

Quem quer ser Madame Satã? Raça e Homossexualidade no Discurso Médico Legal da Primeira Metade do Século XX.

Who wants to be Madame Satã? Race and Sexuality in the legal medical discourse in the first half of the XXth Century

Evandro Piza

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal. E-mail: evandropiza@gmail.com.

Johnatan Razen Guimarães

Centro Universitário de Brasília, Brasília, Distrito Federal. E-mail: john.fealdar@gmail.com.

Pedro Argolo

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal. E-mail: argolo.pedro@gmail.com.

Recebido em 16/02/2016 aceito em 23/06/2016.

Resumo

O texto investiga as formas de disciplinamento da homossexualidade e da raça no espaço urbano do Rio de Janeiro a partir da reflexão sobre o filme “Madame Satã” (2002), que retrata a vida de João Francisco dos Santos. Ele foi um personagem real e mítico da malandragem carioca, representou o alvo preferencial das práticas repressivas e de higienização desse espaço onde conviviam os excluídos da cidadania (os negros marginalizados pela “abolição sem inclusão racial”, os segregados espacialmente pelas reformas urbanas do início do século e os desviantes da heteronormatividade e perseguidos pelo moralismo conservador). Busca-se desvendar o modo como práticas legislativas, institucionais e ilegais, além do discurso científico, vincularam raça e sexualidade desviante. Defende-se que raça e punição, desde a formação do colonialismo, compõem um dispositivo, nos termos de Michel Foucault, implicando num intercâmbio constitutivo de sentidos e práticas sociais. Logo, o sistema penal brasileiro não seria apenas eventualmente discriminatório, pois o racismo estruturaria as relações de poder que especificam as formas de punição e a punição compõe a estrutura da raça como construção social em seu sentido negativo. Para além da perspectiva essencializante, propõe-se que o personagem exemplifica o desencontro entre a complexidade de papéis sociais e as formas dominantes de demarcação da masculinidade.

Palavras-chave: racismo; controle social; sexualidade; sistema penal.

Abstract

The paper investigates the ways of disciplining of homosexuality and race in the urban area of Rio de Janeiro from the reflection on the film "Madame Satã" (2002). It shows the life of João Francisco dos Santos, real and mythical character of Rio's trickster culture, who represented the primary target of repressive practices and the "cleansing" of urban spaces, where the ones marginalized by the abolition without racial inclusion, the populations especially excluded by urban reforms of the beginning of the century and the deviants from the heteronormativity lived together. We want to show how legislative, institutional and even illegal practices, alongside with the scientific discourse, linked race and deviant sexuality. It is argued that race and

punishment, since the formation of colonialism, compose a "device", in the terms of Michel Foucault, implying an exchange constitutive of meanings and social practices. Therefore, the criminal justice system would not be just accidentally discriminatory. As racism is fundamental to the power relations that specify the forms of punishment, the structure of punishment itself composes the race as a social construct in its negative sense. Finally, beyond the essentializing perspective, it is proposed that the character exemplifies the disagreement between the complexity of social roles and the dominant forms of demarcation of masculinity.

Keywords: racism; control; sexuality; criminal system.

Introdução

Não se sabe se Madame Satã é figura dos palcos ou dos bastidores. Na verdade, João Francisco tornou-se muitos. Quando o longa-metragem *Madame Satã* (2002) de Karim Ainouz foi lançado, logo dividiu opiniões, sendo aplaudido e vaiado. Exibido no Festival de Cannes, provocou a insatisfação de alguns críticos que se levantaram da sala de cinema nas cenas de sexo homossexual¹.

O filme é uma biografia de João Francisco dos Santos, personalidade fez parte do universo da região da Lapa no Rio de Janeiro, cujo auge se dá durante os anos da década de 1930 retratados no longa. Nascido em 25 de fevereiro de 1900 na cidade de Glória do Goitá, em Pernambuco, em uma família de 17 irmãos, perdeu o pai quando ainda tinha 7 anos. Sua mãe o troca por uma égua com um negociante de cavalos, mas João consegue fugir para o Rio de Janeiro com a promessa de trabalho em uma pensão que seria aberta. Não experimenta grandes mudanças; a dura jornada de trabalho continuava a ocupar todo o seu dia com a diferença de que agora, em vez de cuidar de cavalos, era responsável por limpar a cozinha, fazer compras e carregar marmitas².

Aos treze anos, passa a viver nas ruas da Lapa, dormindo nas escadarias das casas de aluguel. Sua iniciação sexual ocorreu nessa época. No período, o Rio de Janeiro passava por reformas e o bairro já se caracterizava como zona boêmia, reunindo todo o universo de tipos sociais e relações em que João Francisco se inseriria. Quando completa 18 anos, inicia um trabalho de garçom na Pensão Lapa, um bordel localizado na referida região. Era comum as proprietárias contratarem jovens homossexuais que poderiam atuar inclusive como prostitutas.³

O filme apresenta um João Francisco (Lázaro Ramos) em que Madame Satã já surge como possibilidade. Numa das primeiras cenas ele observa o espetáculo de um bordel atrás de uma cortina de pedrarias e a imagem de

¹ AGÊNCIA ESTADO. "Madame Satã": aplausos e polêmicas em Cannes. Disponível em: <http://goo.gl/bUOC19>. Acessado em 11 de setembro de 2015.

² GREEN, James N. *O Pasquim e Madame Satã, a "rainha" negra da boemia brasileira*. In: *TOPOI*, v. 4, n. 7, jul-dez, 2003, p. 201-221.

³ Idem.

João é sobreposta a da cantora, paulatinamente João transforma a canção, virando o protagonista de sua recriação. O espectador é apresentado também a Tabu (Flávio Bauraqui) e Laurita (Marcelia Cartaxo), que com ele viviam e para quem deveriam pagar uma parte do dinheiro ganho na prostituição, além de Renatinho (Fellipe Marques) o par afetivo de João. O ambiente mais comum é o bar de Amador (Emiliano Queiroz), onde João fará suas apresentações vestido de mulher, sem fazer uso do apelido que o imortalizou – cuja história é por si só controversa. O epíteto teria sido atribuído por um policial que, fazendo referência a um filme americano de título *Madame Satã*, reconheceu João Francisco na delegacia em função de uma fantasia usada no carnaval daquele ano.

Sistema Penal no Brasil: para compreender a racialização punitiva

Madame Satã, como personagem, sugere as contradições enfrentadas por um contingente de párias sociais que formaram a clientela do sistema penal no período republicano. Retrata como a violência individual, institucional e estrutural condicionaram os projetos de vida pós-abolição. Dentro das múltiplas possibilidades, convém questionar o modo como a violência institucional foi capaz de produzir formas sutis e explícitas de violência racial na cidade do Rio de Janeiro.

As relações entre raça e espaço urbano foram estruturantes da cidadania no Brasil. A apropriação privada do espaço público tem paralelo na apropriação do Estado por parte da classe senhorial e na apropriação dos corpos e dos saberes tradicionais do sistema escravocrata. Há, desde as primeiras décadas do século XIX, uma relação entre as lutas sociais de negros escravizados e libertos contra o regime escravista e os projetos de ordenação da cidade. Principalmente na então capital do país, a ordem, elemento ideologicamente estruturante de um mundo que se supõe ameaçado pela desordem⁴, será fundada em um entrecruzamento da autoridade médico-sanitária e policial. Esta tendência se reforça nas primeiras décadas da

⁴ Caracterizada no imaginário das elites pelas revoluções, levantes de escravos e assassinatos de senhores. Cf. Onda Negra, Medo Branco

República brasileira, em que um projeto simultaneamente modernizador e conservador é assumido como política de Estado.⁵

Para Madame Satã, o Estado que se pretende moderno é o mesmo Estado-Feitor, arcaico, que se vale do pau-de-arara e da caça de foragidos, regulando as relações de trabalho informal a favor dos proprietários ou limitando as formas populares de expressão cultural⁶. Em sua face científico-burocrática, cumpre seu papel valendo-se do discurso criminológico para classificar infratores, construir as percepções judiciais quanto à culpabilidade e demarcar a anormalidade com base na raça e na orientação sexual⁷. Todavia, esse híbrido, o Estado repressor de Madame Satã, não é uma estrutura a ser definida como um projeto incompleto, um simulacro do Estado europeu moderno. Tampouco se caracteriza pela sua originalidade, como se fosse uma peculiar anomalia histórica. As instituições que cruzam o caminho de Madame Satã devem ser compreendidas pela sua singularidade enquanto produto e produtoras das relações concretas de poder vivenciadas no Brasil.

