que atua de maneira sutil, visando a transformar em docilidade por meio da disciplina e normalização. (Foucault, 1999). Desse modo, ao se debruçar sobre a análise do corpo, Foucault oferece-nos ferramentas para pensá-lo como um campo sistemático e histórico. Se por um lado, o corpo é situado de modo individual e como alvo do poder disciplinar, “uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder” (Foucault, 1999, p. 164); por outro ele é analisado em nível macro, numa perspectiva coletiva em que, por meio da biopolítica, o poder se manifesta sobre a vida e preceitos biológicos da população (Foucault, 2008).

Nas tradições indígenas e africanas, o corpo também é desvinculado da biologia; é tomado como texto oral em que narra a história afro por meio da performance. Ele é concebido como um elemento fundamental de identidade, história e conhecimento. Não é apenas um objeto de encenação, mas de interpretação e transformação do ato. É o arquivo vivo dessas culturas, local de saber em contínuo movimento (Martins, 2003). Assim, por meio dos rituais, o corpo fala, dá vida à história e à cultura de um povo enquanto se movimenta, tornando-se um texto memorialístico vivo que interpreta e se conecta com a ancestralidade.

Desse modo, nesse entrecruzamento entre corpo como inscrição de poder e corpo como conhecimento ancestral, a capoeira emerge como prática fundamental que oferece bases para pensarmos: como o corpo-capoeira resistiu ao regime de dominação e conseguiu manter viva sua cultura por meio da capoeira? Como ele se transforma invertendo a lógica de corpo-opressor a corpo-saber através da capoeira?

Tais problematizações serviram de base para um olhar sobre o corpo-capoeira como campo de análise à luz da tradição afro-diaspórica demonstrando que, por meio da capoeira, ele se materializa como a prova viva de que a tradição oral africana e a cultura afro-brasileira persistiram e se reafirmaram no mundo contemporâneo.

O corpo-capoeira: da colonização à contemporaneidade

Um ponto importante para a discussão sobre a relação do corpo-capoeira com o poder e as tradições orais africanas é entender o percurso histórico, social e cultural que este corpo atravessa. Essa trajetória desempenha um papel fundamental na noção do espaço que eles ocupam na atualidade. Importa dizer que o corpo-capoeira é a herança do corpo escravizado, corpo negro e corpo-moeda, por isso, é comum o discurso de que “capoeira é coisa de favelado”³ seja associado a ele. Nesse sentido, tais constatações oferecem condições para compreender como a escravidão criou uma hierarquia racial que opõe a corporeidade negra até hoje.

Freyre (2003) enfatiza que a formação da sociedade agrária e escravocrata em solo brasileiro durante o século XVI, centrado em propriedades latifundiárias, criou uma necessidade extrema por mão de obra. A escravidão tornou-se então a busca ideial para atender essa demanda tornando-se a base da sociedade da época. Desse modo, esse interesse econômico via nos corpos negros a capacidade de expansão materialista e por décadas doutrinou estes corpos a obedecer com base no açoite, tortura e controle como forma de garantir a produtividade e a submissão. Esse contexto violento não cessou com o fim da escravidão “mas assumiu contornos diferenciados nos processos de regulação capitalista e, nos dias atuais, pela globalização neoliberal [...]” (Gomes, 2011, p. 52).

A submissão imposta aos corpos negros na diáspora permitiu a criação de uma hierarquia racial justificada pela lógica de mercado onde negros foram transformados em objetos ou mercadorias como forma de obter o lucro por meio da exploração desses corpos. Esse processo é apontado por Mbembe (2014) como cenário que serviu de base para a construção da noção de Negro e raça tomadas como sinônimos na visão ocidental. O termo Negro, enfatizado pelo autor em maiúsculo, é uma ficção social criada como forma de justificar a exploração sob corpos dominados e escravizados. De todo modo, é um produto de dominação contínua, “isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento.” (Mbembe, 2014, p. 40). O conceito de raça, por sua vez:

³ A colunista Fabiana Conceição traz um relato surpreendente em 1ª pessoa sobre isso por meio de um episódio em que uma mãe branca desvaloriza a prática da capoeira associando a prática como “coisa de favelado”. A autora enfatiza que este tipo de fala ensina às crianças que a cultura e as raízes populares não têm valor, perpetuando o racismo. Disponível em: <https://viversempreconceitos.com.br/2025/04/25/capoeira-e-coisa-de-favelado/>.

[...] não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projeção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos anticamente entendidos como mais verossímeis como a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo. Em muitos casos, é uma figura autónoma do real, cuja força e densidade podem explicar-se pelo seu carácter extremamente móvel, inconstante e caprichoso (Mbembe, 2014, p. 27).

