



Universidade de Brasília

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
PROGRAMA DE DOUTORADO**

LUCIANO GÓES



**Abolicionismo Penal Quilombista: saberes (des)ordeiros nas encruzilhadas da
criminologia afrobrasileira**



Brasília/DF, setembro de 2023



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
PROGRAMA DE DOUTORADO**

**Abolicionismo Penal Quilombista: saberes (des)ordeiros nas encruzilhadas da
criminologia afrobrasileira**

Autor: Luciano Góes

Orientação: Prof.^a Dra. Beatriz Vargas
Ramos Gonçalves de Resende e Prof. Dr.
Wanderson Flor do Nascimento

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Doutor, no Programa
de Pós-Graduação da Faculdade de Direito
da Universidade de Brasília, linha de
pesquisa de Criminologia.

Brasília/DF, setembro de 2023



EXU, de Thiago Ortiz, filho de Mãe Beata de Iyemonjá.

FOLHA DE APROVAÇÃO

LUCIANO GÓES

Abolicionismo Penal Quilombista: saberes (des)ordeiros nas encruzilhadas da criminologia afrobrasileira

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de doutor, no programa de pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, linha de pesquisa de Criminologia.

Aprovada em: 29 de setembro de 2023.

RODA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Beatriz Vargas

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

(Orientação – Presidência)

Prof.^a Dr.^a Livia Maria Santana e Sant'Anna Vaz

(Membra externa - MPBA)

Prof.^a Dr.^a Thula Rafaela de Oliveira Pires

(Membra externa – PUC/RJ)

Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte

(Membro interno – UnB)

Dedico este trabalho aos meus orixás e guias, ao Povo da Rua, à minha ancestralidade e à todas as pessoas negras que fizeram (e fazem) de suas vivências uma luta incansável pela liberdade do povo negro diaspórico. Celebro suas (re)existências, agradecendo suas resistências e (re)afirmando meu compromisso com a continuidade de quem me possibilitou chegar até aqui! Sou um elo de uma corrente forjada no fogo de batalhas, portanto, indestrutível. Sou a semente da semente da espada plantada em campos da morte, cultivada em meio à violência, com esperanças de vidas, portanto, imortal. Sou porque vocês foram, porque vocês são e, como povo, seremos, sempre!

*Ubuntu...
Asè!*



Seu Zé Pelintra – Tony de Oxalufã

AGRADECIMENTOS

*Esú lonan, esú lonan
Modilê lodê Elegbara
Legbara mirè esu onã kewa ô...¹*

Essa tese reflete a (des)ordem que transformou e tomou conta da minha vida, se manifestando em minha *escrevivência*, desde o dia em que fui retornado para “minha casa”, de onde eu nunca deveria ter sido arrancado, (re)encontrando ressignificados para meu caminhar, por caminhos incertos.

Agradeço à Exu por se fazer sempre presente nas caminhadas e nunca me deixar só. Por me dar (mesmo tomado por tantos medos), e me mostrar, a certeza de estar no caminho certo, seja ele qual for em meio à multiplicação das muitas encruzilhadas que fizeram da minha vida movimento. Comprovando que bastava dar o passo que Exu dava o chão, mesmo que invisível, o trânsito (que se abre em círculo) entre Florianópolis, Brasília, Florianópolis, Salvador e Brasília, certifica seu cuidado, companheirismo, zelo e proteção, mesmo que tais mudanças, bruscas e muito sofridas, me fizessem quase perder as esperanças, me fazendo duvidar da (minha) força regente.

Foi, pelos pés de Exu (Bará) que fui reorientado até aqui e para além daqui. Nos vários momentos de solidão, mesmo não conseguindo vê-lo, eu conseguia senti-lo e, nas segundas-feiras (meu dia preferido da semana desde então) suas respostas eram (e continuam sendo) sempre manifestações inequívocas e concretas de sua presença debochada. *Adupè*, meu Pai... *Laroyê*, obrigado por tudo, por tanto, pelo devir cert(eir)o!

A malandragem que habita em mim *saraveia* a malandragem maior, o mestre dos malandros que não me deixou ser apenas mais um zé, um zé-mané e, muito menos, um zé-ninguém. Agradeço a Seu Zé Pelintra (e por ele, a todo *Povo da Rua*) pela malandragem (epistêmica) que me guia, protege e nunca dorme. Que sempre sambou (no) miudinho comigo em inúmeras rodas para não dançar, me dando o equilíbrio cambaleante para prosseguir, mandingando entre (cordas) bambas. Quem efetivamente (me) balançou - no balance que faz malandro (se) perder o rebolado – para me levar para casa, onde abriu sentidos e caminhos, entre uma cerveja e um cigarro, para a aprovação do projeto que resultou no presente trabalho. *Saravá*, meu *cumpadi*!

¹ “Exu do caminho,
Eu brinco do alto da montanha para o senhor da força,
Exu eu estou feliz, Exu
Exu do caminho nós o cumprimos...”.

Agradeço a Xangô que por (e com) Oyá me fez acreditar na (re)existência de um amor que se fez assentamento da Justiça Afrodiaspórica, (rea)firmado em cada entardecer, na verdade de uma complementariedade que *Ayiê* testemunhou se repetir em várias vidas durante a eternidade. *Kaô Kabiesile*, meu pai... agora, com o anel no dedo, te reverencio a seus pés, cumprindo a profecia ancestrálica!

À Oxum, que me escolheu e acolheu em suas águas, direta e indiretamente, embalando e adoçando (não sem algumas queimaduras) meu caminhar durante o tempo devido, até o momento em que transbordar as margens territoriais, para desaguar no meu mar, foi preciso... “*foi um rio que passou em minha vida...*”, e entre pedras e obstáculos, seu amor de mãe permanece. *Ora ye ye*, minha mãe!

Aos Pretos Velhos e Pretas Velhas, com carinho todo especial, à Vovó Maria Conga, agradeço pela força transmitida por seus cansados braços no calor do abraço amoroso, ainda hoje (re)sentido, do colo acolhedor de quem me esperava há muito tempo. Pelo cuidado, carinho, ternura e firmeza nos conselhos e nos puxões de orelhas. Pelas lições quilombistas e motivações revolucionárias de quem sabe que caminhar, bem devagarinho, ainda é marchar. *A benção* Vovó, Vovô... adorei as almas!

À minha família, por todo amor, carinho, compreensão e confiança em um caminhar solitário e coletivo que segue passos e abre caminhos às novas gerações, sobretudo de mulheres negras que me ensinam mesmo à distância (mesmo achando que sou eu quem ensina), vocês são meu orgulho. Gratidão pelos laços inquebrantáveis e amor incondicional.

À minha preta, minha doce Oyá, que um reencontro fez vendaval, se refazendo quilombo em meio à tantas batalhas diárias, onde, na segurança de seus (a)braços posso me desarmar, desaguar, sem medo de um sentimento ousado e inefável, que desconhece qualquer limitação em seu transbordamento *alafiado*. Responsável por forjar o homem negro que hoje sou, orgulhoso de ser moldado por mãos acolhedoras e (des)ordeiras de um mundo que se expandiu em múltiplos movimentos, mas cujo sentido se assenta na complementariedade parida da razão que entrelaça *okans* e *orís*, revelando na circularidade que a incerteza do nosso futuro, é a certeza de um caminhar passado. *Adupè*, meu dengo, por sua (re)existência, resistência, por tudo que você é e, sobretudo, por sermos, na justeza concreta de um amor ancestral... *ubuntu*!

Á Deise Benedito, um encontro virtual “por acaso” que se projeta para além desse tempo, responsável direta (junto à sua “equipe técnica” e felina), por tornar possível esse doutoramento com o aquilombamento em seu bangalô, no começo e na continuidade desse

ciclo (que não se encerra, mas se abre). Gratidão pela acolhida e trocas recíprocas, risadas e gargalhadas debochadas!

A quem serviu como referência a partir de lições e conhecimentos que nenhuma universidade pode oferecer, minha querida culpa (des)orientadora, Bia (Beatriz Vargas) e Tata Uã, mais que gratidão pelo compromisso com a liberdade que (as)segurou passos firmes, minha eterna admiração, carinho, respeito e celebração por tudo que vocês representam.

Às professoras e professores que contribuíram com o desenvolvimento da tese. Às colegas e colegas que no compartilhamento de projetos (de vida) e angústias, caminharam comigo. Às funcionárias e funcionários da Universidade de Brasília, com carinho mais que especial à Euzilene Moraes (nossa inesquecível Zizi), Valgmar Lopes e Rosa Glória, por toda atenção, dedicação e cuidado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro imprescindível sem o qual esse preto marginal jamais seria doutor e que possibilitou a sobrevivência durante a pandemia. O compromisso com uma educação jurídica, antirracista e libertária, fomentada pelas possibilidades que tive, é aqui comprovado e multiplicado para ampliar acessos a corpos marginalizados mostrarem a potência inventiva da nossa intelectualidade.

Por fim, agradeço a todas, todes e todos que, nos encontros, recontros e desencontros, contribuíram, de um modo ou de outro, direta ou indiretamente, fisicamente ou não, com esse trabalho inicializante que é arriado nas encruzilhadas. Uma oferenda em celebração ao corpo-território-quilombista que carrega consigo, e em si, o *asè* revolucionário que incorpora a liberdade de todas as pessoas condenadas por essa terra e pelas quais seguirei lutando, pois sou um coletivo. Sou Exu, Xango, Ogum, Preto Velho, Caboclo, Erê, Malandro e seguirei (a)firmado, no fio da navalha que herdei... “*vou, eu vou por aí, sempre por aí, esse mundo...*” é nosso!

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIÁTICAS.....	15
Premissas básicas para o Abolicionismo Penal.....	20
Cruzando as linhas: premissas básicas para um Abolicionismo Penal Brasileiro.....	27
Traçando caminhos metodológicos desviantes.....	45

PARTE I

O GORRO ABOLICIONISTA BRANCO

PERSPECTIVAS ABOLICIONISTAS: DO RACISMO INOMINÁVEL AO RACISMO INEGÁVEL.....	55
1. LOUK HUSMAN: O FLORESCER ABOLICIONISTA NO JARDIM CENTRAL.....	56
1.1 - O RACISMO (QUASE) PERDIDO: PODANDO AS VIOLÊNCIAS RACIAIS E COLONIZANTES NO ABOLICIONISMO CENTRAL.....	72
2. LÖIC WACQUANT: PRISÕES RACIALIZADAS, EXTENSÕES (IN)FORMAIS E VINCULAÇÕES “NÃO RACISTAS”.....	78
2.1. A MISÉRIA DO ESTADO SOCIAL: A CRIMINALIZAÇÃO NEGRA NA ERA PÓS-DIREITOS CIVIS.....	82
2.1.1. A grandeza do Estado Penal.....	90
2.2 COLOCANDO O PRETO NO BRANCO - PREENCHENDO, COM O RACISMO ANTINEGRO DEVIDO, AS MUITAS LACUNAS BRANCAS.....	98

PARTE II

NÃO É UMA COSTURA ENTRE OS LADOS ABOLICIONISTAS, SÃO CAMINHOS... E POR ELES DEVEMOS TRANSITAR PARA TRANSFORMAR

3. ANGELA DAVIS: QUANDO UMA ABOLICIONISTA NEGRA VAI PARA A BATALHA CONTRA UM SISTEMA PENAL RACISTA, A BRANQUITUDE DEVERIA PARAR, SÓ PARA REF(V)ERENCIÁ-LA.....	104
3.1. UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL DAS RAÍZES DO SISTEMA PUNITIVO ANTINEGRO ESTADUNIDENSE.....	107

3.2. DA ABOLIÇÃO DA PRISÃO À ABOLIÇÃO DO COLONIALISMO, UM LONGO CAMINHO.....	132
4. A CRIMINOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES E LIMITES À LIBERDADE NEGRA.....	134
5. REORIENTANDO OS PASSOS E DESPACHANDO OS CARREGOS CRIMINOLÓGICOS: A FEITURA DA CRIMINOLOGIA AFRODIASPÓRICA.....	143
5.1 - OS CONTRATOS BRANCOS E SUA CLÁUSULA PÉTREA: A MORTE NEGRA.....	145
5.1.1 – O Contrato Celestial como fonte do nosso punitivismo penal: a eterna (e dogmatizada) cruzada cristã contra o “ <i>mal</i> ” é uma guerra racista antinegra.....	146
5.1.2 - O Contrato Racial: Direitos brancos de dominação vs. Dever negro de submissão (?)......	171
5.1.3 – Outros contratos, outras formas de (tentar) nos matar: instrumentos informais de morte do sistema punitivo racial subterrâneo.....	195

PARTE III

O GORRO ABOLICIONISTA PRETO

6. EXU E OS CAMINHOS AO ABOLICIONISMO PENAL QUILOMBISTA.....	221
6.1 – A ABOLIÇÃO DO CÁRCERE INFERNAL: A LIBERTAÇÃO DE EXU DA PRISÃO BRANCA PARA ORIENTAR A CRIMINOLOGIA AFROBRASILEIRA.....	237
7. NAS ENCRUZILHADAS DA MARGINALIDADE A MALANDRAGEM EXUNÊUTICA DE DR. ZÉ PELINTRA PEDE PASSAGEM COM ESTRATÉGIAS NEGRAS MARGINAIS.....	273
8. CAMINHOS ABERTOS PELO (E PARA) O ABOLICIONISMO PENAL QUILOMBISTA.....	301
8.1 - A JUSTIÇA (AFRO)RESTAURATIVA COMO CAMINHO AO ABOLICIONISMO PENAL.....	320
CONSIDERAÇÕES FINAIS-INICIÁTICAS: O CONTRATO QUILOMBISTA.....	354
REFERÊNCIAS.....	378

RESUMO

Enquanto o abolicionismo penal é considerado “utopia”, práticas punitivistas seguem encarcerando, de diversas formas e em massa, corpos negros iguais ao meu, sob o título de (uma) “justiça” que, dada a sua função de legítima defesa da branquitude, é incapaz de solucionar os problemas que esta criou e que garantem sua supremacia, fundada no colonialismo jurídico. Imprescindível para o sistema de injustiça racial, a prisão, mesmo em seu (re)conhecido “estado de coisas inconstitucionais”, afiança a segurança pública que naturaliza a morte negra, sendo a expressão da natureza colonial imodificável de uma sociedade gestada como território desumanizador e segregacionista. Como instituição projetada para prender o “mal” (sobretudo quem é rotulado como tal) em seu devido lugar (onde toda punição é permitida e requerida), a (i)lógica prisional reverbera a ideologia cristã que faz do cárcere a tradução concreta do inferno (branco) cuja subsistência decorre de dogmas demonizantes. O racismo religioso é, portanto, a base do princípio do bem e do mal que (retro)alimenta o Direito penal e a relação entre direitos e deveres do Contrato Social que ordena o “Estado moderno” e seus discursos humanitários. Empurrando para o meio da roda antirracista a branquitude e todos os seus pactos monocromáticos, essa tese, confluindo a (des)ordem insurgente aos brados ancestrais por liberdade, comprova que utopia é continuar acreditando que a prisão e o Direito penal poderão, algum dia, cumprir a promessa de “fazer justiça” (principalmente em termos raciais) e nos salvar da branquitude. É a prisão como “pena justa” que assegura a legalidade das múltiplas manifestações do genocídio estrutural, inerente ao Contrato Racial composto por vários contratos antinegros, sendo a necropolítica a cláusula penal executada cotidianamente. É desmascarando a sanha punitivista, que assegura a eficácia do sistema de controle racial brasileiro, com a despolitização racial da segunda maior população negra do mundo, que a encruzilhada formada pela Criminologia afro-brasileira e pelo Abolicionismo Penal Quilombista, verso e reverso do mesmo projeto (des)ordeiro orientado por Exu, abre caminhos responsabilizantes a partir da complementariedade entre “bem” e “mal”, libertando as humanidades desumanizadas das prisões (in)formais brancas. Nesse sentido, a exunêutica, práxis enlaçadas na escrevivência transgressora, aponta para a abolição dos cárceres pela marginalidade, talhando estratégias de (sobre)vivência ao seguir os (descom)passos gingados e as mandingas (anti)jurídicas de Zé Pelintra, que reconceitua a periculosidade negra. Corporizando a tática quilombista e transitando entre mundos, rodas, (contra)teorias e práticas que confessam a “falência” da prisão, o projeto negro abolicionista invade e ocupa os “círculos restaurativos” para substituí-los pela circularidade de uma Justiça Restaurativa Afrodiaspórica, sem se perder em sentidos performáticos, para implodir a arquitetônica racista fundacional de nossa sociedade e sua cultura colonial(izante). Nesse movimento subversivo, resgato e (re)potencializo direitos que fundaram e sustenta(ra)m a República Negra de Palmares, modelo único de um Estado Plurinacional Pluriversal Democrático, estruturado no comunitarismo, na igualdade, na liberdade, na não-outrificação e no bem-viver de toda a coletividade, princípios fundamentais do Contrato Quilombista, constituinte do sistema de justiça afrodiaspórico que deve ser (re)constituído como projeto político de futuro ancestral.

Palavras-chaves: Abolicionismo Penal Quilombista; Criminologia afro-brasileira; Exu; Zé Pelintra; Contrato Quilombista.

ABSTRACT

While penal abolitionism is considered “utopia”, punitive practices continue to imprison, in several ways and in large scale (mass incarceration), black bodies like mine, under the title of (a) “justice” that, given its function of legitimate the defense of whiteness, it is incapable of solving the problems it has created and which guarantee its supremacy, based on legal colonialism. Indispensable for the system of racial injustice, prison, even in its known “unconstitutional state of affairs”, guarantees public security that naturalizes black death, being the expression of the unmodifiable colonial nature of a society conceived as a dehumanizing and segregationist territory. As an institution designed to arrest “evil” (especially those labeled as such) in their proper place (where all punishment is allowed and required), prison (i)logic reverberates the Christian ideology that makes prison the concrete translation of (white) hell whose subsistence stems from demonizing dogmas. Religious racism is, therefore, the basis of the principle of good and evil that (retro)feeds criminal law and the relationship between rights and duties of the Social Contract that orders the “modern State” and its humanitarian discourses. Pushing whiteness and all its monochromatic pacts into the middle of the anti-racist circle, this thesis, converging the insurgent (dis)order with the ancestral cries for freedom, proves that utopia is to continue believing that prison and criminal law can, someday, fulfill the promise to “do justice” (especially in racial terms) and save us from whiteness. It is prison as a “fair penalty” that ensures the legality of the multiple manifestations of structural genocide, inherent to the Racial Contract composed of several anti-black contracts, with necropolitics being the penal clause executed daily. It is by unmasking the punitive rage, which ensures the effectiveness of the Brazilian racial control system, with the racial depoliticization of the second largest black population in the world, that the crossroads formed by Afro-Brazilian criminology and Quilombist penal abolitionism, verse and reverse of the same project (dis)orderly guided by Exu, opens up paths of responsibility on the complementarity between “good” and “evil”, freeing the dehumanized humanities from white (in)formal prisons. In this sense, the exuneutics, praxis linked in the transgressive writing, points to the abolition of prisons by marginality, carving out strategies of survival by following the steps and the (anti)juridical mandingas of Zé Pelintra, who reconceptualizes the black danger. Embodying the Quilombist tactic and transiting between worlds, circles, (counter)theories and practices that confess the “bankruptcy” of the prison, the black abolitionist project invades and occupies “restorative circles” to replace them with the circularity of an Afrodiasporic Restorative Justice, without getting lost in performative senses, to implode the racist foundational architecture of our society and its colonial(izing) culture. In this subversive movement, I rescue and (re)empower the rights that founded and sustained the Black Republic of Palmares, a unique model of a Plurinational Pluriversal Democratic State, structured on communitarianism, equality, freedom, non-otherification and good-live for the whole community, fundamental principles of the Quilombist Contract, constituent of the Afro-diasporic justice system that must be (re)constituted as a political project of an ancestral future.

Keywords: *Quilombist penal abolitionism; Afro-Brazilian criminology; Exu; Zé Pelintra; Quilombist Contract.*

RESUMEN

Mientras el abolicionismo penal es considerado “utopía”, las prácticas punitivas continúan aprisionando, de diversas formas y de forma modo masivo, cuerpos negros como el mío, bajo el título de (a) “justicia” que, dada su función de legítima defensa de la blanquitud, es incapaz de resolver los problemas que ha creado y que garantizan su supremacía, basada en el colonialismo jurídico. Indispensable para el sistema de injusticia racial, la prisión, incluso en su (re)conocido “estado de cosas inconstitucional”, garantiza una seguridad pública que naturaliza la muerte negra, siendo expresión del carácter colonial inmodificable de una sociedad concebida como un territorio deshumanizador y segregacionista. Como institución diseñada para mantener el “mal” (especialmente aquellos etiquetados como tales) en su lugar apropiado (donde todo castigo es permitido y requerido), la (i)lógica de la prisión reverbera la ideología cristiana que hace de la prisión la traducción concreta del infierno (blanco) cuya subsistencia surge de dogmas demonizantes. El racismo religioso es, así, la base del principio del bien y del mal que (retro)alimenta el derecho penal y la relación entre derechos y deberes del Contrato Social que ordena el “Estado moderno” y sus discursos humanitarios. Empujando a la blancura y todos sus pactos monocromáticos hacia el centro de la rueda antirracista, esta tesis, haciendo converger el (des)orden insurgente con los gritos ancestrales de libertad, demuestra que utopía es seguir creyendo que la prisión y el derecho penal pueden, algún día, cumplir la promesa de “hacer justicia” (especialmente en términos raciales) y salvarnos de la blanquitud. Es la prisión como “pena justa” que asegura la legalidad de las múltiples manifestaciones de genocidio estructural, inherente al Contrato Racial compuesto por varios contratos anti-negros, siendo la necropolítica la cláusula penal ejecutada diariamente. Es desenmascarando la furia punitivista, que asegura la eficacia del sistema de control racial brasileño, con la despolitización racial de la segunda población negra más grande del mundo, que el cruce formado por la criminología afrobrasileña y el abolicionismo penal quilombista, anverso y reverso del mismo proyecto (des)ordenado guiado por Exu, abre caminos de responsabilización basados en la complementariedad entre el “bien” y el “mal”, liberando a las humanidades deshumanizadas de las prisiones (in)formales blancas. En este sentido, la exunéutica, praxis ligada a la “escrivência” transgresora, apunta a la abolición de las cárceles por la marginalidad, labrando estrategias de (super)vivencia siguiendo los pasos balanceados y los mandingas (anti)jurídicas de Zé Pelintra, que reconceptualiza la peligrosidad negra. Encarnando las tácticas quilombistas y transitando entre mundos, ruedas, (contra)teorías y prácticas que confiesan la “bancarrotta” de la prisión, el proyecto abolicionista negro invade y ocupa “círculos restaurativos” para reemplazarlos con la circularidad de una Justicia Restaurativa afrodiaspórica, sin perdernos en sentidos performativos, para implosionar la arquitectura racista fundacional de nuestra sociedad y su cultura colonial(izante). En este movimiento subversivo, rescato y (re)potencializo los derechos que fundaron y sustentaron la República Negra de Palmares, modelo único de Estado Democrático Plurinacional Pluriversal, estructurado sobre el comunitarismo, la igualdad, la libertad, la no otreificación y el buen vivir de toda la comunidad, principios fundamentales del Contrato Quilombista, constitutivo del sistema de justicia afrodiaspórico que debe (re)constituirse como un proyecto político de un futuro ancestral.

Palabras clave: abolicionismo penal quilombista; criminología afrobrasileña; Exú; Ze Pelintra; Contrato quilombista.

CONSIDERAÇÕES INICIÁTICAS

“Exu matou um pássaro ontem, com a pedra que arremessou hoje”.

Alupo²... Agô³!

Ao nomear Exu (em yorubá *Èsù*, que significa “esfera”), saúdo a matriz da força existencial e peço licença, bençãos e abertura de caminhos nas encruzilhadas para alinhar as rodas criminológicas e abolicionistas, acessando fundamentos ancestrais, reclamando princípios, direitos e valores civilizatórios africanos, a herança que me é devida. Ao movimentar, em circularidade, saberes que entrelaçam e (re)definem o passado, o presente e o futuro na encruza que meu corpo incarna, expresso a continuidade da (re)existência que, de modo ininterrupto, transforma o início em fim, e o fim em eterno início ...⁴

As linhas seguintes são entrecruzadas e nascem de uma necessária desordem... uma desobediência epistêmica à Criminologia e ao Abolicionismo penal enquanto áreas de um saber “crítico” (re)produzido no Brasil que ainda reflete a indefensável (e inconfessável) fé na branquitude como salvação (?), desconsiderando e denegando⁵ o racismo antinegro em sua ideologia promotora de uma democracia monocromática. Entre resistência e transgressão, as ordens para a feitura da Criminologia Afro-brasileira fundamentam o Abolicionismo Penal Quilombista que, na subversão (des)ordeira de mandingas jurídicas,⁶ é (re)escrito aqui a partir da linhagem contracolonial.⁷

² Saudação a Bará (como Exu é chamado no Batuque, religião de matriz africana do Rio Grande do Sul cujas raízes se espalham por Florianópolis/SC).

³ Em iorubá, é um pedido de licença e permissão para falar.

⁴ Pensando a partir das religiões de matriz africana, que são organizadas por processos iniciáticos, isto é, a pessoa que ingressa na vida dos terreiros só tem acesso a conhecimentos e saberes após seu ritual de iniciação, quando o laço entre seu *Ori* (cabeça e orixá individual/pessoal, que faz de toda pessoa um ser divinizado e que assim deve ser reconhecido) e seu Orixá é refeito, momento em que ela passa a pertencer, de fato, à *Egbé* (sociedade/comunidade). Portanto, as considerações iniciáticas que seguem possuem a tripla função de iniciar pessoas de outras áreas do saber ao abolicionismo penal (por isso a preocupação em fazer um resgate, elencando lições básicas e trazendo obras imprescindíveis), à Criminologia Afro-brasileira e ao Abolicionismo Penal Quilombista.

⁵ Seguindo as lições em *pretoguês* de Lélia Gonzalez, a denegação é a estrutura que sustenta o “racismo ‘à brasileira’”, isto é, a farsa de uma “democracia racial”, caracterizada pela formulação do desejo, pensamento e sentimentos antinegros. Mesmo estruturada assim, nossa branquitude se apressa em sua defesa contra as denúncias de seus racismos, negando não apenas que estes lhe pertencem, mas também que lhe são indissociáveis, simbióticos. Por isso, nas palavras da Preta Velha Lélia (1988, p. 69): “enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial’ brasileira)”.

⁶ Movimento de resgate de princípios e direitos fundamentais negros, estabelecidos no Código Ancestral tutelado pelo *Casal da Justiça Afrodiáspórica* – Xangô e Oyá -, presentes, de modo mais ou menos explícitos, na Carta Mandinga (1235), mas que também é estratégia da “pedagogia malandreada”, que inverte o sentido das investidas epistemicidas, transformadas em contragolpes antirracistas desconcertantes. Seguindo a malemolência

É na (a)firmção de que o abolicionismo penal é um campo de (des)construção de políticas e práticas emancipatórias que denuncio, através de (e transpondo) suas críticas, o apelo natural(izado) às violências radicais de “sociedades modernas” como (não) respostas às violências comprometidas com o garantismo de dominações e opressões que as constituem. Por isso, qualquer postura realmente abolicionista terá que se preocupar, mesmo que minimamente (o que não significa descompromisso), com nosso sistema punitivo para além da prisão e do Direito Penal (sistema penal), já que em suas tramas estão aspectos subjetivos/individuais e objetivos/estruturais que se dinamizam continuamente, a fim de proteger uma arquitetônica estatal fundada na outrificação e exclusão.

Assim, por ser um campo de várias perspectivas voltadas ao encontro, à diversidade e diversificação de saberes que permitem a quebra das barreiras cientifizadas – sobretudo dos dogmas jurídicos que buscam monopolizar as discussões sobre a prisão (atrelando sua permanência às questões produzidas pelo discurso penal) – o abolicionismo penal é um saber de encruzilhadas. É, portanto, ponto de convergência e multiplicação de conhecimentos complementares com vistas à democratização de instrumentos insurgentes, saber-domínio de Exu que já se manifesta aqui com sua pedagogia atrelada a uma comunicação transgressora. Ou seja, um desmascaramento das manipulações coloniais sobre suas próprias lições para pensarmos em práticas antipunitivistas, de fato e de (anti)direito.

Abrindo caminhos abolicionistas, a pedagogia de encruzilhada de Luiz Rufino é instrumentalizada ao incorporar a natureza subversiva e “ética responsiva” de Exu,⁸ promovendo uma (re)encantação jus-epistemológica que despacha os *carregos*

abusada de um miudinho bem sambado, mandingas jurídicas, além de reconhecimento e proteção da dignidade humana negra, são instrumento comunicativo codificado que transita entre quilombos e senzalas, (in)formando insurgência epistemológica que “[...] encanta na ginga de quem finge que vai e não vai, e quando se vê, já está voltando; que avança, sem precisar de chão. Enfim, a magia negra que cria estratégias de ataque, que sorri de modo sedutor enquanto dá a rasteira.” (GÓES, Luciano. **Direito Penal Antirracista**. Belo Horizonte/MG: Casa do Direito – Coleção Juristas Negras, 2022, p. 247).

⁷ A postura contracolonial, moldada pela escrivência de Nêgo Bispo, é tecnologia forjada pela ancestralidade para nos auto-organizarmos comunitariamente, sendo composta por táticas de contrariar os (des)mandos coloniais, bem como de processos de resistência e luta em defesa de símbolos, significações e modos de vida que estruturam territórios negros e indígenas. É, também, estratégia de reconceituar palavras (ideias e ideais) colonizantes, de conteúdo abstrato, linear e universalista, com conhecimentos, sentidos e vivacidade ancestrais, trazendo em si a invocação quilombista. Desse modo, expressa a (re)posição de nossa corporalidade para reação, contra-ataque através da insubordinação e insurgência.

⁸ Na perspectiva de potência abolicionista inventiva pelas frestas punitivistas: “a noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. A encruza emerge como potência que nos possibilita estripulias”. (RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019, p. 13).

*criminológicos*⁹ ao desmascarar as faces da violência racial no sistema de dominação colonial que, mesmo em suas campanhas “multiculturais”, ensina que a violência é a única solução. Nesse sistema de reprodução da desumanização, corpos negros são induzidos e seduzidos a violentar outros corpos negros e o sistema punitivo antinegro se fortalece através da sua ideologia incorporada em mortes e punições animalizantes à título de justiça, levada à cabo pelo capitão do mato, fiel guardião da branquitude.

Se a abolição das prisões está intrinsecamente ligada à desconstrução do modelo de sociedade que elas resguardam e, portanto, de sua cultura punitiva, a feitura de um Abolicionismo Penal Quilombista incorpora um saber criminológico afro-brasileiro que no movimento insubmisso de (re)ação traz ao meio da roda antirracista saberes pluriversais.¹⁰ Paridos nas cabaças diaspóricas, estes saberes rompem os cárceres de uma “cultura libertária” para se livrar das amarras judaico-cristãs. Nessa encruzilhada, o gorro de Exu é instrumentalizado como alegoria cartográfica, um mapa para mostrar os limites coloniais de saberes brancos “críticos”, abrindo alas na avenida abolicionista ao arrancar suas fantasias e desnudar respostas punitivas com conhecimentos abusados e inaprisionáveis, tirados do gorro como “magia negra”, em tom de deboche.

Se a abolição das prisões está intrinsecamente ligada à desconstrução do modelo de sociedade que ela resguarda e, portanto, de sua cultura punitiva, a feitura de um Abolicionismo Penal Quilombista incorpora um saber criminológico afro-brasileiro que no movimento insubmisso de (re)ação traz ao meio da roda antirracista saberes pluriversais¹¹ que, paridos nas cabaças diaspóricas, rompem os cárceres de uma “cultura libertária” para se livrar das amarras judaico-cristãs. Nessa encruzilhada, o gorro de Exu é instrumentalizado como alegoria cartográfica, um mapa para mostrar os limites coloniais de saberes brancos

⁹ Carga ideológica punitiva multifatorial construída pela branquitude, sistematizando criminalizações que ultrapassam os limites jurídicos, pois estruturam as agências de controle informal, com objetivos de (re)forçar seus valores e princípios para assegurar dominação com a naturalização da normatização/normatização. Manuseando a violência desumanizante para “corrigir” e impedir desvios, com a anulação do direito natural à luta pela liberdade, é garantida a segurança e proteção da branquitude. As manifestações desses *carregos* decorrem do racismo antinegro e da sanha punitiva colonial/colonizante expressa na antinegitude – que, no Brasil, possui características próprias –, sentença branca à passividade e “docilidade” negra, legitimada através do *princípio da presunção de periculosidade* que é extraída de corpos negros pela “criminalidade nata”, cujas raízes são encontradas no *racismo religioso* (“pecado original”, criminalização espiritual), confirmada e “comprovada” pelas (i)lógicas e métodos do *racismo cientificado* que é (re)atualizado constantemente. Assim, nesse processo branco criminal/criminológico, a desumanidade negra é legalizada pela impossibilidade de sermos reconhecidas/os como iguais em “sociedades civilizadas”, através da condenação fundamentada na “natureza primitiva”, logo, “anormal” e perigosa, inclinação ao desrespeito e ameaça vívida a dogmas brancos fundamentais universalizados.

¹⁰ RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaio Filosóficos**, Volume IV, 2011.

“críticos”, abrindo alas na avenida abolicionista ao arrancar suas fantasias e desnudar respostas punitivas com conhecimentos abusados e inaprisionáveis, tirados do gorro como “magia negra” em tom de deboche.

Um abolicionismo *exunêutico*,¹² inscrito nos desvios e (des)encontros da resistência negra pela libertação com a Criminologia,¹³ aponta várias respostas que confluem à responsabilização assentada em práticas responsivas, individuais e coletivas, sempre pautadas no pertencimento, estruturando o trabalho em três partes, conforme suas disposições no sumário, negando a dualidade conflitiva, de exclusão recíproca, que (a)funda a lógica competitiva-punitiva colonial. Isto porque a linha limítrofe entre os abolicionismos, em verdade, não os limita, já que é campo onde Exu transita, como “um estranho” com seu gorro de um lado *branco* e do outro *preto*,¹⁴ instaurando “confusão”, abrindo caminhos para uma discussão que até pode ser áspera, exaltada, mas que jamais decreta a morte pela divergência,¹⁵ ao contrário, compele à comunicação criativa, (auto)reflexiva, (auto)crítica e à ruptura com a rigidez epistêmica abolicionista.

Na imprevisão proposital perante olhares desatentos, abrem-se os sentidos abolicionistas ante(s dos) e entre os instrumentos punitivistas “invisíveis” que impedem qualquer possibilidade de conciliação, engendrada sobre poderes coloniais e princípios outrificantes que não apenas saem ilesos de uma “nova conjuntura” efêmera e insustentável por seus fundamentos, como se fortalecem. É na certeza da incerteza dos caminhos que

¹² Pensando nos sentidos (anti)jurídicos para um Direito Penal Antirracista (2022, p. 354), *exunêutica* veio como um sopro metodológico/conceitual para reclamar o lócus de enunciação e produção de uma postura antidogmática (logo, antiepistemicida). Abrindo, então, caminhos do campo jurídico, inclusive interpretativos, desde e para princípios e fundamentos afrodiaspóricos, arranco as máscaras da “exclusividade” imposta pela relação narcísica incestuosa da branquitude com (suas) normas jurídicas, estabelecida desde Hermes (e garantida pela hermenêutica), que assegura o fechamento em si mesmo, daí sua pobreza que consegue construir apenas becos sem saída. Agora sei que o brado sussurrado veio de Bará, que já tinha soprado nos ouvidos do babalorixá Hendrix Silveira, em 2014, quando no campo teológico entrecruzou as semelhanças entre Hermes e Êşù, não contradizendo a hermenêutica, mas colocando ao seu lado a exunêutica, exigindo a abertura de caminhos prediposta pelo Orixá para o devido reconhecimento da legitimidade das religiões de matriz africana diante de outras tradições religiosas.