⁵ CARVALHO, José Murilo. **A Força da Tradição**. In: **Pontos e Bordados: escritos de história e política**. Belo Horizonte ed. UFMG, 1999.

⁶ O principal exemplo dessa forma de controle está na criminalização da prática de capoeira, dança/luta criada no Brasil por negros e índios e vista como típica de grupos sociais marginalizados. No período de transição entre Império e República, os capoeiras, como eram chamados os praticantes da arte eram frequentemente usados como tropa de choque por movimentos populistas ou populares e também como agentes provocadores pela polícia, estando muito presentes na vida política e no imaginário social da época. Vistos como ameaçadores para a implementação da ordem por forças oficiais, os capoeiras foram logo criminalizados e a prática banida. (MELO, APJ. **Ensaio para uma genealogia da suspeição nacional: capoeiras, malandros e bandidos**. In JACÓ-VILELA, AM., CEREZZO, AC., and RODRIGUES, HBC., orgs. **Clio-psyché: fazeres e dizeres psi na história do Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 202-235.. A criminalização da cultura negra ainda se estende à proibição de práticas religiosas, do samba e da maconha, chamada inicialmente de “fumo de negro” (DUARTE, Evandro C. Piza. **Racismo & Criminologia: Introdução à criminologia Brasileira**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2002. v. 1. 322p). Cf. Também SEVCENKO, Nicolau. *A Revolta da Vacina. Mentos Insanas em Corpos Rebeldes*. São Paulo: Scipione, 2003. e CHALHOUB, Sidney. *Medo branco de almas negras: escravos libertos e republicanos na cidade do Rio*. *Discursos sediciosos: crime, Direito e sociedade*, Rio de Janeiro, Instituto Carioca de Criminologia, ano 1, n. 1, p. 169-189, 1o sem. 1996.

⁷ O dobramento entre discurso científico e discurso jurídico dava o tom dos debates em teoria do direito entre os séculos XIX e XX no Brasil. A tendência dos tribunais de construir decisões baseadas em laudos médicos sobre os réus deu momento ao estabelecimento não apenas da psiquiatria forense, mas de uma série de saberes relacionados, enquanto campos científicos privilegiados. Por outro lado, estruturas institucionais como o tribunal do júri eram defendidas por juristas em razão de seu caráter democrático. (DIAS, Allister Andrew Teixeira. *Psychiatry and criminology in Criminal Justice: Jury Trial Courts and Appellate Courts in the Federal District of Rio de Janeiro, during the 1930s*. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 1033-1041, set. 2015. Disponível em www.scielo.com.br. Cf. também DUARTE, Evandro C. Piza. **Racismo & Criminologia: Introdução à criminologia Brasileira**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2002. v. 1. 322p.

A formação do moderno controle do delito⁸, com a passagem de formas espetaculares para formas disciplinares de punição⁹ e a emergência da prisão como reguladora da mão-de-obra¹⁰, ocorreu de modo diferenciado no Brasil. No curso do século XIX, o país ainda estava sob o regime escravista, do qual as instituições públicas herdaram as práticas de controle social na transição para o século XX. Ao contrário do que ocorreu na Europa, a virada do século não colocou a prisão no centro do sistema penal no Brasil¹¹.

Ao invés disso, como destacou Raúl ZAFFARONI o controle social na América Latina apresenta diferenças significativas, se comparado com o cenário europeu ocidental: o sistema penal na região é formado por diferentes agências quase autônomas, competindo entre si^{12,13}; há um *sistema penal paralelo*, com menor poder normativo, mas que possui maior arbitrariedade institucionalmente¹⁴; no sistema penal, seus integrantes, ou alguns deles, mantêm um *controle social punitivo para-institucional* ou *subterrâneo*¹⁵, mediante condutas não institucionais, ilícitas, porém que são regulares em termos estatísticos¹⁶. Do ponto de vista ideológico, há saberes institucionalmente admitidos, como a medicina legal, psiquiatria forense,

⁸ A expressão “moderno controle do delito” é utilizada por Stanley Coehn para demarcar as transformações das sociedades europeias entre os séculos XVII e XIX, as quais foram matizadas por Michel FOUCAULT (1991) com a passagem da Sociedade do Espetáculo Punitivo à Sociedade Disciplinar e por Georg RUSCHE & Otto KIRCHHEIMER (1999) na emergência de estratégias de gestão da mão-de-obra industrial. Em linhas gerais, consolidou-se um modelo tipo de controle social: estatalmente centralizado (monopólio da violência física e da resolução de conflitos), profissionalizado, no qual as instituições segregadas (prisões, manicômios, internatos etc) foram a principal resposta ao desvio, tendo a mente humana como objeto e objetivo da intervenção penal, quer por meio de ideologias disciplinadoras ou reintegradoras (COHEN, Stanley. *Modelos ocidentales utilizados en el tercer mundo para el control del delito: benignos o malignos?* Cenipec, Merida, n. 6, p. 63-110, 1984.).

⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1991.

¹⁰ RUSCHE, Georg & KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e Estrutura Social*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1999.

¹¹ DUARTE, Evandro C. Piza. *Racismo & Criminologia: Introdução à criminologia Brasileira*. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2002. v. 1. 322p.

¹² ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Sistemas penales y derechos humanos en América Latina: primer informe*. Buenos Aires: De Palma, 1984.

¹³ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Criminología: aproximación desde un margen*. Bogotá, Colômbia: Temis, 1993.

¹⁴ Possibilitada pela existência de um complexo labirinto de contravenções, infrações administrativas, avaliações de periculosidade, etc, associada à falta de mecanismos de controle sobre a atividade das instituições públicas, além da convivência estatal com a violência privada das elites nacionais.

¹⁵ PRANDO, Camila Cardoso de Mello. A contribuição do discurso criminológico latino-americano para a compreensão do controle punitivo moderno controle penal na América Latina. Belo Horizonte. *Veredas do Direito*, Julho-Dezembro de 2006, v.3, n.6, p.77-93.

¹⁶ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Criminología: aproximación desde un margen*. Bogotá, Colômbia: Temis, 1993.

clínica criminológica, etc; e outros não admitidos, mas que ainda assim subsistem, como as técnicas de tortura e assassinato ou de desaparecimento.

Na América Latina, o controle social foi produto da transculturação protagonizada pela revolução mercantil e industrial, as quais transformaram o sistema penal no que ZAFFARONI descreveu como genocídio em ato¹⁷. Se inicialmente a colônia foi organizada de modo semelhante às instituições de sequestro, no neocolonialismo o controle social será atualizado a partir das teorias racistas¹⁸. Dessa forma:

[...] o verdadeiro modelo ideológico para o controle social periférico ou marginal não foi o de Bentham, mas o de Cesare Lombroso. Este modelo ideológico partia da premissa de inferioridade biológica tanto dos delinquentes centrais como da totalidade das populações colonizadas, considerando, de modo análogo, biologicamente inferiores, tanto os moradores das instituições de seqüestro centrais (cárcere, manicômios), como os habitantes originários das imensas instituições de seqüestro coloniais (sociedades incorporadas ao processo de atualização histórica)¹⁹.

Madame Satã esteve sujeito tanto ao sistema penal subterrâneo e seus saberes não acadêmicos, moldado para o controle dos ex-escravos, quanto ao saber científico da clínica criminológica, que buscava descrever as personalidades criminosas em termos de individualização do pertencimento racial e sua proximidade com os grupos negro e indígena. Essa aparente ambiguidade reflete a dupla face do processo de racionalização das práticas punitivas, marcado no Brasil pela passagem da ordem escravista para o capitalismo dependente e, com ela, pela transformação do direito e das estruturas repressivas. O resultado dessa passagem não foi uma transformação radical dessas estruturas, mas a preservação de características da ordem antiga na nova²⁰. Neste contexto, por exemplo, a adaptação de discursos científicos e legislativos estrangeiros teve uma função paradoxal, servindo em muitos casos para justificar a reprodução de práticas tradicionais,

¹⁷ Idem, p. 63 – 67.

¹⁸ Ibidem, p. 65.

¹⁹ Ibidem, p. 77.

²⁰ CARVALHO, José Murilo. **A Força da Tradição**. In: **Pontos e Bordados: escritos de história e política**. Belo Horizonte ed. UFMG, 1999.

ao invés de produzir novos padrões de organização²¹. Como constatou MOURA: “O Brasil arcaico preservou seus instrumentos de dominação, prestígio e exploração, e o moderno foi absorvido pelas forças dinâmicas do imperialismo, que também antecederam à Abolição na sua estratégia de dominação”²².