Nesse sentido, o racismo é entendido então como uma ideologia essencialista que parte da noção de raça construída socialmente pelo próprio racista (Munganga, 2003). Essa perspectiva é complementada por Gonzales (2020) ao afirmar que o racismo não só negou a humanidade dos negros, mas serviu como justificação para dominação dos corpos afros. Por isso, ao desumanizar ou subvalorizar a vida de certos grupos, o racismo criou a base para práticas como a escravidão e a manutenção de estruturas sociais desiguais que perpetuam até hoje.

Embora não se tenha exatidão da origem da capoeira, foi no período da escravidão que ela se desenvolveu em solo brasileiro. Inicialmente, era praticada nas fazendas sob a vigilância dos senhores de engenho; ao longo dos anos, espalhou-se para áreas urbanas. Não à toa, ela exercia duas funções necessárias: “foi inventada com a finalidade de divertimento, mas na realidade funcionava como faca de dois gumes. Ao lado do normal e do quotidiano, que era divertir, era luta também no momento oportuno.” (Rego, 1968, p. 22). Atualmente, é reconhecida como patrimônio cultural e vem sendo praticada no Brasil e no mundo por diferentes grupos e vertentes. (IPHAN, 2014).

O desenvolvimento da capoeira no período colonial deu-se como forma de luta e resistência num momento em que o poder exercido sob os corpos escravizados procurava discipliná-los com base no controle empregado por meio da violência. A ordem social estabelecida proibia os negros de terem acesso a armas, por isso, a capoeira era praticada na clandestinidade e no disfarce em terreiros, senzalas e quilombos. No final do século XIX, a capoeira já estava em considerável expansão social. Os corpos-capoeiras passaram a ser vistos como resistentes e admiráveis por conta da atuação na Guerra do Paraguai, onde ganharam prestígio por sua habilidade em combate (IPHAN, 2014). Além disso, passaram a ser alvos de interesses políticos durante as eleições como forma de intimidar eleitores e garantir votos.

Segundo Rego (1968), o capoeirista passou então de marginal oculto à ferramenta essencial tanto para a nobreza em declínio quanto para os republicanos, que

lutavam de forma feroz pela tomada do poder. Essa passagem demonstra que a transformação da capoeira de folgado para luta não foi um evento isolado, mas parte de um contexto social maior.

Quando as classes superiores começaram a desvalorizar as artes e os costumes de origem mestiça em razão das profundas transformações que a sociedade passava na época, a capoeira entrou em declínio social e passou então a agrupar classes e regiões vistas como inferiores (Rego, 1968). Ademais, sua transformação e associação à marginalidade não foram acidentais, mas sim um reflexo sociológico da forma como a sociedade descartou tudo que não se encaixava no projeto de nação idealizado pelas classes dominantes.

Esse descarte se manifestou logo após o fim da escravidão. Dessa vez, o controle sobre os capoeiristas continuava se manifestando por meio de outra vertente. O corpo-capoeira passou a ser agora aquele do discurso policial tido como vadios e mendigos. Desse modo, a capoeira foi então inserida no Código Penal Brasileiro que a proibia de ser praticada em praças e locais públicos sob ameaça de prisão a quem desobedecesse às regras estabelecidas. Através desse instrumento jurídico e da repressão policial, os discursos jurídicos procuraram silenciar o corpo-capoeira (IPHAN, 2014) tanto pela imposição da violência física como pela hegemonia cultural.

Desse modo, ao degradar e marginalizar a capoeira, as elites garantiram a desvalorização simbólica dos grupos que a praticavam. O declínio social da capoeira, portanto, foi um instrumento de controle que visava inibir a autonomia e a identidade dos povos explorados, assegurando a continuidade de uma hierarquia que os mantinha em posição de subordinação mesmo após a Lei Áurea (Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888).

As marcas da perseguição histórica da capoeira persistiram durante anos, mas foi a partir da década de 1930 que ela passou a ganhar legitimidade através da atuação de Mestre Pastinha e Mestre Bimba. Estes foram fundamentais para a reinvenção e a reordenação da capoeira em âmbito social em que a prática capoeirista passou a ser deslocada do domínio da criminalidade para o campo reconhecido da educação física. Essa transformação foi determinante para a (re)aceitação da capoeira pela sociedade. (Ferreira, 2016).