¹³ Orientado pela *exunêutica* que (não) brinca com os sentidos ao se fazer vivência (con)sentida, esse trajeto pode ser (re)pensado, também, do Abolicionismo Penal Quilombista à Criminologia Afro-brasileira ou, ainda, desde a multiplicação das possibilidades riscadas no trânsito entre o Abolicionismo Penal Afro-brasileiro e a Criminologia Quilombista.

¹⁴ A referência não é à cor do gorro que Exu, disfarçado de forasteiro, usou para reordenar a relação entre amigos/vizinhos, mas ao abolicionismo estruturado por pensamentos coloniais (branco) e o Abolicionismo Quilombista, pensado por, e com, conhecimentos afrodiaspóricos (preto). A conciliação comunicativa entre os lados se faz no traçado de um andar cambaleante, no trânsito que faz de uma “costura reta” uma avenida de sentidos e trajetos diversificados, nos quais o certo-errado, por sua ideia linear, não encontra espaço no dinamismo desarranjador que cria o novo.

¹⁵ Essa postura, que reflete a natureza colonial/izante da branquitude, é demonstrada por Reginaldo Prandi (2001, p. 48), quando conta o *Itan* de Exu que, com seu barrete vermelho e branco, levou dois amigos à morte com golpes de enxadas, após deixarem de louvá-lo por sempre conceder boas colheitas.

colocam a própria relação entre os envolvidos no meio da encruza, onde se poderá observar seus alicerces desumanizantes, que um novo modelo de relação é parido, gestado por preceitos contracoloniais.

Exu é Exu e ensina que saberes e valores milenares não estão presentes, hoje, por benesse branca, mas pelo poder de nos lembrar quem somos através dos caminhos racistas que nos deixam (quase) sem saída. Ao se manifestar nas encruzilhadas de múltiplos sentidos, Exu nos concede o dom da possibilidade de voltarmos ao que éramos enquanto humanidade, forjando elos que reconstroem laços para uma nova sociedade e esse é um dos sentidos ao qual lhe convido a caminhar comigo, conosco.¹⁶

Laroyê!

¹⁶ YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê**: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006, p. 99.

Premissas básicas para o Abolicionismo Penal

“Cadeia é igual show, tem que tá lotado pra dar dinheiro”.

(Bezerra da Silva)

O aporte instrumental construído pelas Criminologias, de base materialista, revelou (quase) toda a ilegitimidade do sistema criminal que, desde sua concepção “iluminada”, professava contenção do poder punitivo, a ponto da discursividade jurídico-dogmática, hoje, não se sustentar por seus próprios fundamentos. Dessa matriz, surgiu o Abolicionismo Penal, propondo a extinção da prisão, contração e superação do Direito Penal, resultado do encadeamento sistêmico de sua *seletividade estrutural* que expõe sua falácia e falência a partir de uma crise genética irremediável que o torna um *embuste penal*, tendo em vista que ele jamais cumprirá a profecia de punir todos os atos ilícitos cometidos por toda sociedade (*seletividade estrutural*).¹⁷

Alessandro Baratta define o Direito Penal como uma injustiça social, sinônimo da violência estrutural do Estado que é multiplicada por outras espécies de violência, sobretudo a violência institucionalizada que caracteriza o terrorismo estatal reproduzido pelas agências punitivas que consideram “crimes” apenas alguns tipos de delitos (cometidos por certos indivíduos). Assim, a atuação do sistema de justiça sobre a “criminalidade” é essencialmente seletiva, característica de todo sistema penal que consegue administrar não mais que 10% de todos os delitos cometidos, o que significa que a regra é a imunização, não a punição, sendo que ambas seguem a lógica das desigualdades consequentes das relações de propriedade e de poder.¹⁸ A conclusão de Baratta é a substituição do Direito Penal, não por outro Direito Penal, mas por qualquer coisa melhor.¹⁹

Em decorrência dessa programação (não) punitiva, a prisão não cumpre (e não poderá cumprir) a “igualdade prometida”, porque a equação “cometimento de crime = criminoso(a)” é falsa e comprovada pela relação causa-efeito da reação social (*labelling*

¹⁷ Utilizo “crise” no sentido que leciona Eugenio Raúl Zaffaroni, para quem o termo não indica, ou mesmo pode indicar, o momento profético que a teorização penalista se reflita em sua operacionalização, mas sim “o momento em que a falsidade do discurso jurídico-penal alcança tal magnitude de evidência, que esta desaba, desconcertando o penalismo da região” (ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas**: a perda da legitimidade do sistema penal. Rio de Janeiro: Revan, 1991, p. 15-16).

¹⁸ BARATTA, Alessandro. **Direitos humanos**: entre a violência estrutural e a violência penal. Fascículos de Ciências Penais: Porto Alegre, n. 2, p. 44-61, abr./maio/jun. 1993, p. 49.

¹⁹ BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal**: introdução à sociologia do direito penal. 6ª ed. Rio de Janeiro: Revan Instituto Carioca de Criminologia, 2011.

approach), motivada não em decorrência do fato típico (crime), mas em virtude da autoria (processo criminalizante). Porém, a manutenção do cárcere (ainda) decorre das teorias tipo “*res*” (ressocialização, reeducação, reintegração, reinclusão etc.), nas palavras de Vera Malaguti,²⁰ legitimando o Direito Penal e sua metodologia punitivista com ilusórias promessas, sua característica inata. Explicitada por sua inversão funcional –não fazer (por impossível) o que declara e fazer (por ontologia) o que não declara, conforme leciona Vera Andrade²¹ - a prisão, principal resposta estatal “ao crime”, foi instituída pela “razão humanitária” que assegura um consenso de que é uma pena legal e corresponde à justiça (ideais atrelados à democracia e ao próprio Estado).

Nesse sentido, duas peculiaridades básicas descrevem, perfeitamente, o Direito Penal (e, por conseguinte, a pena de prisão por ser seu sucedâneo, inclusive, em termos de “segurança pública”): 1) não correspondência com as funções da pena (restando apenas a retributiva);²² e, 2) desigualdade punitiva. Assim, toda prisão, independentemente da justificativa e da prova que a sustenta (e aqui não entro no mérito da culpabilidade da pessoa acusada), é ilegal já que a seletividade faz parte de sua natureza imodificável, portanto, desmistificadora do princípio da igualdade que, no campo discursivo, lhe confere legalidade como seu princípio fundador perante a subjetividade absolutista.

Entretanto, se por um lado, a população em geral (alheia às críticas e reais funções) garante a manutenção da prisão como resposta punitiva “justa”,²³ por outro, no campo político, tanto partidos de direita quanto de esquerda (inclusive a mais “consciente e progressiva”)²⁴ fazem da prisão palanque eleitoral (e eleitoreiro) no combate à “criminalidade”. Um ideário que, segundo discursos populistas, decorre da impunidade e complacência do Estado, mesmo os movimentos sociais invocam a prisão como resposta às

²⁰ BATISTA, Vera Malaguti. **Introdução crítica à criminologia brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

²¹ ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Pelas mãos da Criminologia: o controle penal para além da (des)ilusão**. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

²² Resposta estatal derivada do mal causado à sociedade, idealizada como uma consequência “lógico-jurídica” pelo descumprimento da lei penal.

²³ Lola Aniyar de Castro atribui a legitimação conferida pelo senso comum ao emprego incansável do estereótipo do criminoso que incutiu, de modo capilar por processos de socialização, a ideia do “perigo social no meio de nós”, obstruindo qualquer (auto)identificação e coalização. Assim, a população endossa a legalidade da prisão e segue acreditando que o problema é a pessoa criminalizada, que será reabilitada pelo Estado, seguindo as diretrizes do mais refinado instrumento ideológico de dominação e de violência (CASTRO, Lola Aniyar de. **Criminologia da libertação**. Tradução: Sylvia Moretzsohn. Rio de Janeiro: Revan, 2005, p. 47).

²⁴ A “esquerda punitiva”, nas palavras de Maria Lúcia Karam, tem consciência da violência seletiva do sistema penal sobre as classes subalternizadas e exclusão das classes dominantes dessas práticas. Porém, mesmo consciente de certas desigualdades estruturais, estas são manipuladas (inclusive para satisfazer desejos de vingança, também política) para que a violência estatal recaia sobre os “criminosos de colarinho branco”, e assim, o sistema punitivo é relegitimado, concretizando caminhos reformistas que legalizam o genocídio antinegro estrutural.

suas demandas e projetos, entoando “cadeia para todos!”. Assim, a saída (que leva ao cárcere, sempre) será a redução de direitos e de garantias constitucionais com fins de recrudescimento do Direito Penal “que protege os criminosos”, isto é, mais prisões e penas mais longas, ecos da política estadunidense de tolerância zero que aqui gera frutos (podres) desde a constituinte.

Sobre a ineficácia da reação punitiva e a impossibilidade de cumprir os fins propagados (proteção social, segurança, tranquilidade e paz), Maria Lúcia Karam estabelece que sua injustiça é revelada por:

Valores que costumam fundamentar a intervenção do sistema penal, propagandeados como prioridades de tal anunciado “produto-serviço” – a igualdade perante a lei, a segurança, a punição do criminoso como realização da justiça –, desmoronam diante da sua clientela restrita a um limitado número de violadores da lei penal. Uma tal intervenção, necessariamente seletiva, é, por isso mesmo, necessariamente injusta. Mas a injustiça, inerente ao funcionamento do sistema penal, acentua-se quando se considera que a reação punitiva, necessária e prioritariamente, se dirige aos membros das classes subalternas, aos excluídos, aos desprovidos de poder.²⁵

Derivado das críticas criminológicas provenientes de várias esferas científicas, o Abolicionismo Penal revela as tramas articuladas pela ideologia punitivista que enlaça as ilicitudes indissociáveis da prisão, do Direito Penal e de todas as agências de controle (formais ou informais) que formam o Estado, deslegitimando, assim, sua própria estrutura, para qual o sistema punitivo tutela as desigualdades constituintes, se manifestando como um complexo e intrincado sistema de controle social (principal objetivo da prisão) que (re)produz apenas violência e exclusão.

Ao apontar como única possibilidade, lícita e legítima, para resolução dos conflitos (anti)sociais, tipificados como crimes, alternativas político-criminais que funcionem na lógica inversa, o primeiro desafio abolicionista é colocar em prática o projeto de transformação da sociedade em termos inclusivos, não punitivista (por isso a grandiosidade do campo, sempre em expansão). A exigência irredutível é a extinção da ideologia outrificante que consente (e clama) por (mais) violência à título de “justiça”, autorizando a expansão ao Direito Penal, vendido como “solução” de problemas sociais através, única e exclusivamente, da produção, consciente e insistente, de dor.²⁶

No imaginário popular(izado), o fim da prisão, parte incipiente do projeto abolicionista, é considerado como utópico (no sentido negativo), resultante de uma visão poética e romantizada que, na melhor das hipóteses, só nos (im)põe a caminhar, portanto,

²⁵ KARAM, Maria Lúcia. Pela abolição do sistema penal. In: PASSETI, Edson (org.). **Curso livre de abolicionismo penal**. 2ª ed. 1ª reimp. Rio de Janeiro: Revan, 2020, p. 93.

²⁶ CHRISTIE, Nils. *Los límites del dolor*. Trad. Mariluz C. México: Fondo De Cultura Económica, 1984.

rumo a uma realidade impossível de ser alcançada/alcançável.²⁷ Entretanto, uma análise minimamente criteriosa e embasada no funcionamento concreto do Direito Penal irá comprovar que a abolição penal já é uma realidade irrefutável. É o que demonstra Gustavo Noronha de Ávila com a *cifra oculta*,²⁸ a outra face da natureza imodificável do punitivismo que desmonta as “certezas punitivas” através dos imunizáveis e inelecionáveis, e com a comprovação da ocorrência (e sugestionabilidade) das falsas memórias que descredibilizam (ou ao menos, deveriam) as provas testemunhais produzidas no processo penal que sustentam sentenças condenatórias.²⁹

Ricardo Genelhú e Sebastian Scheerer, ao lembrarem que há 250 anos a prisão não cumpre as promessas (re)feitas, questionam o sentido de apostar em um momento que nunca chegará, pois ela não é apenas mentirosa, mas criminosa ao sequestrar pessoas e extirpá-las a cidadania (transformando-as em inimigas e, assim, excluindo seus direitos mais básicos). A prisão serve como instrumento ideológico (jamais lógico), por meio do qual o Estado instala um estado permanente da desgraça negra (ou, juridicamente falando, um “*estado de coisas inconstitucionais*”)³⁰ e é apresentada como salvadora da pátria a(r)mada, como se cárcere fosse o único capaz de resolver seus (próprios) problemas.

Não obstante, a prisão é uma poderosa arma simbólica que serve para manter as desigualdades entre as classes sociais (mas não apenas), funcionando como depósito de corpos descartáveis e como castigo aos desobedientes, não desejando a ressocialização (salvo alguns casos para manter válidos os discursos), mas a perpetuação da “criminalidade”³¹ (e, por decorrência, a sua perpetuação), por isso a convocação:

²⁷ Lembrando de Eduardo Galeano, cuja ideia de utopia é tão festejada pela branquitude: “A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.”

²⁸ Referente à subnotificação delitiva. Isto é, corresponde ao grande número de crimes que não são registrados nas delegacias ou comunicados ao Poder Público. Como já salientado, essa cifra corresponde à grande maioria dos crimes cometidos e pode ser observada nos dados do nosso sistema penitenciário, que é composto por pouquíssimos crimes escolhidos em meio à imensidão que é nosso ordenamento penal.

²⁹ ÁVILA, Gustavo Noronha de. **Falsas Memórias e Sistema Penal**: a prova testemunhal em xeque. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

³⁰ O sistema carcerário brasileiro foi assim identificado pelo Supremo Tribunal Federal (STF), no julgamento da ADPF 347 (Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental), formalizada pelo PSOL. O Plenário da Corte reconheceu a existência de um quadro de violação, generalizada e sistêmica, de direitos fundamentais que faz dos presídios brasileiros instituições cruéis e desumanas. Esse “estado”, no entanto, nada mais é do que o resultado da sistematização de manifestações do racismo antinegro brasileiro e exatamente por isso ele, apesar de ser “reconhecido” por nossa Suprema Corte, é validado como indispensável, sobretudo por sua funcionalidade.

³¹ A ideia de que as instituições penitenciárias se transformaram em “escolas do crime” só faz sentido se a responsabilidade for atribuída ao Estado, pois é exatamente essa lógica que alimenta e garante a permanência da prisão e do Direito Penal.

Eleita um mal necessário, a prisão causa mais problemas do que resolve. Não há alternativa para ela. Nem que a melhore ou que reduza seus danos. A única saída possível é a abolição das prisões.

A abolição das prisões não é utópica. Existiram e existem sociedades desaprisionadas. Elas eram e são mais civilizadas que nós. A prisão é a barbárie. Distópicas são as promessas que ela não cumpre. Reais são os rastros de sofrimento que ela tem deixado. Todos os que ela toca, ou que dela se aproximam, são suas vítimas: os presos, o pessoal funcional interno (agentes prisionais, etc.) e externo (policiais), os familiares, os demais cidadãos, etc.

Continuar apostando na prisão é um investimento visivelmente fracassado, cujas consequências estão respingando cada vez mais em nós e em quem amamos.

Sustentar a sua manutenção é compactuar com a prática de um crime estatal. É legitimar a imposição da mesma dor e do mesmo sofrimento que reprovamos quando produzido pelo criminoso.³²

Seja qual for a perspectiva abolicionista adotada, dentre os matizes que integram seu projeto político plural, não haverá possibilidade de abolir as prisões sem abolir, antes, a ideologia punitivista que nos inclui, por adesão, numa cultura de (re)produção das violências morfológica do sistema de controle informal. As transformações e superações da sanha por punição (individuais, culturais, institucionais e estruturais) são estabelecidas por Louk Hulsman, ao lecionar que:

Neste sentido, a justiça criminal existe em quase todos nós, assim como em algumas áreas do planeta o "preconceito de gênero" e o "preconceito racial" existem em quase todos. A abolição é, assim, em primeiro lugar, a abolição da justiça criminal em nós mesmos: mudar percepções, atitudes e comportamentos. Tal mudança causa uma mudança na linguagem e, por outro lado, uma mudança na linguagem pode ser um veículo poderoso para causar mudanças em percepções e atitudes. Mudar a própria linguagem é algo que todos somos capazes de fazer: até certo ponto isto pode ser ainda mais fácil para não-profissionais que para profissionais.

Somos capazes de abolir a justiça criminal em nós mesmos, de usar outra linguagem para que possamos perceber e mobilizar outros recursos para lidar com situações-problema. Quando usamos outra linguagem, ensinamos esta linguagem a outras pessoas. Nós as convidamos, de uma certa maneira, para também abolirem a justiça criminal.³³

Esboçando as linhas gerais e o campo abolicionista penal, a confluência de suas correntes com as emergentes da(s) Criminologia(s) Crítica(s) que se complementam, apresenta um cruzamento promissor na construção de saberes com propriedades emancipatórias. Assim, expressando, de certa forma, fases de um mesmo projeto que deslegitima o sistema de controle social em sua amplitude e profundidade, o projeto abolicionista promove, simultaneamente, desconstrução e reconstrução da sociedade em termos inclusivos e desarticulados com a estrutura antiga... bom, pelo menos em parte!

³² GENELHÚ, Ricardo. SCHEERER, Sebastian. **Manifesto para abolir as prisões**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2017, p. 19.

³³ HULSMAN, Louk. **Temas e conceitos numa abordagem abolicionista criminal**. In: Verve, 3, 2003, p. 203-204.

Isto porque o Abolicionismo Penal no Brasil, salvo raríssimas exceções, padece da mesma “patologia racial” que é (ainda) hegemônica no plano ideológico da branquitude criminológica crítica que (re)produz uma criminologia de base materialista, centrada (conferindo exclusividade, em muitos casos) nas opressões de classe. Assim, a branquitude é incapaz de ver (em geral não quer ver, muito menos reconhecer) que as violências (re)produzidas pelo capitalismo marginal são sedimentadas sobre fatos resultantes do poder punitivo antinegro que caracteriza o sistema de controle exigido por sociedades construídas pelo racismo, por (e sobre) corpos negros.

Em outras palavras e para enegrecer mais (não pretendo clarear absolutamente nada), a branquitude criminológica crítica se apoia na empiria resultante de um punitivismo que orbita sobre o inquestionável negro-alvo. Assim, mencionando apenas o produto de seus processos criminalizantes, a (re)conhecida “clientela penal”, para validar suas teorias “progressistas” distorcidas diante de nosso realismo racial marginal – por serem racialmente nulas, mas não racialmente neutras - manipulam o “negro tema”.³⁴ Mas, às vezes, essa branquitude crítica se vê obrigada a traçar breves linhas sobre o racismo para provar que suas teorias ainda estão corretas.

Nesse sentido, Juarez Cirino dos Santos, ao falar sobre o tráfico de escravos africanos (que teria começado em 1549 e terminado, segundo ele, em 1831 – desconsiderando sua continuidade, contrariando as disposições da Lei Feijó)³⁵, alega que: “a escolha do negro como força de trabalho escravo não é explicada pela cor da pele, mas por razões econômicas: o escravo negro era mais barato – logo, não foi o racismo que produziu a escravidão, mas a escravidão que produziu o racismo.”³⁶ Algumas conclusões brancas irresponsáveis decorrem dessa afirmação que vai (in)formar futuras gerações “críticas” e (re)forçar o campo criminológico existente:

³⁴ Observando bem a estratégia antiga da branquitude “progressista”, a denúncia de Guerreiro Ramos, na clássica “Introdução crítica à sociologia brasileira” que inaugura os estudos sobre a brancura/branquitude (1957) evidencia o estelionato branco academicista recorrente, não sendo por acaso que ela é encontrada na página 171.

³⁵ Ao declarar livres todos os escravizados vindos de fora do Império, e, ainda, prevendo penas aos importadores escravagistas, a Lei de 7 de novembro de 1831 inaugurou o capítulo no ordenamento jurídico brasileiro conhecido como “leis para inglês ver”, pois objetivou, apenas e tão somente, oferece uma resposta formal à Inglaterra (que se colocava contra a escravidão, jamais contra o racismo), sem combater, de fato, o comércio e transporte de pessoas negras escravizadas. A continuidade do “mercado negro transatlântico” é confessada pelo próprio Império quando, por pressão britânica, sobretudo em virtude da lei “*Bill Aberdeen*” (que permitiu que suas frotas fiscalizassem o Oceano Atlântico para combater o tráfico negreiro – iniciado, imediatamente após a proibição do comércio intercontinental – e até destruir navios tumbeiros flagrados), Dom Pedro II assina a Lei Eusébio de Queirós, em 1850, proibindo (o já proibido) comércio negreiro.

³⁶ SANTOS, Juarez Cirino dos. **Criminologia**: contribuição para crítica da economia da punição. 1ª ed. Tirant lo Blanch: 2021, p. 294.

1) se foi a escravidão que originou o racismo, a Lei Áurea decretou, também, o fim do racismo (um discurso já bem conhecido);

2) o problema do Brasil é econômico, portanto, todas as manifestações do racismo antinegro podem ser resolvidas com dinheiro – basta, afinal, um programa de distribuição de renda no estilo comunista (esse discurso branco também já conhecemos, mas essa distribuição de renda desconsidera que não há dinheiro no mundo que possa comprar uma “armadura antirracismo e tampouco se relaciona com a necessidade de políticas de reparação histórica); e,

3) a branquitude se exime de sua responsabilidade e exhibe com orgulho toda sua herança colonial, afinal, não há a necessidade de confrontar ou combater a própria ideologia branca, muito pelo contrário, fortalecer a branquitude é imperativo, por isso a branquitude será seu próprio referencial teórico, falando sobre (a desimportância do) racismo.

Ao se limitar aos conflitos de classe, as fronteiras estabelecidas pelo racismo são reforçadas, impedindo o movimento de marcha rumo à transposição das gigantescas muralhas epistêmicas que sitiam a radicalidade e complexidade do racismo antinegro, pondo em relevo as limitações e violências chumbadas em tais propostas abolicionistas dispostas como instrumento de dominação e proteção da própria branquitude. Seguindo, deslumbrada, a ilusão de Thomas Mathiesen³⁷ que defende a veracidade do abolicionismo escravocrata, a branquitude crítica toma-o como norte para alcance do “sonho abolicionista”, perdendo-se em seu sonho dourado que é pesadelo concreto para o povo negro em diáspora, pois, sabemos há muito (e cantamos em tom de lamento e revolta) que não houve liberdade, mas acorrentamento em inúmeros outros cativeiros já que “*liberdade não cabe num pedaço de papel*”.³⁸



³⁷ MATHIESEN, Thomas. **A caminho do século XXI** — abolição, um sonho impossível? Revista Verve, nº 4, 2003, p. 80-111.

³⁸ PEREIRA, Sônia. Zumbi-Me, Palmares. Intérprete: Comunidade. In: **Comunidade Samba da Vela**. São Paulo: Pôr do Som, 2004. CD, faixa 16.

Cruzando as linhas: premissas básicas para um Abolicionismo Penal brasileiro

“Quem procura o fundamento jurídico da pena deve também procurar, se é que já não encontrou, o fundamento jurídico da guerra.”

(Tobias Barreto - Fundamento do Direito de Punir)

Sem o reconhecimento do racismo como matriz originária das violências constituintes de nossa sociedade para se pensar um abolicionismo, mantém-se sua estrutura punitivista (antinegra). Teremos, então, apenas mais uma reformulação, uma nova aparência do mesmo (des)arranjo colonial (tal qual todas as reformas prisionais) que garante sua constituição inalterada através dos séculos. Assim, sob o título de “abolicionismo penal”, é garantida a imprescindibilidade da programação originária do sistema de controle racial brasileiro para a continuidade da supremacia branca. Nesse sentido, nem todo abolicionismo é, de fato, abolicionista, pois, na maioria das vezes, trata-se de mais uma armadilha branca, já que todo discurso “racialmente neutro” é racista na medida em que mantém o racismo intacto e ainda o (re)fortalece por sua denegação.

É o caso das perspectivas que traçam a historicidade da pena de prisão, sublinhando sua finalidade como produtora de mão de obra dócil, pelo trabalho obrigatório exigido pelas fábricas no centro (Europa e EUA), pois as pessoas encarceradas eram moldadas, à força pelo disciplinamento cristão, como “operariado padrão” e saíam prontas para serem exploradas pelo mercado industrial em plena revolução,³⁹ ideia originada com a “correção” dos jovens, nas *Rasp-huis* da Holanda manufatureira no final do século XVI. O que não se observa, o que é ignorado, é o contexto colonial, uma vez que o condicionamento corretivo dos jovens brancos civilizados era alcançado por meio de sua obrigatoriedade em

³⁹ MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. **Cárcere e fábrica**: as origens do sistema penitenciário (séculos XVI-XIX). 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2010; FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

raspar *Pau-Brasil* – extraído à base de violência física, torturas e genocídio de pessoas negras e indígenas –, para tintura de tecidos.

Assim, o disciplinamento, no Brasil, sempre decorreu da violência física, abençoada pelo deus branco, sobre corpos racializados, instalando a desumanização no centro gravitacional de um sistema punitivista de viés doméstico⁴⁰, resultante do poder colonial que institui o paradigma objetificante fundado no sonho senhorial incutido em cada ser colonizado. Ao condicionar a integração e o reconhecimento social a partir dos moldes do *sinhô*, nosso sistema de controle exigiu obediência, submissão e resignação como fatores básicos. Nessa sistemática a produção de riqueza branca se fundamenta na miserabilidade negra que vai muito além das premissas capitalistas, e da predeterminação de lugares do povo negro na sociedade brasileira.

Essa perspectiva é fundamental para o entendimento do funcionamento e funções da prisão hoje, haja vista que foi no final do século XIX que a prisão – vinculada, feito um puxadinho da fábrica - se tornou a pena por excelência do Ocidente e que a Europa produziu teorias sobre o “grande internamento iniciado no XVIII” que objetivou conter a pobreza alimentada pela fê iluminada e revolucionária diante do absolutismo.⁴¹ Entretanto, ampliando o horizonte para fugir das amarras do olhar brancocêntrico, é fácil perceber que o cárcere foi oficializado como “resposta estatal mais civilizada” e “antirrevolução” no contexto dos processos de descolonização da África. Portanto, a prisão é inserida como “novo” instrumento de domínio colonial para conter as insurgências negras por liberdade e independência que sempre abalaram a estrutura colonial, iniciadas pela Libéria⁴² (1847), mas que somente ganharam força após a Segunda Guerra Mundial, quando as potências europeias estavam enfraquecidas.

⁴⁰ BATISTA, Nilo. **Matrizes ibéricas do sistema penal brasileiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

⁴¹ M. BATISTA, 2011, p. 25-26.

⁴² Fundada por ex-escravizados estadunidenses em 1824, a Libéria (“terra livre” em latim) foi colonizada graças à ação da *American Colonization Society* (Sociedade Americana de Colonização), organização privada criada em 1816, com objetivos de enviar pessoas negras livres, libertas da escravidão e as resgatadas dos navios tumbeiros, não para seus países de origem, em nítido processo de desafricanização (ou seja, branqueamento) dos Estados Unidos da América. Uma política de limpeza racial disfarçada de reparação histórica, concedendo direitos (liberdade e igualdade) à nova nação através do regresso que eliminava os elementos perigosos e evitava os riscos da degeneração por meio da miscigenação resultante de casamentos interracialais. O território da Libéria foi comprado pela Sociedade Americana de Colonização, em 1821, e, após o envio dos primeiros colonos negros, o governo estadunidense contribuiu, economicamente, para a estruturação do novo Estado e manutenção da população (certificando-se, assim, que lá permaneceriam) que, em 1847, proclamou uma república, seguindo o exemplo dos Estados Unidos. Sem desconsiderar as tensões internas e a luta negra pela autonomia, é fundamental perceber que essa independência, após apenas vinte e três anos da sua fundação e sem conflito armado, deixa clara a intenção dos EUA de findar com os custos financeiros e com sua responsabilidade, “dando” toda a liberdade política-administrativa ao novo país, abandonado à sua própria sorte.

Repercutindo as demandas centrais por ordem racial, o Brasil faz da prisão, no plano discursivo, a principal resposta do Direito Penal e instrumento estatal de dominação, docilização e domesticação, logo após a abolição da escravatura, com nosso primeiro Código Penal republicano. Mas, ao contrário do sistema penal central, a ideia não era modelar mão de obra para a indústria, mas assegurar a exclusão do corpo negro e de sua humanidade no mundo branco, no qual ingressou como “coisa”⁴³. A força de trabalho negra não tinha condições de competir com a mão de obra “qualificada” dos imigrantes europeus, “importados” com a missão que continuar o genocídio negro em termos de branqueamento, colocando o país nos trilhos do “progresso civilizatório”.

Nesse sentido, a prisão foi a instituição projetada para reformar e modernizar as senzalas, garantindo a marginalização, a manutenção do lugar e o lugar da manutenção da desumanização negra na sociedade brasileira. Não como uma resposta estatal mais humanitária e menos violências, até mesmo porque a concepção de humanidade que estrutura a prisão é, na verdade, constituída sobre a desumanidade e sobre violências que lhe são correlatas. Controlando os limites da liberdade negra consentida com a Lei Áurea e definindo os rumos da segurança pública para resguardar a Casa-Grande-Brasil, construída em 388 anos, a transição de uma monarquia escravocrata para uma República antinegra demandou uma reformulação imediata do sistema punitivo, que perdeu sua legalidade e determinou o entrelaçamento complexo das agências que o integram para assegurar sua eficácia.

No campo formal, nosso novel sistema alinhou a legalidade do *Direito Penal declarado*,⁴⁴ promulgado com a urgência que a reforma punitiva necessitava para impedir o caos racial, e a legitimidade (adquirida pela capilaridade de seus pressupostos) do *Direito fipenal paralelo*,⁴⁵ assentado em bases racistas-criminológicas intransponíveis. Nessa

⁴³ *Res* (latim) inclusive da República, portanto, *respública* que devia ser empilhada em seu devido lugar (nas prisões), para garantir a existência da própria República brasileira, condicionada pela ordem (racial) para o progresso (branco).

⁴⁴ Caracterizado pelo chamado “sistema de justiça”, é integrado pelas agências formais de controle (Polícias, Ministério Público e Poder Judiciário), responsáveis pelas ações e sanções estatais, criminalizantes e/ou punitivas, sistematizadas, organizadas e positivadas de acordo com direitos e garantias, constitucionais e legais, isto é, representando as disposições teóricas codificadas constituídas, principalmente, pelo princípio da igualdade.

⁴⁵ Operacionalizado por agências responsáveis pela Segurança Pública, principalmente pelas Polícias, e caracterizado pela (re)produção da desumanidade negra que legitima, sem qualquer contrariedade, a negação de direitos e garantias tidos como “fundamentais”, estabelecidos no plano discursivo e decorrentes da cidadania, já que sustentadas pelo princípio da desigualdade racial. Esse afastamento da norma penal e processual penal, todavia, não faz ou atribui às práticas punitivas paralelas a ilicitude, como se tais ações violentas fossem erros, episódico e excepcionais, mas ao contrário, é exatamente a complementariedade dessas ações ao campo discursivo que demonstra que tais “direitos penais” são faces da mesma moeda distribuída, racialmente, pelo sistema de controle racial brasileiro, de modo que o Direito penal declarado não pode inviabilizá-lo, invalidá-lo ou findá-lo, eis que é, em verdade, sua essência e matriz.

perspectiva, as diversas manifestações do racismo científico deram conta de certificar as “verdades brancas”, dentre elas a criminalidade nata do povo negro brasileiro por sua periculosidade herdada de sua ascendência primitiva.⁴⁶

É exatamente nesse contexto que o sistema de controle racial brasileiro explicita sua *antinegitude*⁴⁷ nata, como um sistema punitivo que, com fundamento no direito à igualdade, criminalizou todas as rodas negras (de capoeira, de samba – sinônimo de vadiagem e as das religiões de matriz africana), seguindo à risca as diretrizes francesas e estadunidense, com o *Code Noir* e *Jim Crow*, respectivamente. Assim, a função primeva do nosso *jus puniendi* resultante de um Estado antinegro era impedir, a todo custo, o aquilombamento,⁴⁸ terror do branco da terra (a branquitude mestiça brasileira) desde Palmares, inaugurando o encarceramento da massa negra com o trabalho obrigatório nas prisões.⁴⁹ Desse modo, o Estado brasileiro transforma-se em um grande *sinhô* escravagista em “tempos de liberdade”, reescravizando pessoas negras recém libertas e escravizando as nascidas livres, no âmbito do sistema prisional.

A política criminal antinegra brasileira, subsidiada pela conservação da animosidade racista e pregando amistosidade racial, demonstra, hoje, o resultado da continuidade do aprisionamento negro: somos a 3ª maior população em situação de cárcere do mundo, com o recorde histórico de 832.295 pessoas encarceradas fundamentado na seletividade racial. 68,2% das pessoas encarceradas no Brasil são negras (95% de homens negros, mas com destaque para o crescente encarceramento de mulheres negras), corporificando o encarceramento da massa negra.⁵⁰ Por isso, o encarceramento em massa não pode ser visto como “obra do acaso” ou erro momentâneo, mas sim como resultado direto da programação e objetivos do Direito Penal em sociedades racistas.

A falsidade discursiva da prisão no Brasil é evidenciada desde a sua instituição como principal resposta estatal no pós abolição, eis que é impossível ressocializar quem nem

⁴⁶ GÓES, Luciano. A “tradução” de Lombroso na obra de Nina Rodrigues: o racismo como base estruturante da Criminologia Brasileira. Rio de Janeiro: Revan, 2016.

⁴⁷ CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Tradução de Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

⁴⁸ A Provisão de 06 de março de 1741 materializa o pavor da elite branca brasileira em relação aos ajuntamentos e reuniões negras ao conceituar, juridicamente, os quilombos como instituição resultante da reunião de, pelo menos, cinco negros.

⁴⁹ Código Penal de 1890, art. 45: “A pena de prisão celular será cumprida em estabelecimento especial com isolamento celular e trabalho obrigatório, observadas as seguintes regras: a) si não exceder de um anno, com isolamento celular pela quinta parte de sua duração; b) si exceder desse prazo, por um periodo igual a 4ª parte da duração da pena e que não poderá exceder de dous annos; e nos periodos sucessivos, com trabalho em commum, segregação nocturna e silencio durante o dia.” [sic].