Porém, essa continuidade e ruptura de práticas de controle racializadas foram sistematicamente ocultadas pelos discursos hegemônicos da intelectualidade brasileira. As dificuldades criadas para se compreender o racismo das práticas de controle social se iniciam nas premissas teóricas. A definição de racismo está limitada, no senso comum, por uma referência a normas que proibam ações individuais. Por sua vez, o cientificismo positivista, ao buscar a redução da complexidade do social a partir da linguagem e projetar nesse reducionismo o método privilegiado para a produção de conhecimento, está pouco preparado para compreensão das dimensões múltiplas de um fenômeno onde o material e o simbólico estão entrelaçados. Nos termos do raciocínio positivista, o fenômeno social deveria ser isolado, testado e medido, assim como o são os fenômenos físicos. De igual modo, o dualismo que cinde discurso e realidade intenta colocar a raça como mero fenômeno ideológico, secundário em face de uma suposta realidade pura da escravidão. Pior ainda, esse dualismo supõe que o racismo é fruto apenas da ciência do final do século XVIII, cronologicamente posterior, portanto, ao surgimento da escravidão.

Entretanto, é necessário enfrentar alguns desses problemas que limitam e constituem os sonhos de personagens como Madame Satã: a) O racismo não pode ser reduzido às concepções científicas sobre as raças desenvolvidas ao longo do século XIX. Ele é constitutivo da percepção do homem moderno ocidental. Sua origem mais provável está na criação de relações de ordem prática instauradas desde o colonialismo. Trata-se de um

²¹ A seleção de quais discursos seriam importados aponta para a instrumentalidade de sua adoção. Apesar das diversas críticas às ciências sociais baseadas na hierarquia das raças ganharem espaço no cenário acadêmico europeu, foram justamente o saber médico-psiquiátrico baseado na diferença racial e seus desdobramentos como engenharia social os discursos escolhidos pela intelectualidade brasileira para analisar o país nas primeiras décadas do século XX. (ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994). Cf. também DUARTE, Evandro C. Piza. **Racismo & Criminologia: Introdução à criminologia Brasileira**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2002. v. 1. 322p.

²² MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

componente da percepção moderna, não de um mero desvio. Ele define a condição humana e a humanidade no pensamento ocidental²³; b) O racismo fundamenta-se na separação entre o mundo da cultura e a natureza. Sob o ponto de vista ideológico, oculta as antinomias no processo civilizatório europeu quando ele se degenera em práticas de dominação no colonialismo. Durante a expansão dos impérios coloniais, o racismo foi um discurso fundamental para a construção de uma narrativa sobre a identidade ocidental, que projetava sobre os povos colonizados a violência inerente à estrutura de dominação montada pelos europeus. Ele oculta a degradação moral do ocidente ao negar aos sujeitos subalternizados a condição de seres humanos. O comportamento que lhe é mais comum, portanto, não é o ódio individual, mas o desprezo coletivo, ou seja, a indiferença moral diante da voz do outro, considerado como meio, coisa, paisagem, natureza, animal, inferior, mas jamais um fim em si mesmo²⁴.

Tais observações quanto à raça e ao racismo evidenciam que antes de ser uma ideologia científica, a raça foi uma prática do cotidiano; antes de ser um empreendimento estatal, era um empreendimento privado; antes da palavra raça ser apropriada pela ciência, era um dado da vida social e do exercício do poder. Daí a necessidade de se buscar outras categorias.

A propósito, em recente investigação sobre o pensamento de Michel Foucault, Giorgio Agamben demonstrou a importância do conceito de *dispositivo* para a ruptura epistemológica empreendida pelas investigações foucaultianas. Nesse marco, o conceito englobaria as três acepções da expressão encontradas no dicionário: a) jurídica – a parte da sentença ou de uma lei que decide e dispõe; b) tecnológica – a maneira pela qual são dispostas as peças de uma máquina, e, por extensão a própria máquina e c) militar – o conjunto de meios (recursos) dispostos conforme um plano. Assim, Foucault procura mostrar a origem comum e as conexões entre esses significados que o uso da língua teria fragmentado. Ao usar a expressão *dispositivo*, ele teria

²³ Boaventura descreve lutas internas na Europa contra as subjetividades desviantes como um ensaio do processo colonizatório, no qual as tecnologias de enclausuramento e exploração do Outro seriam aplicadas. (SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 5 (1-2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994)).

²⁴ DUARTE, Evandro C. Piza. **Do medo da diferença à liberdade com igualdade**: As Ações Afirmativas para Negros no Ensino Superior e os Procedimentos de Identificação de seus Beneficiários. Tese de Doutorado. Brasília: Curso de Pós-Graduação em Direito. UnB, 2011.

tratado de se referir a “uma série de práticas e de mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) com ao objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito”²⁵. Reunia-se, ao invés de dividir, pois a multiplicidade também poderia propor a construção de dimensões daquilo que se investigava (a ciência, a punição, a sexualidade etc.). De fato, dispositivo:

1) É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não linguístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc. a dispositivo em si mesmo e a rede que se estabelece entre esses elementos. 2) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder. 3) É algo de geral (um *reseau*, uma "rede") porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico²⁶.

Enfim, ao invés da separação de duas categorias (raça e punição) sugere-se que elas existem num contínuo de mecanismos de dominação, assumindo a forma de um dispositivo, no sentido apresentado. O racismo identifica a forma como sistemas penais ocidentais foram historicamente concebidos como constituidores e reguladores das diferenças raciais, formados por práticas, instituições e táticas: ou seja, se por um lado a construção negativa da raça é produto do sistema penal, por outro não se pode compreender o sistema penal sem atenção à construção das relações raciais.

A ideia e a prática da raça no sentido do racismo dependeram sempre da segregação espacial proporcionada por sistemas punitivos. As sociedades ocidentais, nas quais o problema do racismo é persistente, constituíram e reconstituíram a identidade negativa das raças pela punição, forjando valores sociais cujo cerne é identificar para punir, sem, no entanto, permitir uma identidade. Assim, determinados grupos humanos foram unificados em um destino comum: o colonialismo, o imperialismo ou o neoliberalismo, bem como incluídos numa comunidade de vítimas reais ou potenciais da violência institucional dos sistemas punitivos. Ao mesmo tempo, foram proibidos de

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2010.

²⁶ Idem.

fazer acordos mediante processos de comunicação transversais. Os sistemas penais serviram para demarcar o início e o fim da identidade racial moderna, criando a proibição de coalização entre todos os excluídos²⁷. Eles foram, ainda, idealizados ou construídos como mecanismos de defesa da civilização ocidental contra os processos civilizatórios desencadeados por outros contingentes populacionais.

Porém, o mais essencial é que na escravidão e racialização punitivas busca-se sempre a constituição dos negros como vida nua²⁸²⁹. O racismo científico constitui-se a partir dessa redução ao biológico capaz de se propor o empreendimento sempre frustrado, mas constantemente atualizado, de separar vozes, ações e memórias das forças corporais destinadas à produção e dos corpos demarcados que poderiam servir ao desejo do outro. Os povos originários das Américas e da diáspora africana são, de fato, o protótipo em larga escala *do homo sacer*. Nascem quando sociedades inteiras foram pensadas como vida nua: sujeitos despídos de sua humanidade e reduzidos a noção de populações distribuídas sobre um território, disponíveis ao governo de outro.

Desse modo, a emergência da ciência racista no início do século XIX e sua transformação em ciência criminal nos anos de 1870 – quando nasce a Criminologia Antropológica, utilizada para demarcar Madame Satã –, deve ser considerada apenas uma etapa do desenvolvimento do racismo moderno e, especificamente, do racismo punitivo.

²⁷ Redicker e Linebaugh sugerem que o discurso segregacionista baseado na hierarquia de raças ganhou dimensão no mundo anglófono como uma forma, dentre outros dispositivos, de enfraquecer as alianças entre trabalhadores livres brancos e escravos negros. Segundo os autores, as classes marginalizadas espalhadas pelos dois lados do Atlântico se uniram em diversos momentos em uma constelação de revoltas contra as tentativas de governo da vida, do trabalho e dos recursos naturais. Para reduzir o potencial disruptivo dessas alianças, um discurso oficial de separação racial foi resgatado e difundido entre marinheiros, agricultores e operários brancos. (LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A Hidra de Muitas Cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008).

²⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2008.