Desse modo, o reconhecimento da capoeira como patrimônio cultural é um dos pilares que fixam a capoeira como identidade cultural brasileira, não apenas por sua consolidação em território nacional, mas também pela sua construção homogênea, sua institucionalização e tradição. Importa dizer que a capoeira vem crescendo espontaneamente (Ferreira, 2016). Hoje sua prática já alcançou espaços públicos e privados como escolas e academias. Considerada como arte, luta e dança a capoeira é reconhecida e praticada nacional e internacionalmente por diferentes idades, gêneros e origens.

Contudo, essa visibilidade oficial e expansão global não invalidam o debate sobre as raízes históricas de marginalização e o racismo que moldou a trajetória da capoeira. A aceitação institucional coexiste como forma de retratação aos períodos marcados pela imposição cultural em detrimento de um poder hegemônico instaurado que procurava silenciar as minorias.

Consequentemente, a historicidade do corpo-capoeira na diáspora se alicia a uma dinâmica de silenciamento e sub-representação do corpo negro na contemporaneidade. Gomes (2019) enfatiza que o racismo, como sistema de dominação, atua diretamente no apagamento e silenciamento da representatividade negra. A apologia à exaltação da mestiçagem funciona como uma forma sutil de negação a negritude e presença indígena. Assim,

Trata-se de uma ode à branquitude. Elogia-se, no mestiço e na mestiça, não sua capacidade de se expressar por meio da corporeidade, a junção de diferentes raças, culturas, histórias e lutas (não se pode esquecer que a construção da mestiçagem no Brasil também está eivada de um passado violento de relações de gênero entre homens brancos e mulheres negras), mas aquilo que diacriticamente salta aos olhos como sendo sua porção branca, de origem europeia (mesmo que longínqua), entendida como algo melhor, bom que clareia a raça, alisa ou anela os cabelos (Gomes, 2019. p. 132).

Nesse viés, os processos, vivências e saberes relacionados ao corpo negro não devem ser entendidos apenas como experiências individuais, mas sim como resultado de uma história compartilhada. Se no colonialismo o corpo negro era alvo de violência explícita, escravização e objetificação, na contemporaneidade o racismo age de maneira sutil, mas não menos prejudicial, por meio de estereótipos e interpretações estigmatizadas. Desse modo, o corpo negro vive em uma constante tensão: a de ser

regulado pelo pensamento racista ou libertar-se das amarras do preconceito que o coloca em posição restringida ou padronizada (Gomes, 2019).

Além disso, o espaço conquistado por negros causa estranheza entre os brancos. Isso demonstra uma visão de que o negro não se encaixa no estereótipo esperado. A esse exemplo, Fanon (2008) constata sua experiência própria como corpo negro que vive em constante confronto com o “mundo branco”. O corpo, para o autor, não segue a mesma lógica da dicotomia ocidental.

Sim, nós (os pretos) somos atrasados, simplórios, livres nas nossas manifestações. É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra! Aliás, nossos homens de letras nos ajudam a vos convencer. Vossa civilização branca negligencia as riquezas finas, a sensibilidade (Fanon, 2008, p. 116).

Na visão distorcida da branquitude, corpos negros atrapalham o esquema postural dos brancos; isto porque o protagonismo da branquitude é construído com base no apagamento da corporeidade negra. O que explica esse conflito é a herança histórica do racismo e o processo de embranquecimento da sociedade no tratamento e na percepção dos corpos. O corpo é uma forma poderosa de expressão cultural, mas certos corpos e suas formas de movimento ou expressão são marginalizados, desvalorizados ou não têm a mesma visibilidade e respeito que outros. O corpo negro, por exemplo “ainda vive situações que exigem a superação da visão exótica e erótica que sobre ele recai, oriunda da violência escravista, alimentada pelo sexism, pelo machismo e disseminada pelo racismo” (Gomes, 2011, p. 48). O ponto de partida dessa comparação reside na representação social que corpos negros ocupam na política, na arte, na ciência, etc., uma vez que, tal representação está a passos largos daquela ocupada por brancos.

Como já discutido acima, embora haja um aumento notável da presença de indivíduos negros em diversas áreas, essa representação, por vezes, reforça estereótipos históricos, o que mantém um lugar de subalternidade. Desse modo, o poder sob os corpos não deixou de existir quando a escravidão material foi abolida. A escravidão psicológica e cultural continuam a aprisionar os povos negros por meio da imposição da cultura branca, vista como uma estratégia para inibir a capacidade dos povos explorados de se libertarem completamente e de se conhecerem.

Os exploradores brancos deram a nós os negros explorados, uma cultura, mas uma cultura branca; uma civilização, mas uma civilização branca; uma moral, mas uma moral branca; eles nos paralisam com malhas invisíveis para o caso hipotético em que nos libertaríamos da mais sensível escravidão material que eles nos impuseram. E traçam sua trama, pacientemente, incansavelmente, por meio da diligente astúcia, até morrermos no conhecimento de nós mesmos (Césaire, 2024, p. 17).