⁵⁰ Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2023**. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 20 jul. 23.

ao menos foi socializado; re-educar que nunca foi educado; reintegrar quem jamais foi integrado, pois só foi parte enquanto objeto a ser explorado, mesmo que sem vida, quando seu corpo inerte era/é utilizado como símbolo do poder.⁵¹ Transmitindo a supremacia em termos de recado bem claro ao povo negro, a concepção de “prevenção geral negativa” decorre da sempre necessária intimidação para desestimular a desobediência das normas (formais, informais e morais) e o confronto a partir do terror racial (estimulando, portanto, a resignação) que caracteriza o Estado e, em grande medida, nossas memórias coloniais (im)plantadas e vivificadas diuturnamente.⁵²

Por outro lado, a “segurança pública”, sinônimo de proteção da população branca, consagrou a legítima defesa desta sob a égide da *pena de morte paralela*⁵³, ignorando proibições e restrições filosóficas projetadas como contenção da arbitrariedade estatal. Esse apelo filosófico, no entanto, não se coloca dessa maneira frente ao poder necropolítico que institui o estado de exceção da humanidade negra⁵⁴), como resposta padrão, decretada e executada, pelas agências policiais que consolidam a “sub-cidadania” negra. A legalização cotidiana do *direito penal do autor construído racialmente* decorre do status constitucional conferido à guerra racista chamada “contra às drogas”⁵⁵ que foi declarada aqui em 1830, pela criminalização do uso do “*fumo de Angola*”⁵⁶, por ser alimento do sonho da liberdade negra, fortificando quilombos.⁵⁷

O antiquilombismo, expressão da nossa antinegitude - sintetizado na equação *segurança branca = insegurança negra* e no princípio da exclusão recíproca racial que estabelece a incompatibilidade entre direitos da branquitude e direitos da negritude pela cisão

⁵¹ Cabeças decepadas - expostas em lugares públicos, como aconteceu com Zumbi dos Palmares, com Lucas Dantas, Manuel Faustino, João de Deus, e Luís Gonzaga, líderes da Revolta dos Alfiates, e que rolam nos presídios (demonstrando que o colonizado segue o colonizador) - são alguns dos infinitos exemplos dessa metodologia terrorista. Durante a revisão dessa tese, outro exemplo se fez necessário, a execução da iyalorixá Bernadete Pacífico, líder quilombola e ex-secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial de Simões Filho/BA. Na noite de 17/08/2023, o terreiro foi invadido e a matriarca do quilombo Pitanga dos Palmares foi morta com 20 (vinte) tiros na cabeça.

⁵² KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

⁵³ A pena de morte resistiu à abolição da escravatura, mas perdeu sentido, e função, nos termos demandados pelo Direito Penal declarado, com a Proclamação da República, em 1889, marcando um “salto humanizante”.

⁵⁴ MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 2ª edição. São Paulo, N-1 Edições, 2018.

⁵⁵ CRFB, art. 5º, XLIII: “a lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática da tortura, o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o terrorismo e os definidos como crimes hediondos, por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitá-los, se omitirem.”

⁵⁶ Conhecida hoje como maconha, que era comercializada nas farmácias, pelos boticários que eram multados, enquanto o consumidor negro, escravizado ou livre, era preso (BARROS, André; PERES, Marta. **Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas**. Revista Periferia, Vol. III, n. 2, 2011).

⁵⁷ CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1958.

irremediável do mundo colonial⁵⁸ -, tutela a arquitetura racista brasileira e da própria branquitude. Essa ordenação protetiva é reafirmada com a política de drogas que, imbrincada no sistema punitivo brasileiro, reflete as repercussões das revoltas negras (Palmares e Haiti).

O terror branco dos levantes negros é manifestado na preocupação com a liberdade negra em decorrência do movimento abolicionista que ganhava força ao ser bradado por José Bonifácio na Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, de 1823. Na ocasião, ele combateu o comércio escravista e denunciou os crimes e a violência imposta por um Estado escravocrata, consciente de que a liberdade negra não se limitava à abolição, mas se iniciava com ela e dependeria de educação, amparo à maternidade e à velhice e integração socioeconômica.

As promessas abolicionistas que buscavam se concretizar por meio de um abolicionismo escravagista ignoram que ele foi um instrumento de controle racial disfarçado num discurso de liberdade de fachada branca. Nesse sentido, excluía-se qualquer possibilidade de reforma e reorganização institucionais, salvo no campo da segurança pública nacional, que ficava suas bases em práticas segregacionistas atemporais para amenizar o medo da branquitude.⁵⁹ Toda forma de resistência negra, então, foi alvo de atentados que tinham a missão de silenciar, ocultar e despolitizar as estratégias de luta contra o sistema escravagista brasileiro, que foi desafiado pela postura de confronto em busca da reexistência em terrenos extremamente hostis.⁶⁰ Nesse contexto, as meras reformas eram parte importante do projeto de acomodação para manter as coisas (brancas) exatamente onde sempre estiveram, ou, dito de outra forma, foram requisitos indispensáveis para fundar a República como proposta democrática necropolítica.

Mesmo sendo o Brasil a terceira maior população em situação de cárcere do mundo, em geral, a prisão, enquanto instituição, é ainda pouco debatida, mesmo nos movimentos negros, exceto casos individualizados de prisões por “erro judicial” na condenação de inocentes, uso excessivo da força, tortura ou morte intramuros. Assim, a ideia de que a pena de prisão é justa, de que tais casos são episódicos e de que o encarceramento em massa é uma questão a ser submetida a reformas ou “soluções” extraídas dos direitos humanos, finda por perpetuar, reestruturar e potencializar sua natureza antinegra,

⁵⁸ FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 29.

⁵⁹ AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo Branco: o negro no imaginário das elites século XIX**. São Paulo: Anablume, 2004.

⁶⁰ LIMA, Lana Lage da Gama. **Rebeldia negra e abolicionismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

(re)legitimada pela resposta estatal declarada como “justiça”, enquanto revela violências coloniais naturalizadas, expressas em outros métodos punitivos, a exemplo das “chacinas”.

Casos como os mostrados pelo programa “Fantástico”, da Rede Globo, sobre o *Innocence Project Brasil*, causam grande repercussão na sociedade em geral, demonstrando a seletividade racial do nosso sistema penal, publicizando condenações injustas de inocentes que resultaram de vários fatores, mas todos derivados das imbricadas relações das manifestações do racismo antinegro brasileiro.⁶¹ Porém, o clamor por “justiça” contra a prisão não pode se restringir a esses casos – vistos como “exceções”, “casos isolados” –, ao “encarceramento em massa”,⁶² ou mesmo à instituição prisional.

Naturalizar a prisão, mesmo em suas versões “reformistas e humanizadoras”, é legitimar todo o sistema de (in)justiça colonial; é pactuar com o projeto político racista e segregacionista que pré-determina lugares onde a desumanização é naturalizada (*territórios racializados*); é comungar com toda violência que é sua essência e que ela é incapaz de ocultar. É, ainda, legitimar e pactuar com toda desumanização que ela constitui, demanda e assegura, pois, a prisão, como resposta “justa” do *Direito penal declarado*, é pilar de sustentação da legitimidade do *Direito penal paralelo*, que dinamiza, entre legalidades e constitucionalidade, o genocídio do povo negro, manifestado sob as diversas facetas do mesmo projeto político.

É preciso, então, questionar os limites do sistema de (in)justiça brasileiro: que que justiça ou quais (não) respostas podemos esperar dele, tendo em vista que se apresenta, sem disfarces, como um modelo de injustiça racial? Comprova-se, assim, que o abolicionismo penal é uma realidade vivenciada há muito tempo, pois sua regra básica é a não-criminalização da branquitude por suas (in)contidas manifestações racistas antinegras, cuja condenação, limitada ao mínimo possível, é exigida pela necessidade de manter a funcionalidade aparente de seu princípio da igualdade.

⁶¹ Os chamados “erros judiciais”, que se revelam apenas como a ponta do iceberg antinegro – já que demonstram uma sincronização racista quase perfeita entre agentes públicos de agências de controle distintas-, declarados pelo Judiciário em decorrência da inobservância das regras legais estabelecidas pelo Código de Processo Penal para o reconhecimento pessoal de pessoas acusadas pelo cometimento de crimes, condenando, assim, inocentes à prisão, principalmente homens negros, motivou o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) a instituir, através da Portaria nº 209, de 31 de Agosto de 2021, o Grupo de Trabalho, do qual faço parte, destinado à realização de estudos e elaboração de proposta de regulamentação de diretrizes e procedimentos para o reconhecimento pessoal em processos criminais e a sua aplicação no âmbito do Poder Judiciário, com vistas a evitar condenação de pessoas inocentes.

⁶² Trata-se, em verdade, de encarceramento da massa negra, percebido como um problema, por ter ultrapassado o limite, isto é, o parâmetro da legalidade que expressa sua legitimidade, havendo, nesse sentido, um limite aceitável de desumanização.

Através de seu sistema de injustiça racial, a branquitude demonstra que vários métodos alternativos de “resolução de conflitos” (conflitos inexistentes para ela, já que o próprio racismo não existe) são utilizados para corpos não outrificados, cuja humanidade é incompatível com a segregação e a violência carcerária, incluindo a não responsabilização e a responsabilidade invertida, isto é, culpabilidade, invenção ou mal-entendido das vítimas. A imunização racial é uma das materializações do pacto narcísico branco⁶³ que caracteriza nosso Direito Penal. Por isso, ele não irá (e nem pode) tutelar o povo negro por meio de criminalizações do racismo. Como adverte Ana Luiza Flauzina:

A abertura do campo penal não oferece qualquer possibilidade efetiva de quebra das práticas racistas, não as alcança de fato e quando as reconhece dilui o aspecto racial num espectro mais amplo de discriminação. É importante compreender que essa inércia não é solucionável por uma possível “reforma do sistema penal” que o livraria do racismo enquanto condicionante de sua atuação, simplesmente porque o racismo é elemento estrutural de sua constituição. O racismo é a variável que regula a atuação do sistema, diz da intensidade de suas intervenções, formata, enfim, a metodologia desse aparato de controle social. Sem o racismo, digamos de maneira direta, o sistema penal passa a ser qualquer outra coisa, mas deixa simplesmente de ser sistema penal, desde uma concepção que adotamos. Está aí toda a incongruência das postulações que visam resguardar os direitos da população negra por dentro desse aparato: está se procurando abrigo justamente no lugar em que o racismo tem uma de suas principais fontes de sustentação.⁶⁴

Portanto, é necessário ultrapassar as fronteiras do nosso sistema punitivo formal para encontrarmos as premissas pelas quais o abolicionismo penal brasileiro ser alicerçado, sob pena de se transformar em mais um projeto reformista das múltiplas prisões do *Ser-negro*. Com esse objetivo, a Criminologia da Libertação, ou *Teoria Crítica do Controle Social* de Lola Aniyar de Castro, aponta um promissor trajeto até a matriz do sistema punitivo latino-americano ao salientar a preponderância e programação do sistema informal de controle (educação, religião e meios de comunicação) sobre o sistema formal, através de seus processos de socialização, pelos quais a ideologia dominante é transmitida e protegida, produzindo uma visão distorcida da realidade e inconsciência sobre a ordem (im)posta.⁶⁵

Lastreada nos conflitos de classes, Lola ratifica que sem compreendermos como a ideologia dominante é transmitida pelas agências informais (produzindo obediência, submissão e consenso em torno de seus valores essenciais), não entenderemos o funcionamento do plano formal que conjuga teoria e prática, responsáveis pela *socialização secundária*,

⁶³ BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil**. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. (Orgs.). **Psicologia social do racismo** – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 43.

⁶⁴ FLAUZINA, 2016, p. 78.

⁶⁵ CASTRO, Lola Aniyar de. **Criminologia da libertação**. Tradução: Sylvia Moretzsohn. Rio de Janeiro: Revan, 2005, p. 39.

imposta pelo aparato penal apenas quando a *socialização primária* fracassa. Em suas lições, fica claro que o sistema penal formal atua de modo subsidiário, gerando a violência explícita complementar à violência implícita constituinte do *Direito penal subterrâneo*⁶⁶ que dita a dinâmica punitiva ao decretar *quem* e *o que* é “bom”, deixando para o sistema penal aparente a punição *do* “mau” e de *quem* o representa.⁶⁷

Se é no sistema informal que encontramos a “função reprodutora” das violências que garantem a manutenção e a eficácia do sistema formal, responsável por promover e assegurar as desigualdades estruturais ao reforçar as premissas da ideologia dominante que foram violadas, a prisão é resultado de outros aprisionamentos informais que, apesar de exigirem obediência ao ordenar o normal e condenar o anormal, não foram eficazes o bastante para evitar determinadas condutas. Corpos desviantes de imperativos universalizados devem ser “corrigidos” através da punição complementar para reforçar os limites ultrapassados, por isso, a violência deve ser explícita. Dito de forma mais direta, a prisão só existe hoje por que ela é a representação concreta de um sistema de aprisionamento subjetivo, cuja sentença é a normatização, tendo como modelo a branquitude.

Por isso o levar o *Cristianismo* ao meio da roda criminológica é fundamental pois, enquanto matriz do sistema punitivo, suas influências no campo formal podem ser observadas na instrução do processo penal (confissão), nas sentenças condenatórias (arrependimento) e na própria existência da prisão, seja fornecendo a ideia central de penitência e conceitos relativos como remissão, reflexão, autopunição e regeneração. Como agência do sistema de controle informal, a ideologia cristã determina docilidade e acatamento: “aquele que obedece, isto é, que faz boa obra, não deve temer a autoridade. Produz-se assim uma confusão entre *obediência* e o *bem*, que nunca mais desaparecerá.”⁶⁸ A abolição das prisões informais – institucionalizantes de dogmas da ideologia dominante -, ou rompimento e negação da “cultura punitiva”, então, é pressuposto para a abolição da prisão.

Muito embora sejam importantes os caminhos apontados sobre o controle informal a partir da religião, o silenciamento racial finda por constituir um canal subterrâneo que faz desse saber crítico parte do sistema de dominação branca. E é aqui, na encruzilhada que não deixa saída à Criminologia da Libertação – para a qual a discussão sobre liberdade é

⁶⁶ Lola Aniyar de Castro, em verdade, fala em sistemas penais (aparente e subterrâneo). Utilizo “direito penal” não como sinônimo, mas para expressar que todo aparato punitivista que integra tais “direitos”, exercidos pelas agências formais e informais de controle racial, possui uma estrutura codificada e legalizada (mesmo que não expressa) em inúmeros “contratos sociais” que serão explorados mais adiante.

⁶⁷ CASTRO, 2005, p. 128.

⁶⁸ Ibid., p. 156.

uma discussão sobre dominação⁶⁹ -, que arreio um saber criminológico brasileiro cuja feitura tem fundamento nas *africanidades*⁷⁰ que libertam potencialidades emancipatórias presas por grilhões discursivos coloniais, integrantes do sistema punitivo antinegro que, na sua informalidade, condena o *Ser-negro* à morte natural(izada) por seus sentidos “únicos” e exterminantes.

Sem desprezar a importância da obra, uma das maiores contribuições da Criminologia da Libertação - e talvez sua própria possibilidade de redenção por negligenciar o racismo,⁷¹ se mostrando mais um discurso para a branquitude “crítica” manter sua hegemonia ao reproduzir lições colonizantes -, é apontar para o racismo manipulado pela igreja cristã como instrumento primaz do *Direito penal subterrâneo*. Por meio de uma política de terror condicionada pelo reconhecimento/revelação do inimigo, sua construção, individual e coletiva, legitimará, sobre as bênçãos divinas, a universalização da branquitude pelo colonialismo, extraindo a periculosidade em termos de possessão demoníaca, não apenas fisicamente, mas por “ousar” questionar a “verdade salvadora”.

Assim, ao mirar o Cristianismo, Lola aponta o lugar de corte para a feitura de um *Abolicionismo penal afrobrasileiro*, dando de comer e corpo⁷² à *Criminologia afrodiaspórica* que também é uma *Crítica Criminológica da Razão Quilombista*,⁷³ pois a discussão sobre liberdade para nós é, antes de tudo, uma discussão sobre resistência diante de todas as

⁶⁹ CASTRO, 2005, p. 93.

⁷⁰ Nas lições de Wanderson Flor do Nascimento, esse conceito corresponde ao “conjunto de reflexões que discutem, a partir de perspectivas e múltiplos eixos identitários africanos, as mais diversas tópicas do conhecimento (desde a mitologia até a ciência e a tecnologia), no continente africano e em sua diáspora.” (FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **Entre apostas e heranças**: Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. 1 ed. – Rio de Janeiro: NEFI, 2020, p. 28).

⁷¹ Na Venezuela, país de Lola Anyiar, o racismo antinegro apresenta tantas especificidades quanto o nosso e, ao mesmo tempo, é tão semelhante, como comprovam os *Cimarrones*, estrutura equivalente ao nosso Quilombo. Sua população negra auto-declarada não chega a 4%, porém, a questão da negação da negritude, em termos de conscientização e orgulho racial, são bem conhecidas, complexas e com raízes antinegras profundas. Portanto, esse número deve ser olhado com cautela por alguns fatores, dentre eles o fato que em determinado momento histórico, a população africana na Venezuela era o dobro da população branca (406 mil x 200mil), ademais, o país faz fronteira com Brasil e Colômbia, países da Améfricaladina que receberam a maior quantidade de pessoas africanas escravizadas do mundo.

⁷² A necessidade do “corte” para dar vida ao corpo-tese foi indicada pela Prof.^a Dr.^a Denise Carrascosa que integrou a banca de qualificação.

⁷³ Se, de um lado, a manutenção do rótulo “criminologia” é estratégica, como defendeu Lola Anyiar de Castro (1985) durante importante discussão sobre a (des)orientação epistemológica da criminologia latino-americana, o criminólogo nigeriano Biko Agostino (2004), por outro, explicita a função colonial da criminologia como a ciência social que mais serviu às (des)ordens antinegras, mantendo, através dos tempos, sua natureza como conhecimento legitimante da dominação branca, instituindo e resguardando, portanto, a colonialidade do saber. Transitando entre múltiplas perspectivas, a metodologia *exunêutica* ordena que consumemos tudo, todas as teorias, devolvendo só o que nos é favorável após uma negociação e essa lição, dada por Exu, a boca que devora o mundo, faz da justiça consensual um fundamento afrodiaspórico reafirmado pela malandragem, na necessidade de construir estratégias, aproveitando o potencial do campo criminológico para abrir caminhos, sem deixar de fazer as devidas críticas pelas violências legitimadas em nome do santo criticismo.

demandas por anulação da (re)existência negra, principalmente em relação à ideologia cristã, matriz do racismo antinegro e essência do sistema punitivista brasileiro que se manifesta em termos de controle racial. Estruturado sobre múltiplas condenações do *Ser-negro*, abençoadas pelo deus branco que ordena a exorcização de “forças diabólicas” provenientes das religiões de matriz africana para neutralizar as insurgências negras, projeta-se a salvação da branquitude com punições e prisões de corpos que incarnam o *mal*, seguindo a dinâmica bíblica que concretiza a inimização racial.

Em sentidos múltiplos, os caminhos criminológicos me possibilitam, ao refazer o trajeto colonial, desvelar e confrontar a lógica basilar e fonte do nosso sistema punitivo, arrancando do subterrâneo raízes antinegras, sobretudo no campo informal, onde a negritude brasileira – incorporada antes em termos quilombistas – é sentenciada à morte(s) antes de vir às sombras produzidas pelo colonialismo declarado como racismo religioso, herança da formação do Estado português. Isto porque, foi no contexto da *Guerra de Reconquista* que racismo antinegro e Cristianismo se cruzaram de modo permanente para travar batalhas intermináveis, fundando as bases dogmáticas da ideologia da defesa social invocada em nome do *bem vs. mal*,⁷⁴ que nos dizem muito pouco se não forem reinscritos racialmente.

Deslocados, então, para o contexto colonial, a ideologia cristã, em defesa e em nome de seu deus, é fundamento salvacionista da humanidade que é sua imagem e semelhança, produzindo desde então e em massa o “*cidadão de bem*”⁷⁵ como instrumento de uma política aniquiladora (pelo terror) e neutralizadora da insurgência negra - direito natural quilombista. Essa conjuntura, sempre atual, é resultado de práticas necropolíticas entendidas aqui como manifestação da inimizade racial construída sob a fórmula de *pharmakom colonial*⁷⁶ que, nos cruzos diaspóricos, se traduz em ideologia da defesa da branquitude.

Assim, um abolicionismo penal comprometido com nosso *realismo racial marginal*⁷⁷ deve abarcar as exigências de dominação intrínsecas à estrutura racista-antinegra

⁷⁴ Ou do *princípio do bem e do mal*, um dos princípios fundadores da Ideologia da Defesa Social, conforme salienta Alessandro Baratta em sua *Criminologia Crítica*, que determina: “o delito é um dano para a sociedade. O delinquente é um elemento negativo e disfuncional do sistema social. O desvio criminal é, pois, o mal; a sociedade constituída, o bem.” (BARATTA, 2011, p. 42).

⁷⁵ “*The Good Citizen*” ou “Cidadão de bem” era o jornal da *Klu Klux Klan* (KKK), grupo supremacista branco estadunidense que, em nome de seu deus, matava, espancava, linchava, enforcava, estuprava, queimava (dentre muitas outras práticas coloniais), corpos negros. Qualquer semelhança, então, com as práticas racistas e de ódio com o “cidadão de bem” brasileiro não é, de jeito algum, mera coincidência.

⁷⁶ MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017, p. 82.

⁷⁷ Pensado a partir do conceito “realismo marginal” de Zaffaroni (1989), através do qual o criminólogo argentino evidencia a falsidade do discurso jurídico-penal diante da realidade de mortes diárias e genocídio continuado, ocasionando a perda de legitimidade dos sistemas penais latino-americanos, é imperioso, mais uma vez, deslocar o racismo como fundamento dessa realidade sangrenta, sobretudo para demonstrar o genocídio antinegro físico - uma característica da realidade latina (se na Argentina, a população negra foi quase totalmente exterminada - e

brasileira que tutela da supremacia branca, compondo, através de uma cultura senhorial, nosso *Sistema punitivo subterrâneo*. Caracterizado por práticas genocidas informais, que em seu conjunto são interligadas por instrumentos que esvaziam a vida negra (preenchida por premissas e valores brancos), findam por naturalizar suas mortes a partir da necropolítica que é gestada e expandida para a seara formal, justificando políticas antinegras em suas demandas por segurança.

Considerando, portanto, todo o arcabouço punitivo e suas razões coloniais, não se pode pensar a abolição ou manutenção da prisão sem pautarmos as prisões subterrâneas, manifestadas pelo *epistemicídio*⁷⁸ (resultado de uma educação eugênica, nem sempre declarada mais sempre presente em nossa história), *semiocídio*⁷⁹ e pela própria branquitude como instituição prisional do *Ser-negro* diaspórico ao estabelecer seu embraquecimento e assimilação pela normatização do *não-ser* negro. Condenações (im)postas pelo narcisismo que nos encarcera nas zonas brancas da inexistência,⁸⁰ escamoteadas num ordenamento jurídico que expressa a defesa da ordem racista, protegendo direitos naturais e fundamentais da branquitude.

A eficiência e eficácia desse sistema de dominação são demonstradas por suas facetas informais (já que as formais são subsidiárias), despolitizando, em termos coletivos, a segunda maior população negra do mundo e a maioria da população brasileira, seguindo a lógica branca “dividir para conquistar”, cuja reinscrita racista assegura, ainda hoje, sua funcionalidade. A (sobre)vivência negra se opera na intrincada, complexa e ampla, rede genocida que promove o branqueamento⁸¹ desde a negação de direitos básicos atrelados ao direito fundamental à identidade negra, destruído pelo, e no, trajeto do “progresso civilizatório” que empurra o povo negro no sentido da morte.

Portanto, pensar na permanência do cárcere é descortinar os reais objetivos do sistema de controle racial brasileiro e sua função em uma democracia monocromática erguida no entrelaçamento entre racismo, colonialismo e antinegitude, mantidos pelo enraizamento

Zaffaroni esqueceu desse “pequeno detalhe” -, aqui, as marcas genocidas cotidianas foram negadas por ele, desconsiderando nossas denúncias e análises jurídicas e criminológicas). Mas, a dimensão formal do genocídio do povo negro brasileiro é apenas uma de suas manifestações que envolve a negação de práticas genocidas, determinando o apagamento da memória negra e continuidade da desumanização de nossos corpos, que não sofre qualquer perda de legitimidade e ainda é reformulada por legalidades sistematizadas.

⁷⁸ CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser**. Tese de doutorado defendida no programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

⁷⁹ SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

⁸⁰ Pensadas por Franz Fanon como “zonas do não-ser”.

⁸¹ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3ª ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

de colonialidades, expressões outras do encarceramento branco. Na busca pela reorientação⁸² de sentidos, risco meu ponto abolicionista⁸³ que segue, à risca, o projeto abolicionista ancestral, pensado por quem abriu caminhos e deu a vida para que eu chegasse até aqui, para dar continuidade ao movimento libertário negro (consciente que a abolição da escravidão, para concretizar a liberdade anunciada, não poderia ser apartada das transformações estruturais).

Meu brado abolicionista reverbera lutas, resistências e (re)existências que se enlaçam ao projeto político coletivo há muito em andamento, contribuindo com a abertura de caminhos para as futuras gerações. Por isso, a distinção de Hulsman (2003, p. 197) entre “abolicionismo-movimento social”⁸⁴ e o “abolicionismo acadêmico” não encontra qualquer sentido, porque a natureza da intelectualidade negra, como estabelece Patricia Hill Collins,⁸⁵ é fraturar as muralhas academicistas que fortificam a supremacia branca e implodir suas lógicas geopolíticas. Saberes contracoloniais, então, são implantados em ato de desobediência epistêmica malandreada, que integra e faz coro a tais conhecimentos na mesma roda, em relação dinâmica de continuidade com a comunidade negra em movimento.

Assim, trata-se de uma perspectiva abolicionista pensada sobre a lição do preto velho Guerreiro Ramos, isto é, na recusa categórica à condição de *negro-tema* através da proclamação de *negro-vida*⁸⁶ que se (re)significa sobre as violências e violações inerentes às

⁸² *Orí*, em iorubá, significa cabeça. Nos *Ilês* (terreiros), *orí* é a cabaça-morada do orixá que rege e zela por nossa existência e caminhar em *Ayiê*, fonte principal da energia vital (axé) mas não da razão, tendo em vista que, ao contrário do que preceitua a (i)lógica colonial, em explícita artimanha que escamoteia o racismo epistêmico, a razão não está na cabeça. *Okan* (coração) é a própria razão da razão, que só se concretiza se ele estiver alinhado com *Orí*, de modo complementar. Assim, não existe qualquer razão se rechaçada a emoção, isso equivale a dizer que “sentimos, logo existimos”.

⁸³ Na Umbanda, *Ponto Riscado* é uma conjunção de linhas e símbolos que identificam a entidade incorporada, sua hierarquia e vinculação à determinado orixá. São instrumentos de segurança, riscados com *Pemba*, com funções específicas, determinadas pelas demandas conjunturais, fechando, trancando ou abrindo os terreiros e os corpos dos consulentes. Nesse sentido, o ponto assinalado manifesta minha identidade abolicionista e comprometimento com minha ancestralidade.

⁸⁴ Para Hulsman, esse movimento nega a legitimidade da organização sociocultural da justiça criminal por ser representante da segmentação da sociedade, não possuindo condições de oferecer uma resposta legítima a situações-problema por se caracterizar como um problema público. Por isso, esse abolicionismo, que tem o caráter de um movimento social comparável a movimentos sociais históricos para a abolição da escravidão, possui a dupla tarefa de 1) parar com as atividades moldadas pela justiça criminal; e, 2) lidar com situações-problema criminalizáveis fora da justiça criminal.

⁸⁵ Enquanto a intelectualidade branca (“tradicional”) é treinada para representar e defender o domínio e interesses do seu grupo, a intelectualidade negra, forjada nas batalhas impostas pelo cotidiano (por isso “orgânica”), atua na defesa e proteção dos interesses de seu grupo. Por isso é vista como uma “não intelectualidade” (*outsider*), pois é gestada, parida e alimentada no seio da comunidade com saberes tradicionais (“senso comum”) que são elos inquebrantáveis com seu grupo, consolidando uma prática intelectual que ameaça a ordem racial-social vigente pelas transformações impulsionadas e defendidas. (COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019, p. 51.

⁸⁶ RAMOS, 1957, p. 171.

experiências negras em solo brasileiro. Tramado como uma “gigantesca instituição de sequestro”⁸⁷ e fertilizado com sangue negro, sua razão de existir é a exclusão, expulsão e segregação estruturais, resultados inafastáveis das instituições que compõem sua arquitetura outrificante. Portanto, se o sequestro dá (e é “o”) sentido de nossa sociedade, a vida negra, em seus limites, é condicionada e tensionada pelo direito à resistência, ou à obrigação de fuga e resgates, evitados pelas amarrações que imobilizam o corpo e a alma do povo negro por meio de *carregos criminológicos*.

Entre labirintos e becos sem saídas, abro brechas na *Criminologia da Libertação* para seguir por caminhos improváveis (impensáveis e incompreendidos pela lógica cartesiana para um abolicionismo brasileiro), pelos quais Lola revela as religiões populares latino-americanas como ponto de ruptura com a ideologia da defesa social que sustenta o sistema punitivo.⁸⁸ Mas, seguindo os conselhos da preta velha Lélia Gonzalez, é preciso reescrever as perspectivas dessa teoria do controle em bom *pretuguês* para assentar, em nossa *amefricanidade*,⁸⁹ o projeto de libertação negra através da contribuição e influência africana por nossa “religiosidade”, desvelando o racismo religioso (mal) disfarçado pela laicidade do Estado brasileiro, sob pena de cairmos em mais uma reformulação da supremacia branca enquanto prega a liberdade.

Tendo como firmeza o ensinamento de Neusa Santos Souza de que “uma das formas de exercer a autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade”,⁹⁰ o fundamento primevo da *Criminologia afro-brasileira* é desmascarar o colonialismo que determina o entendimento de religião, pois como leciona Warderson Flor do Nascimento, a lógica das religiões de matriz africanas é a reconstituição de nossos modos de vida sequestrados e mantidos em cárcere pela ideologia judaico-cristã ocidental, e somente no sentido radical de *religare* podemos aceitar a simplória síntese de todo complexo (re)existencial africano ao caráter religioso:

⁸⁷ ZAFFARONI, 1991, p. 75.

⁸⁸ “Sem dúvida, um campo rico em possibilidades e lamentavelmente quase inexplorado é o da cultura popular latino-americana (se é que podemos generalizar assim, já que há formações etnológicas puras que convivem com as sincréticas). Parece-nos particularmente interessante a indagação histórica quanto à ideologia popular sobre o bem e o mal e sua correspondência ou não com os pressupostos da lei escrita e com os preceitos religiosos dominantes. A análise de uma religião popular que, em sentido profundo, é majoritária e mestiça, com seus santos negros ou índios, muito diferentes da imaginária branca das igrejas, talvez explique muito sobre a dominação: ali há ritos eróticos, invocações ecológicas, cerimônias bem diferenciadas, e santos que se confundem com figuras da independência nacional, pelo menos no caso da Venezuela” (CASTRO, 2005, p. 112).

⁸⁹ GONZALEZ, 1988.

⁹⁰ SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 17.

[...] podemos dizer que essas “religiões” são muito mais que religiões, no modo como o ocidente as entende: são modos de vida que contêm em seu interior uma espiritualidade. Se são religiões – na medida em que se resgata o sentido de *religare* –, o são muito mais em uma conotação política, no sentido de reconstruir vínculos quebrados pelo racismo e pela colonização entre as pessoas africanas (e suas descendentes) e suas histórias pregressas ao processo escravizador que aconteceu na história de nosso país: tinham – e têm – a função de religar comunidades quebradas pelo violento processo que desumanizou e escravizou milhões de pessoas que foram forçadas a deixarem suas famílias, suas tradições, seus territórios.⁹¹

Reorganizando a resistência e ordenando as (re)existências negras com o resgate da ancestralidade no seio dos quilombos - que são muitas das comunidades de tradição de matriz africana -, entre denúncias das violências vivenciadas, a beliculosidade negra contracolonial é (re)constituída, quebrando as obrigatoriedades de submissão, passividade e resiliência. Demandas genocidas através das quais a fé cristã imobiliza, desarma e ainda adestra ao “oferecimento da outra face” como condição de salvação e entrada no paraíso branco, estratégias que evidenciam a necessidade do *memoricídio*⁹² enquanto anulação do direito fundamental à identidade ancestral do *Ser-negro diaspórico*, objetivando esquecimento, desencantamento, despotencialização⁹³, dispersão, desmobilização e desorganização.

A demonização, premissa para a inimização, das religiões de matriz africana, assim, foi uma demanda do projeto branco de sociedade (in)civilizada, um estratagema voltado à dominação, desenvolvido e aperfeiçoado a cada movimento de autodefesa rotulado de violência e, sobretudo, neutralização da resistência negra que tem nos terreiros sua incorporação. Ao transformar corpos negros, individualizados em coletivos, resignificando suas existências e presenteando-os com movimentos subversivos, as cruzadas brancas santificadas transformaram seu medo de levantes negros em medo negro do inferno branco, concretizado e representado pela branquitude eis que sua criação, projeção de sua natureza segregacionista e encarceradora, já que na *cosmopercepção*⁹⁴ africana esse “lugar terrível” não existe, assim como o “diabo”.

Mas, se a Criminologia, enquanto ciência, é um saber de encruzilhada por excelência (produto do cruzamento dos saberes penal e médico, cujo atravessamento de diversos saberes, ao longo de sua história, ora legítima, ora deslegítima o Direito penal),

⁹¹ FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **O fenômeno do racismo religioso**: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. In: Revista Eixo: Brasília-DF, v. 6, n. 2, 2017.

⁹² CUNHA PAZ, Francisco Phelipe. **MemÓria, a Flecha que Rasura o Tempo**: reflexões contracoloniais desde uma filosofia africana e a recuperação das memórias usurpadas pelo colonialismo. PROBLEMATA: International Journal of Philosophy, [s. l.], v. 10, ed. 2 (2019), p. 147-166, 2019.

⁹³ RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019, p. 15.

⁹⁴ OYÉRÓNKÉ, Oyèwùmí. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

reside nela um potencial desordeiro, insubmisso, sedicioso, criativo e debochado que *orienta* a insurgência criminológica negra. Reposicionado nos cruzos (anti)criminológicos, não apenas inverte o sentido ao qual fomos sentenciados, mas o ressignifico na medida em que minha existência é ressignificada, uma vez que encruzilhadas são *locus* sagrados, moradas de Exu, o Orixá mais controvertido do panteão yorubano - talvez por ser responsável pela comunicação entre os pólos cabaceiros, *Orum* (céu) e *Aiyê* (terra), portanto, o mais próximo de nós por estar entre nós, influenciando nossos comportamentos à medida que é, também, influenciado, compartilhando características mutuamente.

Exu é apontado, muitas vezes, como “o” mensageiro, porém, ele não é apenas o mensageiro, ele é a mensagem e a pluralidade, em espiral infinita, de significados e significantes. Exu, a centelha de críticas perturbadoras aos (des)mandos racistas, em suas diversas manifestações, é o dínamo do movimento insurgente, o mestre do poder da criação de epistemes subversivas e senhor da comunicação (des)ordeira que abre caminhos e multiplica possibilidades para construção de uma perspectiva abolicionista. Regendo meu caminhar, rumo a um Abolicionismo Penal Quilombista, a partir das experiências negras coletivas que fazem das violências raciais a fundação de um modelo de sociedade contracolonial que demanda, portanto, um sistema de responsabilização antipunitivista no qual inexista prisão como lugar de (in)existência.

Explorando, então, múltiplos sentidos que (re)significam a (minha) (re)existência a partir da resistência do meu povo em busca da plenitude existencial coletiva, Exu se manifesta, também, enquanto metodologia do (re)encontro, construída pela (e na) encruzilhada forjada no diálogo invocado entre *afrocentricidade* e *escrevivência*, ou entre Molefi Kete Asante e Conceição Evaristo, que vão juntos sustentar uma episteme abolicionista a partir do resgate de saberes ancestrais que não estão (só) no passado, mas no presente projetando um futuro cert(eir)o.