²⁹ A categoria do *Homo Sacer* é extraída por Agamben do direito romano e refere-se ao sujeito despido tanto de seu estatuto jurídico de cidadão, quanto do privilégio sacrificial – retirado da esfera da sacralidade que permitiria sua disposição aos deuses. Nem sagrado, nem profano, o *Homo Sacer* estava exposto à violência de qualquer um que o encontrasse, não sendo sua morte punível em qualquer caso. O sujeito marcado perdia tanto o status de humano quanto de espírito divino, estando reduzido à sua existência biológica, tal qual uma fera selvagem. (AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002).

A ruptura da estrutura escravocrata-colonial é provocada no momento em que a história se universaliza não mais simplesmente pela criação de um mercado mundial e seus efeitos, mas pela universalização das lutas sociais e a paradoxal localização de seus discursos e seus efeitos. Assim, quando as lutas coloniais e as resistências dos escravizados passam a repercutir no jogo político dos Estados europeus e suas dinâmicas sociais e políticas internas, a ciência é chamada a falar sobre a espécie humana.

Se o discurso iluminista pregou a igualdade, mas manteve e defendeu o regime escravista, as revoluções sociais demonstraram o caráter convencional das subordinações raciais e tornaram improvável o retorno a uma época em que as relações entre senhores e escravos eram tidas por naturais³⁰. A insurgência negra impôs a igualdade racial, deslocando a consciência sobre as hierarquias sociais, internas e externas, do colonialismo. A ciência racista nasce, na era das revoluções³¹, para sustentar um mundo que se via ameaçado; se no plano da lei a subordinação da escravidão não podia mais ser mantida, a ciência propôs e construiu um novo espaço para a afirmação de desigualdades naturais, transformando o temor revolucionário em medo racial. O discurso de Arthur Gobineau, em seu Tratado sobre a Desigualdade das Raças, sintetiza o problema estrutural do século XIX. Gobineau afirmava que as declarações de direitos nada poderiam fazer diante desigualdade fática dos negros. Portanto, na medida em que os escravos provam sua humanidade colocando em risco suas vidas na luta dialética contra os senhores, a ciência adiciona um novo elemento no discurso da subordinação: a raça como categoria científica³².

De fato, essa resposta à demanda negra por igualdade apelou para a lógica do racismo ocidental que já possuía um mecanismo interno, nascido no espaço colonial. Inicialmente, convém lembrar que a biologia enquanto campo científico fornece o discurso de justificação tanto do estupro e da exploração

³⁰ BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, Haiti and Universal History**. University of Pittsburgh Press: Pittsburgh, 2009.

³¹ Expressão cunhada pelo historiador Eric Hobsbawm para referir-se ao período compreendido entre a revolução francesa (1789) e a primavera dos povos (1848). Cf. HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

³² DUARTE, Evandro C. Piza. **Do medo da diferença à liberdade com igualdade: As Ações Afirmativas para Negros no Ensino Superior e os Procedimentos de Identificação de seus Beneficiários**. Tese de Doutorado. Brasília: Curso de Pós-Graduação em Direito. UnB, 2011.

dos corpos femininos negros quanto do recalçamento do desejo da mulher branca pelo homem negro, posto que o intercuro sexual entre o homem negro e a mulher branca não figura nas representações positivas da nacionalidade brasileira, mas apenas no cotidiano dos discursos racistas³³.

Porém, outro modo de pensar a importância da biologia ressurge quando se constata as relações de poder que levam à sinonímia entre as categorias *negro* e *escravo* no pensamento político e social brasileiros. Relação que estrutura o controle social colonial e delimita a condição de negro como a tentativa de produção de uma ontologia calcada na biologia e que se opõe à condição humana reivindicada de liberdade. Com base nessa operação, firma-se o discurso de que negro livre é negro suspeito – por toda a sua vida um potencial escravo fugido.

Logo, o saber biológico transmutava a escravidão, convertendo-a de um atributo jurídico temporário, para uma marca associada à negritude, indicando um lugar instável caracterizado pelo risco sempre presente de deixar de ser considerado humano e voltar a ser caçado. É dessa possibilidade que trata Luiz Felipe de Alencastro quando sugere que “negros forros que se afastavam das propriedades e dos lugares onde haviam sido alforriados, corriam grande risco”³⁴. Trata-se do risco de retornarem ao status inicial que o reconhecimento social lhes atribui. Negros, invariavelmente suspeitos de serem escravos, fora do domínio de um senhor branco, eram percebidos como potenciais insurretos.

De volta ao começo, quando Madame Satã se olha no espelho, o espelho já retorna sua imagem social que somente pode ser vencida,

³³ O impacto patológico da dominação colonial sobre a subjetividade das populações colonizadas, em especial sobre seus desejos e sexualidades, é abordado por Frantz Fanon na obra “Peles Negras, Máscaras Brancas”. O domínio colonial se exerce não apenas pela espoliação material, mas também pela imposição de processos entrecruzados de inferiorização de negros e negras. Ambos se veem hiperssexualizados: a mulher negra descrita como mais um bem a disposição dos desejos do colonizador e o homem negro como um animal libidinoso que representa um perigo para a mulher branca. Em contrapartida, a supervalorização do local do branco molda os padrões de belo e desejável, mas também o recalçamento da hostilidade e do ressentimento dos povos subalternos, de modo que seu desejo é por um lado de ser branco – e ver-se como um normal, um incluído – mas também de subjulgá-lo, de tomar o que é dele – inclusive a mulher branca. Sua análise sobre a subjetividade negra antilhana no mundo francófono pode, com os devidos cuidados, ser apropriada para uma reflexão mais geral da experiência colonial. O próprio Fanon traça desenvolvimentos semelhantes em sua obra posterior “Os Condenados da Terra” (FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1979).

³⁴ ALENCASTRO, Luiz F. de. **O Trato dos Viventes**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

individualmente, com o sonho. Quanto mais real se torna seu destino, mais delirante se torna a personagem. Ao final, quando a realidade ataca diretamente o espaço do sonho possível, a vida num bar-cabaré, a solução somente pode a ser individual e trágica, o resgate da dignidade pela violência.

Madame Satã nasce condicionada pela representação social de sua biologia e liberta-se a partir de seus desejos por uma vida familiar, por vidas amorosas, por expressão artística, enfim, de estar presente em sua presença, para além dos limites do olhar do outro. Essa é a tensão constitutiva de sua existência, de tal modo que sua história se confunde com a história da cidade e do racismo.

Raça, cidade e cidadania

A associação entre a condição biológica e a projeção da ameaça (o terror da desordem) ficará mais evidente com a urbanização. Se os quilombos impuseram a necessidade de forças militares regulares regionais e nacionais, a cidade impõe a constituição de um espaço público – onde os conflitos se dão cotidianamente entre os diferentes grupos sociais – e, portanto, de mecanismos de controle desse espaço. Isso porque:

(...) apesar do escravo ser uma propriedade privada, ele era habitante da cidade e conseqüentemente um cidadão comum sujeito às normas existentes e à aplicação das penas aos infratores, ou seja, o direito do Estado estava além do direito do senhor, e o escravo acabava por se tornar também uma propriedade pública³⁵.

A cidadania – espaço de anonimato diante da comunidade tradicional, de liberdades de viver opostas ao poder estabelecido na cidade e de participar nos negócios da cidade – encontrará, nesse contexto, paradoxos dos quais a sociedade brasileira será tributária nos séculos seguintes.

Neste novo espaço de confronto o alto custo do controle social era denunciado nos anúncios de jornais do século XIX, estando os proprietários

³⁵ SILVA, Marilene R. N. **Negro na rua**. São Paulo: HUCITEC, 1988.

obrigados a arcar com os custos da captura dos escravos – recompensas, salário de policiais, dos caçadores de escravos, dos juízes e, especialmente nas cidades, os honorários pagos pelos castigos e a cura ou alojamento na prisão local. Na fase final da escravidão, diante do abolicionismo e das revoltas escravas, passa para as mãos do Estado, policiais e soldados, a execução de castigos. O desmando senhorial é substituído/complementado por uma prática policiaesca que transforma a polícia urbana no novo feitor³⁶. A rua passa a integrar a periferia da propriedade privada desses senhores, um espaço cotidianamente dominado pelo seu mando; novos lugares para a escravaria são criados. Enquanto os quilombos urbanos eram tratados como ajuntamentos de criminosos, as prisões se tornaram aglomerações de escravos fugidos e capturados³⁷.