Ainda nesse mesmo texto, Césaire sintetiza a luta pela libertação como forma de revolução cultural. Argumenta que, para que a libertação seja completa, é fundamental que o homem negro se liberte das falsas percepções internalizadas e valorize sua própria identidade, beleza e legitimidade. A afirmação da negritude é vista como o passo crucial e é a verdadeira "bomba libertadora" que antecede e fortalece qualquer revolta contra as estruturas de poder. Esse movimento reverso deve começar na mente e no coração, através da restauração da autoestima e do orgulho racial.

A análise foucaultiana como base para o estudo do corpo como inscrição do poder

Esta seção analisará como o poder opera sobre os corpos, a partir do que considera Foucault. Essa análise é essencial para pensar o corpo-capoeira em contraste com o poder e a resistência porque, como já dito, trata-se de um corpo herança da escravização e do controle absoluto, de certa forma, de um corpo-testemunha. Para entender como o poder age na sociedade, Foucault sugere um distanciamento das abordagens tradicionais e propõe pensar em como o poder circula e se manifesta em todas as esferas da sociedade. O corpo é então colocado no centro de sua análise em que, mediante disciplinamento individual, ocorre o controle coletivo.

No livro “**Vigar e Punir**” Foucault (1999 [1975]) apresenta por meio de uma análise histórica, a transição de um corpo supliciado a um corpo disciplinado. Esse novo deslocamento do poder transformou a punição espetacular em punição disciplinar em que a finalidade era a produção de indivíduos dóceis, úteis e, acima de tudo, produtivos. Em vista disso, a privação de liberdade e de direitos passou a ser a pena dos castigados e não mais o suplício público.

Ao tomar o corpo como estudo, Foucault se afasta dos conceitos biológicos e o insere num campo político, pois considera que “as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais.” (Foucault, 1999, p. 29).

Portanto, o poder sobre o corpo opera de maneira sutil de modo a torná-lo útil e, ao mesmo tempo, submisso.

Então, o poder não deve ser visto como força repressiva que limita ou proíbe, isso porque a repressão é uma noção inadequada que ignora o aspecto produtivo do poder. Na verdade, o que torna sua atuação na sociedade “é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso.” (Foucault, 2025, p. 8). É essa positividade, e não a negação, que faz com que o poder modele a organização do corpo social.

A análise foucaultiana entende a disciplina como essa força que toma o corpo como objeto político e econômico com vista a torná-lo mais eficiente e, ao mesmo tempo, um corpo assujeitado. Desse modo, um corpo manipulado é também um corpo moldado, uma “anatomia política” em que o domínio sobre ele é exercido “não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina” (Foucault, 1999, p. 164). De todo modo, Foucault é o autor essencial para se pensar como o poder se manifesta em diferentes épocas e de diferentes formas, passando de controle do corpo individual (disciplina) ao controle em massa (biopolítica).

A biopolítica surge no final do século XVIII, num momento em que as transformações sociais e econômicas na sociedade estavam em desenvolvimento. Essa nova tecnologia de poder “tende a tratar a população como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas” (Foucault, 2008, p. 494). Assim, a mudança do poder disciplinar passa para uma nova forma de governo voltada ao controle mais amplo a qual Foucault vai denominar de biopoder, um novo regime que se incumbiu “tanto do corpo quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o polo do corpo e o polo da população” (Foucault, 1999, p. 11). Em outras palavras, o biopoder se define como gestão estatal da vida biológica da população, em que por meio dele o Estado exerce o controle sobre a vida da população.

Nessa lógica, o biopoder é essencial para pensar sobre o racismo de Estado. Em **“Defesa da Sociedade”**, Foucault (1999 [1975-1976]) enfatiza que o racismo se tornou ferramenta essencial de controle do governo, pois permite ao Estado estabelecer uma divisão dentro da população, justificando que a vida de um grupo deve ser protegida à custa da vida ou da morte de outro. Desse modo,

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: ‘quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação a espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (Foucault, 1999, p. 305).

Desse modo, o racismo de Estado não se baseia apenas em preconceito, mas como estratégia do biopoder que permite ao Estado continuar exercendo o poder de matar, ainda que num regime focado no “fazer viver”. Consequentemente, o racismo torna-se um dispositivo de matança em que, por meio dele, o Estado opera, porque “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo.” (Foucault, 1999, p. 306). Não é pretensão do artigo aprofundar um estudo crítico acerca dos conceitos de biopolítica-biopoder em relação aos corpos negros, mas articular alguns pontos à problemática do silenciamento do lugar destes corpos diante do cerne desses conceitos.