A afrocentricidade, como (re)condução insurgente, impõe a (re)tomada do protagonismo roubado para findar com o silenciamento e a aniquilação do processo constitutivo da negritude, desmantelando a estrutura de domínio e subjugação, recuperando o controle do pensamento histórico e social ao reatar o(s) nós com nossa matriz africana. Voltada, então, à práxis negra libertadora dos grilhões epistêmicos, instrumentos de esvaziamento da potencialidade negra em diáspora durante séculos, a teoria afrocêntrica expõe a sistemática embranquecedora através do epistemicídio, como resultado esperado da

intelectualidade branca, sabedora que “a melhor forma de controlar um povo é controlar o que ele pensa sobre si mesmo”.⁹⁵

Afrocentricidade é um posicionamento crítico em relação à violência colonial da África e seus descendentes, além de corretiva da(s) sua(s) história(s) ao deslocar o lugar de enunciação e chegada da fala, representando, “[...] uma forma de ver a realidade que abre novas e mais excitantes portas para a comunicação humana. É uma forma de consciência histórica, porém mais do que isso, é uma atitude, uma localização e orientação. Portanto, estar centrado é ficar em algum lugar e vir de algum lugar.”⁹⁶

Para Molefi Asante, o método afrocêntrico se expressa na forma de crítica cultural, que observa, analisa e mapeia os usos etimológicos de palavras, termos, conceitos e ideias para reconhecer, em suas fontes, a localização de quem anuncia e objetivos contidos, permitindo um contragolpe preciso ao articular ações com ideias, e vice-versa, pois são partes de um mesmo movimento que transforma aquilo que é pejorativo e ineficaz em potência criativa e catalizadora das transfigurações almejadas em todos os níveis sociais. Num movimento que reconceitua a periculosidade negra, arranca as máscaras da retórica do poder branco para descobrir e anunciar sua verdadeira matriz, e com ela, sublinho privilégios, direitos e hierarquias, lugares centrais na produção de mitos que devem ser destruídos, um a um, pois “o método estabelece uma reflexão crítica que revela que a percepção do poder monolítico não passa da projeção de uma armação de aventureiros.”⁹⁷

No trajeto do (des)construir o abolicionismo penal ao me (des)construir (como um passo seguinte e natural do processo criminológico vivenciado no mestrado) ficava cada vez mais óbvio que não poderia mais me excluir do trabalho intelectual escrito, porque o pesquisador se constituía na exata medida do objeto pesquisado, descortinando a “neutralidade científica” que encobre a naturalização de violências e evidenciando fontes comprometidas com a estrutura epistemicida da qual dependem. Foi, portanto, a hegemonia e o domínio branco na produção do saber, a partir da lógica e métodos que refletem apenas mais uma faceta do sistema de controle racial, que *escrevivência* cruzou meus caminhos, entrelaçando, de modo definitivo, teoria e prática.

⁹⁵ NASCIMENTO; Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro edições, 2009, p. 60.

⁹⁶ ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental**: Introdução a uma Ideia. Ensaios Filosóficos, Volume XIV – Dezembro/2016, p. 06.

⁹⁷ ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**. Trad. Renato Nogueira. 2009. Disponível em: <http://asante.net/articles/1/afrocentricity>. Acesso em: 07 out 2021.

Em uma entrevista, Conceição Evaristo fala que sua escrita traduz as memórias das muitas funções desempenhadas por mulheres negras escravizadas, dentre elas, a função de contar histórias para adormecer a branquitude senhorial da casa-grande:

A prole era adormecida com as mãos preta contando histórias. Então eram histórias para adormecer. E quando eu digo que os nossos textos, é..., ele tenta borrar essa imagem, nós não escrevemos pra adormecer os da casa-grande, pelo contrário, pra acordá-los dos seus sonos injustos. E essa escrevivência, ela vai partir, ela toma como mote de criação justamente a vivência. Ou a vivência do ponto de vista pessoal mesmo, ou a vivência do ponto de vista coletivo.⁹⁸

Seguindo o ritmo que marcou a luta negra no rompimento da nossa geopolítica basilar e estrutural (Casa Grande e Senzala), o movimento quilombista, que organiza a resistência e luta pela liberdade, refaz vínculos com a territorialidade perdida que faz do corpo negro um assentamento de vivências e memórias ancestrais vívidas. Reconstruindo os cruzos criminológicos, (a)firmo pontos abolicionistas sob batucadas que ditam os (com)passos da quebra da sistemática sequestradora de corpos negros, pois ali reside o dínamo de desordem racista, Exu, o movimento em deidade, o princípio de tudo e sem o qual nada é realizado, senhor dos caminhos de nossa libertação e das chaves mestras que abrem qualquer porta epistêmica, mas também as trancam em nossa proteção.

Às voltas nas rodas afrodiaspóricas, o deslocamento afrocêntrico nos empurra para o meio da encruzilhada onde a ancestralidade manifesta presenças que rompem os aprisionamentos colonialistas para ensinar “novos” caminhos ao que é primordial no confronto com o racismo antinegro. O movimento resultante de reencontros atribui significados outros ao abolicionismo penal que se transmuta ao incorporar uma metodologia concebida e manifestada no *Ser-negro escreviente* orientado por Exu que faz de meu corpo encruzilhada e encabeça as bases para a feitura de um *Abolicionismo Penal Quilombista*, cuja natureza já expressa a crítica desconcertante e alternativas às (des)ordens coloniais/colizantes.

Trata-se, então, de uma proposta de continuidade ao movimento abolicionista negro radical, cuja organicidade à nossa unidade básica de resistência⁹⁹ reflete uma vinculação ao *Quilombismo*, abrindo caminhos à reconstrução da *República de Palmares* sob novos pilares ao deslegitimar o próprio Estado Brasileiro por sua criminalidade antinegra nata, seguindo os conselhos do preto velho Abdias Nascimento.¹⁰⁰

⁹⁸ EVARISTO, Conceição. **Escritora Conceição Evaristo é convidada do Estação Plural**: depoimento [jun. 2017]. Entrevistadores: Ellen Oléria, Fernando Oliveira e Mel Gonçalves. TVBRASIL, 2017. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xn2gj1hGsoo>. Acesso em 07 out 2021.

⁹⁹ MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. 3ª ed. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2014.

¹⁰⁰ NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro. Centro de Estudos Afro-Orientais /Editora da Universidade Federal da Bahia EDUFBA, 2002.

Traçando caminhos metodológicos desviantes

O objetivo desse trabalho não é a prisão em si (muito menos sua historicidade), tendo em vista que ela é uma instituição subsidiária no sistema de controle, mas as formas aprisionantes que a antecedem e legitimam sua naturalização pelas relações viscerais com o racismo antinegro brasileiro, por inúmeras manifestações e disfarces teóricos. Para isso, os caminhos abolicionistas aqui esboçados, como forma de apresentar o campo que sustentam meus (contra)passos, percorrem, inicialmente, sociedades distintas no sentido centro-margem (norte-sul), pois as funções da prisão estão entrelaçadas às suas estruturas raciais/sociais.

Considerando tais diferenças, a presença da antinegitude é invariável mas com diferenciação ao método do sequestro de corpos negros (que entrelaça branqueamento, eugenia e higienismo, em maior ou menor grau de explicitação), pois os países colonizantes, em regra, segregam o povo negro em suas (ex-)colônias, do lado externo de suas fronteiras territoriais¹⁰¹ (sua população carcerária, então, não é massivamente negra, o que não significa, em absoluto, que a seletividade racial não programe seu Direito penal). Já os países colonizados, construídos por, e sobre, corpos negros escravizados, segregam a população negra nas prisões, explicitando a seletividade racial com o encarceramento da massa negra.

Porém, falar em Abolicionismo penal é se deparar com uma multiplicidade de pré-cursos, percursos, discursos e estratégias e, em sua vastidão e fertilidade como campo de pesquisa e promissores confrontos, é o viés racial (ou a sua negação) que direciona meus caminhos, abrindo tantos outros ao cruzar as caminhadas de quem me antecedeu. Desordenando, então, sentidos coloniais, o Abolicionismo Penal Quilombista expressa não só a demolição da prisão, que é apenas, e tão só, a fachada da grande Senzala demandada pela

¹⁰¹ Além dos problemas seculares com os imigrantes africanos que se lançam ao mar, buscando chances melhores de vida na travessia oceânica, já que seus países foram (muitos nem conseguem chegar em solo europeu já que são interceptados e enviados de volta, ou capturados assim que chegam em terra e enviados de volta), vemos as fórmulas racistas de encarceramento fora das fronteiras dos países europeus na guerra da Ucrânia, promovida pela Rússia, quando pessoas negras são impedidas de entrar em trens, para fugir dos bombardeios, e ingressar em países que abriram suas fronteiras para os refugiados, desde que sejam brancos. A exclusão, em contextos de conflitos armados, se apresenta como método de encarcerar corpos negros na condição de alvos, sentenciando-os à morte que não comove o mundo branco.

grande Casa Grande-Brasil, naturalizada e assegurada pelo sistema punitivista cristão, cuja consciência se mantém tranquila e sem qualquer remorso ao mobilizar formas e métodos de nos matar, garantindo o “sono dos justos” e sonhos dourados de salvação em seu paraíso.

Nesse trajeto, a “antinegitude” enlaça Direito penal (*jus puniendi*), o modelo de sociedade construído por um Estado genocida e a própria *branquitude* - que se faz instituição carcerária -, evidenciando as limitações do abolicionismo penal no Brasil que certifica a hegemonia branca ao ignorar o racismo antinegro como manancial inesgotável de violências, violações e domínio, olhando para todos os lados, menos para a ideologia que lhe constitui, tendo sua face (des)maskarada. O racismo, então, materializado em sua não nomeação, concretiza o controle branco sobre uma das maiores populações negras do mundo, reforçando a defesa do sistema de controle racial brasileiro revelado, desmistificando, assim, a “justiça” enunciada por nossa estrutura colonialista antiquilombista.¹⁰²

Assentados os fundamentos e razões do Abolicionismo Penal Quilombista, apresento a estrutura da tese...

A primeira parte é destinada a uma breve perspectiva revisional sobre o abolicionismo penal, mas, diferente do traçado costumeiro sobre o tema, eu não me debruçarei sobre a “santíssima Trindade” abolicionista (Louk Hulsman, Thomas Mathiesen e Nils Christie) sob pena de cair nas armadilhas da mesmice e repetir as “clássicas lições” materialistas, certamente uma “peça” de Exu que fica entediado com a falta de criatividade¹⁰³ e irritado com tudo igual.¹⁰⁴

¹⁰² Nesse sentido, dois livros brasileiros sobre abolicionismo penal chamam a atenção, ambos organizados por Edson Passetti, referência no cenário abolicionista brasileiro e coordena o *Nu-Sol* (Núcleo de Sociabilidade Libertária da PUC/SP), que também merece destaque. O primeiro, “**Conversações abolicionistas: uma crítica do sistema penal e da sociedade punitiva**”, é fruto de um evento realizado de 18 a 21 de novembro de 1997 e organizado pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC/SP em parceria com o Instituto Brasileiro de Ciências Criminais -IBCCrim, e traz as discussões mais importantes de um momento histórico para o abolicionismo penal brasileiro ao reunir, pela primeira vez, quatro dos principais nomes abolicionistas mundiais: Louk Hulsman (Holanda), Thomas Mathiesen e Nils Christie (Escandinávia) e Sebastian Scheerer (Alemanha). Mesmo se realizando em novembro, o *Dia da Consciência Negra* não foi suficientemente importante para uma discussão séria e comprometida com o enfrentamento ao racismo antinegro brasileiro. O segundo, “**Curso livre de abolicionismo penal**”, publicado em 2000, conta com artigos de Edson Passetti, Maria Lúcia Karam e Vera Malalguti Batista (que referenciam Lóic Wacquant), além de Louk Hulsman, Nilo Batista, Salete de Oliveira e Thiago Rodrigues. Se na obra não há, praticamente, pistas do racismo de modo declarado, isso reflete, em si, o racismo subterrâneo de nossa “nata abolicionista”.

¹⁰³ A criatividade é uma premissa básica da resistência negra em diáspora e Luiz Carlos da Vila, no clássico da MPB (Música Preta Brasileira) “Nas Veias do Brasil”, deixou assentada essa lição:

“Os negros

Trazidos lá do além-mar

Vieram para espalhar

Suas coisas transcendentais

Respeito

Ao céu, a terra e ao mar

Ao índio veio juntar

Como já mencionei, meus passos serão guiados pelo racismo, declarado ou subterrâneo, então, partindo da obra inaugural de Louk Hulsman sobre abolicionismo penal “*Penas perdidas: o sistema penal em questão*”, escrito em 1984, que por sua imensa influência e contribuição para o abolicionismo no Brasil é quase “o livro sagrado do abolicionismo”, refaço o trajeto pensado por Hulsman, procurando as dimensões do racismo não identificado e silenciado para demonstrar não apenas sua presença, mas suas manifestações fundamentais para a própria concepção do abolicionismo penal que mais marcou e fez escola no país, pois o racismo antinegro e o colonialismo estão (bem) presentes.

Atravessando o Atlântico, me dedico, em dois momentos, ao sistema carcerário estadunidense, onde a antinegitude programática é evidenciada no encarceramento em massa e cujas políticas criminais, sobretudo a “guerra às drogas”, são tomadas como exemplos e replicadas em todo o mundo, principalmente pelo Brasil por possuírem a mesma base escravocrata, com colonizações diferentes. Por isso, o sistema de controle racial de lá se especifica ao garantir, com maior clareza, a supremacia branca, um dos principais fatores de seu desenvolvimento e sucesso capitalista no Ocidente.

Seguindo a linha traçada por Angela Davis, quant em seu livro “*Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*”, a preocupação com a violência racial está exposta no sumário e nos resultados. Como já mencionados aqui, a análise sobre a sistemática ininterrupta do sistema de controle estadunidense, reformulado pelas demandas por ordem e segurança da branquitude a cada conquista de direitos da população “afro-americana”, demonstra como, por meio de políticas (des)assistenciais, a segregação negra no “país da liberdade” (branca) faz da prisão a extensão do gueto, reconstruindo fronteiras desumanizantes. Porém, apesar da centralidade punitiva sobre corpos negros, o racismo é negado como fator principal, sendo a antinegitude estadunidense resultado da pobreza (uma consciente inversão dos resultados de políticas racializadas decorrentes da estrutura escravagista).

Comprovando a centralidade do racismo como base do sistema de controle racial dos EUA, o terceiro tópico demarca a transição entre as duas partes, o abolicionismo penal posto (o ontem) e o abolicionismo proposto (o amanhã), na qual chamo à roda Angela Davis

*O amor à liberdade
A força de um baobá
Tanta luz no pensar
Veio de lá
A criatividade...”.*

¹⁰⁴ MARTINS, Adilson. **Lendas de Exu**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 31.

para fazer ressoar suas lições na obra “*A democracia da abolição: para além do império das prisões e da tortura*”. A construção de sua periculosidade pelo *FBI*, e posterior criminalização, expõe o terror branco da potência que é uma mulher negra insurgente, fazendo estremecer as estruturas do Estado antinegro. Se a militância antiprisional de Angela Davis se iniciou muito cedo, com sua vida marcada por ameaças reais de bombas incendiárias, lutas por direitos civis e proximidade com o Partido Panteras Negras, é representativo demais que suas obras e voz sejam relativamente recentes no campo Abolicionista penal brasileiro.

A antinegitude estrutural de sistemas de controle coloniais, demonstrada no contexto estadunidense pela história de suas reorganizações e reformas desde a abolição da escravidão - culminando com o encarceramento negro em massa que sustenta a maior população em situação de cárcere do mundo e ordena o *complexo industrial-carcerário* -, reflete muito nosso próprio sistema punitivo, principalmente sua análise interseccional que vai aliar abolicionismo penal e feminismo negro como programas complementares à liberdade negra.¹⁰⁵ Entretanto, como Angela Davis mesmo reconhece, temos muito mais aprender com a preta velha Lélia Gonzalez do que com ela, isto porque nossa herança ancestral anticolonial é fundante do pensamento de Lélia e seus ensinamentos, que não apenas fazem movimentar a estrutura social (cujo movimento pode ser um rearranjo colonial), mas a implodem por seu potencial incendiário oriundo de sua natureza quilombista que forjou sua amefricanidade, cujas raízes nascem na época escravista, se manifestando:

[...] nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies*, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente.¹⁰⁶

Na continuidade do movimento de transição abolicionista, costuro (contra)pontos para a construção de um saber criminológico que estabeleça os parâmetros a serem abolidos de nosso sistema punitivista. Assim, no segundo capítulo, com Lola Aniyar de Castro, refaço as pegadas da *Criminologia da Libertação*, entrelaçando instrumentos formais e informais de controle para salientar a importância da atuação e funcionamento das agências que compõem o sistema penal subterrâneo, principalmente a religião, cuja funcionalidade está amarrada no Cristianismo que dinamiza a dominação entre políticas de terror e submissão, um sistema “salvacionista” estruturado na inimizade e punição ao “mal”, sua criação institucional.

¹⁰⁵ A ausência do livro “*Abolicionismo. Feminismo. Já.*”, de Angela Y. Davis, Gina Dent, Erica R. Meiners e Beth E. Richie, é justificada por seu lançamento ter ocorrido aqui quando essa tese já estava em fase de revisão.

¹⁰⁶ GONZALEZ, 1988, 79.

Para romper, então, o silenciamento que faz daquela “libertação” mordaza e preencher as muitas lacunas deixadas pelo racismo para esboçar nosso sistema punitivista, preciso considerar a ideologia cristã com seus dogmas (instrumentos de controle informais), como matriz do controle formal, especialmente o racismo antinegro cristão que se projetará universalmente, no contexto colonizante, como desumanização legítima que caracteriza nosso modelo de dominação senhorial. Ao ser capilarizado em forma de *sinhorismo*, cria-se o sistema punitivista do “cidadão de bem”, constitutivo da subjetividade do colono/colonizado, que (re)produzirá a desumanidade negra no campo formal e em nome do deus branco, executando sentenças de morte ao “mal” corporizado pela relação de inimizade racial assentada na necropolítica, entendida aqui não como mero direito de matar pessoas negras, mas como exigência, concretizando um aparato de “legítima defesa da supremacia branca”.

Idealizada como um direito natural(izado) e escamoteada em outros tidos como “universais” (como igualdade e liberdade), a necropolítica será a razão inaugural do *Contrato Social*, do “Estado moderno” e do Direito penal enquanto *jus puniendi*, instrumento jurídico que confere legalidade à violência racial-desumanizante. Considerando as premissas racistas que comprovam que aquele contrato é a faceta jurídica do pacto narcísico da branquitude,¹⁰⁷ é preciso desmascarar o “acordo entre cavaleiros” e expô-lo enquanto um *Contrato Racial*,¹⁰⁸ integrado por vários contratos brancos, deslegitimando suas determinações que fazem do Estado brasileiro um Estado antinegro.

Assim, o punitivismo brasileiro está vinculado à inimizade racial colonial que foi abençoada pelo deus branco, legitimando a escravidão africana e erguendo, sob o manto sagrado da laicidade, um sistema de neutralização dos movimentos negros insurgentes, individuais e coletivos. A política salvacionista de conversão coercitiva pregou o racismo religioso que promove o branqueamento, do corpo e da alma negra, e como consequência inasfastável determina o desarmamento político-racial como instrumento “apaziguador” que garante a eficácia do complexo sistema prisional subterrâneo antiquilombista que não pode ser (mais) ignorado como pauta para um abolicionismo brasileiro.

¹⁰⁷ BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese (doutorado). 169 p. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2002.

¹⁰⁸ A obra utilizada originalmente foi o livro “*The Racial Contract*”, de Charles Mills, que foi traduzida e usada, até com um pouco de demasia, pois não havia tradução para português ainda, sendo que o objetivo das citações diretas era a democratização de um livro imprescindível para o mundo jurídico, sobretudo para juristas negras e negros. Entretanto, durante a revisão, o livro “*O Contrato Racial*”, tradução de Téofilo Reis e Breno Santos para edição comemorativa de seus 25 anos (de apagamento pela colonialidade jurídica brasileira) pela editora Zahar, foi lançado. Assim, em comprometimento com meus objetivos já sublinhados, e pensando na nova geração de juristas e intelectuais negras e negros (em especial aqueles que não leem em inglês), substituí as citações, trazendo trechos do livro traduzido.

Estabelecidas as bases para o sistema de controle racial brasileiro, a natureza quilombista da tese, ao despachar o epistemicídio e subverter a lógica colonial, determina uma postura de confronto que não se limita às denúncias das violências racistas perpetradas pelo sistema de controle racial brasileiro, pois, no reencontro com sua essência inconformista, princípios emancipatórios emergem como alternativas, legítimas e concretas, ao punitivismo e seus dogmas encarceradores.

Por isso, o outro lado do gorro abolicionista (terceira parte) é dedicado à feitura de um saber criminológico afrobrasileiro, é seu *borí*¹⁰⁹ que foi antecedido por um *ebó*¹¹⁰ e um *padê*¹¹¹, arriados nos cruzos criminológicos-abolicionistas. Oferendas a Exu, com pedidos de abertura de caminhos, mas, sobretudo, agradecimentos à reorientação concedida nas encruzilhadas diaspóricas e fertilidade de saberes contracoloniais que movimentaram, e continuam a movimentar, energias e práticas libertárias.

No terceiro capítulo, a última - ou primeira - ponta do tridente abolicionista fincado em nosso solo, Exu se manifesta em múltiplas formas, desfazendo sua demonização e sua fama de “vingativo”, fundando um arcabouço ancestral que estrutura o projeto para um Abolicionismo Penal Quilombista. Saberes riscados que, alimentados pelas africanidades – com destaque aos *itam*¹¹² de Exu -, dão de comer ao corpo da Criminologia Afrobrasileira. Materializando conhecimentos com potencial de transmutar corpos colonizados ao compartilhar movimentos desordeiros, Exu transita entre rodas ritmadas por *filosofias de terreiro* ensinando estratégias que ordenam nossa (sobre)vivência, manifestando sua

¹⁰⁹ Em algumas das religiões de matrizes africanas, *Borí* ou *Eborí* (*ebó* = oferenda; *orí* = cabeça) é a cerimônia que inicia a vida junto ao orixá regente (pai ou mãe de cabeça), estabelecendo com ele um vínculo que, a partir do ato de ofertar o corpo e oferecer a cabeça, “dando de comer ao *orí*”, irá se estreitar e se fortalecer com a sacralização desse elo ancestral. Em outras, *borí* (“dar *borí*”) é o ato de alimentar o *Orí* – divindade individual -, fortalecendo, assim, a natureza sagrada da própria pessoa, trazendo a harmonia e o equilíbrio necessários à vida material e espiritual. No cruzamento desses caminhos, o *borí* da Criminologia Afrobrasileira é sua iniciação que resulta em fortalecimento da natureza crítica da própria Criminologia, cumprindo, também, a ritualística dos terreiros, marcando a invocação da minha ancestralidade que aqui se faz presente e nunca me deixa só.

¹¹⁰ GÓES, Luciano. **Ebó criminológico**: malandragem epistêmica nos cruzos da criminologia da libertação negra. Boletim do IBCCRIM, v. 29, p. 15-18, 2021.

¹¹¹ Ritual realizado antes do início de todos os trabalhos e cerimônias onde se oferta a Exu suas comidas e bebidas preferidas, reverenciado e respeitando seu lugar como o primeiro e senhor dos caminhos, pedindo licença e que tudo corra bem. (GÓES, Luciano. **Padê de Exu abolicionista**: insurgência negra por um abolicionismo penal afrodiaspórico. In: Míriam Cristiane Alves; Olorode Ògìyàn Káláfó Jayro Pereira de Jesus. (Org.). **A Matriz Africana**: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. 1ed.Porto Alegre: Rede Unida, 2020, v. 2, p. 90-112.

¹¹² Para Ruy do Carmo Póvoas (2004, p. 25): “ITAN é uma palavra iorubá que significa história, qualquer história; um conto. De um modo mais específico, itan são histórias do sistema nagô de consultas às divindades.” Nos trânsitos diaspóricos, os itan remetem ao tempo imemorial, reconstituindo as passagens dos orixás em Ayiê (terra). É, através desses contos que conhecimentos, princípios e direitos são transmitidos e o Ifá (oráculo) é interpretado.

mutabilidade numa brasilidade que encontra espaço na *Umbanda preta*, demonstrando, com perfeição, o projeto democrático pluriversal.¹¹³

Nos caminhos (trans)versados, o Orixá guardião dos caminhos à *Orun* transfigura-se em *Entidade*¹¹⁴, abrindo a roda para o *Povo da Rua* que desfila suas filosofias vagabundas,¹¹⁵ com destaque para o advogado negro, Dr. *Zé Pelintra*,¹¹⁶ mestre na malandragem que ensina premissas antipatriarcais e anticapitalistas, atravessando com elegância sediciosa as cordas bambas punitivistas - sem o risco de escorregar e cair nas malhas prisionais -, pois equilíbrio é fundamento da pedagogia marginal com a qual nos ensina conhecimentos talhados a golpes certos de navalha no tecido social brasileiro antinegro, que cadenciam o samba da “branquitude louca”.¹¹⁷

É na malandragem epistêmica que piso firme nos caminhos abertos em direção ao Abolicionismo Penal Quilombista, sem esquecer de denunciar e combater o racismo antinegro que funda nossa “guerra contra às drogas” com inegável missão antiquilombista (desde a criminalização do *fumo de Angola*, a planta do Diabo por sua vinculação a Exu), passando pela imprescindível (des)moralização cristã que, sob as novas cruzadas, encabeçadas pelas religiões evangélicas e neopetencostais (ligadas e abençoando a extrema direita, não por acaso) que atacam e aterrorizam o *Povo de Axé* e monopolizam as Comunidades Terapêuticas, fazendo delas campos de evangelização forçados, inclusive com financiamento público.

A concretização, para ontem, do projeto abolicionista passa pela necessária racialização no campo da Justiça Restaurativa, instrumento jurídico pelo qual, a ONU e o Brasil, sobretudo através do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) reconhecem (mesmo sem declarar explicitamente) a “falência” prisional, buscando modelos alternativos à resolução de conflitos. Porém, para não fugir a regra (branca), a Justiça Restaurativa é extremamente colonial/izante e monocromática, sendo que a branquitude, em seus “círculos restaurativas” (que nada tem das nossas rodas), continua a (re)produzir violências raciais formais e

¹¹³ RAMOSE, 2011, p. 10.

¹¹⁴ Mensageiros dos Orixás, também conhecidos como Falangeiros do Orixás.

¹¹⁵ FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. Das filosofias vagabundas. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz, HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

¹¹⁶ Zé PelintraPelintra é verdadeiro dono desta tese. Ele, que me protege e nunca dorme, “pessoalmente”, no Terreiro, ditou os (p)rumos do projeto - para me esquivar das rasteiras de mais um processo seletivo -, que deveria tratar sobre o “direito a ter direitos de ser negro”. *Saravá, Seu Zé!*

¹¹⁷ Ao conduzir conceitos criminológicos brancos para o meio da roda contracolonial, demonstro seu compromisso com a ordem racista brasileira, isto é, a segurança publicizada da branquitude. Não restando alternativa a não ser “dar uma banda” e deixa-la se desfazer no chão contracolonial, onde tais dogmas ficarão sem chão (sua lógica que repousa na ideologia cristã), perdendo sentidos e orientação.

informais, orbitando em torno de si e, obviamente, encontrando apenas o mesmo sentido que não pode restaurar vínculos inexistentes (por isso é facilmente confundida em conciliação).

Assim, a proposta abolicionista atravessa seus domínios, sem se perder no campo (por ser um caminho) reconhecido politicamente pelo Estado antinegro que deve ser ocupado e transformado, através da estratégia quilombista, em instituição de combate às manifestações do genocídio antinegro, fazendo da Justiça Restaurativa Afrobrasileira um presente vívido no passado viável para o abolicionismo, embolando conhecimentos africanos, como *Ubuntu* (enquanto filosofia, princípio jurídico, lei e concretização do comunitarismo – valor civilizatório africano).

É no resgate de princípios (anti)jurídicos inerentes à Cosmologia africana dos bantu-kongo, fundacionais do Quilombo dos Palmares, que comprovo que um modelo de sociedade alternativa e comprometida com a liberdade – pois assentada em uma cultura regida pela responsabilização e não-outrificação – não é só possível, mas já existiu e de diversas formas, em África e no Brasil. O *Estado Negro Palmarino* foi gestado na igualdade plena e não foi “apenas” nosso único período verdadeiramente democrático, mas a fundação de um *Estado Democrático Plurinacional Pluriversal*, uma construção coletiva onde todas as cosmo percepções, modelos de sociedade, dinâmicas jurídico-políticas, religiões, valores éticos e princípios conviveram, respeitando e lutando pela preservação e proteção de modos de vida, bem viver, diversidade e riqueza humana.

É a herança viva desse modelo único de sociedade que corre em minhas veias, caracteriza e dá nome ao Abolicionismo penal projetado que evidencia seu compromisso, denegando, expressamente, o punitivismo ao (rea)firmar a defesa, inconciliável, da vida, da igualdade e da liberdade. Tais são os fundamentos do *Contrato Quilombista* que forjado nas chamas da justiça afrodiaspórica, queime todos os contratos brancos (por serem fundados em relações de desigualdade, violência e outrificação que compele ao punitivismo) e nos oriente a caminhos que nos salvem da bondade da branquitude e de seu modelo “humanitário” autodestrutivo, reconceituando a relação entre direitos e deveres que possibilita o resgate das humanidades desumanizadas.

Na circularidade que dita o caminhar dessa tese (e para além dela), o último ponto abolicionista é o primeiro: nosso futuro ancestral está no passado! Ou reelaboramos, coletivamente, o *Contrato Quilombista* como instrumento constitutivo de uma sociedade reconstruída em termos e princípios contracoloniais (afrodiaspóricos e indígenas), ou não teremos futuro enquanto coletividade!

“Não nos esqueçamos de que, antes de haver uma solução final, deve haver uma primeira solução, uma segunda, até mesmo uma terceira. O movimento rumo à solução final não é um salto. Exige um passo inicial, seguido de outro, e outro mais. Talvez algo assim:

- 1. Construa um inimigo interno, para servir tanto como foco quanto como algo que desvie a atenção daquilo que se deseja ocultar.*
- 2. Isole e demonize esse inimigo, desencadeando e protegendo a prática de ofensas verbais e insultos ostensivos ou indiretos. Use ataques de caráter pessoal como acusações legítimas contra o inimigo.*
- 3. Recrute e crie fontes de informação e divulgadores dispostos a reforçar o processo de demonização porque ele é lucrativo, porque oferece poder ou simplesmente porque funciona.*
- 4. Segregue todas as formas de arte; monitore, desacredite ou expulse quem desafiar ou desestabilizar os processos de demonização e deificação.*
- 5. Sabote e calunie todos os representantes e simpatizantes do inimigo assim construído.*
- 6. Procure, entre os inimigos, aliados que concordem com o processo de expropriação e possam contribuir para “limpá-lo”.*
- 7. Use publicações acadêmicas e meios de comunicação de massa para caracterizar o inimigo como uma patologia; por exemplo, recicle o racismo científico e os mitos de superioridade racial para relacionar a patologia a determinados segmentos da população.*
- 8. Transforme os inimigos em criminosos. Então, proporcionando os recursos orçamentários cabíveis e explicando sua necessidade, prepare as instalações onde o inimigo ficará confinado, em especial os homens e sem dúvida seus filhos.*
- 9. Premie a indiferença e a apatia com diversões monumentais e pequenos prazeres e sedução: alguns minutos num programa de televisão, umas poucas linhas num artigo de jornal; migalhas de sucesso aparente; a ilusão de poder e influência; algum divertimento, doses moderadas de estilo e importância.*

10. A qualquer custo, mantenha-se em silêncio.”

(Toni Morrison - Racismo e fascismo)



PARTE I

O GORRO ABOLICIONISTA BRANCO



PERSPECTIVAS ABOLICIONISTAS: DO RACISMO INOMINÁVEL AO RACISMO INEGÁVEL

“Ser livre não é somente romper as correntes que aprisionam alguém, mas viver de forma a respeitar e ampliar a liberdade dos outros.”

(Madiba - Nelson Mandela)

O silêncio, quase absoluto, sobre o racismo no campo abolicionista é ensurdecedor, mas não incompreensível, já que é característica da branquitude criminológica crítica, assim como a branquitude de modo geral. A negação do racismo, enquanto matriz e fonte inesgotável de poder e violência, faz com que a branquitude ignore a primazia das questões raciais no sistema punitivo e não se reconheça como instituição carcerária, se eximindo de suas responsabilizações no combate às manifestações racistas e, portanto, não se pautem em suas perspectivas “emancipatórias”.

Mas esse silêncio diz muito sobre tais propostas abolicionistas, principalmente sobre a postura da branquitude enquanto manipuladora de colonialidades que, camufladas sob discursos inflados invocando liberdade, reforçam o sistema punitivo antinegitude, aprisionando o *Ser-negro* em inúmeras celas. Assim, o objetivo da primeira parte da tese é apresentar, de forma sintética e panorâmica, o campo abolicionista construído pela branquitude, ou seja, como um projeto emancipatório pautado em suas demandas, do que ela entende como fundamental abolir. Lições que influenciam e estruturam um abolicionismo penal no Brasil, proposta muito diferente de um abolicionismo penal brasileiro.

Minha busca por traçar um caminho abolicionista se inicia na tentativa de observar *se, como e em que dimensão*, o racismo é tratado, consciente que sua invisibilização já é, em si, uma inequívoca manifestação do poder racial esboçado em termos de prisões racistas que, sejam elas quais forem, não devem ser mencionadas, muito menos abolidas, para assegurar a supremacia branca no quesito “rumos para a liberdade”. Assim, executando as condenações coloniais do *não-ser* negro fanoniano, o corpo negro - cuja desumanização determina uma ausência natural(izada) em textos considerados fundamentais quando se trata

de abolicionismo penal -, inexistente, a menos para salientar a seletividade, normalmente decorrente das desigualdades sociais.

Desde a marginalização do racismo antinegro, colocado como um assunto de menor (ou ínfima) importância nas análises abolicionistas, sigo as pegadas racistas na obra de Louk Hulsman, mais na sua inexistência do que existência, objetivando demonstrar como a omissão do racismo, na construção e sustentação do abolicionismo penal no Brasil, é uma declaração pública da hegemonia branca para blindagem da *Casa grande* contra os contra-ataques incendiários quilombistas, se ajustando como campo neutralizante de nossas insurgências epistêmicas.

1. LOUK HUSMAN: O FLORESCER ABOLICIONISTA NO JARDIM CENTRAL

“A abolição do sistema penal não é efetivamente uma utopia. É sim uma consequência lógica da trajetória que foi e deve permanentemente ser seguida pela humanidade em sua evolução, uma consequência lógica da trajetória que ainda precisa ser seguida em direção ao aprofundamento da democracia e à efetiva concretização dos direitos fundamentais.”

É com essas palavras que o livro *“Penas perdidas: o sistema penal em questão”*¹¹⁸ se apresenta. O “livro sagrado” do abolicionismo penal no Brasil, por ser sua base e por apontar para a utopia, é perfeito para iniciar minha perspectiva abolicionista, pois é com ela que irei encerrar (?) este ciclo, assegurando a continuidade de saberes cruzados, seu caráter inacabado e resguardando a circularidade enquanto valor civilizatório africano.

Em sua obra, o criminólogo-abolicionista holandês Louk Hulsman reconhece que os povos indígenas “americanos” possuem outra cosmologia, outros métodos de resolução de conflitos não excludentes, mas não confere o mesmo tratamento aos povos negros (ou à raça negra), ignorando, por completo, a colonização holandesa no continente africano, como o Cabo da Boa Esperança, em 1652, por *Jan van Riebeeck*. Encarregado pela Companhia das Índias Orientais, o médico demarcou as bases para a política do apartheid sul-africano nas terras dos *Khoikhoi* (“Hotentotes”), não apenas ao manter distância da população negra e das

¹¹⁸ HULSMAN, Louk; CELIS, Jacqueline Bernadt de. **Penas perdidas: o sistema penal em questão**. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, 2018, orelha da capa.

línguas nativas, mas, sobretudo, ao ordenar em 1660, a construção de uma cerca, segregando e protegendo a branquitude colonizadora dos “cães negros, imbecis e fedorentos”.¹¹⁹

Na apresentação, escrita por Maria Lucia Karam¹²⁰, encontramos informações fundamentais sobre a vida-obra de Louk Hulsman que permitirão compreender como nossas vivências e experiências, afetadas e violentadas por sistemas de controles distintos (mas, muito mais iguais do que aparentam), orientam e motivam perspectivas que se cruzam no objetivo de destruição do sistema punitivo. A deslegitimação do Direito penal formulada por Hulsman se deve à sua resistência diante da ocupação nazista em seu país, durante a Segunda Guerra Mundial e, principalmente, à sua prisão em um campo de concentração em 1944, de onde escapou. O sobrevivente cursou Direito, tornando-se um provocativo professor de Criminologia e um dos fundadores do movimento abolicionista penal.