Essa organização demarca a transição entre um sistema de controle social baseado no suplício e um sistema disciplinar. A passagem entre os dois se inicia com a publicidade da aplicação dos castigos aos escravos que são executados nos centros das cidades, no pelourinho. O espetáculo era perigoso, pois se passava diante dos demais escravos descontentes³⁸. No Rio de Janeiro, as execuções públicas de açoites foram restabelecidas a partir do desenvolvimento da cidade, onde a população escrava se concentrava. Portanto, a partir de 1821 essas rigorosas punições eram executadas em pleno centro. Todavia, após 1829 transferem-se para um lugar mais reservado, à porta da prisão do Castelo, onde permanecem até os últimos momentos da escravidão³⁹. No entanto, o espetáculo era apenas um evento emergente, pois a organização da cidade possibilitava a continuidade de um controle baseado no segredo, um sistema subterrâneo para além das formas públicas de Direito,

³⁶ BASTIDE, Roger. Os novos quadros sociais das religiões afro-brasileiras. In: **“As religiões africanas no Brasil**. São Paulo, Pioneira/USP, p.85-112, 1971.

³⁷ SILVA, Marilene R. N. **Negro na rua**. São Paulo: HUCITEC, 1988. p. 84. Cf. também DUARTE, Evandro C. Piza. **Racismo & Criminologia: Introdução à criminologia Brasileira**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2002. v. 1. 322p.

³⁸ Diversos discursos de juristas e políticos da época remetem ao medo da insurreição escrava, que se justifica em parte pelo longo ciclo de revoltas negras na segunda metade do século XIX (MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Edições Zumbi, 1959), mas também pela experiência bem-sucedida dos escravos revoltosos da colônia de Santo Domingo, atual Haiti. Ambos os eventos contribuíram para o medo das elites brancas e a constante preocupação de ver renovados os mecanismos de controle social dos negros. (AZEVEDO, Célia M. Marinho. **Onda negra, medo Branco: o negro no imaginário das elites século XIX**. São Paulo: Anablume, 2004).

³⁹ SILVA, Marilene R. N. **Negro na rua**. São Paulo: HUCITEC, 1988. p.155.

onde os corpos negros eram torturados ou silenciosamente punidos em nome da ordem social. Logo, desde de um controle social privado, porque nas mãos dos senhores e de seus representantes e exercido primordialmente no interior da propriedade privada, passa-se a um controle público, exercido pelos agentes do Estado e no espaço urbano, que se desdobra em uma dupla face: uma visível, a do suplício público, e outra realmente vivenciada no cotidiano; aquela pública, esta secreta nas suas formas de manifestação; a primeira atacável e suprimível pelos pudores jurídicos, a segunda indispensável à continuidade das formas de dominação.⁴⁰

A prática legislativa indica essa transformação do sistema penal. Havia a coexistência contraditória de elementos característicos tanto de uma retórica penal calcada na igualdade, quanto de normas abertamente desiguais. Ao lado disso, permanecia ainda um espaço desregulamentado de governo sobre as populações negras e indígenas que permitia práticas abertamente contrárias à retórica jurídica oficial.

Esse era o mecanismo que legitimou a *feitorização* da cidade, investindo a polícia urbana de novos papéis, e a racialização da cidadania, de forma que a proximidade com a identidade biológica do escravo – a pele negra e os demais traços – implicava em suspeição. De fato, as ditas “infrações sem vítima”, baseadas em concepção periculosista de determinados comportamentos, eram a regra. Segundo BERTÚLIO:

[...] as regras de comportamento, geralmente as que maior entrelaçamento possuem com a moral e a religião, foram, naquele período, descentralizadas para as vilas e municípios. As Posturas Municipais eram, ou melhor, exerciam o controle comportamental das comunidades, permitindo e fazendo com que os negros – escravos e libertos – tivessem, desde então, através do dia-a-dia da vida negra e branca, a característica de inadaptação às regras sociais⁴¹.

A ocupação do território urbano não obedecia, portanto, a critérios diretamente econômicos, pois a gestão da cidade respondia primariamente a

⁴⁰ DUARTE, Evandro C. Piza. **Racismo & Criminologia: Introdução à criminologia Brasileira**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2002. v. 1. 322p.

⁴¹ BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e Relações Raciais**. Dissertação (Mestrado em Direito), UFSC, Florianópolis, 1989.

interesses políticos. Tratava-se de coibir qualquer forma de comunicação e aspirações comuns entre negros, escravos e libertos.

Constantemente relacionava-se a conduta dos escravos à criminalidade. O senhor ficava obrigado, por exemplo, a não consentir que o escravo admitisse a “reunião e orgias de outros escravos” em sua casa e que não servisse a mesma de “receptáculo de furtos” ou não permitisse “reuniões para fins desonestos”. Se a propriedade ou a casa eram, para o senhor, o “asilos inviolável”, para os negros, na visão das elites, a casa era o local onde se escondiam criminosos, pelo que ela deveria ficar sob os cuidados e a inspeção da polícia. Casa e rua para os negros não se distinguem: o negro era visto sempre como estranho que circula nos espaços pertencentes ao senhor, sob vigilância.⁴² A liberdade de ir e vir aparece como corolário do estar “a serviço do senhor”. É o trabalho submetido à hierarquia social vigente. O escravo poderia circular, não porque era um trabalhador, mas porque era uma propriedade a serviço de um proprietário que possuía o direito de dispor de seus bens. As posturas municipais estavam em perfeita sintonia com a estratégia de abolição lenta e gradual que separava a cidadania em termos racializados.⁴³

Portanto, a fórmula da abolição era, para o liberto, a contratação obrigatória de seus serviços, a internação em colônias agrícolas ou ocupação em obras públicas e, por fim, a prisão. Provavelmente, um contínuo entre todas essas alternativas ao longo de sua vida. Nas ocorrências policiais, como exemplificou Alencastro, os negros que não apresentavam seus documentos de alforria, que tinham a alforria contestada pelos herdeiros de seus ex-senhores ou que perdiam suas cartas de alforria eram enviados para a cadeia e, geralmente, reescravizados. A suspeita gerada pelas marcas raciais indicava um modo de produzir a subordinação e a segregação pelo novo aparato repressivo nascente.

Enfim, a ideia de abolição lenta e gradual representa uma estratégia política de construir a cidadania e a igualdade modernas mantendo os lugares

⁴² SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A Capoeira Escrava e Outras Tradições Rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Unicamp, 2002.

⁴³ DUARTE, Evandro C. Piza, Evandro. **Racismo & Criminologia: Introdução à criminologia Brasileira**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2002. v. 1. 322p.

de subalternidade social. Com o fim da escravidão, o sistema penal serviu para hipotecar, novamente, a liberdade dos negros, não apenas daqueles que eram presos pela polícia e, eventualmente, encarcerados, mas de todos que resultavam dessa construção política.

Em 1902, Pereira Passos, prefeito do Rio de Janeiro, iniciou uma reforma urbanística e higiênica da cidade. Esta até então apresentava as feições da cidade colonial: havia desordem nas ruas sujas e estreitas, marcadas pela deficiência no serviço de esgoto e de fornecimento de água. Com isso, eram comuns as epidemias de febre amarela, varíola e peste bubônica. Essa “desordem”, porém, também significava o uso não regulamentado da cidade pelos ex-escravos. No verão, a elite local juntamente com os diplomatas estrangeiros viajava para Petrópolis em função do clima da cidade vizinha, tentando fugir das doenças. Com a reforma, pretendia-se a modernização do Rio. Foram abertas ruas e avenidas. As antigas foram endireitadas e alargadas e o porto foi reformado. Cortiços, nos quais se concentrava a população pobre e negra, eram o principal alvo do poder público; muitos deles foram demolidos. Casas eram derrubadas, deixando seus moradores completamente desamparados. Nessa época, Oswaldo Cruz inicia uma campanha de combate à febre amarela através da eliminação do mosquito transmissor: “Dezenas de funcionários percorriam a cidade desinfetando ruas e casas, interditando prédios, removendo doentes”⁴⁴. Em 1904, tem início seu famigerado combate à varíola por meio da vacinação que havia se tornado obrigatória por determinação legal⁴⁵.

O Rio de Janeiro foi submetido com a reforma de Pereira Passos a algo semelhante ao que acontecera com Paris no século XIX. Depois de 1848, a burguesia já solidamente instaurada sobre a cidade, possuindo não somente residências, mas sobretudo os meios de ação – como os bancos do Estado –, percebe-se cercada pelo operariado. Inicia-se, então, um processo de destruição da *urbanidade*⁴⁶ através da reordenação da cidade, seguindo não sua dinâmica própria, mas uma estratégia que procura expulsar os

⁴⁴ CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012a.

⁴⁵ SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina: Mentres insanas em corpos rebeldes**. São Paulo: Scipione, 2003.