É nesse sentido que se pode afirmar que o racismo estrutural, como estratégia do biopoder, atua como força de controle sobre a corporeidade negra. Essa afirmação não se baseia apenas na escravidão, mas no pós-abolicionismo em que corpos afros foram excluídos da sociedade e marginalizadas em detrimento da branquitude. Na contemporaneidade, o biopoder se manifesta por meio de novas formas de regulação que afetam a corporeidade negra como a desigualdade racial, o encarceramento em massa, a violência policial e a apropriação cultural.

Segundo Gomes (2019), a escravidão como modo de produção por meio dos corpos afros explorados deixou marcas profundas na estrutura histórica, econômica e social do país até hoje. A herança colonial se manifesta nas relações de poder, na cultura e no trabalho. Esse fator histórico “envolve o corpo negro e os sujeitos que o portam. Ora rejeitado, ora exaltado de forma exótica e erótica, o corpo negro e a corporeidade negra foram forjados em processos de regulação e emancipação” (Gomes, 2019, p. 131). Assim, a luta da corporeidade negra no Brasil é um processo tenso que envolve a relação entre regulação e emancipação social.

Nesse caso, as pessoas negras não têm apenas seus comportamentos regulados, e nem somente se emancipam por meio da luta política ou da construção de práticas e discursos antirracistas.

Os corpos negros e a corporeidade negra têm sido fontes de processos de regulação e de emancipação desde os tempos escravistas até os dias atuais. No atual momento histórico em que vivemos na política, na economia, nos retrocessos dos direitos humanos, é bom estar atentos às novas formas de regulação do corpo e da corporeidade negra. (Gomes, 2019, p. 133)

Como forma de analisar o papel da corporeidade negra na sociedade contemporânea, Gomes (2019) define esse fator em dois momentos: o corpo regulado - corpo dominado pelo poder dominante-; e corpo emancipado - capacidade da população negra em se afirmar em diferentes espaços públicos. A análise de corpo regulado, de certa forma, dialoga com os estudos foucaultianos, pois localiza o corpo como campo de batalha onde normas sociais e políticas atuam sobre ele. Por outro lado, embora o corpo emancipado represente a libertação e a corporeidade negra por meio da arte e afins, esse mesmo corpo vive em constante regulação porque:

Para cada processo emancipatório, as relações de poder capitalistas, racistas e patriarcais se realinham e tentam regulá-lo novamente. Por isso, não esquecer que a emancipação não é feita só de alegria e vitórias é um componente de resistência para as pessoas negras que têm consciência política da sua identidade racial (Gomes, 2019, p. 135).

Assim, a subjeição do corpo negro pelas relações de poder acontece de maneira informal e implícita em que estas regulam suas forças e atuam sobre ele. Nesse sentido, a luta pela emancipação do corpo negro não se dá apenas pela conquista de direitos formais, mas também pela desconstrução dessas normas internalizadas que restringem sua liberdade e potencialidade. Desse modo, o corpo capoeira, ao mesmo tempo que se constitui como corpo emancipado, visto como “construção política da estética e da beleza negra” (Gomes, 2019, p. 134), em que por meio da dança e da arte ele se expressa e se liberta; também se contrasta como corpo regulado, pois é um corpo histórico, herança da escravidão e alvo do racismo de Estado.

Com base no que foi exposto até o momento, pode-se compreender que o corpo é um campo de batalha, sua significação depende diretamente do lugar que ele ocupa, sendo constantemente reavaliado e posicionado por forças sociais. A capoeira é historicamente ligada à escravidão e à marginalização dos corpos praticantes. O racismo estrutural atua como força silenciando a corporeidade negra.

Então, dando sequência à análise, a próxima seção traz à tona o outro lado da história em que o corpo afro inverte a lógica do dominador, e passa de de corpo objeto

a corpo narrativa, demonstrando que a cultura e sabedoria afro podem ser contadas no e pelo corpo.

Da submissão à ressignificação: análise do corpo-capoeira para além de Foucault

Esta seção se ocupa em discutir o corpo-capoeira como objeto de análise à luz da tradição oral africana a fim de compreender como ele se constitui como veículo de conhecimento e repositório de saber afro-diaspórico. As tradições afro se baseiam na compreensão da cultura da capoeira como sistema de conhecimento vivo, transmitido não por textos, mas pelo corpo, por isso o corpo-capoeira é visto como arquivo, um corpo que fala, resiste e se ressignifica por meio da performance. Essa cosmovisão é mobilizada pela lógica de que o rito não é um conjunto de regras ou movimentos externos que se impõe ao corpo, mas uma forma de expressão que permite a ele se manifestar e se expandir plenamente.