Na primeira parte do livro, “*Conversas com um abolicionista do sistema penal*”, Jaqueline Bernat de Celis, fascinada com as ideias de Louk Hulsman, entrevista o professor de Direito penal para saciar seu desejo de penetrar nos pensamentos de Hulsman e compreender como foi sua (des)construção. Nesse trajeto, algumas informações sobre a vida de Hulsman são imprescindíveis, pois apontam os caminhos traçados, já que são nossas vivências que contextualizam nossas obras, sendo impossível dissociá-las (somente para a ala academicista jurídico-dogmática que exige uma “neutralidade” como requisito de validade científica, isso é “possível”).

As inquietações e problematizações de Hulsman, com o funcionamento punitivo, se iniciaram quando ele trabalhou no Serviço Jurídico do Ministério da Defesa, tendo que responder aos pedidos de graça e livramento condicional, os quais, seguindo as ordens de seus superiores, tinha que recusar. Diante de tantos severos “você deve recusar”, a vocação abolicionista surgiu quando, revoltado com a revogação de um benefício com efeito retroativo, o jovem Hulsman se insurgiu: “*o que você faria se fosse pessoalmente atingido desta maneira?*”. Olhar pelo lado condenado, se colocando no lugar do *outro*, direcionou seus esforços para fazer evoluir (no sentido liberal) a política de livramento condicional, o que demandou tempo e um tecnicismo necessário à máquina estatal até “sacudir as burocracias”.¹²¹

¹¹⁹¹¹⁹ Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/1652-holandeses-colonizam-cabo-da-boa-esperan%C3%A7a/a-306383>. Acesso em: 02 jun 2021.

¹²⁰ Juíza de direito aposentada do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro e importante nome no cenário abolicionista no Brasil.

¹²¹ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 31.

Com essa bagagem, somados os cargos de Presidente do Comitê Europeu para Problemas Criminais e funcionário do Ministério da Justiça da Holanda, em 1964, Hulsman recebe um telefonema de alguém que só conhecia de nome e recebe o convite para lecionar Direito penal na Universidade de Rotterdam. Como ele mesmo confessa, a sorte sempre esteve ao seu lado, possibilitando uma experiência abolicionista no Ministério da Defesa, antes da consciência, influenciada pelo convívio com a *criminalização primária*¹²² que, além de serem antidemocráticas, “[...] são editadas na ignorância da diversidade de situações sobre as quais vão influir... Mas, este desnudamento de uma realidade sem correspondência com os princípios ensinados não passou de uma etapa na descoberta de que, em nossas sociedades, no fundo, nada funciona segundo os modelos que nos foram propostos.”¹²³

A crença na realidade ilustrada pela ideologia cristã, incutida após anos no colégio interno, formou a subjetividade de Hulsman e orientou, em maior ou menor grau, sua vida, determinando a divisão da humanidade a partir das “pessoas eleitas” (aquelas que seriam salvas com o batismo, abrindo os caminhos (de e) para Deus). O conflito entre “céu” e “inferno” perdurou muito tempo, provocando diversas problematizações e medos, até que sua “libertação”, através da bíblia (a qual nunca teve acesso), possibilitou a construção de uma “religião própria”, motivada pela dúvida que iria produzir sua desalienação.¹²⁴

A desmistificação do Estado, assim, se inicia com a farsa que ele (re)produz através dos meios de comunicação de massa, concluída com a “ocupação, a resistência e a guerra”, conjuntura que foi experienciada por Hulsman quando foi preso, pela polícia de seu país, por usar identidade falsa para não trabalhar na Alemanha nazista (desfazendo a máxima policial “para servir e proteger”), e ser enviado ao campo de concentração de onde conseguiu escapar pulando do trem. Ao se deparar com o funcionamento da natureza desnudada do Estado, Hulsman descobre “[...] a falsidade do discurso oficial que, de um lado, pretende ser o Estado necessário à sobrevivência das pessoas e, de outro lado, o legitima, revestindo-o da representatividade popular.”¹²⁵

Nesse sentido, é a crítica ao Direito penal, formatada pelas contradições explicitadas pela vivência e experiências traumáticas resultante da violência “legítima”, impressa pelos campos formal e informal que alinham o distanciamento em paralelo entre

¹²² Processo legislativo de elaboração e sanção de leis penais.

¹²³ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 32.

¹²⁴ Essa desalienação decorreu, principalmente, depois que Hulsman teve acesso às informações reais sobre a natureza e crimes cometidos pelo movimento nacionalista de Franco na Espanha, em 1938, descobrindo que tinha sido completamente enganado pelos meios de comunicação que o induziram a apoiar a ditadura espanhola.

¹²⁵ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 36.

teoria e prática, que inauguram a teoria abolicionista, já que “[...] o sistema penal jamais funciona como querem os princípios que pretendem legitimá-lo”.¹²⁶ Essa conclusão expressa que não há nenhuma contradição entre teoria e prática no âmbito punitivista, é da natureza penal esse funcionalismo dicotomizado, orientado pelo maniqueísmo que determina quais princípios legitimarão práticas distintas, sem prejuízo em sua racionalidade “igualitária”.

Partindo das problematizações emergentes da impossibilidade de haver uma sentença legítima, traçando uma correspondência entre o Direito penal moderno e o Direito penal romano, Hulsman é taxativo ao lecionar que os dois ordenamentos funcionam da mesma forma, não de modo irracional, mas a partir de racionalidades internas próprias com metodologias distintas, separadas por séculos. Substituímos a interpretação das entranhas de pássaros pela hermenêutica decorrente de princípios e temos a verdade jurídica revelada e legitimada pelo ordenamento que encarcera mentes extramuros e corpos intramuros, por seu movimento circular entorpecente, ilusório e viciante, que impede a saída pelas promessas de aperfeiçoamento e alcance da justiça.

A crescente consciência da ilegitimidade punitiva, para além da discursividade sofista (modernizada), e as práticas abolicionistas na universidade, decorreram dos entrelaçamentos de circunstâncias que reconstruíram a subjetividade de Hulsman, alterando sua perspectiva, modo de ser e de pensar, obrigando-o a assumir responsabilidades sobre o sistema penal. Foram esses acontecimentos que identificam o ponto de partida para o abolicionismo penal hulsmaniano, pois são suas experiências pessoais, combinadas de forma singular e única, que o definem e que explicitam que não existe conserto penal.

Dentro de suas experiências, Hulsman destaca a traumática doutrinação cristã no internato, de onde fugiu aos 15 anos pela marginalização, isolamento e punição já experimentada em sua família, servindo as instituições, então, como ambientes contínuos de controle e modulação. As violências vivenciadas nesses âmbitos não se comparavam à sua prisão no campo de concentração, onde viveu muito melhor por ser um preso político, não perdendo a autoestima, não sendo diminuído ou estigmatizado, enfim, não sendo desumanizado, mas ao contrário, por ter sua humanidade preservada e reconhecida, Hulsman conseguiu fugir do campo de concentração, saltando de um trem no fim da guerra, em 1944.

No reencontro com um companheiro da Resistência (que foi transformada, no pós-guerra, em exército), Hulsman recebeu identidade falsa e um uniforme, possibilitando seu retorno tranquilo para casa, onde integrou a unidade militar recém-formada e totalmente

¹²⁶ Ibid., p. 38.

desequipada que, para cumprir seus objetivos, roubava tudo o que precisava (de fuzis americanos à roupas inglesas) sem qualquer culpa ou remorso. Essa transição, de prisioneiro em um campo de concentração à militar, altera substancialmente a consciência de Hulsman em relação ao homem e seu status (jurídico e social), já que em uma semana ele passa de “criminoso” à criminalizante, isto é, se movimentando entre os polos do poder punitivo, do *selecionado* ao *ser com poder selecionador*.

É nessa metamorfose que Hulsman concebe as três *ideias-chaves* pelas quais ele defende seu abolicionismo penal em termos de um *humanismo determinado*, resultante das posturas de: estar aberto; viver solidariamente; e, estar apto uma permanente conversão.¹²⁷ Abertura, ou sair do seu fechamento, do cárcere subjetivo que as agências informais de controle formam, é contestar os dogmas sociais, criticá-los a ponto de promover a *liberação* individual e coletiva, a libertação das amarras educacionais que, por todos os lados, busca alienar, obstruir esse sentimento produzido através da multiplicidade de experiências pessoais.

A subjetividade do jovem Louk Hulsman foi construída pela rígida educação religiosa cristã (escolástica), produzindo uma imagem irreal do mundo, descartando pessoas e apresentando a humanidade a partir da exclusão de vários grupos humanos, de várias visões de mundo, ao cercear e impedir interações sociais. A consciência desse processo foi determinante para que Hulsman procurasse o mundo e a(s) humanidade(s) reais, com suas diversidades e complexidades. Por isso seu engajamento no movimento contestador que tinha como objetivo a desinstitucionalização da Igreja, que mais tarde repercutirá na desinstitucionalização do Estado pois, suas estruturas, mecanismos e princípios, são semelhantes e o sistema punitivo o elo.

São essas relações, íntimas e simbióticas, que caracterizam a luta de Hulsman por abertura, pois as “verdades”, interiorizadas pela reprodução acrítica, são transformadas em dogmas que legitimam o desejo de “influir na realidade sem conhecê-la tal como ela é”, impondo o que se imagina ser benéfico, ser “bom” para determinadas pessoas.

Assim é que quis conhecer pessoas nascidas noutras camadas sociais, ou pertencentes a outras sociedades, como os indígenas da América e alguns povos da Índia; pessoas definidas como **desviantes**: presos, egressos, crianças “problemáticas”, “doentes” mentais, minorias sexuais, drogados [...]. As idéias falsas se incrustam em nós porque vivemos em compartimentos que nos separam da experiência de outras pessoas, que, por sua vez, vivem em outros compartimentos.¹²⁸

Entre pretensas verdades e pretensos conhecimentos “únicos”, o “código voluntarista” alinha os discursos político e jurídico sobre a igualdade formal cuja falsidade é

¹²⁷ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 48.

¹²⁸ Ibid., p. 51-52.

escancarada pelos encontros, experiências e vivências cruzadas com os *outrificados* - os excluídos da história “oficial” e despossuídos de uma humanidade -, levando Hulsman a:

[...] desmistificar a idéia de uma pretensa superioridade das sociedades industrializadas sobre as sociedades tradicionais. Hoje estou convencido que, em certos aspectos, deveríamos nos inspirar em ordenamentos existentes nas sociedades tradicionais, que, aliás, subsistem em nossas sociedades, embora o discurso oficial os ignore totalmente. Na realidade, são estes os elementos mais vitais em nossas sociedades industrializadas.¹²⁹

No estágio atual das sociedades industrializadas, os princípios tradicionais implicam em revalorização, pois, há uma “menor divisão do trabalho”, enfatizando seu caráter complementar e a importância do aspecto qualitativo, em detrimento do quantitativo que caracteriza a concepção globalizante. É preciso então, nas palavras de Hulsman, “*desprofissionalizar, desinstitucionalizar, descentralizar*”, e isto requer que os princípios de sociedades tradicionais orientem práticas que não são envolvidas pelas instituições que colonizam os profissionais, criando círculos que repelem qualquer resposta que não a oferecida pelo sistema institucional, o que ele chamou de “cancerização institucional”.¹³⁰

Abolicionismo penal, então, é sinônimo de desinstitucionalização que vai incluir subjetividades envoltas por uma solidariedade resultante da igualdade excludente, que rechaça a diversidade pela simplificação da vida, formatada, exatamente, pelas instituições (agências de controle). Ou seja, as instituições, sobretudo o Estado, são endeusadas ao invés de estarem subordinadas aos seres humanos que, nessa lógica invertida, são inferiorizados e degradados. A vida humana, sua riqueza e capacidade de adaptação ímpar, são menosprezadas a ponto de serem compartimentadas e preenchidas institucionalmente, sedimentando sua concepção de solidariedade, voltada para si não para a humanidade.

Essa solidariedade institucional foi vivenciada por Hulsman, ainda criança, durante a aclamação de Hitler, na Alemanha, em pleno processo expansionista, quando sentiu seu “magnetismo” e perigo, de modo a não esquecer jamais. Por isso, a solidariedade que sustenta sua proposta abolicionista é muito distinta, envolvendo grupos concretos (pessoas, animais e objetos), proveniente de um “sentimento de dependência mútua”, eis que:

Todos nós existimos juntos numa espécie de comunhão cósmica. Quando se tem consciência disso, desenvolve-se uma espécie de respeito, de delicadeza, de ajuda mútua. Isto implica num sentimento de responsabilidade, numa especial atenção para com os mais fracos, os que estão em dificuldades. É um sentimento vital que a liturgia de Pentecostes exprime de forma particularmente feliz: “Vinde, Espírito Santo... vinde a nós, pai dos pobres... vinde, luz de nossos corações... purificai aqueles que estão maculados, banhai aqueles que estão secos, curai os que estão

¹²⁹ Ibid., p. 53.

¹³⁰ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 55.

feridos... Abrandai os que são rígidos, aquecei os que têm frio, orientai aqueles que estão perdidos.¹³¹

Assim, Hulsman defende o direito fundamental à autodeterminação de modos de vidas, distintos do modelo das sociedades industrializadas, confrontando sua educação católica, que determina algumas pessoas melhores que outras e as submetendo ao seu modo de vida, acarretando danos e injustiças porque se fundamentam, exatamente, em disposições e distinções maniqueístas que produzem um “dessolidarizar-se”.¹³²

A conversão, para Hulsman, é um processo de reorganização de posturas e práticas acondicionadas por saberes, entendimentos e fatos “novos” anunciados por existências “estranhas”, cujo resultado é incerto, provocando modulação às novas formas de vida. Dividida em individual e coletiva, essa conversão é movimento imprescindível ao abolicionismo penal, assim como desencadeou a abolição da escravatura, motivou o tratamento dos judeus no nazismo e após ele, ou seja, de modos totalmente distintos muito rapidamente. A palavra de ordem para a conversão, em termos cristãos, segundo as palavras de Hulsman, é: esperança, a força positiva que impulsiona o desejo de mudança e a recusa de viver em um mau estado de coisas.¹³³

Expostas as experiências pessoas que fundamentam seu abolicionismo penal, Hulsman apresenta, na segunda parte do livro, os tópicos que entrelaçam os vários pontos que integram seu pensamento, iniciando com “*qual abolição?*”, onde chama a atenção para agências e discursos informais através da “opinião pública”. A reprodução da ideologia do conflito entre *os bons e os maus*, perpetua a regeneração da legitimidade do sistema penal e suas práticas violentas através da construção do “homem comum”, que crê nas prisões como lugares cheios de assassinos perigosos e no Direito penal como único meio de proteção.

Esse “homem comum” não existe para Hulsman, é uma formulação abstrata que deve ceder espaço a homens e mulheres concretos que intuem a “loucura” e insuportabilidade do sistema penal, mas ignoram seu funcionamento real, salvo se já tiverem sido presos/as.¹³⁴ A esperança da conversão é reforçada aqui, na compreensão “do peso que essa máquina de

¹³¹ Ibid., p. 58.

¹³² HULSMAN; CELIS, 2018, p. 62.

¹³³ Ibid., p. 66.

¹³⁴ Se Louk Hulsman conhecesse o nosso “cidadão de bem” e vivenciasse a “pós-democracia racial”, conjuntura política brasileira resultante da eleição de Jair Messias Bolsonaro, quando o racismo brasileiro toma assento no Palácio do Planalto e orienta, com orgulho, políticas públicas nas diversas esferas públicas (além de legitimar, incentivar e potencializar as violências raciais e manifestações racistas que apresentam seu ódio racial sem qualquer disfarce ou máscara), talvez sua opinião fosse diferente em relação a existência desse homem que clama e grita não apenas mais prisões, mas mais mortes, mesmo já tendo sobrevivido ao cárcere e às políticas de morte que fazem de seu corpo um alvo constante.

punir e excluir, herdada por séculos passados, faz recair sobre nossas sociedades, não se encontrará mais ninguém que avalize um tal sistema. Neste dia, uma verdadeira consciência popular reivindicará sua abolição.”¹³⁵

Perante o confronto ideológico entre a fé na bondade das leis - instrumento de promoção de harmonia social amplamente difundido e defendido pelas instituições -, e o maniqueísmo infantil, vincula-se o “homem comum”, pessoas críticas em relação ao sistema penal, lições acadêmicas e a mídia em geral, tecendo uma rede inabalável de crenças e ilusões envoltas à cosmologia violenta merecedora de toda esperança salvacionista. Tais concepções pré-constituídas precisam ser questionadas diante de práticas que, em certas ocasiões, rechaçam os princípios basilares do Direito penal, engendrando instituições nesse vácuo humanitário que orienta o funcionamento comprometido apenas com sua sobrevivência.

Assim, é preciso olhar para as entranhas do Direito penal, onde a natureza punitivista é legitimada pela defesa de valores que demonstram os limites daquela “civilidade” e da “abolição dos castigos corporais e penas degradantes”, pois é exatamente essa a função da prisão, degradar corpos pela privação de elementos essenciais à vida humana (ar, água, sol e luz). Destruindo o próprio senso de humanidade, sentimentos e sofrimentos benéficos e criativos (que possibilitam a reconstrução de laços comunitários), resta unicamente a (re)produção de relações violentas, deformadas e condizentes com seu “universo alienante”:

A prisão representa muito mais do que a privação de liberdade com todas as suas sequelas. Ela não é apenas a retirada do mundo normal da atividade e do afeto; a prisão é, também e principalmente, a entrada num universo artificial onde tudo é negativo. Eis o que faz da prisão um mal social específico: ela é um **sofrimento estéril**. [...] As ciências humanas nos dão uma ideia da extensão deste mal. A partir delas, se constata que ninguém extrai qualquer benefício do encarceramento: nem o preso, nem sua família, nem a “sociedade”. As regras de vida na prisão fazem prevalecer relações de passividade-agressividade e de dependência-dominação, que praticamente não deixam qualquer espaço para a iniciativa e o diálogo; são regras que alimentam o desprezo pela pessoa e que são infantilizantes. O fato de que, durante o enclausuramento, as pulsões sexuais só possam se exprimir sob a forma de sucedâneos fantasiosos – masturbação ou homossexualidade – aumenta o isolamento interior. O clima de opressão onipresente desvaloriza a autoestima, faz desaprender a comunicação autêntica com o outro, impede a construção de atitudes e comportamentos socialmente aceitáveis para quando chegar o dia da liberação. Na prisão, os homens são **despersonalizados e dessocializados**.¹³⁶

Toda essa carga de violência não é imposta à toda pessoa criminosa, isto é, que contraria as disposições normativas penais, já que a igualdade punitiva é inalcançável, mera

¹³⁵ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 72.

¹³⁶ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 78-79.

projeção teórica que tenta esconder a “cifra negra”¹³⁷ - a regra absoluta do Direito penal, restando à criminalização o papel de exceção -, aplicada e executada em um número infinitamente menor do total de ocorrências diárias e do extenso rol de crimes contidos no Código Penal. Assim, construindo, abstratamente, os “maus”, com auxílio das agências de controle informal e de outras áreas jurídicas igualmente dicotomizadas (manipuladoras de conceitos como “má-fé”, “má-administração” e “má conduta”, dentre muitas outras), a raiz cristã da “ciência penal” resta exposta. A ideologia religiosa é demonstrada por uma perspectiva punitivista do juízo final estruturada sobre o confronto *inocente-culpado* que umbilicalmente liga o Direito penal à *teologia escolástica medieval*.¹³⁸

O status de criminalizado legitima sua expulsão do convívio social, sua exclusão amplifica a violência através da interiorização da culpa e sua prisão segue, no sentido de “mal necessário”, fortalecendo as premissas cristãs que endossam a salvação individual e coletiva. Porém, ao pagar sua penitência, a pessoa criminalizada não encontra o perdão prometido, pois essa justiça jamais esquece o “mau causado à sociedade de bem”. Ao sentir na pele a mentira da redenção pelo sofrimento vivenciado, o ódio à essa sociedade e seus valores é o único resultado, mas isso não significa que tais sentimentos não são objetivados. A desumanização e agressividade são os fins escamoteados pelo sistema penal.

Por ser estruturado em premissas cristãs, nosso modelo punitivo se (con)centra e busca, a todo custo, a culpabilização (mesmo que esta recaia sobre um inocente, pois o importante é que a culpa dos integrantes das agências punitivas seja aliviada ao responderem à sociedade com o “combate à criminalidade”). Pensando nas regras civis para reparação por danos materiais, Hulsman salienta que a ideia da culpabilidade não é essencial para responsabilizações, inclusive em casos que resultaram em morte, já que em determinados contextos, as tratativas punitivas cedem lugar a outras formas de resolução, demonstrando que há mortes punidas e outras autorizadas, isto é, o bem jurídico “vida” não possui um valor ou uma tutela em si, e o injusto seria apontar um culpado.¹³⁹

Essa perspectiva sobre a dinâmica penal comprova que o fato de matar alguém não constitui, em si, um crime, muito menos um clamor punitivo, excludente e vingativo contra quem causou essa lesão ao corpus social. Além de expressar as lições criminológicas

¹³⁷ O conceito, utilizado por Hulsman, se refere à fatos tipificados como crime por nosso ordenamento, mas que não são considerados como tal porque não são registrados pelas vítimas, investigados pelas agências policiais ou denunciados pelo Ministério Público.

¹³⁸ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 85.

¹³⁹ Hulsman (2018, p. 90) utiliza como exemplo as mortes identificadas como “acidentes de trabalho” e as mortes causadas pela polícia no cumprimento do dever legal, legítima defesa, em decorrência de resistência à prisão ou autodefesa, casos em que seus autores não são tratados como “homicidas”.

do etiquetamento ou da reação social (*labelling approach*) através da qual a imagem do criminoso é construída, Hulsman comprova que nossa proximidade com autores/as de fatos tipificados como crimes aciona dispositivos abolicionistas, sobretudo pela consciência da violência intrínseca à resposta estatal que somente aceitamos para os outrificados. São os laços comunitários (ou a ausência deles) que definem a escolha procedimental para a resolução de vários conflitos, na maioria das vezes, apartados da máquina estatal e sua sanha violenta.

Assim, ser ou não ser pertencente, ou semelhante, a um certo grupo demonstra que o sistema penal cria, reforça e se compromete em manter as desigualdades sociais, sobrevivendo pela punição seletiva por meio de pseudojustificativas sobre a ideia de uma criminalidade pré-concebida e revelada pela bondade judicante, impermeabilizada contra relações e “aproximações humanas”. Por meio da ideia de “pontos de vivência diferentes”, a política de drogas é olhada por Hulsman da perspectiva dos usuários de heroína (*junkies*) e dos médicos (comprometido com a saúde e bem-estar, muito distinto dos profissionais defensores da cloroquina, logicamente), apresentando respostas que se afastariam do sistema penal por não poder resolver problemas que ele mesmo cria com a criminalização de drogas consideradas ilícitas.

Para Hulsman, a melhor política seria a descriminalização de drogas ilícitas, tão perigosas quanto as lícitas, abrindo espaço para a conscientização de usuários/as, principalmente daquelas pessoas que possuem problemas com o uso abusivo. Porém, uma das características do sistema penal é o silenciamento das pessoas mais próximas do conflito e interessadas na resolução do problema, que são substituídas por representantes paternalistas, ignorando, categoricamente, a evolução das experiências, sentimentos e olhares sobre um fato pretérito, impondo a reação punitiva com exclusividade, reforçando sentimentos negativos.

Nesse sentido, o sistema penal, leciona Hulsman, prioriza a metodologia conflitiva ao reforçar a ideia de “lados opostos” que não é, de forma alguma, a postura de muitas vítimas, pois estas nem sempre querem a punição de seu ofensor, ao contrário do que faz parecer as agências de controle. Sobre esse “leque de interpretações” sobre um fato, Hulsman recorre a um exemplo retirado de uma suposta conjuntura conflitiva política-religiosa em Belfast, onde uma bomba explodiria. A pessoa ferida poderia apresentar várias hipóteses para explicar o fato e suas causas (um acidente, a vontade de Deus, resultado do conflito entre grupos ou de apenas uma pessoa integrantes de um dos grupos envolvidos, dentre outras).¹⁴⁰

¹⁴⁰ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 102.

O Abolicionismo penal reflete a necessidade de abolir não apenas a prisão, mas o *jus puniendi*, isto é, a penalização decorrente do modelo de sociedade “civilizada” que, inevitavelmente, irá responder com violência. Nos termos dessa organização social, a “pena” resulta do confronto entre dois elementos básicos: o poder de punir (que reflete a diferença e distância entre quem pune e quem é punido, quem define o que é mau e quem é o mal) e aquele que deve, coercitiva e simultaneamente, reconhecer sua “natureza prejudicial” e a autoridade daquele que o pune, representante legítimo de uma “estrutura social bondosa”.

Para Hulsman, a abolição do sistema penal é fácil, eis que se trata, precipuamente, de uma alteração de mentalidade (e não modificação ou reforma na estrutura das agências que integram um “mal social”), que teriam novas funções e objetivos com as possibilidades resolutivas que estreitam os laços sociais, aproximando a sociedade e os poderes estatais.

Longe de levar a uma situação alarmante, a abolição do sistema penal, da forma em que a vejo, será um sinal de renascimento do tecido social. Trata-se, afinal, de deixar viver, fora das instituições, modalidades de relações que o sistema, hoje, asfixia e dar às instituições existentes uma chance de apoiar os processos sociais naturais, ao invés de contrariá-los e sufocá-los. Na minha mente, abolir o sistema penal significará **dar vida às comunidades, às instituições e aos homens**.¹⁴¹

Se é preciso abolir o Direito penal e as prisões, antes se faz necessário abolir a própria essência humanitária construída sobre um sentimento de solidariedade entre os “iguais” (vertical) que não possui força (nem vontade) para desestabilizar suas dicotomizações ontológicas. Busca-se, assim, a “humanização” de pessoas encarceradas por meio da estigmatização e traumas a título de “reinserção social”, através de reformas (impossíveis por isso infundáveis) que sustentam o sonho funcional e ficcional da prisão. Ao falar sobre “*qual abolição?*”, Hulsman indica a estrutura sócio-punitiva como um complexo sistema de ideologias hierarquizantes, que se enredam e constroem subjetividades orientadas a manter a dominação, a exclusão e a violência dos inferiorizados. Daí a importância de abolir o vocabulário criminalizante antes de falarmos em abolir a prisão.

Isto porque, na cultura punitivista, a verbalização de ideias carcerárias põe em marcha o processo de violência reacionária pelo uso de termos que naturalizam a exclusão a partir da oposição maniqueísta entre “bem x mal”, “polícia x bandido”, “normal x anormal” etc. É na linguagem que se encerra a constituição do *ser* e seu (auto)conhecimento nas relações sociais, por isso a abolição do linguajar criminalizante determina uma cultura abolicionista que impõe a adoção de outras noções comportamentais, concebendo modos distintos de resolver problemas inerentes e inevitáveis da condição humana.

¹⁴¹ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 109.

A sugestão de Hulsman é a adoção de “pessoas envolvidas em situações problemáticas” para inaugurar uma nova mentalidade, orientada à uma práxis aberta à outras experiências que não a institucionalizada. Reconstruindo novas lógicas relacionais, posturas, expressões e significados, não por mera substituição, “mas de olhar a realidade com outros olhos”, a lição é clara: não se deve reaproveitar a fundação da estrutura destruída para construir outra em seu lugar.¹⁴² A aposta em múltiplos pontos de vista sobre uma mesma situação-problema para encontrar a melhor solução é exemplificada pelo “conto dos cinco estudantes” de Hulsman, através do qual ele demonstra o reducionismo penal e sua via de mão única rumo a punição excludente e segregacionista.

Em seu famoso “conto abolicionista”, cinco estudantes moram juntos e, num determinado momento, um deles quebra a televisão e alguns pratos, causando um descontentamento geral, mas teremos quatro reações e propostas para resolver a questão: expulsão, indenização material, doença/anormalidade individual (etiologia) e análise daquela estrutura social:

Aqui se tem quase toda a gama de reações possíveis diante de um acontecimento atribuível a uma pessoa: o estilo punitivo, os estilos compensatórios, terapêutico, conciliador... Se deixarmos as pessoas diretamente envolvidas manejarem seus próprios conflitos, veremos que, ao lado da reação **punitiva**, frequentemente vão aparecer outros estilos de controle social: medidas sanitárias, educativas, de assistência material ou psicológica, reparatorias, etc...

Chamar um fato de “crime” significa se limitar ao **estilo punitivo** – e ao estilo punitivo **da linha sócioestatal**, ou seja, um estilo punitivo dominado pelo pensamento jurídico, exercido com uma distância enorme da realidade por uma rígida estrutura burocrática. Chamar um fato de “crime” significa se fechar de antemão nesta opção infecunda.¹⁴³

Para Hulsman, a pedra de toque do sistema penal é a “gravidade”, conceito abstrato com capacidade infinita de absorver qualquer conteúdo e que mantém a crença da necessidade do Direito penal, acionando a reação puramente retributiva porque somente sua estrutura e força (vingativa) seriam capazes de desmotivar novos crimes. A gravidade, foco da perspectiva punitiva, invalida o Abolicionismo penal, tachado de irresponsável (no sentido de negação à responsabilização). Mas é preciso não romantizar o Abolicionismo penal, tendo em vista que ele assume que alguns problemas são insolucionáveis, em verdade, são problemas sociais demonstrados por indivíduos com percepções diferentes e a diferença é inata e fecunda para a sociedade:

A unanimidade não é mais do que uma aparência e, geralmente, é produto de ações totalitárias.

¹⁴² HULSMAN; CELIS, 2018, p. 115.

¹⁴³ Ibid., p. 119.

Não vamos procurar suprimir as tensões, reduzir indevidamente as diferenças. Vamos, ao contrário, aprender a vive-las e a viver com elas. Para o poder político, isto significa: vamos nos organizar para tornar suportáveis os conflitos latentes, mas sem acreditar que conseguiremos evitar todos os acontecimentos dolorosos ou todos os enfrentamentos desagradáveis. Comparado com o sistema penal estatal, que não controla qualquer situação, tal enfoque certamente tem melhores chances.¹⁴⁴

O confronto com as diferenças, portanto, é essencial e positivo para a sociedade, mas, através do Direito penal o Estado não encara os problemas que ele produz, jogando-os para trás de muros, onde seus (d)efeitos são potencializados com ares de justiça, produzindo outros problemas, sua fonte de sustento. A extinção do aparato penal demandaria outras respostas que evidenciariam a realidade social, como aconteceu com a descriminalização da maconha nos Países Baixos, em 1976, que não significou um “incentivo à criminalidade”. Como ensina Hulsman, essa falsa ideia implica na comprovação que o Direito penal evita, eficazmente, o cometimento de crimes e que ele é o único meio capaz de cumprir esse objetivo, hipóteses claramente mentirosas, uma vez que “qualquer um pode constatar que a existência do sistema penal de forma nenhuma impede os homicídios, os roubos à mão armada, ou os furtos em residência. Esperar que o sistema penal acabe com a “criminalidade” é esperar em vão.”¹⁴⁵

Os caminhos abolicionistas de Hulsman nos levam às instâncias pessoais, longe das instituições, pois, na concretude de situações problemas, a comunidade possui muito mais legitimidade para resolvê-las por sua proximidade, não perdendo de vista a eficácia na resposta não-violenta. Assim, o Abolicionismo penal não se apresenta como “tábua de salvação”, ou como um sistema fechado que apresenta respostas prontas, ao contrário, porque respostas prontas são armadilhas punitivas e extinguem a construção de respostas sociais criativas, motivadas pela multiplicidade de olhares e sentimentos não excludentes.

Nesse sentido, a coercitividade, como instrumento de exceção, não é extinta na perspectiva abolicionista, podendo ser manuseada em última instância para a resolução de problemas sociais, fazendo com que Hulsman não abdique, por completo, a prisão para a “manutenção da paz pública”, conferindo uma legitimação excepcional à agência policial em casos de atentado à vida ou agressões físicas. A aplicabilidade da prisão, em situações emergenciais, não contradiz sua supressão, já que a prisão, nos casos aceitos para a proteção de bens jurídicos que alcançam certo consenso, não é apresentada como solução, isto é, um fim em si mesmo, mas apenas uma medida momentânea adotada para findar a ofensa que

¹⁴⁴ Ibid., p. 123.

¹⁴⁵ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 126-127.

reflete na sociedade, pois, como diz Hulsman: *“uma coisa é suprimir a mecânica penal. Outra coisa é excluir a coerção”*.¹⁴⁶

Para resguardar essa função e impedir qualquer outra manipulação discursiva ou desvio prático da prisão e da polícia, Hulsman defende o controle rigoroso pelo Judiciário, que deve ser destituído da “missão heroica” de proteger a ordem e se dedicar à proteção dos direitos e garantias individuais. Ao tirar tal tutela do plano formal, a contribuição judicial se daria no plano concreto, a partir da atuação comunitária na construção de modalidades resolutivas que orbitariam na dignidade humana. Num sistema assim, que dinamiza as reações nas próprias relações humanas, a vítima não é excluída, nem usada, pelas instituições como meio para uma resposta, ao contrário, ela é protagonista e fundamental para uma solução.

Ao confrontar as respostas dadas pelo Direito penal aos “crimes comuns” e aos crimes de colarinho branco, uma correlação que explicita a realidade concreta do Abolicionismo penal ao determinar uma seletividade antipunitiva, Hulsman prega o cumprimento da igualdade legal para a responsabilização, tendo como parâmetro o tratamento conferido aos criminosos de colarinho branco. A partir da resposta a esse tipo de “criminoso”, o próprio Estado disponibiliza vários métodos de resolução (e até mesmo extinção da punitividade) de situações problemas, bem distantes do campo penal para sua “clientela”, mas a ela também devida.

Olhando para (su)a história, Hulsman cita um regulamento francês, de 1671, que institui conselhos populares-religiosos, em Paris, com procedimentos não-penais ignorados pelo Estado por ausência de vontade política. Nesse documento, assembleias compostas por integrantes da sociedade civil e comunidade cristã, imbuídos do consenso em “pacificar os contendores”, buscam motivar as pessoas a desinstitucionalizar seus conflitos por meio da mediação e/ou arbitragem. Seguindo os princípios do Evangelho e as ordens do rei, Luís XIV, cuja legitimidade para incorporar o Estado era extraída do próprio Evangelho, mesmo no contexto absolutista haviam outros meios de resolução dos problemas comunitários, com a busca, insistente mas paciente, de acordos amigáveis que envolviam pessoas de diferentes camadas sociais que auxiliavam as partes envolvidas e excluía a intervenção estatal.¹⁴⁷

Pensando nos “caminhos da concórdia”, Hulsman critica o olhar eurocêntrico que considera modelos de sociedades não ocidentais como “primitivas” ou “subcivilizações”, salientando que:

¹⁴⁶ Ibid., p. 132.

¹⁴⁷ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 143-145.