⁴⁶ LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

trabalhadores de seu espaço. Afastados, eles perdem a dimensão de *obra* da própria cidade, a apropriação criativa do espaço para além de seu consumo pela lógica do espetáculo. No primeiro caso, orientação pelo *valor de uso*; no segundo, pelo *valor de troca* que acaba por subordinar a realidade urbana às determinações da mercadoria. O barão Haussmann atuará no sentido de substituir a vivacidade das ruas tortuosas pela organização das longas avenidas, a imundície ainda que animada dos bairros pelo marasmo impoluto de feições burguesas; espaços vazios são abertos não em função da forma como o urbano se apresenta aos olhos de quem nele está inserido: “Os espaços vazios tem um sentido: proclamam alto e forte a glória e o poder do Estado que os arranja, a violência que neles pode desenrolar”⁴⁷.

No Rio de Janeiro, há ainda a presença de um discurso médico que, ligado às ações de prevenção e controle, verá nas habitações numerosas e desordenadas a causa de doenças, mas que se apresenta ainda como uma engenharia social voltada para todos os aspectos da vida social: “Desordem que não se limita a ter influência negativa sobre a saúde física dos indivíduos, atingindo-lhes também o moral: é responsável pela corrupção dos costumes, pela criminalidade, pela descrença na religião, enfim, pela decadência da civilização”⁴⁸. Nesse processo, a medicina passa a ver nas instituições um espaço caótico causador de doenças e que precisa ser ordenado para preservar a totalidade urbana. Medicalização envolve realojamento: o saneamento da cidade implica em determinar racionalmente a forma de contato entre seus membros. Ao mesmo tempo, o discurso sanitarista continuava a obra de pensar a raça como interação entre biologia e meio ambiente, passagem que ocorre tanto na Faculdade de Medicina da Bahia quanto na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

Instituição fundamental para as páginas que se seguem é o bordel. É nele que se vai realizar a localização e organização da prostituição. Precisa-se de um espaço higienizado que permita a satisfação do desejo sem que com isso se desmoralize a sociedade ou se provoque a destruição da estrutura familiar, que tem, assim, preservadas sua honra e tranquilidade.

⁴⁷ Idem, p. 23.

⁴⁸ MACHADO, Roberto. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

Desenvolvimento de um espaço limpo que permita ao “libertino” a realização de seus desejos e que garanta a existência do amor do casal ideal:

[...] o ato de criação do casal perfeito está ligado ao ato de criação de uma prostituta higienizada, que tem atribuições bem delimitadas, que tem uma ação limitada. Seu espaço, o bordel, deve ser o local de exercício de uma função do corpo, não local de paixões e disseminações de vícios⁴⁹.

O bordel é o espaço de satisfação dos prazeres que se afastam da normalidade; estrutura topológica de exceção que permite a afirmação da regra heterossexual e branca. O negro, nesse cenário, é descrito como marcado por uma hiperestesia sexual que o torna incapaz de se adequar às regras morais⁵⁰. Para alguém como Madame Satã, o prazer não encontra vazão possível no âmbito da sociedade. O ânus como metonímia dos prazeres censurados é confinado ao espaço privado e sua exclusão constitui a sexualidade burguesa homem-mulher.

É digna de menção a edição nº 95 do jornal *O Pasquim*, de abril a maio de 1971, que conta com uma foto de João Francisco em que se lê: “Aqui não tem homem pra mim”. Ao lado de sua foto, é possível ver um quadrinho em que ele está lutando com um grupo de homens. A frase que claramente faz referência a sua orientação sexual é apropriada pelo jornal e utilizada para reforçar a “masculinidade” de sua imagem:

[...] no início dos anos 70, no auge da repressão política da ditadura militar, a imagem de um jovem e duro lutador representando as classes baixas, enfrentando a polícia e o Estado, podia ser inspiradora para os intelectuais de classe média que lutavam contra o regime⁵¹.

⁴⁹ Idem, p. 344.

⁵⁰ OLIVEIRA, Cristiane. O discurso do excesso sexual como marca da brasilidade: revisitando o pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 1093-1112, Dec. 2014. Disponível: www.scielo.br.

⁵¹ GREEN, James N. O Pasquim e Madame Satã, a “rainha” negra da boemia brasileira. In: *TOPOI*, v. 4, n. 7, jul-dez, 2003, p. 201-221. p. 212.

Do Gozo de Satã: Madame e a Devoração do Mito Sacrificial

Em uma cena próxima ao fim do filme, vê-se João Francisco em frente ao espelho ensaiando um monólogo que fazia parte do espetáculo feito por ele. A cena reescrevia as cenas iniciais do filme. Em sua história, tubarões e entidades da floresta da Tijuca brigam por mil e uma noites. Na “maravilhosa China”, ele conta, existia um bruto e cruel tubarão que tudo mordida e transformava em carvão. Para acalmá-lo, os chineses lhe ofertavam sete gatos maracajá antes do pôr do sol. Jamacy, criatura da floresta da Tijuca que antes voava por morros e pela mata, transforma-se em uma onça dourada “de jeito macio e de gosto delicioso”, entrando em conflito com o furioso tubarão. Após tamanho embate, os dois seres estavam tão machucados que era impossível distingui-los. Havia se tornado a Mulata do Balacochê.

É a Mulata que está no palco. Madame Satã não é “índio de tocheiro”⁵², vestido de Senador do Império, que recita o Virgílio aprendido com os lusitanos. Ela não poderia fazer parte da ópera em que Iracema é solista. Nas óperas de José de Alencar, figuram índios repletos de bons sentimentos portugueses⁵³. Ao mesmo tempo, ela não será a mulher negra, pois tanto para a fantasia dos autores do roteiro quanto para os inúmeros corpos negros excluídos pela ideologia do embranquecimento e reivindicados pela ideologia da democracia racial, a mulher negra figurava como o limite negado como possibilidade de beleza. A beleza negra é, portanto, violentada no desejo de ser mais próxima do ideal branco. E o espelho de João Francisco o torna a face erotizada, e desejável, desse ideal.

É curiosa a quantidade de elementos que são reunidos por João Francisco para falar *desde* sua história. Satã recria-se a partir de elementos colhidos *aqui* e *alhures* por “mil e uma noites”. A história de Sherazade, que faz parte do show por meio do qual Madame é apresentada ao espectador no início do filme, é misturada a uma mitologia tropical composta por onças, tubarões e seres oriundos da floresta da Tijuca que se digladiam. Segundo conta Madame Satã, sua entrada no universo da malandragem teria

⁵² ANDRADE, Oswald. **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

⁵³ Idem, p. 49.

acontecido em função de um crime cometido em 1928, no qual teria assassinado Alberto, um vigia noturno. Nessa época, ela se apresentava como a Mulata do Balacochê e vivia feliz na sua vida de artista. O crime referido representa o momento em que ela deve decidir entre a vida dos palcos e o mundo da malandragem ou, na verdade, “[...] o momento em que a imagem e a fama o classificam como malandro”⁵⁴. A Mulata não existe sem a violência do tubarão e os malabarismos da onça dourada.

Antônio Cândido, ao analisar a elaboração da figura do “malandro” na literatura brasileira, chama a atenção para a diferença existente entre os personagens do romantismo indigenista e Leonardo das *Memórias de um Sargento de Milícias*, considerado pelo autor “o primeiro grande malandro que entra na novelística brasileira, vindo de uma tradição quase folclórica e correspondendo, mais do que se costuma dizer, a certa atmosfera cômica e popularesca de seu tempo, no Brasil”⁵⁵. Esse afastamento da obra de Manuel Antônio de Almeida do espectro ideológico que caracterizava a literatura de então no Brasil pode ser identificado já de imediato na linguagem por ele utilizada, que em muito se aproxima do aspecto coloquial. Em José de Alencar, o estilo convencional vinculado a uma classe social específica diminui o contato do romance com a realidade. A linguagem empregada nas *Memórias*, ao contrário,

[...] desvinculada da moda, torna amplos, significativos e exemplares os detalhes da realidade presente, porque os mergulha no fluido do populário -, que tende a matar lugar e tempo, pondo os objetos que toca além da fronteira dos grupos⁵⁶.

Rompimento irreverente por meio do “jeito macio” de onça dourada. Não que a “alegria seja a prova dos nove”, no sentido de retratar com isso algo que se assemelhe a uma felicidade democrática brasileira, em que todos e todas se reúnem para celebrar a festa da igualdade. Na literatura que se começa a produzir e que atinge seu ápice talvez com as peripécias de

⁵⁴ SILVA, Geisa Rodrigues Leite da. **As Múltiplas faces de Madame Satã: Estéticas e políticas do corpo**. Tese (Doutorado em Letras). PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2011.