A tradição oral é considerada para os povos africanos como alicerce para a visão de mundo e a individualidade, abrigando as palavras dos que vieram antes, os rituais, os contos e as linhagens familiares. Por meio da performance ritual como danças, cantos e o uso de adereços, a memória e o conhecimento da África são transmitidos como saberes, garantindo a continuidade e a força da herança cultural de um povo. Logo, o corpo preenche as lacunas deixadas pela diáspora, garantindo que as identidades recriadas e as lembranças do passado africano permaneçam vivas, formando um corpo de memória que atravessa o tempo e o espaço.

A capoeira é uma expressão artística desenvolvida em terra colonizada. Os mesmos corpos submetidos à violenta repressão dessa fase histórica são os corpos rememorados na performance capoeirista na contemporaneidade. Nestor Capoeira (2011), ao narrar como essa arte por meio da astúcia e da improvisação serviu como uma forma de resistência cultural, contribui com este estudo, pois “a capoeira se desenvolveu no caldeirão cultural afro-brasileiro, e por isto é interessante entender o corpo dentro deste contexto de raízes africanas” (Capoeira, 2011, p.47). Nesse sentido, busca-se aqui refletir: qual o papel do corpo-capoeira na construção de uma narrativa que não se encaixa nas lógicas hegemônicas de poder? De que maneira ele dá voz a saberes e experiências que seriam silenciadas de outra forma?

A cultura dos capoeiras é resultado de vivências históricas e fruto de movimentação e interconexão entre corpos e culturas. Assim, ela é moldada pela ação e prática do corpo. Daí que o corpo-capoeira funciona como agente principal em que nessa experiência capacita e expressa saber. Castro Júnior (2018), reafirma esse discurso ao considerar que a experiência do corpo-capoeira se revela, não como conhecimento externo, mas como dimensão constituinte e originária na qual o corpo se torna um campo de potência e ação. E faz a seguinte ressalva:

Estamos ressaltando a experiência, enquanto dimensão humana originária e constituinte que entra na composição de um corpo, não como experiência objetiva adquirida pelo sujeito em contato com o objeto, ou como, experiência subjetiva a partir de impressões pessoais e nem mesmo da experiência científica, mas potência do ato de fazer que é constituinte e originário. (Castro Júnior, 2018, p. 39)

Para a tradição oral africana, o corpo é esse lugar de fala que se manifesta como um texto materialístico vivo preservando e transmitindo a herança cultural e histórica da África. A esse tipo de registro marcada pela diáspora, a estudiosa Leda Martins dá o nome de “oralitura”, termo que, segundo a autora, não pode ser reduzido a repertório e procedimentos de uma tradição puramente linguística, mas “especificamente ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significante e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade” (Martins, 2003, p. 77).

Em 2014, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultural) reconheceu a capoeira como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. Essa designação celebrou a capoeira como uma expressão viva da cultura afro-brasileira. O reconhecimento também destacou seu papel histórico como prática de resistência e forma de expressão para as comunidades marginalizadas. Os conhecimentos repassados por meio da roda em que a capoeira passa de saber prático - observação e imitação das regras do jogo - a saber ancestral é orientado pelas seguintes regras:

Os capoeiristas formam uma roda no centro da qual dois jogadores interagem entre si. Os movimentos exigem grande destreza corporal. Os outros jogadores ao redor da roda cantam, entoam cânticos, batem palmas e tocam instrumentos de percussão. As rodas de capoeira são formadas por um grupo de pessoas de qualquer gênero e são compostas por um mestre, um contramestre e discípulos. O mestre é o portador e guardião do conhecimento da roda e espera-se

que ensine o repertório e mantenha a coesão do grupo e sua observância a um código ritual. O mestre geralmente toca um instrumento de percussão de corda única, inicia os cânticos e lidera o ritmo e o andamento do jogo. Espera-se que todos os participantes saibam como fazer e tocar o instrumento, cantar um repertório compartilhado de cânticos, improvisar músicas, conhecer e respeitar os códigos de ética e conduta e executar os movimentos, passos e golpes. (UNESCO, 2014, s/p.)