Seria bem mais correto situá-las numa ordem diferente da nossa, onde as estruturas, as ideologias fundamentais, as mentalidades são regidas por outros princípios. Também seria mais correto pensar que tais sociedades não constituem formas de transição em marcha evolutiva até nós. Assim, ao invés de olhá-las com comiseração e tentar fazê-las entrar em nossos sistemas, poderíamos aprender ou reaprender com elas algumas dimensões de convivência ausentes em nossas sociedades atuais.¹⁴⁸

Nas “sociedades naturais” (não-industriais), onde a noção de “crime” não existe (já que é uma construção da sociedade ocidental), Hulsman usa dois modelos de sociedades para expor métodos não punitivos de resolução de problemas, resultantes do episódio fatídico “morte”, para demonstrar como a lesão ao bem jurídico mais importante para a humanidade não exige, necessariamente, uma retribuição.

No extremo norte, na comunidade esquimó dos *Inuits*, no Québec, quando um conflito pessoal resulta na morte de alguém, as pessoas ou famílias envolvidas organizam um “duelo cântico” onde se insultam mutuamente. Nessa batalha, quem não consegue mais replicar a ofensa é considerada perdedora, encerrando a disputa e iniciando o processo de reconciliação, através de uma refeição comum. Se voltando para as comunidades africanas, Hulsman salienta o povo *bantu*: “[...] na mentalidade bantu, o que importa quando alguém mata não é que ele próprio também seja morto ou punido, mas sim que repare o dano, geralmente trabalhando para a família da vítima. As consequências de um homicídio são civis e não penais, vindo a concórdia não do castigo, mas da reparação.”¹⁴⁹

O estranhamento e invalidação apriorística desses modelos de resolução de conflitos, a partir do ponto de vista de sociedades ocidentais, decorre das cosmologias das sociedades “naturais” que discutem suas questões coletivamente, no “seio da aldeia”, e nas quais o próprio conceito de morte é muito distinto. Mas a essência das relações comunitárias oriundas das sociedades não industrializadas está preservada em nossas sociedades, mascaradas pela mão estatal e sua institucionalização:

Entre nós, o “seio da aldeia” é o bairro, a comissão de pais de alunos de uma turma da escola secundária, o conselho de uma empresa, uma associação de pescadores, a união local de consumidores, um clube esportivo, etc..., no seio dos quais uma série de conflitos encontra, de fato, soluções definitivas. Não se deve desejar que estas práticas desapareçam, mas, ao contrário, estimulá-las, colocando à disposição dos interessados recursos que possibilitem sua utilização.¹⁵⁰

São nesses espaços de deliberação, construídos naturalmente pela comunidade, que os conflitos e problemas interpessoais são resolvidos mais facilmente pela participação e proximidade do grupo, o que Hulsman chama de “mecanismos naturais de regulamentação

¹⁴⁸ Ibid., p. 147.

¹⁴⁹ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 147.

¹⁵⁰ Ibid., p. 148.

social”, demonstrado por ele com os “Comitês de bairro” dos Países-Baixos. Ao lembrar a atuação e comportamento do Comitê do seu bairro, diante dos problemas de vandalismo causados por moradores da “rua antissocial” (a mais social de todas, pois a ajuda mútua entre seus integrantes é sua característica), Hulsman demonstra que o ato de chamar a polícia é completamente ilógico e sem propósito comum nenhum, já que retira a comunidade da resolução, que só foi possível graças a aproximação e compreensão do funcionamento social daquela rua (inclusive do ato de depredação por seus jovens) pela vítima, que jamais tinha, sequer, dirigido uma palavra a qualquer deles.

É na falha desses mecanismos naturais que a punição estatal encontra legitimidade, mormente na ruptura dos laços comunitários, substituídos por muralhas em sociedade estratificada que agigantam o distanciamento entre aqueles que instituem o aparelho penal e os culpabilizados. Por isso, Hulsman acredita que a reparação cível sempre poderá conferir uma saída mais adequada, sem, contudo, se iludir com a ausência de violência desse campo (que pode ser tão vingativo e coercitivo quanto o Direito penal). Mas, existem outras formas de “vencer o duelo” em termos reparatórios, incluindo o reconhecimento da razão ou um pedido de desculpas, que em muitas ocasiões é suficiente.

O reconhecimento de que práticas de resolução “cara-a-cara” se transformam apenas em instrumentos de desafogamento de processos penais (principalmente porque os crimes que são desviados para o âmbito civil não chegariam, de qualquer forma, ao sistema penal),¹⁵¹ não retira sua importância, que não deve ser desprezada por romper, de alguma forma e alguma medida, a punição como exclusividade, mas é, ainda, muito pouco. Dentre essas práticas, Hulsman apresenta as *community boards*, grupo formado por conciliadores, da qual serão formadas comissões *ad hoc*, de acordo com o perfil das partes envolvidas que requisitarão sua intervenção.

Uma das características mais interessantes desse modelo, e sua fórmula para alcançar o objetivo antipunitivo com eficácia, é que as pessoas escolhidas para serem conciliadoras do caso concreto se identifiquem com as partes envolvidas, compartilhando o (re)conhecimento, as experiências e sentimentos, facilitando a comunicação e entendimento pela proximidade psicológica, pessoal ou existencial. Assim, todas as pessoas envolvidas, rompem os vínculos burocráticos, demolem seus muros intransponíveis e destróem as bolhas assépticas que protegem os agentes estatais dos riscos provenientes de qualquer contato com os indesejados.

¹⁵¹ No Brasil podemos ver essa “adequação institucional” nos Juizados Especiais Criminais.

O Abolicionismo, em seus termos, pressupõe uma política transformadora de mentalidades, que inclui uma reforma judicial para extinguir a área penal, transformando a magistratura em administradora de “situações problemas” no campo civil à nível de *ultima ratio* para, assim, se dedicar a proteger direitos e garantias fundamentais. A reestruturação judicial, nesse sentido, desincumbiria a polícia do “combate à criminalidade”, dotando seus agentes de potencial comunitário, favorecendo a compreensão da “missão primordial” em ajudar as pessoas através da devolução de “[...] sua vocação original de **agentes da paz**, com base em experiências locais significativas.”¹⁵²

Novas visões, compreensões e pensamentos, transformados em práticas revelam, ao longo de nossa história, que as diversidades são inerentes a transformações social, originando novas organizações e ordenamentos, obrigações de governos que se queiram plurais e democráticos. Tudo começa com a nossa descriminalização, rejeitando as noções pré-concebidas e pré-conceituosas que sustentam o Direito penal e criando condições reais para que homens e mulheres enfrentem seus problemas e assumam (su)a responsabilidade de resolvê-los por meio de práxis associativistas, sem se deixarem iludir com teorias preventistas que relem o presente e inviabilizam o futuro por apego ao passado que, mobilizado por ideologias conservadoras, apenas devastam a essência humana.

1.1 - O RACISMO (QUASE) PERDIDO: PODANDO AS VIOLÊNCIAS RACIAIS E COLONIZANTES NO ABOLICIONISMO CENTRAL

Enquanto o racismo não é mencionado na obra de Hulsman e nem pelas leituras dele no Brasil, seu livro é, indiscutivelmente, marcado pelo racismo de diversas formas.

Hulsman é um sobrevivente do holocausto, porém, sua branquitude não foi questionada (e nem reconhecida pela branquitude brasileira), assegurando imunização à racialização que lhe garantiu a integridade de sua humanidade e acesso à direitos naturais, ou seja, sua não inferiorização, fato decisivo para ter uma experiência melhor como preso do que internado no colégio de padres e para sua fuga do campo de concentração. Como um preso político, e não como um judeu, experimentou liberdades que nunca teve em outras instituições de controle. Se fosse judeu, ao contrário de ter uma formação cristã, talvez sequer ouviríamos falar de Louk Hulsman, já que ele seria apenas mais um corpo matável durante a guerra, dentre milhões que foram jogados em valas.

¹⁵² HULSMAN; CELIS, 2018, p. 156.

O abolicionismo em Hulsman decorre, antes, de sua consciência sobre a violência das agências de controle informal, principalmente a religião, do que do Direito penal propriamente dito. O Cristianismo, instituição que lhe encarcerou em diversas prisões, impediu interações e experiências humanas e humanizantes que, quando ocorreram, resultaram em desvelamento de suas violências, fraturando seus pilares de modo irreversível e mobilizador. Quando se deparou com o Direito penal, enquanto funcionário público ou professor de criminologia, Hulsman já tinha se liberado de certos dogmas éticos-morais cristãos, inclusive se engajando na luta pela desinstitucionalização da Igreja e do Estado por suas similaridades.

O caminho até o Abolicionismo penal, então, foi uma construção até natural, assim como outra manifestação do racismo antinegro pela não identificação, quando a ideologia racista-católica se apresenta diante dele, determinada por seu santo padroeiro, Luís, rei de França. Ao garantir a humanidade inglesa, contra quem não deveria se fazer guerra (ingleses brancos, obviamente), o “santo” reafirmava a desumanidade dos árabes, sentenciados à morte pois não havia salvação para “os perdidos”.¹⁵³

A postura de Hulsman, ao querer conhecer pessoas nascidas em outras camadas sociais e outras sociedades, com destaque aos indígenas, serve como exemplo e desafio à branquitude para que saia de sua bolha narcísica, zona de segurança máxima e altamente confortável, chamando a responsabilidade de confronto com o racismo em suas múltiplas manifestações e mudança da cultura punitivista antinegra para si. Mas, também, serve como alerta, já que essa “curiosidade” sem comprometimento sério já nos é bem conhecida, pois são infindáveis os casos de pessoas brancas que utilizam o povo negro como “objeto científico” para o alcance de seus títulos, sem nenhum retorno, sem mencionar a postura colonial de exotização de corpos e aquela “solidariedade”, manuseada apenas como autossalvação.

Outro ponto que chama a atenção, desconsiderada geralmente, é a “lição abolicionista *hulsmaniana*” de que as sociedades industrializadas deveriam se inspirar nas sociedades tradicionais que mantêm seus conhecimentos e ordenamentos, vigentes e válidos, mas alertando que tais elementos constituem as bases e são vitais às sociedades “modernas” que seguem, em seus discursos oficiais, apagando e ocultando suas origens.¹⁵⁴ Mantendo a lógica eu(ro)cêntrica, Hulsman desconsidera o intrincado contexto de violências racistas que envolve tais manipulações ao idealizar saberes contracoloniais como meras “inspirações”, soluções ou salvação de premissas coloniais.

¹⁵³ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 33.

¹⁵⁴ Ibid., p. 53.

Aprisionados como conhecimentos secundários, que sustentam a sociedade branca, acabam dispostos como pilares do Centro, reforçando seus valores “universais” ao ignorar a necessidade de descolonização. Vai sendo esboçada, então, uma postura “abolicionista” com cara de carta de “boas intenções”, escrita sobre saberes que não passam de possíveis “influências”. Não se trata de um “retorno romântico às sociedades tradicionais”, como Hulsman adverte ao ser questionado sobre uma visão “utópica e regressiva”, explicando, ainda, que o modelo de sociedade fundada na divisão do trabalho, hierarquização, disciplina, seleção etc., “*permitiu pôr fim a uma certa pobreza*”.¹⁵⁵

A “romantização” manuseada por Hulman é uma justificativa colonial para deslegitimar saberes e práticas ancestrais cuja concretude é inegável, pois ainda se fazem presentes e eficazes, recusando o esvaziamento político colonial/izante. De toda forma, é incrível como a branquitude consegue desenvolver suas ideias críticas ignorando toda a estrutura de extrema violência desumanizante que a constituiu, que ela se assenta e segue deslumbrada em seu narcisismo.

É como se essa sociedade “industrial” surgisse do nada, como se essa divisão do trabalho não se originasse da divisão racista da humanidade, da escravização e exploração de corpos negros. Como se esse modelo de sociedade não produzisse, obrigatoriamente, não apenas pobreza, mas miséria... absoluta. Mas, o colonialismo não é totalmente esquecido, e é exposto enquanto fator estruturante da profissionalização, quer dizer, produzido pelas instituições. Por isso, a incompatibilidade entre “*os princípios do ordenamento social que presidem as sociedades tradicionais*” e as instituições industrializadas não é ignorada por Hulsman ao salientar que os saberes tradicionais não devem ser reintroduzidos em modelos institucionais colonizantes.¹⁵⁶

Assim, o colonialismo é desnaturalizado e sua violência minimizada, (a)parecendo como mero desvio institucional na formação profissional de quem atua no sistema de justiça, não como processo desumanizante que originou um sistema de (in)justiça. Ou seja, o problema da colonização é a institucionalização, não o colonialismo como processo ontológico promovido pela inferiorização, primitivização e escravização. Com esse deslocamento, Hulsman afasta a branquitude como fonte de violências, ignorando o processo racista constitutivo do ocidente... o colonialismo é resultado da institucionalização e não a institucionalização resultado do colonialismo, a lógica racista é invertida.

¹⁵⁵HULSMAN; CELIS, 2018, p. 53.

¹⁵⁶ Ibid., p. 55.

Mesmo com essa posição, Hulsman, a partir da solidariedade católica-franciscana, reconhece outras humanidades que não a branca, se identificando com a experiência de vida dos indígenas e mostrando que sua alteridade não se confunde com uma postura “angelical” que recusa a necessidade de luta. Ao contrário, a defesa da vida lhe atribui acesso à agressividade para destruir o adversário que defende ordenamentos em que haja uma hierarquização de vidas (uma postura muito familiar). Como “bom cristão”, Hulsman não renega sua fé e segue as lições da Igreja Católica, não apenas reconhecendo, mas tutelando a humanidade indígena, esboçando um antirracismo indígena, mantendo o povo negro em estado de desumanidade, inominável, como se não existisse.¹⁵⁷ Hulsman se faz uma versão modernizada e abolicionista de “*Bartolomé de Las Casas*”.

Utilizando a abolição da escravatura para mostrar como instituições sólidas e com ares de “eternas” são modificáveis com a conversão coletiva (resultado do processo individual), Hulsman não menciona a profundidade e complexidade do racismo mascarado com a falsidade da abolição e a reformulação do sistema de controle racial. Nesse “norte”¹⁵⁸, faz da experiência de vida da branquitude, envolta ao seu próprio discurso igualitário e benevolente, fator de “concretização de sonhos”, uma veracidade impossível de ser alcançada, vivenciada e sentida pelo povo negro que herda a miséria (humana) e a resistência para lutar pela liberdade para além do formalismo reformista.

Muito embora esteja no meio do conflito colonial/racial, Hulsman não identificou ou se engajou na luta contra as muitas injustiças raciais que caracterizam as margens. Sua postura “imparcial” foi condizente com sua branquitude ao não reconhecer a desumanidade negra já que são não-existências, vidas desprezadas. Ao contrário do que aconteceu com os judeus no pós-Segunda Guerra, quando outro episódio de conversão coletiva transforma sua visão e práticas sociais para reconhecer, proteger e reparar a desumanização branca judia.

O racismo também se faz presente em Hulsman quando ele utiliza o termo “cifra negra da delinquência” para mostrar que quando ocorrem crimes em determinados ambientes, estes já se instrumentalizam de métodos abolicionistas deixando, somente em caso de

¹⁵⁷ Essa posição é ratificada pela visita de Hulsman à Salvador/BA, história contada por Sérgio Salomão Shecaira em uma aula que dei no Curso de Especialização em Criminologia, promovido pelo Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCRIM) e pela Escola Superior de Advocacia da Ordem dos Advogados do Brasil – Seção São Paulo (ESA OAB-SP). Em uma das (ou “a”) cidades mais negras do país, o encontro entre as raças (ou melhor, o ilhamento de um indivíduo branco pela população negra), não causou nenhum estranhamento ao sujeito universal, que continuou vivendo e escrevendo com uma normalidade surpreendente (ou nem tanto). Essa naturalização também aconteceu com Michel Foucault, também em visita à Salvador/BA, contada em uma aula de Criminologia, na UnB, por Evandro Charles Piza Duarte.

¹⁵⁸ A expressão indica, a um só tempo, o lugar de fala de Hulsman, enquanto intelectual eurocêntrico que, apesar das aberturas no campo abolicionista, reproduz colonialidades e protege a branquitude, e o status de “bússola” abolicionista que aponta “o” sentido a seguir.

exceção, o Direito penal atuar. Como no caso de uma empresa alemã de Friburg onde dentre 800 fatos criminalizáveis, apenas um ingressou na estrutura punitiva.¹⁵⁹

A vida imaterial é reconhecida por Hulsman¹⁶⁰, não na mesma dimensão que ela assume para nós, Povo de Axé, mas é um ótimo indicativo em termos de introdução. A matriz cristã do Direito penal é explicitada com a dicotomização acusado-inocente, que reformula o confronto eterno do *bem* vs. *mal* e também na manutenção dos crucifixos em espaços públicos do nosso Judiciário, nas salas de audiência (inclusive do STF) de um país cuja laicidade não passa de mais uma farsa teórica da branquitude. Aqui, onde a bíblia cristã sempre teve assegurada uma bancada no Poder Legislativo (antes católica, agora evangélica), o deus branco nunca foi afastado.¹⁶¹ Em sua onipresença, ele continua a vigiar e punir com aquela mesma lei, castigando quem merece (inclusive os miseráveis, com pragas, fome, por ausência ou para provar sua fé), com o mesmo afeto paterno demonstrado na *Maldição de Cam*.

Ao reclamar uma “aproximação humana”, Hulsman ignora a distância desumana provocada pelo racismo, em especial o antinegro, uma lacuna “civilizatória” que faz as relações marginais se embasarem, exatamente, na oposição entre raças, as quais vivenciam condições de (sobre)vida, modos de vida, de ver, sentir e compreender a realidade completamente distinta de quem sentencia e determina o cárcere. Perspectivas produzidas pelo modelo e estrutura social que invoca a humanidade enquanto produz a desumanização e segue empilhando corpos negros. O compromisso do Judiciário e dos “burocratas anônimos”, ou seja, da branquitude, é com a lei que tutela sua humanidade contra os riscos e ameaças representados por corpos desumanizados.

Os tipos de solidariedade elencados por Hulsman nem sequer se aproximam da estrutura social que institui e confere sentido a esse sentimento que, arraigado no racismo colonial, dogmatiza a desumanização negra como obstáculo quase intransponível, refutando qualquer sentido concreto na solidariedade branca. Proclamada em termos de caridade, solidariedade e alteridade, as violências antinegitude integram o descarrego da culpa cristã que as autoriza mediante a condição de uma confissão, reza e pedido de perdão para remissão dos pecados, salvação da alma, garantia do “sono dos justos” e de seu lugar devido no paraíso.

Se a linguagem é indispensável para o Abolicionismo penal de Hulsman, para um Abolicionismo Penal Quilombista ela é imprescindível porque a linguagem do colonizador

¹⁵⁹ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 81.

¹⁶⁰ “Quando nos encontramos numa região desértica ou pouco povoada, a matéria – a madeira, por exemplo, ou uma pedra – adquire uma outra dimensão, tornando-se “próxima”. (Ibid., p. 57).

¹⁶¹ De acordo com o relato de Hulsman (2018, p. 85), os crucifixos foram retirados dos tribunais dos Países Baixos.

integra o sistema punitivista antinegitude que será tratado em momento oportuno. Aqui, importante estabelecê-la como instrumento de dominação por assimilação, alienação e sedução do embranquecimento em se portar e parecer branco, em que pese a negritão indisfarçável, como estabelece Franz Fanon: “na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Esta promessa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros.”¹⁶²

A linguagem do colonizador integra o imenso elenco de violências escravagistas que nos institui enquanto povo negro diaspórico e, em sua obrigatoriedade, situo uma das faces do controle racial informal que encerra a promessa inconcretizável do reconhecimento negro ao estabelecer uma socialização embranquecida, ordenada sobre o epistemicídio que irá ressoar igualdade, e por ela, “a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco”.¹⁶³ Sob o compromisso (des)igualitário, a “integração” negra é condicionada por seu juramento à obediência alienante à todas as regras e normas (im)postas, incutindo o desejo de ser reconhecido no futuro, mesmo que em outra vida, e refletindo a imagem de *sinhô/sinhá* em cada corpo que preste o juramento de subserviência e proteção da ideologia branca.

Voltando a Hulsman, quando ele critica a postura eurocêntrica que intitula como “primitivas” as sociedades não ocidentais, não industrializadas - mesmo reconhecendo a importância da sociedade bantu por sua estrutura comunitária e construção social que exclui a noção de crime -, o racismo é explicitado de modo inequívoco quando afirma: “*sociedades que ainda não alcançaram nosso nível ocidental*”.¹⁶⁴ O olhar branco colonizante, então, se apresenta como padrão, colocando seu modelo de sociedade como nível a ser alcançado por modelos de sociedades negras, é dizer, o modelo branco como “norteador”.

Assim, se o Abolicionismo penal de Louk Hulsman influencia, sobremaneira, o pensamento sobre o tema no Brasil, apresentando várias possibilidades, é preciso que os trajetos sejam corrigidos, que o racismo seja reconhecido para que possamos, a partir dele (e com ele), projetar um Abolicionismo penal brasileiro, seguindo sua célebre lição que serve de norte abolicionista, que se faz dogmática e, até certo ponto, acalentadora:

Se afastado do meu jardim os obstáculos que impedem o sol e a água de fertilizar a terra, logo surgirão plantas de cuja existência eu sequer suspeitava. Da mesma forma, o desaparecimento do sistema punitivo estatal abrirá, num convívio mais sadio e mais dinâmico, os caminhos de uma nova justiça.¹⁶⁵

¹⁶² FANON, 2008, p. 14.

¹⁶³ FANON, 2008, p. 14.

¹⁶⁴ HULSMAN; CELIS, 2018, p. 147.

¹⁶⁵ Ibid., p. 161.

Mas, se nosso jardim estiver assentado em um solo tão infértil que ele próprio, em sua aridez profundamente solidificada, se transforma em obstáculo para o nascimento dessas novas plantas, o que fazer? Além disso, nem tudo que nasce no jardim é flor, e nesse jardim central, ou espelhado nele, muitas plantas que brotam, por mais viçosas e exóticas que possam aparentar, se revelam como plantas carnívoras, ervas daninhas ou espécies predatórias que sobrevivem de corpos negros, da morte e sangue negro.

Da raiz do racismo colonial brotam incomensuráveis manifestações, violentas, mas naturalizadas, sendo que as contribuições críticas que não conseguem ultrapassar a cerca branca viva que “não vê raça”, reforçam a antinegitude e mantêm a ordem racial que pré-estabelece poderes, existências, lugares e saberes. Cultivando, assim, as *plantations* antinegras, emergem novos instrumentos de controle, domínio e opressão racial, mais facilmente visíveis em sociedades colonizadas, já que estas dependem de políticas segregacionistas para a segurança da estrutura racista e da branquitude.

Me deixando movimentar pela pedagogia abolicionista *exunêutica*, retorno às palavras de Hulsman que abriram este tópico, para questionar se há alguma evolução possível para uma humanidade existente apenas em termos brancos, e para onde essa “evolução” irá se desenvolver. No mesmo sentido e “desnorteando” ele, é preciso questionar que democracia é possível com a exclusão e apagamento de saberes contracoloniais e, ainda, de qual direitos fundamentais Hulsman está falando. O que é fundamental, enquanto direito, para um homem branco “norteador”?

2. - LÖIC WACQUANT: PRISÕES RACIALIZADAS, EXTENSÕES (IN)FORMAIS E VINCULAÇÕES “NÃO RACISTAS”

Löic Wacquant, sociólogo francês e professor na Universidade da Califórnia, vai entrelaçar políticas assistenciais, prisão e gueto nos Estados Unidos em “*Punir os Pobres: A nova gestão da miséria nos Estados Unidos*”, cuja primeira edição no Brasil é de 2001, demonstrando como o sistema de controle racial estadunidense se remodela, atingindo, invariavelmente, a população negra. A função do racismo no encarceramento em massa, no momento que em à prisão se mostrava obsoleta e se encaminhava para uma possível abolição, não apenas colocou os EUA no topo do aprisionamento mundial, mas possibilitou a construção de um campo promissor e lucrativo, muito bem aproveitado pelo capitalismo em

sua faceta neoliberal, além de transformar a prisão em instrumento de neutralização do movimento negro.

Muito embora o racismo estrutural estadunidense seja inequívoco, como comprovam os tratamentos muito distintos para negros e brancos (que já podem ser notados no sumário da obra), o racismo é relegado à subsidiariedade, um fator secundário às exigências do capital. Ao não ver o racismo como política punitiva, se restringindo ao seu resultado, ou seja, a seletividade penal, Lôic Wacquant representa muito bem a branquitude abolicionista brasileira, que segue formando gerações – incluindo pessoas negras – de reprodutoras/es do racismo antinegro. Seguindo lições brancas coloniais, tais abolicionistas não se preocupam (e não querem) compreender a complexidade violenta que suas vidas envolvem as nossas, e olhem que estou falando de Estados Unidos da América, a terra da liberdade e oportunidades que nunca escondeu seu racismo e antinegitude, muito pelo contrário.

A importância, então, de analisar a obra, se expressa muito mais pela negação do racismo antinegro (que é comprovado quando privilegiei trechos que manifestam a violência racial), principalmente por sua repercussão na formação do pensamento abolicionista brasileiro que segue pautando suas análises na “criminalização da pobreza” e reproduzindo a desimportância racial, fortalecendo a farsa de uma “democracia racial” que estrutura o Abolicionismo penal no Brasil, longe de ser um Abolicionismo penal brasileiro. Isso não significa, em absoluto, que desconsidero lições fundamentais de Wacquant, sobretudo quando ele relaciona as conquistas do Movimento Negro estadunidense por direitos civis e ruptura das prisões informais, construídas pela política antinegra da “guetificação”, uma das causas para a reforma prisional que culminou com o encarceramento em massa que revela a antinegitude.

Feita essa pequena introdução, as causas do sucesso do punitivismo estadunidense, e de sua exportação como modelo ideal global, assentam suas bases, para Wacquant, na crise do “Estado do bem estar social” (*welfare state*), dando passagem ao Estado penal com reformas neoliberais no âmbito da assistência social, que penalizaram, ainda mais, a população pobre, alvo preferencial da “guerra ao crime” subsidiada por políticas como *Tolerância Zero*¹⁶⁶ e *Lei e Ordem*¹⁶⁷. Alinhada ao sistema de controle informal

¹⁶⁶ A política da “tolerância zero”, nascida nos EUA na década de 1990, derivada da “teoria das janelas quebradas” (que prega punição aos pequenos desvios para impedir a ocorrência de grandes e graves crimes) e legatária da “Lei e Ordem”, promete acabar com a “criminalidade” através do recrudescimento punitivo e expansão do direito penal, apresentando a prisão como “solução mágica”. Em sua falsa equação, e extinção de direitos e garantias fundamentais, somada à prisão por delitos leves (sem violência e sem gravidade social), penas mais duras e mais prolongadas resultariam em redução da quantidade de crimes e segurança pública.

assistencialista, a hipertrofia do Direito penal, que reestruturou o cárcere, fez dos EUA referência mundial em combate e “redução da criminalidade”.

Por outro lado, essas reformas fizeram da prisão a “menina dos olhos de Wall Street”, aumentando a população em situação de cárcere dos EUA 5 vezes em 25 anos, ultrapassando a marca de 2 milhões de pessoas, resultando no encarceramento de um terço dos jovens negros, enquanto as despesas sociais foram, sistematicamente, cortadas. Essa situação comprova a demanda por punição que se direcionou aos territórios negros (guetos), foco da crescente preocupação com a segurança pós-industrialização, determinando os rumos e funções da prisão desde o final do século XX -, uma reação ao estado de insegurança social ocasionada pela precariedade do *trabalho assalariado* que desnaturalizou os laços sociais, destruindo a solidariedade e a segurança, por isso *dessocializado*.

Para compreender as causas do encarceramento massivo nos EUA, Wacquant diz que é “necessário e suficiente” uma aliança entre a análise materialista, característica da Criminologia Radical, e a abordagem simbolista, ou seja, um diálogo entre Marx, Engels, Durkheim e Bourdieu capaz de “fazer as pazes” entre as escolas de pensamentos opostas, porque a política criminal complementa a instrumentalidade da punição como vetor do poder. Assim é assegurada a funcionalidade da prisão em contextos históricos distintos, pois, “a prisão simboliza divisões materiais e materializa poder simbólico; sua operação reúne desigualdade e identidade, funde dominação e significação, e conecta as paixões e os interesses que perpassam e agitam a sociedade.”¹⁶⁸

A escolha teórica de Wacquant lhe permite defender que a relação entre o dinamismo sócio-econômico e a discursividade, que consagra uma *política de bem-estar penal*, determina ao encarceramento três funções que correspondem, cada uma delas, à um nível da “nova” estrutura de classe:

No plano mais baixo da escala social, o encarceramento serve para neutralizar e estocar fisicamente as frações excedentes da classe operária, notadamente os membros despossuídos dos grupos estigmatizados que insistem em se manter “em rebelião aberta contra seu ambiente social” – para retomar a provocativa definição de crime, proposta há um século, por W.E.B. Du Bois, em *The Philadelphia Negro*. Um degrau acima, a expansão da rede policial, judiciária e penitenciária do Estado desempenha a função, econômica e moralmente inseparável, de impor a disciplina do trabalho assalariado dessocializado entre as frações superiores do proletariado e

¹⁶⁷ Em termos gerais, o movimento da “Lei e Ordem” (*Law & Order*) foi uma política criminal estadunidense, instituída a partir dos anos 1980, que determina o recrudesimento penal, seja com novos tipos penais seja na maior punição nos tipos penais já existentes, aplicado em todas as esferas criminais como “solução mágica” à diminuição e à própria “criminalidade”, restaurando a ordem social pela retribuição punitiva. Essa política foi “traduzida” (GÓES, 2016) no Brasil durante o processo constituinte, que alocou tal ideologia punitivista como um dos alicerces de nossa Constituição Federal como “sinal” de progresso e retomada democrática.

¹⁶⁸ WACQUANT, 2007, p. 16.

os estratos em declínio e sem segurança da classe média, através, particularmente, da elevação do custo das estratégias de escape ou de resistência, que empurram jovens do sexo masculino da classe baixa para os setores ilegais da economia de rua. Enfim, e sobretudo, para a classe superior e a sociedade em seu conjunto, o ativismo incessante e sem freios da instituição penal cumpre a missão simbólica de reafirmar a autoridade do Estado e a vontade reencontrada das elites políticas de enfatizar e impor a fronteira sagrada entre os cidadãos de bem e as categorias desviantes, os pobres “merecedores” e os “não merecedores”, aqueles que “merecem ser salvos” e “inseridos” (mediante uma mistura de sanções e incentivos) no circuito do trabalho assalariado instável e aqueles que, doravante, devem ser expostos no índice e banidos, de forma duradoura.¹⁶⁹

As seguranças, pública e social (que inclui fatores assistenciais e trabalhistas (in)formais), apresentam a prisão como única solução, porém, o “laboratório vivo da revolução neoliberal” estadunidense explicita não apenas sua falácia, mas, como aponta Wacquant, dos próprios princípios basilares da “américa” como a terra das oportunidades, liberdade e igualdade pela transformação em insegurança social que a criminalização certificou. Na correlação entre insegurança social e políticas de segurança pública, o neoliberalismo promete o fim da criminalidade com o “fim da complacência”, já que o assistencialismo estatal seria uma motivação para a desordem, evidenciando a necessidade de cortar gastos para aumentar lucros, sob o argumento cristão de que o “trabalho dignifica o homem”.

Então, a população “desocupada” deve ser compelida a trabalhar, não importando o tipo de trabalho, muito menos suas condições e reflexos no modo de vida da população já marginalizada, desde que a responsabilidade seja excluída das obrigações do Estado. Esse processo vai enredar, sobre um discurso catastrófico, vizinhança, escola, assistência social, polícia, judiciário, sistema penitenciário, agentes promotores da ordem e protetores da sociedade, representados por “cidadãos modelos”, que reclamam uma legislação punitiva em permanente expansão para o controle, vigilância tecno-burocrata e eficácia no combate aos autores da violência urbana (jovens, moradores de áreas marginalizadas, desempregados, população em situação de rua, toxicômanos, prostitutas e imigrantes).

Assim, substituiu-se o discurso filosófico da reabilitação pela “gestão contábil do estoque e fluxo carcerários” que resultou na privatização do sistema carcerário com o encarceramento massivo como política de “segurança pública”. Na confusão entre insegurança concreta e sentimento de insegurança (que vincula crime, pobreza e imigração), a crise da família patriarcal e a dissolução das fronteiras dos territórios da classe trabalhadora

¹⁶⁹ Ibid., p. 17.

produziram um consenso sobre a “necessidade saudável” da prisão que integrou todas as classes e partidos políticos de esquerda, instituindo um “estado de emergência”.

O recrudescimento penal estadunidense, refletido nos países do Primeiro Mundo, revela transformações do Estado como o descumprimento das obrigações sociais e exclusão dos direitos coletivos para normalizar o trabalho assalariado dessocializado que caracteriza o “Estado neo-darwinista” onde o mercado faz a “seleção natural”. Em meados de 1970, quando a conjuntura sociopolítica apontava, com segurança, que a prisão desapareceria em decorrência do seu declínio e do movimento desencarcerante que buscava implementar “sentenças comunitárias”, a importância da prisão é ressuscitada como imprescindível e alçada à sinônimo de segurança pública na era do “emprego inseguro”.

Assim Wacquant demonstra como a inauguração do estado de insegurança social implementou uma “nova política da pobreza”, manifestação do “Estado penal” que “surgiu das ruínas do Estado caritativo e dos grandes guetos negros”.¹⁷⁰

2.1. A MISÉRIA DO ESTADO SOCIAL: A CRIMINALIZAÇÃO NEGRA NA ERA PÓS-DIREITOS CIVIS

Após a “Revolução dos Direitos Civis”, promovida pela população negra estadunidense, o país se deparou com uma conjuntura sociopolítica sem precedentes no ocidente, imposta por “motins raciais” que mobilizaram os guetos das grandes cidades. Essa movimentação desencadeou a substituição do “Estado caritativo” (marcado por ações sociais moralizantes, promovidas pela compaixão excludente e apartadas de outras atividades estatais que envolvem a cidadania) pelo Estado penal-policial, “para o qual a criminalização da marginalidade e a contenção punitiva das categorias deserdadas fazem as vezes de política social na extremidade inferior da estrutura de classe e étnica.”¹⁷¹

Essa transição gestou o que Wacquant chamou de “Estado-centauro” (cabeça liberal e corpo autoritário), cuja atuação no campo social foi apropriada pela classe privilegiada sob alegações de proteção e fiscalização de verbas públicas nas áreas da educação, saúde e moradia. Assim, o punitivismo mobilizou manifestações assistencialistas até alcançar a cariz paternalista, substituindo o *welfare state* pelo *workfare state* que impõe uma ética do trabalho subremunerado, caracterizando um novo sistema de controle e fazendo dos Estados Unidos um modelo mundial através do encarceramento como solução à

¹⁷⁰ WACQUANT, 2007, p. 40.