⁵⁵ CÂNDIDO, Antônio. Dialética da Malandragem: Caracterização das Memórias de um sargento de milícias. In: **Revista do Instituto de estudos brasileiros**, nº 8, São Paulo, USP, 1970, pp. 67-89. Foi utilizada versão digital.

⁵⁶ Idem, p. 24.

Macunaíma, o que se percebe é o emprego de uma comicidade que, escapando às formas burguesas de expressão, encontra na linguagem popular uma maneira de restabelecer um contato com a espontaneidade da realidade cotidiana. Porém, isso não impede o retorno ao pitoresco racializado, ao lugar comum do negro infelizado pelas alegorias dos palhaços brancos.

Entretanto, os contrastes apontados se expandem, sobretudo, quando se passa a analisar detidamente os personagens que compõem obras dos períodos mencionados. Em obras produzidas na primeira geração do Romantismo, não é com dificuldade que se observa a existência de elementos repressivos que, tomando o velho continente como modelo a ser seguido, são responsáveis por conter os impulsos dos personagens. Antônio Cândido chama a atenção para *O Guarani*:

É o que vemos em Peri, que se coíbe até negar as aspirações que poderiam realizá-lo como ser autônomo, numa renúncia que lhe permite construir em compensação um ser alienado, automático, identificado aos padrões ideais da colonização⁵⁷.

A ação que se oriente por algo parecido a uma vontade de poder fica a cargo dos vilões ou dedicada a ser domada pelas luzes civilizatórias europeias.

Essa situação descrita se manifesta de forma ainda mais evidente no caso de *Iracema* que, anagrama de América como notam alguns críticos, apaixona-se pelo colonizador Martim e com ele tem um filho, Moacir, o primeiro brasileiro, nascido de seu sofrimento. Criança que lhe havia chupado a alma e lhe sugado todo o leite: “O sangue da infeliz diluía-se todo nas lágrimas incessantes que lhe não estancavam nos olhos; pouco chegava aos seios, onde se forma o primeiro licor da vida”⁵⁸. Não se pode nem mesmo ver nisso um claro domínio da natureza, representada por *Iracema*, para o surgimento da civilização, porque a descrição romantizada da Índia feita por Alencar acaba por adequá-la, desde o princípio, ao princípio ao modelo do europeu civilizado. *Iracema*, sempre-já morta, não será propriamente esquecida como sugere o final do livro, porque nunca teve uma existência-no-mundo que lhe permitisse algum dia ser lembrada. Isso não implica, contudo,

⁵⁷ Ibidem, p. 22.

⁵⁸ ALENCAR, José de. *Iracema; Cinco Minutos*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 83.

no desprezo pela dimensão do sacrifício que permeia a obra. A criatura que sai do ventre da personagem é originada de seu contato sexual com o colonizador europeu: “Iracema curte dor, como nunca sentiu; parece que lhe exaurem a vida: mas os seios vão-se intumescendo; apojam afinal, e o leite, ainda rubro do sangue de que se formou, esguicha”⁵⁹. Surgido de sua dor e por ela nutrido, portanto “[...] duas vezes filho de sua dor [...]”⁶⁰, Moacir representa a invenção de Iracema, sua inscrição no discurso oficial que se dá através de sua morte e esquecimento, já que nem mesmo a jandaia no olho do coqueiro é capaz de repetir seu nome⁶¹. Um gozo, disponível para o outro, que depende da dor provocada naquele que passa a ser o estrangeiro em sua própria terra.

Pensadores como Dussel, descrevem o discurso da Modernidade como um *mito sacrificial*. A Modernidade teria não apenas o significado *positivo* de iluminação racional e desenvolvimento do ser humano que sai da barbárie, mas um *negativo*, ou seja, como justificativa para uma dominação violenta. Considerada enquanto mito nesta última abordagem, ela permite, por meio de seu caráter supostamente civilizatório, justificar a violência exercida contra os bárbaros que se opuserem à emancipação pela razão. Nesse processo, o Outro, tido como selvagem, é aquele cuja existência está submetida à conquista do colonizador civilizado. Assim, a Modernidade nasce em 1492, data do “descobrimento” da América, “[...] quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade”⁶². O que se vê, nesse sentido, não é o aparecimento do Outro como tal, mas seu encobrimento a partir da projeção do “si mesmo” europeu para sua posterior sujeição, dominação, conquista⁶³.

O europeu coloniza a vida cotidiana dos povos indígenas como um processo de modernização assentado não mais em uma práxis fisicamente violenta, mas em uma dominação erótica, pedagógica, econômica e, sobretudo, cultural. Aliás, essas três palavras, *cultura, colonização e culto*

⁵⁹ Idem, p. 83.

⁶⁰ Ibidem, p. 83.

⁶¹ Ibidem, p. 87.

⁶² DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993. p. 8.

⁶³ Idem, p. 44.

originam-se do verbo latino *colo*, que tem o particípio passado *cultus* e o particípio futuro *culturus*. Em Roma, o verbo *colo* era empregado no tempo presente para denotar alguma incompletude ou transição. É desse termo de que deriva colônia, a indicar o espaço que se ocupa, sujeitando terra ou povo. *Cultos*, por sua vez, apresentava dois usos interessantes. Se empregado como adjetivo verbal, significava o tratamento do solo feito por sucessivas gerações de agricultores, trazendo “[...] em si não só a ação sempre reproposta de colo, o cultivar através dos séculos, mas principalmente a qualidade resultante desse trabalho e já incorporada à terra que se lavrou”⁶⁴. O sentido tanto de cultivo do solo quanto o de culto dos mortos era obtido quando usado como substantivo. Dominação, desse modo, que se exerce agora na estruturação do modo como as sociedades que aqui existiam viviam e se reproduziam.

Nada mais apropriado à figura de Satã que a profanação do culto colonial nas suas múltiplas manifestações. A resistência interposta por ela toma a forma não apenas na recusa à submissão de seu corpo ao trabalho ou à economia libidinal da sociedade colonial. Seu desafio à ordem toma também a forma de um sacrilégio. Madame deseja venerar suas próprias divindades: “Eu sou filho de Iansã e Ogum e de Josephine Baker⁶⁵ eu sou devoto”. Uma Dev(-oração) antropofágica. Madame Satã, filha da guerra e da arte, feminina, constitui sua genealogia histórica, tão fantástica como a história nacional, cultivada na historiografia. Todavia, completamente distinta, pois fundada no desejo desses corpos constantemente reduzidos a suas capacidades laborais.

⁶⁴ BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Capítulos 1 e 6.

⁶⁵ Josephine Baker foi uma cantora e dançarina francesa, nascida nos Estados Unidos. Foi a primeira mulher negra a participar de um longa-metragem para o cinema e destacou-se por seu envolvimento na luta por direitos civis dos negros nos Estados Unidos. Conta-se que no auge das leis Jim Crow no seu estado natal, Missouri, Baker recusava-se a se apresentar diante de plateias segregadas. A referência dupla a divindades dos cultos afro-brasileiros e à cantora franco-americana revelam a complexidade dos processos de subjetivação da negritude, simultaneamente localizados e globais, em que a identidade apenas parcial com a noção de brasilidade convivia com a identificação em face de outros povos da diáspora.

Conclusão

Na história brasileira, raça e punição sempre integraram o mesmo dispositivo. A justificativa para a escravidão fez referência à existência de uma falha moral decorrente de um pecado natural. Os negros carregavam contra si as marcas de Cam. O escravo era escravo porque seu grupo de origem havia pecado. A própria escravidão, na versão mais aceita do Padre Antônio Vieira, era um modo de purgar essa mancha. Quando Frantz Fanon escreveu “Les Damnés de la Terre”, rapidamente traduzido para “Os Condenados da Terra”, algo se perdeu na tradução que remetia àquele sentido primeiro da danação intrínseca daqueles que nasciam negros. Nunca foram condenados por um tribunal, mas eram “danados” ou “amaldiçoados” por serem negros, por sua biologia, e, por conta disso, conduzidos a tribunais. Toda forma de liberdade que implicasse autonomia diante da escravidão os reconduzia à condição de vida nua, membro da espécie. Nesse marco, ser negro é ser suspeito e a suspeição é uma biologia.