Embora a UNESCO reconheça a capoeira como patrimônio cultural, ela descreve a roda numa perspectiva formalista de ensino da prática, sem adentrar na noção de sabedoria afro. Capoeira (2011) contribui com o campo dos estudos dessa prática ao detalhar o rito numa perspectiva filosófica essencial para pensar o conhecimento ancestral por meio dos movimentos. Nesse sentido, a descrição da roda é feita da seguinte forma:

[...] alguém canta uma chula - um canto-de-entrada - e todos ouvem com atenção: [...] Agora, o cantor "puxa" a ladainha: "Ê , galo cantou..." E você se surpreende com o súbito calafrio que percorre a tua espinha, ao ouvir os participantes da roda responderem em uníssono: "ê , galo cantou, camará." Ao pé do berimbau, dois homens estão acocorados de cabeça baixa. **Parecem perdidos em seus próprios devaneios, ou talvez em alguma forma de concentração interior.** Levantam a cabeça e observam o cantor que continua a "puxar" o canto. O coro vai respondendo e o nível de energia e magnetismo da roda vai crescendo: **O ritmo lento e hipnótico dos berimbaus vai tomando conta dos dois jogadores acocorados.** Suas mentes estão livres de idéias e pensamentos - estão ali, somente isto. **Despojados de tudo, sentem-se tão antigos quanto o próprio rito do qual vão participar.** O cantor termina a ladainha e o coro responde: [...] As mãos dos dois jogadores tocam o chão e traçam sinais mágicos - "**pontos riscados**" que "**fecham**" o **corpo e fortalecem o espírito.** Em seguida, executam a reverência: apoiados apenas nas mãos, levantam o corpo e as pernas para o alto, a cabeça quase tocando o chão e, lentamente, num domínio total do corpo, voltam à posição acocorada e se encaram: o Jogo começou (Capoeira, 2011, grifos nossos).

Os destaques feitos na citação acima demonstra como o corpo-capoeira incorpora a ancestralidade por meio do rito. Por meio da roda, o contato entre os sujeitos revela um duelo de enigmas corporais que se comunicam no movimento (Capoeira, 2011). Cada elemento da capoeira contribui para esse momento, no qual o corpo-capoeira se conecta numa temporalidade subjetiva em que o passado é ativado se tornando real no momento da performance. Por isso, na capoeira o tempo é dinâmico, rítmico e histórico. Desse modo, no corpo-capoeira, o sujeito torna-se capaz de gerar narrativas em cena a partir de sua própria história e memória. Martins (2003)

defende a diversidade da performance e das cenas rituais em que corpo e voz são lugares onde saberes são mantidos vivos. Nas palavras da autora,

o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grava no gesto, no movimento, na coreografia; nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performativamente o recobrem. Nesse sentido, o que no corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico, etc. (Martins, 2003, p. 66)

Nesse sentido, o corpo-capoeira é um texto memorialístico vivo que preserva e transmite a herança cultural e histórica da África. Ademais, é por meio da roda de capoeira que o corpo torna-se um arquivo dinâmico, fortalece a relação com a comunidade, oferecendo a ela um lugar de pertencimento e identidade. Ao se manifestar como forma de arte, o corpo atua como poderosa ferramenta socializadora, pois não apenas promove a interação entre as pessoas, mas também as completam construindo saberes e identidades.

Enfim, de tudo o que foi discutido até aqui, infere-se que o corpo não é apenas um receptáculo passivo, mas sim um lugar de memória e um arquivo vivo, no qual os conhecimentos, tanto ancestrais quanto contemporâneos, são inscritos e incorporados por meio da performance. Ao trazer o corpo-capoeira para este estudo, interessou-se, aqui, observar a capacidade que ele tem de se constituir como campo de saber ao soltar as amarras do lugar de sujeição e opressão que o poder da branquitude o coloca. Estas possibilidades foram fundamentais para refleti-lo tanto como saber ancestral, como também de espelho da nossa identidade.

Conclusão

Este artigo buscou discutir o corpo-capoeira como prática que evidencia as tensões entre disciplina e autonomia, articulando a tradição oral africana e os estudos de Michel Foucault. O reconhecimento da capoeira no Brasil como patrimônio cultural é um marco recente, especialmente se considerarmos os séculos de perseguição e associação à marginalização que a prática capoeirista enfrentou. Essa longa trajetória de luta revela apenas a ponta do iceberg do poder hegemônico instaurado em solo brasileiro.

Verificou-se que a existência e a difusão da capoeira contribuíram para que o corpo-capoeira não se limitasse apenas ao trabalho forçado, possibilitando a manifestação e criação de um legado cultural e filosófico, que se tornou fundamental para sua ressignificação. Portanto, infere-se que a prática capoeirista ilumina caminhos para a superação do discurso colonialista tornando-se uma estratégia de resistência que permite ao corpo-capoeira manter sua essência, mesmo diante da exigência de assimilação de uma cultura que o considera inferior e incapaz de assumir a posição do colonizador.