¹⁷¹ Ibid., p. 86.

insegurança e desordens sociais. Essa iniciativa de destaque, vendido como “*case* de sucesso criminal”, é resultado das especificidades estruturais e funcionais estadunidense identificado como um “Estado franqueado” que é esboçado por Wacquant sobre cinco pontos:

1) “*uma ‘sociedade sem Estado’, uma sociedade contra o Estado*” – traço distintivo que confere as bases do nacionalismo/patriotismo que caracteriza uma “ideologia cívica reinante nos Estados Unidos pretende que, no país, a sociedade tenha sido forjada ‘sem Estado’.” Por essa construção, a única autoridade reconhecida é Deus;

2) “*fragmentação e disfunções burocráticas*” – por ter a administração descentralizada, a divisão e organização dos poderes, orçamentos e atribuições se contrapõem, conflitam e distorcem, provocando um abismo entre as decisões políticas tomadas em Washington e suas (não)efetivações à nível local. Daí a maleabilidade da fronteira público-privado que confere às instituições particulares e organizações sem fins lucrativos a “confiança” das obrigações sociais estatais;

3) “*um Estado dual, ou a grande bifurcação institucional e ideológica*” – desde o *New Deal*, as ações sociais estadunidenses se dividem em *seguro social* (política responsável por ações que resguarda o trabalhador assalariado no desemprego, doença e aposentadoria), e *bem-estar social (welfare)*, encarregado da assistência às famílias e indivíduos dependentes e em situação de miserabilidade, tutelando seus beneficiários de forma tão severa e diferenciada que eles são considerados (e tratados) como cidadãos de segunda classe;

4) “*Um Estado-providência residual*” – a intervenção estatal nas desigualdades e disparidades produzidas pelo mercado de trabalho e família se opera pelo casuísmo através de programas reservados às pessoas vulneráveis e consideradas “merecedoras” (operários com baixos salários, desempregados e famílias de cor, sem influência no sistema eleitoral); e,

5) “*Um Estado racial*” – espelhando a estrutura e funcionamento do nazismo, na Alemanha, e do *apartheid*, na África do Sul, os EUA preservam as fronteiras entre brancos e negros, originárias do escravismo e perpetuadas pela política segregacionista agrária, no Sul, e urbana, por meio dos guetos, no Norte:

A predominância e a força dessa forma renegada de etnicidade que é a “raça” – vista como um princípio de visão e de divisão sociais que permite encobrir, ideológica e praticamente, a insuperável contradição entre o ideal democrático fundado sobre a doutrina de direitos naturais do indivíduo e a persistência de um regime de casta – são essenciais para compreender, por um lado, a atrofia inicial e a acelerada decomposição do Estado social estadunidense no período recente e, por outro, a facilidade e velocidade espantosa com as quais o Estado penal se ergueu sob seus escombros. [...] A divisão racial subentende, enfim, o desenvolvimento desvirtuado do Estado-providência, cindido em dois blocos: um voltado para os brancos e as classes médias e superior, e o outro para os negros e as classes populares desqualificadas, tanto durante o período de fundador do New Deal quanto durante a

era de expansão dos anos de 1960, e durante a transição, no curso das duas décadas seguintes, da gestão assistencial à gestão penal da pobreza, percebida equivocadamente como um problema que afeta inicialmente e sobretudo os negros. A divisão étnica do proletariado e o dualismo estrutural do semi-Estado-providência contribuem para perpetuar a racialização da política, que por sua vez, alimenta o recuo da participação cívica, facilitando o controle das corporações sobre o sistema eleitoral.¹⁷²

Assentado nestas bases, o “Estado caritativo” entra em declínio enquanto a desigualdade social e a insegurança econômica aumentam consideravelmente, tudo para “equilibrar” a balança com a (sempre) crescente despesa com o aparelho militarizado, transmutando a “guerra contra a pobreza” em “guerra contra os pobres”. Sitiados entre o bem-estar (*welfare*) e o seguro social (*social insurance*), eles foram as primeiras vítimas da retaliação sociopolítica, dentre outros fatores, pela estigmatização adquirida “por sua estreita associação com as reivindicações do movimento negro”.¹⁷³

Em 1996, a reforma do sistema assistencial, nomeada de “*Lei sobre a responsabilidade individual e o trabalho*”, prometeu a independência dos pobres sobretudo a população negra a “negação viva do ‘sonho estadunidense’”. É sobre esse rito que o Estado penal, apresentado como salvador da pátria, substitui o “Estado caritativo” e se expande pela estrutura disciplinar informal, reorganizando o sistema de controle estadunidense através da negação ao acesso de serviços sociais e a configuração do mercado de trabalho precarizado, refazendo o paternalismo estatal para corrigir a pobreza.

Aproximando o aparelho penal de modo a reafirmar obediência e respeito às normas, o objetivo era acostumar os pobres com a prisão, cada vez utilizada para limpar as áreas urbanas e invisibilizar os marginais encontrados no desemprego, subemprego e trabalho precário, atingindo prioritariamente os negros:

O número de detentos afro-americanos aumentou sete vezes entre 1970 e 1995, depois de ter caído 7% durante a década precedente (muito embora a criminalidade tenha crescido rapidamente durante os anos de 1960). Para cada período, a taxa de crescimento da população de negros condenados ultrapassou em muito a de seus compatriotas brancos. Nos anos de 1980, os Estados Unidos adicionaram uma média de 20.000 afro-americanos *anualmente* ao seu estoque de prisioneiros. E, pela primeira vez no século XX, as penitenciárias do país passaram a abrigar mais negros do que brancos. Em 1995, os afro-americanos representavam 12% da população nacional, mas forneciam 53% dos internos das prisões, contra 38% um quarto de século antes. A taxa de encarceramento dos negros *triplicou em apenas 12 anos*, atingindo 1.895 em 100.000, no ano de 1993, ou seja, quase sete vezes mais do que a taxa dos brancos (293 por 100.00) e vinte vezes as taxas comumente registradas nos principais países europeus naquela época.¹⁷⁴

¹⁷² WACQUANT, 2007, p. 94-96.

¹⁷³ WACQUANT, 2007, p. 96.

¹⁷⁴ Ibid., p. 114.

A legalidade para o crescimento do encarceramento negro é extraída da “guerra às drogas”, declarada pelo governo Reagan, enquanto o consumo de drogas estava em declínio desde 1977.¹⁷⁵ O combate ao narcotráfico aliou a utilização da prisão, o castigo pela fuga ao trabalho precário e a negação do conformismo à sentença da miséria proferida por brancos aos negros sitiados nas periferias e guetos. Em seus territórios, a “clientela penal” era facilmente vigiada, flagrada e jogada nas prisões, denotando a previsibilidade do encarceramento afro-americano pela presença massiva da polícia em territórios estigmatizados como fábricas da “ameaçadora subclasse”.

A transformação do aparato penal em instrumento apto a combater e controlar desordens sociais ao invés de “combater o crime”, demandou alargamento de sua capacidade de processamento e armazenamento, além de sua capilarização em rastrear e confinar pessoas com problemas concretos e pessoas problemáticas em seus círculos sociais. Ou seja, um dos objetivos da política sócio-penal era punir, também, as pessoas responsáveis pela reprodução da imoralidade de viver às custas do governo e o resultado não poderia ser outro:

[...] os jovens negros do gueto foram a presa principal da agressiva expansão do Estado penal após a Revolução dos Direitos Cívicos, da mesma forma que as jovens negras beneficiárias da ajuda pública foram a figura escolhida para estar no centro desse multifacetado debate acerca da “reforma do Estado de bem-estar social”.¹⁷⁶

Essa nova roupagem foi atingida por meio da implementação de quatro pilares penais fundamentais: 1) “*sentenciamento determinado*” que substituiu as sentenças indeterminadas institucionalizada em 1920, propiciando penas mais longas; 2) “a verdade no sentenciamento” que estabeleceu uma parcela mínima de aprisionamento até a aquisição de direitos; 3) “*mínimos obrigatórios*” que define sanções irredutíveis para casos típicos em abstrato, sem considerar as especificidades de cada caso concreto; e, 4) “*Three Strikes and You’re Out*”, expressão emprestada do jogo de beisebol, estabelece que, com a terceira infração, a sanção é a prisão perpétua (que foi reeditada pela “*One Strike and You’re In*”).¹⁷⁷

A reorganização punitiva, alavancada pela política de “Tolerância Zero”, impôs também, como instrumento complementar, o “toque de recolher” nos guetos, seus arredores e bairros pobres, ampliando a malha policial. Não houve nenhum resultado preventivo à “criminalidade” dessa expansão, porém, ela potencializou, ainda mais, as chances de jovens

¹⁷⁵ Ibid., p. 115.

¹⁷⁶ WACQUANT, 2007, p. 116-117.

¹⁷⁷ Essa versão do tipo “lei-irmã” foi instaurada pela Califórnia, a “primeira colônia penitenciária em massa da era democrática”, que estabeleceu a prisão perpétua para alguns crimes sexuais, desde a primeira infância. (Ibid., p. 269).

negros serem presos, mesmo em se tratando de menores infratores, considerados como menores criminosos, por isso levados à tribunais de adultos, mostrando que:

O inchamento explosivo da população carcerária, a retração de programas vocacionais e educacionais dentro das prisões, o recurso maciço às mais diversas formas de pré e pós-controle custodial e a multiplicação de instrumentos vigilância tanto a montante quanto jusante da cadeia penal, tudo isso deixa claro que a “nova penalogia” ora implementada não tem por finalidade “reabilitar” os criminosos, mas sim “gerenciar custos e controlar populações perigosas”, e quando isso não acontece, estocá-los em separado, a fim de remediar a indigência dos serviços sociais e médicos, que não pretendem nem têm condições de tomá-los a seu encargo.¹⁷⁸

As “funções extra-penalógicas” desenvolvidas pelo sistema de justiça - que sai da redução do aprisionamento para o superencarceramento - são comprovadas pelo perfil da sua “clientela”: integrantes de “famílias subproletárias de cor” provindos de cidades segregadas, responsáveis por fornecer ao cárcere 41% de indivíduos negros e 19% latinos nos condados, uma proporção muito distinta da população nacional na qual esses grupos, juntos, representem 20%. Dos presos nas casas de detenção, 49% tinham um emprego em horário integral quando foram presos, 15% trabalhavam em tempo parcial ou ocasionalmente e 36% estavam desempregados, uma taxa de desemprego nada surpreendente se levarmos em consideração o nível de escolaridade, já que a metade não tinha concluído os “estudos secundários”. Assim, “recuperando sua missão histórica de origem, o encarceramento serve, antes de tudo, para regular, se não para perpetuar, a pobreza e para armazenar os desejos do mercado.”¹⁷⁹

As reformas dos programas sociais do governo dos EUA, nos anos de 1996, objetivavam findar com a “vício” da população assistida que, segundo os ferrenhos defensores das reformas, recusavam o trabalho honesto, se aproveitando da benevolência estatal que corrompeu suas almas e degenerou gerações, roubando-lhes o futuro. Sob esses discursos, o movimento “reformista”, com amparo “democrático”, buscou abolir o sistema protetivo da classe baixa, iniciando com o direito à assistência infantil, que foi substituído pela obrigatoriedade de suas mães ao trabalho assalariado desqualificado e subremunerado, mantendo ilesos os programas que beneficiavam as classes médias e altas.

A complementariedade punitiva da “*Lei sobre a responsabilidade individual e a oportunidade do trabalho*” limitou sua atuação na base da estrutura social, reforçando “desigualdades de classe, castas e gênero”, reproduzindo o princípio da culpabilidade penal, já que os beneficiários do *welfare* eram, *a priori*, culpados por necessitar de auxílio estatal, tendo suas vidas supervisionadas para corrigi-las dos defeitos. Os primeiros atingidos pelos cortes no auxílio pecuniário e na alimentação, então, foram as crianças e mulheres do estrato

¹⁷⁸ Ibid., p. 124-125.

¹⁷⁹ WACQUANT, 2007, p. 126.

mais precário do proletariado, chegando aos idosos sem recursos e imigrantes recentes. Integrantes da *underclass*, essas pessoas denotam as deficiências éticas ao trabalho e aos valores da “família tradicional”, cuja cobrança recaiu, principal e pesadamente, sobre as mães negras solteiras, as “mães dos guetos”, que viveriam na ociosidade e no vício, cultivando, ensinando e transmitindo comportamentos antissociais.

Essa é uma resposta direta, segundo Wacquant, às manifestações do Movimento Negro estadunidense que denunciou e combateu a supremacia branca, culminando com os motins raciais que modificaram o estereótipo da pobreza, reproduzindo-a sobre o fenótipo negro. Foi a partir da cara preta pobre que os meios de comunicação produziram o terror coletivo que viu a assistência estatal como “bagunça do *welfare*”, apresentando o *prisionfare* como salvação da nação que mobilizou animosidade racial e preconceito de classe para transformar a população pobre dos guetos em inimigos públicos, sendo a hostilidade branca um dos principais fatores para a reforma:

Em decorrência dos motins dos guetos dos anos 1960, a difusão de imagens racializadas de privação urbana deu as mãos a um crescente ressentimento para com a ajuda pública que reforçou a demanda (branca) por medidas *restritivas* do *welfare*, centradas na preservação e na coerção. Durante o mesmo período, a difusão de imagens enegrecidas do crime, mesmo quando a participação de afro-americanos na população infratora estava diminuindo, alimentou uma crescente animosidade contra os infratores e estimulou o apoio (branco) a políticas prisionais expansivas, estreitamente dirigida para a retaliação e a neutralização.¹⁸⁰

A reforma de programas sociais, assim, se orientava não apenas como uma mera revolução cultural para extirpar o “vício da dependência”, impondo coercitivamente a moral burguesa-cristã do trabalho, mas como uma estratégia de contra-ataque, de reformulação das barreiras sócio-raciais abaladas com as conquistas negras de direitos civis. Concretizando a punição pela miséria e criminalização, facilitada pela exploração maciça e cotidiana da imagem de indivíduos negros e pobres como criminosos – uma renovação dos votos de compromisso com o estereótipo lombrosiano, a vagabundagem, que era causa (por ser uma herança colonial inglesa) e efeito da população problemática (que explicava, inclusive, o crescimento de filhos fora do casamento e suas patologias “naturais”), foi incorporada por quatro figuras que expunham a dependência estatal tóxica:

(i) a “rainha do *welfare*”, uma esperta e prolífica matriarca negra, que evita trabalhar, tira vantagem da burocracia da assistência pública, e gasta os cheques do *welfare* com drogas e bebida, deixando seus muitos filhos completamente abandonados; (ii) a mãe adolescente afro-americana, um “bebê que tem bebês”, frequentemente criada, ela também, no *welfare*, cuja imaturidade só é comparável à sua depravação moral e à sua sexualidade dissoluta; (iii) o “pai irresponsável” das classes baixas, normalmente negro e desempregado, que engravida mulheres a torto

¹⁸⁰ WACQUANT, 2007, p. 154-155.

e à direita, e irresponsavelmente as abandona e a seus filhos, e os deixa aos cuidados de quem paga imposto; (iv) e o imigrante mais velho do Terceiro Mundo, que entra nos EUA para manipular o *welfare*, de modo a conseguir uma aposentadoria de primeira classe.¹⁸¹

Essas figuras expressam toda imoralidade inata à raça negra, de sua aversão ao trabalho honesto, à promiscuidade e desrespeito à instituição familiar através da vagabundagem do homem negro (que o aproxima do estuprador, por ser um perigoso tarado incorrigível) e da vagabundagem da mulher negra (que a vincula à prostituição, à responsabilidade por “seduzir os homens brancos” e à imagem da mulher negra insaciável). Nessa conjuntura, são revigoradas a fetichização da mulher negra e sua animalização, cujos instintos sexuais devem ser contidos, já que é a população trabalhadora e batalhadora que sustenta a “malandragem”.

Na promessa de (re)educação para o trabalho, a Lei da reforma assistencial não previa a criação de empregos ou formação profissional para garantir, ou facilitar, a inserção dos ex-beneficiários no mercado de trabalho, com exceção das “oficinas de habilitação” criadas pelos governos estaduais, com verbas federais, para ensinar mães solteiras as normas culturais da classe dominante. Sem obrigatoriedade legal, a criação de vagas de emprego ficou à cargo da consciência cívica do empresariado que tinha liberdade de manifestar seu preconceito racial ao não empregar jovens negros, ou contratá-los somente em última instância, não combatendo a pobreza, mas contribuindo com sua ampliação.

A exclusão de direitos sociais, sob o pretexto de “reforma”, foi sustentada pela revogação da assistência social decorrente do *Social Security Act*, que garantia tal direito às mães com filhos pequenos desde 1935, obrigando os pais assistidos a trabalharem ao final de dois anos e limitando a assistência ao prazo máximo de cinco anos durante a vida. Além disso, foi anulado o direito de recorrer às cortes federais para garantir acesso ao mínimo de bens públicos, estaduais e locais, uma conquista dos movimentos por direitos civis de 1960.

Legalmente, foram negados direitos e benefícios às pessoas condenadas por crimes relacionados às drogas (incluindo o pré-natal às mulheres condenadas por posse ou tráfico); às crianças pobres portadoras de alguma deficiência física; às mães solteiras adolescentes que não viviam com seus pais; às crianças nascidas cujos pais já recebiam o benefício, e às mães assistidas que se recusavam a identificar o pai de algum de seus filhos. Assim, o punitivismo reformador recaiu, com brutalidade, sobre crianças indigentes (entre 2,5

¹⁸¹ Ibid., p. 155.

e 3,5 milhões de crianças nessa condição não receberam qualquer auxílio em 2002) e crianças negras, cuja metade cresceu abaixo da linha da pobreza.¹⁸²

Sistematizando assalariamento precarizado, desemprego, informalidade e criminalização, a reforma assistencial e a reconfiguração prisional caminhavam de mãos dadas para controlar e corrigir a população-problema-desviante, determinando sua correção através da prevenção, coerção e humilhação, características “coincidentes” do Direito penal e dos programas assistenciais. Nesse trajeto aprisionante, sob grades diferentes, mas semelhantes, o perfil dos beneficiários é “*uma réplica quase exata do perfil dos detentos, salvo a inversão de gênero*”. Ou seja, uma população periférica, preta, solteira, que vive abaixo da linha da pobreza e cuja metade não tinha o ensino secundário completo, comprovando que:

[...] os clientes primordiais dos braços assistenciais e penal do Estado neo-liberal sejam essencialmente os dois lados de gênero da mesma moeda demográfica, extraídos das frações marginalizadas da classe trabalhadora pós-industrial. [...] o processo de “construção da população-alvo” da reforma do *welfare* costuma ser análogo ao de modelagem da clientela primária do Estado na era do hiperencarceramento. Em ambos os casos, vilificação pública, ênfase e mesmo inversão racial, e individualização moral atuam em parceria para fazer dos programas punitivos ferramenta da política de escolha e condenação severa, bem como a justificativa pública central para a ativação desses programas.¹⁸³

Outra semelhança entre a justiça criminal e a reforma do *welfare* é que elas não foram resultantes da direita, mas da esquerda, como políticas paternalistas para implementação da “responsabilidade individual” como respostas às obrigações cívicas e contribuições patrióticas à segurança estatal, ameaçada por “pobres não merecedores”. Alheias à estrutura de classes, a modulação cultural, que compelia ao matrimônio e ao trabalho, reafirmava que a pobreza era mera escolha. Nesse sentido, ao normalizar a insegurança social, a população pobre foi transformada em trabalhadores obedientes e prontos para serem superexplorados por um mercado desregulamentado dentro da lógica de (re)sacralização do mantra neo-liberal “todo emprego é um bom emprego” que instituiu técnicas de gestão e correção prisionais na política assistencial, de modo que as agências sociais e penais se apresentavam como extensões.

Assim, a reforma do *welfare* se transformou em revolução do *workfare* com a missão de reestruturar o mercado e, acima de tudo, o próprio Estado com o *prisonfare*, diminuindo a mobilização política e silenciando a voz coletiva do (sub)proletariado urbano

¹⁸² WACQUANT, 2007, p. 168.

¹⁸³ WACQUANT, 2007, p. 178-179.

através da “filtragem racial”.¹⁸⁴ Na “guerra de todos contra todos”, que sintetiza a vida regulada pelo mercado, Wacquant lembra que a classe pobre só pode contar consigo mesma, pois, “atirar os pobres à própria sorte, permite às elites do Estado, portanto, refirmar o primado ideológico do individualismo meritocrático, no justo momento em que a generalização da insegurança social, atingindo em cheio a classe média, ameaça abalar a crença prática no mito nacional do “sonho estadunidense”.¹⁸⁵

2.1.1. A grandeza do Estado Penal

Ao analisar o “grande confinamento”, iniciado no final do século XX, em um contexto em que a população encarcerada diminuía e se discutiam desencarceramento, penas alternativas e a implantação de programas de educação e formação para reinserir os presos na sociedade (com exceção dos “predadores perigosos”, responsáveis pela maioria dos crimes violentos e a quem se restringiria a prisão), Wacquant lembra que a concretização do sonho abolicionista, quase palpável, foi destruído pela reviravolta punitivista após 1973. Nessa nova conjuntura política, o número de pessoas encarceradas dobrou em dez e quadruplicou em vinte, sendo que as instituições penais triplicaram em trinta anos, tornando a prisão a “quarta maior ‘cidade’ dos Estados Unidos”, sem perder sua seletividade - (colarinhos) brancos de um lado (em estabelecimentos abertos) e criminosos de rua (pobres, negros e hispânicos) do outro (nas *big houses*).¹⁸⁶

O hiperencarceramento, que serviu de modelo ao mundo como promessa à segurança pública, não tinha nenhuma relação com o “crescimento da criminalidade”, apenas com a nova e ampla resposta prisional a crimes de rua, que não tinham como sanção a pena privativa de liberdade, principalmente as infrações menores relacionadas às drogas e comportamentos típicos contra a ordem pública, que tiveram suas penas majoradas. O que mudou, então, segundo Wacquant, não foi a natureza e a frequência da atividade criminosa:

[...] mas sim a atitude dos poderes públicos – e da classe média branca que constitui o grosso dos contingentes eleitorais – para com o proletariado e subproletariado negro, escolhidos para se constituírem no principal alvo e junto aos quais o Estado penal se encarrega de reafirmar os imperativos cívicos do trabalho e da moralidade com tão mais vigor, que a precarização do emprego e a contração da caridade do Estado os colocam cada vez mais vulneráveis. Reforçada pelo viés de classe e de casta do sistema policial e judiciário, a austeridade penal visa e atinge as categorias

¹⁸⁴ Ibid., p. 185.

¹⁸⁵ Ibid., p. 192.

¹⁸⁶ WACQUANT, 2007, p. 210.

mais afetadas pela austeridade econômica e social que se instaurou em reação à “estagflação” dos anos de 1970. Vale dizer que *o aprisionamento de massa nos Estados Unidos não diz respeito tanto às “classes perigosas” quanto às classes precárias* em seu conjunto. Reencontrando a missão que era sua em suas origens históricas, a instituição carcerária serve, doravante, como principal instrumento da gestão da miséria na América.¹⁸⁷

Essa escalada culminou com a declaração de “guerra às drogas”, em 1983, encarcerando, aos milhões, pequenos traficantes, consumidores dos bairros pobres e os sem-teto, enquanto a criminalidade de *Wall Street* atinge seu ápice, também no âmbito da impunidade que foi quase total. O encarceramento resultou da multiplicação das criminalizações, do recrudescimento penal - com influência direta das prisões perpetuas automáticas após o terceiro crime -, da irredutibilidade das penas para crimes relacionados às drogas e contra os costumes, a aplicação do Código Penal para menores de 16 anos, dentre outros fatores punitivos que garantiram o aprisionamento massivo de homens negros com menos de 35 anos, representantes de 54% da população presa em 1990.

Uma conjuntura punitivista que reflete a “revanche social e racial”, instituída com a reeleição de Richard Nixon, em 1972, em face às conquistas de direitos do Movimento Negro estadunidense, e para obstruir o avanço e efeitos das políticas reparatórias arrancadas do Estado. A vingança branca, sob a justificativa de combate ao crime e apelo à “lei e ordem”, foi encampada, principalmente, por políticos do Sul para desmobilizar e criminalizar o Movimento pelos Direitos Civis, personificado por Martin Luther King, os pobres e os “toxicômanos da assistência”, um discurso:

[...] talhado sob medida para legitimar o deslocamento para o centro das missões do Estado relativas à manutenção da ordem e ao controle das populações consideradas como deserddadas, desviantes e perigosas. Na primeira fila dessas populações encontra-se o (sub)proletariado negros das metrópoles, cujo espectro assusta o país desde a onda de motins urbanos que, de Watts ao Harlem, sacudiu a ordem branca até o seu âmago. A política de segurança dos Estados Unidos construiu-se então por intermédio de uma tripla redução: ela centra o foco, de uma só vez, apenas sobre a criminalidade de rua das classes populares (*“crime in the streets”*) por oposição à criminalidade das classes proprietárias (*“crime in the suites”*), a qual, no entanto, é consideravelmente mais custosa e está em forte aumento. Entre as delinquências populares, são prioritariamente visados o tráfico e o consumo de entorpecentes nos bairros segregados negros e latinos, onde esse comércio se ancora na economia informal que supre o vazio criado pela retirada da economia assalariada. E, finalmente, a droga é tratada como um problema de ordem pública, passível de uma solução estritamente policial e judiciária, em vez de ser vista como um desafio de saúde pública que requer uma gama ampliada de intervenções preventivas e terapêuticas.¹⁸⁸

Foi, então, para reestabelecer a ordem econômica, racial e moral, que a prisão reaparece na cena punitiva estadunidense, sendo validada como solução única a todos os

¹⁸⁷ Ibid., p. 226.

¹⁸⁸ WACQUANT, 2007, p. 264.

“problemas sociais” enfrentados pela classe dominante (drogas, vagabundagem, violência, contestação da hegemonia branca, desagregação familiar e do gueto, degradação do mercado, desindustrialização etc.). Seu resultando foi sentenças que reproduzem o *leitmotiv* moral-político “tranque-os e jogue as chaves fora”, proclamado e aclamado perante o terror do crime e da “maldição do criminoso (negro)”.

A ampliação do mercado prisional, assim, foi uma decorrência lógica e muito bem-vinda, inaugurando o comércio de celas, como sucedâneo de segurança, que recebeu a atenção e as verbas públicas antes destinadas à segurança social. O “menos Estado” no campo do trabalho e assistência transfigurou-se em “mais Estado” no campo penal, cuja campanha publicitária poderia ser “menos beneficiários, mais presidiários”, foi responsável pelo *boom* prisional, o novo cartão de visita da economia neoliberal-paternalista que consagrou a construção de prisões como “o principal programa habitacional social do país”.¹⁸⁹

Entretanto, o custo da “guerra contra o crime” era alto demais para o Estado suportar e o eleitorado, que clamava pelo punitivismo estatal, se recusava a assumir o ônus do seu direito em se livrar a pobreza, um chamado inescusável ao setor privado, um prato cheio diante da sua insaciável fome por lucros que ressuscitou as prisões privadas, banidas desde 1925. Na junção da declaração de guerra contra às drogas, crime e campanha política pela privatização prisional, o governo Regan fiska *Wall Street* com uma verdadeira mina de ouro, com as constantes e intermináveis construções de novos presídios que nunca corresponderam à demanda criminalizante. Gerou-se, assim, um comércio paralelo e competitivo de exportação de presos entre os Estados e aluguéis de celas às jurisdições que não possuíam mais vagas, além, claro, do emprego de novas tecnologias de vigilância e controle que reduziam postos de trabalho e aumentavam a precarização das vagas remanescentes.

A filosofia penal dominante nos EUA, segundo Wacquant, se resume na expressão “fazer com que os presos cheirem presos”, que expõe o retorno, urgente, à sua origem (também etimológica): produzir sofrimento. A prisão (que vem de *poena*, cujo significado é dor), deveria ser proporcional ao mal causado, por isso, também, esse “mal” deveria ser imposto em toda amplitude litúrgica do cárcere, inclusive com o retorno das “*chain gangs*”, mantendo vívidas as memórias escravagistas dos Estados sulistas ao acorrentar presos pelos pés enquanto quebravam pedras.¹⁹⁰

Esse ideário ganha repercussões em outros campos, já que os cargos de juízes, procuradores, xerifes e chefes de polícia são políticos, fazendo com que a rigidez no combate

¹⁸⁹ WACQUANT, 2007, p. 275.

¹⁹⁰ Ibid., p. 296.

ao crime - menos privilégios e mais “severidade com a ovelhas negras da sociedade” – seja transformada em plataforma eleitoral. A promessa corretora vem pela exploração dessa mão de obra, tanto pelo setor privado quanto público, já que seria pelo trabalho que os detentos encontrariam a “redenção” moral, disciplinamento, conformismo e disponibilidade a serem cada vez mais explorados.

Ao falar sobre “os alvos privilegiados”, Wacquant escancara a programação seletiva do sistema de controle estadunidense, demonstrando as vinculações entre *gueto* e prisão, já que a sistematização do *welfare* em *workfare* e depois *prisionfare* foi instrumentalizada pela “raça”, após os levantes negros na década de 1960. A constatação de que a clientela assistencial e penal é a mesma, isto é, negros da classe baixa, impôs à Wacquant uma obrigatoriedade de análise histórica e institucional para compreender, descrever e explicar as múltiplas rotas que orientam a profunda divisão étnico-racial, agudizada pela insegurança social que centralizou os afrodescendentes na política punitivista, resultando na hipertrofia prisional, uma função de captura, administrativa e organizacional, decorrente da desorganização racial na “era Pós-Direitos Civis”.

Assim, o trajeto desenhado por Wacquant direciona às “instituições peculiares” que controlam a população afroestadunidense, começando pela escravidão (baseada na *plantation*), atravessando o *Jim Crow*¹⁹¹ e chegando ao *gueto*, instrumento de contenção negra nas metrópoles industrializadas do Norte (resultado da urbanização e da proletarização afro-americana após seu movimento migratório). A mobilização negra contra o “sistema de castas”, que transformou a economia e o Estado com levantes e suas ondas explosivas, tornaram o *gueto* obsoleto, suas fronteiras-barreiras foram derrubadas, impondo uma reconfiguração que fez surgir a quarta “instituição peculiar”¹⁹²:

[...] o novo complexo institucional formado pelos *remanescentes do gueto negro e pelo aparelho carcerário*, ao qual o *gueto* veio a se ligar por meio de uma estreita relação de simbiose estrutural e suplência funcional. Assim, recolocada na trajetória histórica completa da dominação racial dos Estados Unidos, a flagrante e cada vez maior “desproporcionalidade” que aflige os afro-americanos em matéria de encarceramento há três décadas pode ser interpretada como resultado das funções “extra-penais” que o sistema penitenciário veio a assumir em seguida à crise do *gueto*, a partir de meados dos anos 1970. O principal motor da inédita expansão do Estado penal estadunidense na era pós-keynesiana e a razão de sua política de facto de “ação carcerária afirmativa” em relação aos afro-americanos não é a criminalidade, mas sim a necessidade de reforçar uma clivagem de castas que vem

¹⁹¹ Ordenamento jurídico sulista que instituiu um regime de segregação que perdurou da Reconstrução, pós-guerra da Secessão, até a Revolução dos Direitos Civis.

¹⁹² Wacquant (2007, p. 332) explica que, originalmente, esse conceito, criado no pós-Revolução estadunidense, se referia à escravidão sulista e expressava a defesa da instituição, já que: “[...] a escravidão era moral e socialmente superior ao trabalho livre e à democracia, na medida em que beneficiava os escravos, os senhores e a sociedade.”

se desgastando, e apoiar o regime emergente do assalariamento dessasocializado, no qual a maioria dos negros é lançada em virtude de sua carência de capital cultural vendável no mercado e ao qual os mais desprovidos resistem, escapando para a economia ilegal das ruas.¹⁹³

Assentado na historicidade, que explicita a continuidade do domínio branco sobre os negros estadunidenses, Wacquant aponta para a desproporcionalidade no encarceramento, comprovando a função racista-estrutural da prisão - completamente alheia às suas funções teóricas declaradas -, após a Segunda Guerra Mundial, quando a população branca representava 70% no cárcere, caindo para 30% em 2007. Um dos fatores para o enegrecimento da prisão estadunidense foi a campanha presidencial de George Bush, em 1988, quando o terror branco, extraído de imagens do homem negro estuprador de mulheres brancas, foi seu palanque eleitoral. Em 1989, como resultado dessa política, a maioria dos presos eram homens negros, trazendo como resposta direta ao Movimento Negro por direitos civis, a perda, temporária ou definitiva, do direito ao voto conquistado na década de 1960.

Seguindo a “comparação histórico-analítica”, conforme orientações de Wacquant, as muitas similitudes entre gueto e prisão se evidenciam, a começar por suas organizações. Por serem “*instituições de confinamento forçado*”, seus objetivos eram neutralizar a ameaça, material e simbólica, da população que foi expulsa da sociedade, fazendo do gueto “uma forma de ‘prisão social’, ao passo que a prisão funciona como um ‘gueto judiciário’.”¹⁹⁴ As “instituições peculiares” foram constituídas para “exploração da força de trabalho e ostracismo social” dos afro-americanos que chegaram no “país da liberdade” sem liberdade alguma.

A escravidão nas Américas, segundo Wacquant, serviu, antes de tudo, para aprisionar e controlar a força de trabalho dos seres desapropriados de sua humanidade:

Sua introdução, no século XVII, nas regiões do Chesapeake, Médio Atlântico e Low Country dos Estados Unidos, visava recrutar e regular a mão-de-obra servil importada à força da África e do Caribe, em benefício de sua economia, baseada no tabaco, no arroz e na agricultura mista. (Os trabalhadores sob contrato forçado vindos da Europa e os índios estadunidenses não foram reduzidos à escravidão em razão da sua maior capacidade de resistência e porque a sua servidão teria impedido a imigração posterior, bem como esgotado, rapidamente, a uma reserva de mão-de-obra já muito limitada.) No final do século XVIII, a escravidão tornou-se auto-reprodutora e se estendia até o crescente fértil do interior sulista, da Carolina do Sul à Luisiânia, onde garantiu uma organização do trabalho altamente lucrativa para a produção de algodão, assim como servia de base para uma sociedade de *plantation* que se distinguiu por sua cultura, sua política e sua psicologia de feição feudal.¹⁹⁵

¹⁹³ Ibid., p. 332-333.

¹⁹⁴ WACQUANT, 2007, p. 335.

¹⁹⁵ Ibid., p. 337.

Entretanto, essa “facilidade” em escravizar a raça negra trouxe, como “consequência imprevista”, a estruturação social sobre a divisão de castas, uma barreira racial praticamente intransponível que separou e segregou “aqueles que seriam mais tarde rotulados de ‘brancos’ e ‘negros’”. Eis o fundamento da ideologia racista estadunidense, expressa pela *teoria da única gota de sangue*¹⁹⁶ e pelo *princípio da hipodescendência*¹⁹⁷, cunhada para:

[...] resolver a contradição patente entre escravidão e democracia por ocasião da Revolução estadunidense. A crença religiosa e pseudo-científica sobre as diferenças entre as “raças” reconciliava a realidade crua do trabalho servil com a doutrina da liberdade fundada sobre os direitos naturais, reduzindo a escravidão à categoria de propriedade viva, valendo três quintos de um homem, de acordo com as Sagradas Escrituras da Constituição.

A divisão racial foi a consequência – e não a condição prévia – da escravidão nos Estados Unidos.¹⁹⁸

Nesse sentido, a abolição coercitiva da escravidão constituiu um duplo dilema à população branca sulista: como controlar a imprescindível força de trabalho da população negra ex-escravizada e manter o estatuto racial que hierarquiza brancos e negros, impedindo, a todo custo, a temida mestiçagem? Não obstante a esses problemas, ainda era necessário pôr fim à aquisição de direitos alcançados pela população negra pós-Secessão. O *Jim Crow*, com suas disposições legais antinegras importadas do Norte (daí sua “sofisticação”), foi a resposta perfeita, permitindo uma única relação entre as raças - submissão negra x dominação branca -, que foi legalizada pela coerção jurídica, confirmando a inferioridade negra e impondo sua segregação legitimada pela violência terrorista que determinou lugares devidamente racializados.