Por fim, não se pode desconsiderar o caráter constitutivo das relações de gênero dos espaços de suplício doméstico que se apresenta de modo semelhante, numa relação de complementariedade. Para além de imagens idílicas da relação entre a casa e a rua, o espaço da domesticidade confundia-se com o espaço da unidade produtiva. Na Europa, malgrado a tentativa de sacralização da propriedade privada, a identificação entre apropriação privada do trabalho, o espaço privado da casa e o mando privado sobre a família – concentrados da figura masculina do pai – não era tão explícita como na colônia. As tentativas de feudalizar o olhar sobre a história do Brasil refletem a opção por ocultar o caráter singular dessa relação entre a casa e o engenho. Ali se constituem modos de gerenciamento da sexualidade marcados pelo domínio do masculino e da branquidade. Na unidade produtiva, a diferença será demarcada como disponibilidade e subalternidade, em redes contínuas de hierarquização social: do homem sobre a mulher, de brancos sobre negros, de adultos sobre crianças. A expressão suplício doméstico para identificar esses fatos é uma opção política de dar visibilidade às formas de opressão que foram ocultadas. A opacidade dos porões domésticos encontra continuidade na

opacidade das práticas policiais estatais. Não por acaso, o século XIX perseguirá as mulheres que ousam fugir do espaço privado a que estão confinadas, confundidas ou transformadas em prostitutas, sujeitas ao controle policial do Estado.

O apartheid criminológico natural, no qual as prisões cumprem uma função secundária, projetou o discurso criminológico para além do cárcere, transformando-o em discurso político autoritário⁶⁶. As elites sempre foram muito zelosas em se defender das acusações de racismo. De fato, qualquer debate sobre o tema, foi excluído sistematicamente das reflexões históricas ou sociais hegemônicas. Como diz o famoso ditado, “em casa de enforcado não se fala de corda”.⁶⁷ Não se apagaram, contudo, os vestígios de suas práticas, pois o escravismo definia um lugar social essencial, o de escravo, a partir da raça. Não por acaso, o sistema penal continuou a definir um lugar de exclusão material e simbólica, reconstruindo uma diferença. Esse fato é reforçado pelas percepções sobre o modo como a polícia funciona para os negros. A trajetória de Madame Satã nesse caso é exemplar. Exemplar porque um sujeito, marcado pelas diversas formas de racialização, refunda-se da matéria da qual é constituído o desejo e o faz destruindo o lugar que lhe é dado pelo mito nacional. A criminalização de Madame Satã representa a criminalização da reconstrução simbólica feita a partir de um corpo negro, mulher. É a condenação do corpo negro como possibilidade de desejo a partir de si, sem estar a serviço dos feitores da cidade.

A liberdade de viver sobre si na cidade, abandonado à própria sorte, é um engodo histórico que foi repetido em inúmeras cenas de telenovelas, pois, antes e após a abolição, sobre os negros libertos e seus descendentes pairava um conjunto de medidas administrativas e policiais que delimitavam suas vidas. A liberdade pós-abolição é uma liberdade de *morrer sobre si*, não uma liberdade de *viver sobre si* na cidade. Hoje, a academia, herdeira simbólica da exclusão colonial, busca novamente encontrar alternativas para não se ver obrigada a falar da proverbial “corda”, preferindo falar sobre a dita

⁶⁶ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal**. Rio de Janeiro: Revan, 1991. p. 77.

⁶⁷ JACOBSON, Mathew Frye. **Pessoas brancas livres na República, 1780-1840**. pp. 63-97. In: WARE, Vron. *Branquidade - Identidade Branca e Multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

“malandragem carioca” ou da exclusão urbana provocadas pela intervenção do Estado na Primeira República – a Reforma Pereira Passos – como se ambas as questões não estivessem relacionadas com os olhares racializados das instituições da época.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

_____. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2010.

ALENCAR, José de. **Iracema; Cinco Minutos**. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 83.

ALENCASTRO, Luiz F. de. **O Trato dos Viventes**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

ANDRADE, Oswald. **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990.

AZEVEDO, Célia M. Marinho. **Onda negra, medo Branco: o negro no imaginário das elites século XIX**. São Paulo: Anablume, 2004

BASTIDE, Roger. **Os novos quadros sociais das religiões afro-brasileiras**. In: As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira/USP, p.85-112, 1971.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais**. Dissertação (Mestrado em Direito), UFSC, Florianópolis, 1989.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, Haiti and Universal History**. University of Pittsburgh Press: Pittsburgh, 2009.

CÂNDIDO, Antônio. Dialética da Malandragem: Caracterização das Memórias de um sargento de milícias. In: **Revista do Instituto de estudos brasileiros**, nº 8, São Paulo, USP, 1970, pp. 67-89.

CARVALHO, José Murilo. **A Força da Tradição**. In: **Pontos e Bordados: escritos de história e política**. Belo Horizonte ed. UFMG, 1999.

_____. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012a.

CHALHOUB, Sidney. **Medo branco de almas negras: escravos libertos e republicanos na cidade do Rio**. Discursos sediciosos: crime, Direito e sociedade, Rio de Janeiro, Instituto Carioca de Criminologia, ano 1, n. 1, p. 169-189, 1o sem. 1996.

COHEN, Stanley. **Modelos ocidentales utilizados en el tercer mundo para el control del delito: benignos o malignos?**. Cenipec, Merida, n. 6, p. 63-110, 1984.).

DUARTE, Evandro C. Piza. **Racismo & Criminologia: Introdução à criminologia Brasileira**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2002. v. 1. 322p.

_____. **Do medo da diferença à liberdade com igualdade: As Ações Afirmativas para Negros no Ensino Superior e os Procedimentos de Identificação de seus Beneficiários**. Tese de Doutorado. Brasília: Curso de Pós-Graduação em Direito, UnB, 2011.

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1991.

GREEN, James N. O Pasquim e Madame Satã, a “rainha” negra da boemia brasileira. In: **TOPOI**, v. 4, n. 7, jul-dez, 2003, p. 201-221.

JACOBSON, Mathew Frye. **Pessoas brancas livres na República, 1780-1840**. pp. 63-97. In: WARE, Vron. **Branquidade - Identidade Branca e Multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A Hidra de Muitas Cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MACHADO, Roberto. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978

MELO, APJ. **Ensaio para uma genealogia da suspeição nacional: capoeiras, malandros e bandidos**. In JACÓ-VILELA, AM., CEREZZO, AC., and RODRIGUES, HBC., orgs. **Clio-psyché: fazeres e dizeres psi na história do Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 202-235.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

_____. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina: Mentas insanas em corpos rebeldes**. São Paulo: Scipione, 2003.

OLIVEIRA, Cristiane. O discurso do excesso sexual como marca da brasilidade: revisitando o pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 1093-1112, Dec. 2014.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1994

PRANDO, Camila Cardoso de Mello. **A contribuição do discurso criminológico latino-americano para a compreensão do controle punitivo moderno controle penal na América Latina**. Belo Horizonte. Veredas do Direito, Julho-Dezembro de 2006, v.3, n.6, p.77-93.

RUSCHE, Georg & KIRCHHEIMER, Otto. **Punição e Estrutura Social**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5 (1-2): 31-52, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina. Mentas Insanas em Corpos Rebeldes**. São Paulo: Scipione, 2003.

SILVA, Geisa Rodrigues Leite da. **As Múltiplas faces de Madame Satã: Estéticas e políticas do corpo**. Tese (Doutorado em Letras). PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2011.

SILVA, Marilene R. N. **Negro na rua**. São Paulo: HUCITEC, 1988.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A Capoeira Escrava e Outras Tradições Rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Unicamp, 2002.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Criminología: aproximación desde un margen**. Bogotá, Colômbia: Temis, 1993.

_____. **Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal**. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

_____. **Sistemas penales y derechos humanos en América Latina: primer informe**. Buenos Aires: De Palma, 1984.

Sobre os autores

Evandro Piza

Doutor em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professor de Direito Processual Penal e Criminologia na Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB). Coordenador do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (CEDD/FD/UnB) e membro do Grupo de Investigación sobre Igualdad Racial, Diferencia Cultural, Conflictos Ambientales y Racismos en las Américas Negras-IDCARÁN da Universidade Nacional da Colômbia. E-mail: evandropiza@gmail.com.

Johnatan Razen

Mestre em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professor de Direito no Centro Universitário de Brasília (Uniceub). Membro do Maré - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Cultura Jurídica e Atlântico Negro, vinculado ao Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (CEDD/FD/UnB). E-mail: john.fealdar@gmail.com.

Pedro Argolo

Graduado em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Membro do Maré - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Cultura Jurídica e Atlântico Negro, vinculado ao Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (CEDD/FD/UnB). E-mail: argolo.pedro@gmail.com.

Os autores são os únicos responsáveis pela redação do artigo.