De todo o modo, o corpo na capoeira é o principal agente de sabedoria e da malícia “o mais importante que o intelecto - a sabedoria da ação” (Capoeira, 2011, p. 31), uma vez que é ele o canal de comunicação em que a ancestralidade se manifesta. Por conseguinte, ao reafirmar o corpo-capoeira como repositório de saber e resistência, intencionou-se reconhecer sua força e subversão. Esse deslocamento do corpo-capoeira como corpo assujeitado a corpo como arquivo vivo em que este artigo buscou analisar corrobora a reflexão sobre nossa identidade e pertencimento.

REFERÊNCIAS:

CAPOEIRA, Nestor. **Construção da Malícia e a Filosofia da Malandragem**, 1800-2000. [S.L.]: Sem Editora, 2011. E-book Kindle.

CASTRO JÚNIOR, Luís Vitor. **Campos de visibilidade da capoeira baiana**: as festas populares, as escolas de capoeira, o cinema e a arte (1955-1985). 2008. 291 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Editorial Anandé. Feira de Santana: Editorial Anandé, 2024.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Tarcísio José. **A capoeira sob a ótica de gênero**: o espaço de luta das mulheres nos grupos de capoeira. 2016. 133 f. Dissertação (Mestrado), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3754>. Acesso em: 09 nov. 2025.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 20ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2025.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Edição crítica de Guillermo Giucci, Enrique Larreta, Edson Fonseca. Paris: Allca XX, 2003.

GOMES, Nilma Lino. A compreensão da tensão regulação/emancipação do corpo e da corporeidade negra na reivindicação da resistência democrática. **Revista Perseu**, São Paulo, n. 17, p. 123-142, ano 12, 2019. Disponível em: <https://revistaperseu.fpbromo.org.br/index.php/revista-perseu/article/view/301/248>. Acesso em: 10 ago. 2025.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. **Contemporânea- Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, n.2, p.37-60, jul./dez. 2011. Disponível em: file:///C:/Users/kapan/Downloads/rosangela,+Gerente+da+revista,+dossiegosmes.pdf. Acesso em: 10 ago. 2025.

GONZALES, Lelia. **Por um Feminismo Latino-Americano**. Organização de Márcia Lima, Flavia Rios. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

INIKORI, Joseph E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT,

B. A. (ed.). **História Geral da África. Vol V**:A África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010, p. 91-134.

IPHAN. Dossiê 12. **Roda de Capoeira e ofício dos mestres de capoeira**. Instituto do Patrimônio Histórico Nacional – Brasília, DF: Iphan, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Roda%20de%20Capoeira%20-%20Patrim%C3%A9nio%20Mundial%20Imaterial%20-%20Brasil%202014.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2025.

MACHADO, Vanda. **Tradição oral e vida africana e afro-brasileira**. In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré (org.). Literatura afro-brasileira. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 77–118.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. 1ª Ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MARTINS, Leda. (2003). **Performances da oralitura**: corpo, lugar da memória. Letras, (26), 63–81. <https://doi.org/10.5902/2176148511881>.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. In: Palestra Proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação- PENESB, Rio de Janeiro, 2003.

REGO, Walderli. **Capoeira Angola**: ensaio sócio-etnográfico. Salvador:Itapoan, 1968.

UNESCO. Patrimônio Cultural e Imaterial: Roda de Capoeira. Disponível em:<https://ich.unesco.org/en/RL/capoeira-circle-00892>. Acesso: 15 set. 2025.

VANSINA, J. **A tradição oral e sua metodologia**. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). **História geral da África**. 2. Brasília, DF: Unesco, 2010. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042767_por. Acesso em: 08 ago. 2025.

NOTAS

AUTORIA

ROSSALY BEATRIZ CHIOQUETTA LORESENT, Doutora em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestra em Estudos Linguísticos pela

Universidade Federal da Fronteira Sul, graduada em Letras Português, Inglês e Espanhol e respectivas literaturas. Professora e Pesquisadora da Universidade do Oeste de Santa Catarina. E-mail:professora.rossaly@gmail.com.

ROBERTA RIBEIRO PINTO, Mestranda em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina, graduada em Letras Português pela Universidade Federal de Santa Catarina e Pedagogia Bilíngue pelo Instituto Federal de Santa Catarina. Professora de Língua Portuguesa pelo Estado de Santa Catarina. E-mail: betasj26@gmail.com.