O mais grave de tudo é que às leis vieram se somar os costumes para condenar o “crime inominável” do casamento inter-racial, da coabitação ou das simples relações sexuais entre negros e brancos, de modo a fazer respeitar a “suprema lei da autopreservação” das raças e de reforçar o mito da superioridade inata dos brancos. Graças à continuada propriedade dos brancos sobre a terra e à generalização da meação e da servidão por dívida, o sistema da plantation permaneceu virtualmente intacto, e os ex-escravos transformaram-se em “um campesinato dependente e sem propriedade, nominalmente livre, mas envolto na miséria, pela ignorância e pela nova servidão do arrendamento. [...] Sempre que a “fronteira de cor” era violada ou mesmo levemente tocada, desencadeava-se uma onda de violência sob a forma de pogroms periódicos, ataques do Ku Klux Klan ou de milicianos armados, sessões públicas de flagelação, assassinatos coletivos e linchamentos, essa morte ritual que tinha por objetivo colocar os “negros pretenciosos” no seu devido lugar. Tudo isso era possível devido à rápida e quase completa privação dos direitos civis dos negros e à aplicação da *Negro Law* por tribunais que lhes garantiam menos salvaguardas legais efetivas do que os escravos desfrutavam, uma vez que estes eram, ao mesmo tempo, indivíduos e “bens”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Que impõe o reconhecimento de uma pessoa como negra se ela tiver, em sua árvore genealógica, algum ancestral negro, mesmo que ela, aparentemente, possa ser lida socialmente como branca.

¹⁹⁷ Esse princípio determina que as pessoas nascidas de relacionamentos interracializados sejam reconhecidas, automaticamente, como descendentes da “raça inferior”.

¹⁹⁸ WACQUANT, 2007, p. 337.

¹⁹⁹ Ibid., p. 339-340.

A transição da massa negra do Sul rumo ao Norte, forçada pela brutalidade racista e pelo declínio da cultura algodoeira, somada às esperanças de vidas novas e prosperidade indicadas pela necessidade de mão-de-obra nas fábricas para atender o mercado criado pela Primeira Guerra Mundial, movimentou cerca de 4,5 milhões de pessoas entre 1910 e 1960. Essa massa, ao chegar nas metrópoles, se deparou com mais violência através de um novo sistema de reclusão e controle racial, o gueto. Como “boas-vindas nortista”, a discriminação racial manifestada nos contratos de compra e aluguel de moradias, obrigou a população negra a buscar refúgio nas margens urbanas, onde foi aprisionada pelo (e no) “cinturão negro”, rapidamente superpovoado.

A hostilidade branca - para além das fronteiras do gueto - e a identidade negra coletiva construída em seu interior, tornaram o gueto como um espaço perfeito para extração da força de trabalho negro, ao mesmo tempo em que garantia a segurança à raça dominante. Um instrumento de controle racial inaugurado em 1917, com motins negros, e encerrado em 1968, pelas mesmas explosivas razões, mas desta vez, a sublevação negra veio num misto de revolta, ódio e desespero pelo assassinato de Martin Luther King. Ao não conter as insurgências negras que nasceram com as mobilizações da comunidade afro-americana que conquistou direitos, desarticulando a estrutura legal segregacionista, o gueto perdeu sua funcionalidade em uma conjuntura política propícia às grandes reivindicações, em decorrência da guerra do Vietnã e vários movimentos sociais.

Tendo conquistado seus direitos civis e o acesso ao voto, os negros, tornados cidadãos plenos, não toleravam mais ser encurralados no mundo separado e inferior do gueto.

Foi esse o significado da “*Freedom Campaign*”, lançada em Chicago por Martin Luther King, no verão de 1966. Essa campanha consistia numa série de ações que tentavam aplicar ao gueto as técnicas de mobilização coletiva e desobediência civil usadas com sucesso contra o sistema Jim Crow, no Sul, a fim de evidenciar e protestar contra “a morte lenta e perniciosa numa espécie de campo de concentração”, à qual os negros estavam condenados nas metrópoles do Norte. A campanha para “fazer Chicago uma cidade aberta” foi prontamente esmagada pela formidável combinação de repressão estatal (levada a cabo por quatro mil soldados da Guarda Nacional), com a violência das multidões brancas, as virulentas campanhas de denúncia feitas pelo *Chicago Tribune* e pelo *Sun Times*, e a resistência encarniçada da prefeitura, do setor imobiliário e do sistema judiciário, tudo isso com a aquiescência declarada da Casa Branca e do Congresso. Os mesmos brancos liberais que elogiaram e apoiaram King, quando ele liderou marchas e organizou *sit-ins* contra a segregação dos equipamentos coletivos urbanos no Sul, “condenaram suas táticas como irresponsável e provocadora” quando ele deslocou o confronto para o gueto.²⁰⁰

²⁰⁰ WACQUANT, 2007, p. 342-343.

Outro efeito imprevisto, indesejável e intragável, do gueto foi a criação de grupos negros separatistas (como o *Black Power*), que defendem a autodeterminação do povo negro e cujas posturas se embasavam na tática do fogo-contrafogo, ou, violência contra violência nos protestos públicos, o que fez com o apoio dos aliados brancos evaporasse, precipitando a violenta reação branca. Dá-se, então, a reconstrução geopolítica do gueto em prisão étnico-racial e da prisão como gueto judicial, um parentesco evidenciado por Wacquant e pelo qual temos a explicação do “renascimento” da prisão quando sua abolição é quase tocável.

Mas as similitudes que possibilitaram a substituição “natural” de um instrumento de controle por outro, são também observáveis nas características conceituais não-folclorizadas do gueto, já que ele não é, apenas, uma área étnica segregada, deteriorada e condenada à pobreza. É um dispositivo socioespacial que permite a classe dominante “ostracizar e explorar” a classe dominada, composto por quatro elementos: *i) estigma; ii) coação; iii) confinamento territorial; e, iv) segregação institucional.*

Assim, Wacquant comprova que a prisão é composta pelos mesmos elementos que constroem o gueto, decifrando suas homologias, estruturais e funcionais, enquanto instrumentos de controle racial. Resta explica, também, a naturalidade da reforma institucional que fez da prisão solução racial mágica ao “desabamento da ordem social” e às características antissociais, imorais e, sobretudo, a periculosidade do Movimento Negro que reconfigurou a violência na luta por direitos:

Enquanto os muros do gueto tremiam e ameaçavam vir abaixo, as paredes das prisões, paralelamente, estendiam-se, ampliavam-se e reforçavam-se, e o “confinamento da diferenciação”, visando a manter um grupo à parte, (este é o sentido etmológico de *segregare*), ganhava primazia sobre o “confinamento da segurança” e o “confinamento da autoridade” [...]. Em pouco tempo, o gueto negro, convertido em instrumento de pura exclusão pela contração simultânea da esfera do trabalho assalariado e da proteção social, e desestabilizado ainda mais pela crescente penetração do braço penal do Estado, viu-se ligado à cadeia e ao sistema carcerário por uma tripla relação de equivalência funcional, homologia estrutural e sincretismo cultural, de tal modo que, hoje, eles constituem um continuum carcerário único, que encarcera uma população redundante de jovens negros (e, cada vez mais, jovens negras), que circulam em circuitos fechados entre seus dois pólos, num ciclo auto-perpetuado de marginalidade social e legal, com consequências pessoais e legais devastadoras.²⁰¹

A reconstrução das fronteiras raciais demandou um aumento do policiamento e das criminalizações motivadas pelo acirramento da hostilidade racial, refletida nas condenações que ressuscitaram o bom, velho e infalível sistema carcerário, utilizado durante o *Jim Crow* como instrumento de defesa e manutenção da “ordem de casta” e controle da força de trabalho. A transformação da mão-de-obra escravizada em encarcerada conciliou

²⁰¹ WACQUANT, 2007, p. 347.

modernização e dominação racial, mas, ao contrário das outras “instituições peculiares”, a prisão não desempenhou nenhuma função econômica positiva de recrutamento e disciplinamento, servindo apenas como depósito das “frações precarizadas e desproletarizadas da classe operária negra”, função declarada no pós-abolição, quando:

[...] as prisões sulistas “escureceram do dia para a noite”, quando “milhares de escravos foram detidos, julgados e condenados por atos que, no passado, eram sancionados apenas pelo senhor” e por se terem recusado a se comportar como seres inferiores, segundo as regras e aviltantes da etiqueta racial. Pouco depois, em resposta ao pânico moral do *crime negro*, os antigos estados confederados inventaram o *convict leasing*, ou seja, a locação dos condenados a empregadores privados, que oferecia uma dupla vantagem de gerar somas colossais para cofres estaduais e fornecer uma ambulante mão-de-obra cativa para lavar os campos, construir diques, instalar trilhos de ferrovias, aterrar pântanos e trabalhar nas minas em condições miseráveis.²⁰²

Foi com as manipulações discursivas e programas políticos, que realocaram a prisão nos trilhos segregacionistas, que o sistema de controle estadunidense se tornou modelo aos países europeus e, obviamente, ao Brasil, fazendo do pós-redemocratização a era do encarceramento em massa alinhado com seu projeto de Estado histórico, no qual a prisão, assim como ocorreu com os EUA, reencontra suas origens e funções.

2.2 COLOCANDO O PRETO NO BRANCO - PREENCHENDO, COM O RACISMO ANTINEGRO DEVIDO, AS MUITAS LACUNAS BRANCAS

A revisão teórica do pensamento *wacquantiano* se fez necessária para demonstrar como a “raça” é fundamental no campo abolicionista, sendo explicitada ao longo de toda a obra, em todas as abordagens e perspectivas, porém, o mesmo não acontece com o racismo. Seguindo a linha metodológica de uma sociedade racista - sem racismo, o aprisionamento em massa de corpos negros seria resultado de fatores econômicos, impulsionados por políticas (neo)liberais, que também não encontram vínculos com a estrutura racial.

Nesse sentido, observando e vivenciando as benesses que o racismo antinegro estadunidense lhe proporciona, Wacquant até o reconhece como força-motriz da geopolítica que configura e delimita os guetos, mas seu comprometimento com a análise materialista estabelece limites intransponíveis mesmo diante de políticas segregacionistas que definem territórios sobre o pilar da “divisão racial”, que é, para ele, uma causa secundária no “nexo entre penalidade e formas emergentes de marginalidade urbana”.²⁰³

²⁰² Ibid., p. 348-349.

²⁰³ WACQUANT, 2007, p. 18.

Assim, a seletividade racial, que concretiza o aprisionamento de um em cada três jovens negros, é resultado das “zonas do não-direito” produzidas nas classes desfavorecidas (e, portanto, superáveis por fatores econômicos). Ou seja, o encarceramento negro decorre da pobreza da população negra que não deriva da estrutura colonial racial, até porque, para Wacquant, a divisão racista entre brancos e negros foi um resultado da escravização africana em solo estadunidense, não uma condição para a escravização, isto é, um pressuposto para a colonização, incluindo as 13 Colônias.²⁰⁴

Ao falar que a prisão é a “lata de lixo judiciária”, Wacquant me lembra de Lélia Gonzalez que nos legou a lição de que, no Brasil, o lixo humano somos nós, povo negro, espalhado e tratado como tal por toda a sociedade e por todas as sociedades projetadas pela ideologia colonial, e não apenas após o tratamento penal. O lixo vai falar, e na boa²⁰⁵ (ou nem tanto assim), ressaltando que a racialização estadunidense, no pensamento *wacquantiano*, se apresenta como uma defesa da própria branquitude ao tentar nos silenciar (mais uma vez) com uma crítica à intelectualidade negra que denunciou um “complexo prisional-industrial”, desqualificando os saberes do movimento negro, rechaçados da academia por seu “ativismo”.

Contraditoriamente (ou não), Wacquant reconhece que a estrutura de dominação racial “impediu” a implementação de políticas igualitárias universalistas, propagadas pelo “Estado de bem-estar social”, porém, sem reconhecer a influência do racismo antinegro para a construção dos guetos e periferias. Mesmo negando o racismo como fonte do encarceramento massivo, Wacquant traça as linhas do Direito penal enquanto instrumento de dominação racial, ou mais especificamente, como instrumento antinegitude ao estabelecer que: “a expansão do Estado penal após a metade de dos anos de 1970 foi drasticamente acelerada e decisivamente pervertida pela revolta e pelo colapso involutivo do gueto negro quanto pela subsequente retração de apoio público às demandas dos negros por igualdade cívica.”²⁰⁶

Estratégia punitiva e de contenção das insurgências negras pós movimentos por direitos civis, o manuseio do Direito penal acarretaria, sob qualquer discurso escolhido em substituição à declaração de “guerra às drogas” (que era mais que perfeito aos fins desejados e não declaráveis), ao aumento do encarceramento e da violência policial que se manifesta(va)m como proteção das liberdades brancas. Essa condição levou Wacquant a defender que a ideia de “Estado de bem-estar social” fosse (deve ser) abandonada por suas

²⁰⁴ Ibid., p. 337.

²⁰⁵ GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

²⁰⁶ WACQUANT, 2007, p. 44.

restrições (inclusive no campo dos direitos), propondo a adoção de uma “abordagem expansiva” que caracteriza a matriz colonial por ele negada, já que ela inclui um “conjunto de ações por meio das quais o Estado visa remodelar, classificar e controlar as populações julgadas desviantes, dependentes e perigosas, assentadas em seu território.”²⁰⁷

Ao elencar as características que fazem dos EUA um “Estado racial”, Wacquant analisa a estrutura racial, reconhecendo o legado escravagista na política segregacionista que criou os guetos como territórios urbanos racializados, chegando a citar “raça” como um princípio que vai conceber um regime permanente de castas que se opõe ao ideal democrático e à ideologia de direitos naturais do indivíduo, sem reconhecer o racismo, muito menos o colonialismo. A criminalização negra, por decorrer da pobreza, seria um status socioeconômico transitório, influência direta da sua participação política eleitoral, passível de ser superado com a efetivação dos direitos constitucionais e universais. Nesse sentido, para Wacquant, os EUA cumpriram suas promessas igualitárias, pelo menos até o neoliberalismo que transformou o Estado protetor (?) em Estado penal.

A desordem, sobretudo a racial, reflexo do cenário econômico cujas políticas desintegraram os instrumentos de controle informais que efetivam a segregação, é combatida pelo Direito penal que reestrutura o sistema de controle imediatamente quando há rupturas, fazendo do encarceramento o método de extrair riquezas de corpos sem valor após a abolição de suas escravizações. Fundamentado por discursos sobre a vagabundagem e imoralidade (ausência de emprego e vontade de trabalhar), proferidos pela magistratura, a prisão, como correção, será direcionada às mulheres negras - responsáveis por “famílias desajustadas” ou “desestruturadas” -, por não serem “boas mães”, deixando as crianças sozinhas ou aos cuidados de outras crianças. Discursos que renovam o desejo branco de eugenia, regulação e controle sobre os direitos reprodutivos da população negra.

Wacquant tem plena consciência que a divisão racial é estrutural, nomeando o racismo de “propriedade congênita” que divide, em uma coincidência parcial, classe baixa e classe média com brancos e negros, reafirmando a preponderância da economia sobre o racismo (não ao contrário), que dita as premissas da prisão em sua missão histórica: criminalizar a pobreza e armazenar os “dejetos humanos do mercado”!²⁰⁸ Por esse viés (o de um olhar racial enviesado, que até tenta desviar do racismo, mas está em constante rota de colisão com corpos negros), o desemprego e a baixa escolaridade dos presos condicionam

²⁰⁷ Ibid., p. 47.

²⁰⁸ WACQUANT, 2007, p. 126.

Wacquant a combinar a falta de conclusão dos estudos secundários e raça, para comprovar a função extra-penalógica da prisão com sua clientela.

Apontando, novamente, para as influências do racismo estrutural na instituição da política de segurança, social e pública (aos brancos, em contraposição à política de insegurança, social e pública, aos negros), as reformas assistenciais e o recrudescimento penal são resultados, inquestionáveis, dos levantes (dos) negros estadunidenses. Em outras palavras, instrumentos de coerção e vingança branca face aos movimentos coletivos na luta por direitos civis de 1960, uma conexão que reflete, para Wacquant, a causa direta e uma “coincidência cronológica” entre a construção da população-problema e a ordem sócio-racial.

Uma reação à negritude que denunciou ao mundo o racismo estadunidense, motivando o resgate da prisão quando sua abolição já podia ser vista no horizonte, isto é, uma política que visa combater a resistência e organização negra que buscou, acima de tudo, reestabelecer a ordem racial, base sobre a qual as ordens econômicas e sociais se ergueram. Orientada a castigar a população negra por ser “mal-agradecida” - pela concessão branca em deixá-la viver na América, sobretudo por ser sustentada pelo Estado através dos programas assistenciais do *Welfare* -, além do encarceramento, o punitivismo branco reforma alguns de seus “monumentos”, como o projeto de “navio-prisão”, a modernização dos navios tumbeiros.

Se, como mostrou Foucault, o nascimento da prisão na Europa foi determinado por sua ligação à industrialização, Wacquant demonstra como, nos EUA, gueto e prisão foram pensados e planejados como extensões, resultando na era do *prisionfare* que o obrigou à compreender a radicalidade da “raça” no sistema de controle estadunidense. Somente após essa análise, ele conseguiu explicar porque não era coincidência a população negra ser o alvo do encolhimento da assistência social e agigantamento da prisão, seguindo as instituições segregacionistas que se reorganizaram durante a história em defesa da supremacia branca.

Assim foi que, os “alvos privilegiados” do *prisionfare* sempre foram alvos de políticas segregacionistas, apenas alterando as feições das instituições nada peculiares, desde a escravidão, passando pela era dos linchamentos (esquecida por Wacquant), *Jim Crow*, gueto e findando com o encarceramento em massa sob a declaração da “guerra às drogas”, quando, em verdade, o aparato punitivo foi manuseado para dissolver a organização e a insurgência negra quando o sistema de controle racial estadunidense quase entrou em colapso novamente. O Direito penal no geral, e a prisão em especial, foram a salvação divina da branquitude estadunidense, instrumentos de neutralização e arrefecimento da negritude que busca sua libertação da opressão branca. Porém, segundo Wacquant, os direitos negros decorrem do

relaxamento parcial das restrições “etno-raciais” no período transitório entre a abolição e 1890, quando o *Jim Crow* foi inaugurado, colocando a negritude estadunidense como coadjuvante no processo histórico de suas conquistas e a branquitude como “benevolente”.

Assim, o crescimento da população prisional negra vai se desconectando e afastando, por completo, das tendências ao crime ou criminais... não é a criminalidade que promove o encarceramento em massa, mas o racismo, ou, a exigência branca em encarcerar corpos negros. Mas se essa é a função declarada de um Direito penal racista, sua função latente é criminalizar a resistência negra, antes mesmo dela se constituir, impedindo a conscientização massiva e, por conseguinte, a organização coletiva e seu posterior movimento. Entretanto, a longo prazo, essa mesma função é, exatamente, a responsável pela mobilização negra por sua violência explicitamente antinegra que passa a ser observável de forma inequívoca.

Desconsiderando os conflitos ontológicos decorrentes do racismo, Wacquant entende que tanto no gueto quanto na prisão há um banimento da população étnica para construções de seus “estilos de vida e estratégias sociais específicas”, proporcionando, em alguma medida, proteção, autonomia e dignidade.²⁰⁹ Em verdade, não existe de fato um banimento, porque a população negra nunca fez parte da sociedade branca, salvo na condição de escravizada, objetificada. Banimento requer, como pressuposto, um pertencimento, o que nunca existiu nas relações racistas-coloniais, relações que são ignoradas, também, quando Wacquant pensa nas origens do gueto, se voltando para a Europa, para os alojamentos de judeus, não para as senzalas estadunidenses. A geopolítica colonial mais básica é apagada!

Como demarcações, e limitações, finais do pensamento de Wacquant, estabeleço sua ideia de “contradição patente” entre escravidão e democracia, reforçando que, para ele, a divisão e segregação raciais não foram condições prévias da colonização (processo histórico totalmente ignorado), mas consequência da escravidão estadunidense, como se o racismo antinegro e, em especial, a antinegritude, não existissem antes. Mesmo quando se refere ao Movimento pelos Direitos Civis, liderado pelo reverendo Martin Luther King Jr., cujas mobilizações para denunciar e combater o racismo estrutural e sistêmico dos EUA são reconhecidas mundialmente, Wacquant se recusa a mencionar o racismo, colocando as questões sociais como prioritárias no contra-ataque estatal às conquistas históricas que arrancaram da supremacia branca uma série de direitos.

²⁰⁹ WACQUANT, 2007, p. 345.

Segundo Wacquant: “os trabalhadores sob contrato forçado vindos da Europa e os índios estadunidenses não foram reduzidos à escravidão em razão da sua maior capacidade de resistência.”²¹⁰ Assim como no Brasil, a branquitude conta a mentira que meus ancestrais, meu povo - a raça negra -, foi escravizada porque não resistiu, tentando se isentar da responsabilidade de reconhecer sua extensa “ficha criminal” e assumir suas muitas responsabilidades.

É (quase) surpreendente como a branquitude acredita, com fé inabalável, em seus próprios mitos!

²¹⁰ Ibid., p. 336.



PARTE II

NÃO É UMA COSTURA ENTRE OS LADOS ABOLICIONISTAS, SÃO CAMINHOS...
E POR ELES DEVEMOS TRANSITAR PARA TRANSFORMAR



3. ANGELA DAVIS: QUANDO UMA ABOLICIONISTA NEGRA VAI PARA A BATALHA CONTRA UM SISTEMA PENAL RACISTA, A BRANQUITUDE DEVERIA PARAR, AO MENOS, PARA REF(V)ERENCIÁ-LA

“Como eu, milhares de ancestrais tinham esperado o cair da noite para encobrir seus passos, tinham dependido da ajuda de uma amizade verdadeira, tinham sentido, como eu senti, os dentes dos cães em seus calcanhares. Era simples. Eu tinha de ser digna dessas pessoas.”²¹¹

²¹¹ DAVIS, 2019, p. 34.

Falar de (e com) Angela Davis, “mulher negra revolucionária”, é celebrar minha ancestralidade, as *Yabás*, as Pretas Velhas, a mulher negra que impõe transformações com força descomunal, destruindo estruturas como vendaval, arrancando construções pela raiz, não deixando, contudo, que as violências interseccionais lhe roubem a doçura, lhe arranquem as asas. Corporizando fluxos mansos que ocultam movimentos letais, ela contorna, e se infiltra, feito água, nas sólidas bases racistas-patriarcais, corroendo, fragmentando e deslocando-as para que possamos passar, como me ensinou Livia Sant'Anna Vaz. É a mulher negra a cabaça existencial primordial, nossas raízes mais profundas, os baobás que nutrem, gestam e sustentam (minh)a negritude.

É (re)lembrar o silenciamento das mulheres negras, apagamentos de todas as suas contribuições e lutas desde Palmares, arrancar suas máscaras e devolver seu protagonismo e importância em todos os âmbitos da luta contracolonial e antirracista. É, acima de tudo, agradecer as infinitas lições (as vezes carinhosas, outras vezes, nem tanto – e com toda razão), os colos, os dengos, a força destemida e avassaladora sem perder a delicadeza, que nunca se deixa dominar, que sempre pode ser fatal, que cuida, acalanta e pega em armas, me armando.

A existência-resistência criminalizada de Angela Davis demonstra qual é o objetivo basilar do Direito penal inerente à um sistema de controle racial construído por sociedades coloniais/colonizadas. Por isso, além da breve apresentação de sua vida, utilizarei a obra “*Estarão as prisões obsoletas?*” (2003), para tentar sintetizar sua perspectiva sobre o sistema punitivo estadunidense, entrecruzando as questões interseccionais e suprimindo as lacunas racistas deixadas pela análise de Loïc Wacquant.

Sentindo na pele a segregação racial desde seu nascimento, em 1944, na cidade de Birmingham, Alabama, Angela Yvonne Davis teve que enfrentar o racismo antinegro e aprender a sobreviver em uma região onde o supremacismo branco manifestava sua violência racial sem qualquer limitação ou constrangimento legal. Com a chegada de famílias negras em áreas exclusivamente brancas, a *Ku Klux Klan* local aterrorizou a população negra com bombas e incêndios para expulsá-las, tornando a Center Street conhecida como *Dynamite Hill* e a cidade como *Bombingham*.

A adolescente Angela Davis organizou um grupo de estudos sobre as questões raciais, mas, o grupo foi descoberto, perseguido e proibido pela polícia. Seu engajamento nos Movimentos Civis por Direitos se iniciou em 1956, quando ela se muda para Nova York para cursar o ensino médio. Em 1960, Angela recebeu uma bolsa para a Universidade Brandeis, em

Boston, Massachusetts, onde se formou em literatura francesa e conheceu o filósofo alemão Herbert Marcuse, da Escola de Frankfurt, refugiado nos Estados Unidos desde a década de 1930, em razão de sua origem judaica, encontro que marca, decisivamente, sua formação intelectual de base marxista.

Angela Davis iniciou o doutorado em filosofia na Alemanha, na Universidade de Frankfurt, retornando aos EUA em 1967, para concluí-lo na Universidade da Califórnia em San Diego, onde foi professora de filosofia até 1969, quando foi demitida pelo então governador Ronald Reagan, por suas ligações com o Partido Comunista dos Estados Unidos e o Partido dos Panteras Negras (do qual nunca foi uma integrante de fato, apenas uma companheira de luta), e suas ideologias, raciais e feministas, radicais.

Além desses vínculos, Angela Davis se aliou aos centros da nova esquerda estadunidense, ao movimento *Black Power*, atuou no Coletivo Che-Lumumba, no Comitê Não Violento de Coordenação Estudantil (*Student Nonviolent Coordinating Committee – SNCC*), e no Comitê de Defesa dos Irmãos Soledad. Ativismo que a colocou na lista dos dez criminosos mais procurados pelo Departamento Federal de Investigação da Polícia dos Estados Unidos (FBI), após acompanhar o julgamento de George Jackson, Fleeta Drumgo e John Cluchette, homens negros integrantes do Partido dos Panteras Negras que estavam presos na prisão de Soledad na cidade de Monterrey, e foram acusados de assassinar um guarda.

Durante a audiência no Tribunal de Marin, em 7 de agosto de 1970, Jonathan Jackson, o irmão mais novo de George, com apenas 17 anos, entrou armado, rendeu o juiz, o promotor público e vários membros do júri, todos levados para uma caminhonete que estava no estacionamento. Lá, Jonathan condicionou a soltura dos reféns à libertação dos irmãos Soledad, um guarda de San Quentin atirou no veículo policial, dando início a um tiroteio que terminou com a morte do juiz Harold Haley e de Jonathan Jackson. Angela Davis estava em casa e soube da revolta à noite, pela televisão, vendo o corpo de Jon, caído no asfalto, e logo depois sendo puxado, por uma corda amarrada na cintura, para dentro de um furgão.

A ligação de Angela Davis com a “insurgência de Marin” deu-se pelo fato de que a arma utilizada por Jonathan, uma *.380 automática*²¹², estava registrada em seu nome, um

²¹² A arma já tinha sido apreendida, dois anos antes, pela polícia em uma batida no apartamento de Franklin e Kendra Alexander, membros do Partido Comunista e amigos mais íntimos de Angela, após uma festa promovida pelo Comitê Não Violento de Coordenação Estudantil, para arrecadar fundos. Todas as pessoas negras que estavam na festa foram presas e acusadas por assalto à mão armada. Angela Davis foi intimada para um interrogatório e, como as acusações não se sustentaram, as pessoas presas foram soltas e as armas devolvidas, contrariamente à vontade da autoridade policial.

pretexto mais que perfeito para a decretação de prisão de uma intelectual-ativista negra muito bem conhecida pela luta por libertação de presos políticos. Assim fundamentada, a acusação de envolvimento no crime incluía: conspiração, sequestros e assassinatos, obrigando-a a fugir e viver na clandestinidade por dois meses, sendo perseguida pelo FBI em uma “caçada” muito bem explorada pela mídia, até ser presa em Nova Iorque, em outubro de 1970, permanecendo presa por um ano e meio.

Sua prisão repercutiu mundialmente, desencadeando a campanha “*Free Angela Davis*”, até que em 1972, Angela Davis teve sua liberdade devidamente restituída, reforçando seu engajamento político contra o sistema de controle racial estadunidense na luta pela liberdade de pessoas negras presas. Frente a tantos confrontos e desafios, seu compromisso com a defesa e reconhecimento dos direitos de quem antecedeu seus passos transformam a marginalidade da mulher negra, inimiga perigosa, em protagonismo que a torna referência (quase) obrigatória nos movimentos antiprisional, abolicionista e feminista, cujas propostas estão entrelaçadas às lutas, resistências, dores e projetos coletivos espalhados e vinculados pela diáspora, expressas em sua memória sobre a morte do jovem Jon:

Nos dias que se seguiram à revolta no tribunal, tentei dissipar minha fúria cega pela morte de Jonathan a fim de que a raiva se tornasse construtiva. Eu sabia que havia apenas uma maneira de vingar a morte de Jon: por meio da luta, da luta política, com pessoas se mobilizando, lutando por quem estava atrás dos muros.

Deixar de lutar dessa maneira seria abandonar Jonathan para sempre caído no asfalto – caído em seu próprio sangue, como se ali fosse o lugar a que ele pertencia. Deixar de lutar seria negar para sempre a ele – a todos os Jonathans jovens e por nascer – a beleza de montanhas verdes exuberantes em vez de grades frias e cinzentas, o frescor de um passeio até a praia em vez de uma triste jornada a uma sala de visitas da prisão de Soledad. Uma infância cheia de sorrisos, de belos brinquedos, de irmãos mais velhos que são lindos, fortes e livres...²¹³

Entre a raiva construtiva e a destrutiva, orientada à estrutura racista/colonial, ambas intrínsecas e faces do reconhecimento e constituição da negritude, cruzo caminhos, compartilho esperanças e reforço meu compromisso com a vida-obra de Angela Davis, inimiga pública por sua movimentação que abala e compromete toda estrutura de estados raciais/racistas, que há muito está bambeando e há, um dia, de cair. Acompanhando seus passos, caminhos são abertos para um Abolicionismo penal brasileiro...

3.1. UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL DAS RAÍZES DO SISTEMA PUNITIVO ANTINEGRO ESTADUNIDENSE

²¹³ DAVIS, Angela. **Uma autobiografia**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 303.

Ao iniciar “*Estarão as prisões obsoletas?*”, com a correlação entre as penas de morte e de prisão, Angela Davis salienta a familiaridade com o movimento abolicionista de uma, que possui pouco apelo e legitimidade, e a permanência, clamor e naturalização da outra, como um fato inevitável em nossas vidas e, por isso, inquestionável pela população em geral que legitima sua presença, alheia ao movimento abolicionista que nasce com a própria prisão, com sua elevação à principal instrumento de punição. As perspectivas abolicionistas são rechaçadas por sua “impossibilidade” prática, irrealismo e descredibilização teórica condizentes com um sonho utópico pois, dado o enraizamento da prisão na estrutura e pensamento social, não haveria possibilidade de vida em sociedade sem prisões (?).

O crescimento exponencial, e mais que rápido, da população prisional estadunidense fez com que as comunidades negra, latina e nativa, os criminalmente selecionáveis, tivessem mais atenção para o encarceramento do que para uma educação decente. Por isso, as discussões em torno da presença e função da prisão (desencarceramento e abolição) são urgentes, principalmente pela questão levantada por Angela Davis: “estamos dispostos a relegar um número cada vez maior de pessoas de comunidades racialmente oprimidas a uma existência isolada, marcada por regimes autoritários, violência, doenças e tecnologias de reclusão que produzem severa instabilidade mental?”²¹⁴

A questão que introduz as premissas abolicionistas de Angela Davis já evidencia o fundamento da prisão e uma resposta ao estabelecer o racismo como fator pulsante do aprisionamento massivo e inimaginável, há três décadas, por uma ativista dos direitos civis, sem uma “poderosa insurgência pública”, salvo um profundo mergulho no fascismo. A aceitação pacífica do encarceramento de 2 milhões de pessoas reflete a naturalização da prisão no pensamento e vida democrática, com aspectos de um “programa social” sem maiores atenções e/ou debates sobre sua eficácia ou obsolescência, correlacionadas com a “Era Reagan” que inaugurou uma campanha por mais prisão para combater a criminalidade, porém, sem nenhum efeito em suas estatísticas, tornando as comunidades mais inseguras e perigosas, sobretudo para os homens negros.

A presidência de Ronald Reagan foi a encarnação do racismo potencializado com as políticas de “Tolerância zero” e da “Lei e ordem”, manipuladas pelo neoliberalismo que equacionou a demanda por mais prisões, reformulando o “complexo industrial-militar” nos

²¹⁴ DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Tradução de Marina Vargas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2018b, p. 10-11.

moldes do “complexo industrial-prisional”²¹⁵ para reordenar a sociedade estadunidense desordenada pelos levantes negros, como exposto por Wacquant. Essa política alterou a paisagem de cidades e estados, com o consentimento, implícito e explícito, da população, inclusive da população negra, que pressupõe que prisão é sinônimo de segurança, então, quanto mais aprisionamento, mais liberdade e proteção (?).

A expansão prisional estadunidense remete, também, à uma “solução geográfica para problemas socioeconômicos”, cujos fatores são os excedentes de capital, terra, mão de obra e capacidade estatal, culminando a explorações de terras desvalorizadas pelo próprio Estado que as adquiriu para construção de novas prisões, prometendo, falsamente, às pequenas cidades, em recessão e vizinhas aos futuros empreendimentos, que a “nova indústria, não poluente e à prova de crises, impulsionaria a revitalização financeira da região”.²¹⁶ No pensamento da população, em geral, as prisões resultam em redução da criminalidade e estímulo ao desenvolvimento econômico, criando mais emprego para as “pessoas de bem” da região.

A questão de fundo, para Angela Davis, é: “*por que considerar as prisões como algo incontestável?*”. Mesmo a população de selecionáveis (negros, latinos, nativos e asiáticos), cujas sentenças condenatórias fazem parte da vida comunitária, há pouco envolvimento nas discussões abolicionistas, como se a prisão fosse um fato natural e inevitável, de modo que acaba por ser impossível imaginar a vida sem ela. Na relação presença-ausência da prisão, encontramos suas funções ideológicas, permitindo sua naturalização como um lugar devido, para uma parcela da população, assegurado e destinado aos criminosos, desincumbindo a sociedade civil de pensar, entender e enfrentar as realidades produzidas por ela e a partir dela:

Devido ao poder persistente do racismo, “criminosos” e “malfeitores” são, no imaginário coletivo, idealizados como pessoas de cor. A prisão, dessa forma, funciona ideologicamente como um local abstrato no qual os indesejáveis são depositados, livrando-nos da responsabilidade de pensar sobre as verdadeiras questões que afligem essas comunidades das quais os prisioneiros são oriundos em números tão desproporcionais. Esse é o trabalho ideológico que a prisão realiza – ela nos livra da responsabilidade de nos envolver seriamente com os problemas de nossa sociedade, especialmente com aqueles produzidos pelo racismo e, cada vez mais, pelo capitalismo global.²¹⁷

²¹⁵ O conceito foi pensado pelo historiador social Mike Davis, em 1995, ao observar que o sistema penal da Califórnia emergia, desde 1990, como uma das principais forças econômicas e políticas, em ampla concorrência com o agronegócio e o mercado imobiliário. Assim, a ideia de um “complexo industrial-prisional” estabelece as relações do aprisionamento com estruturas e ideologias econômicas, políticas e raciais que transformaram a prisão em fonte de lucro, inaugurando o encarceramento negro massivo quando os índices da “criminalidade” caíam, não apenas nos EUA, mas na Europa, América do Sul e Austrália, demonstrando o racismo globalizado.

²¹⁶ DAVIS, 2018b, p. 15.

²¹⁷ DAVIS, 2018b, p. 17.

A “indústria da punição”, expandindo seus horizontes para melhor explorar e mais lucrar, destrói as bases econômicas das comunidades para marginalizá-las, projeto complementado pela ausência, ou precarização, da educação e demais serviços “essenciais” que geram uma população indesejada e facilmente encarcerável por seu antagonismo ao padrão de sucesso tão sonhado e insculpido pelo individualismo. Somando, então, a “desindustrialização da economia” ao interesse/desejo corporativo em lucrar com o encarceramento, temos como resultado uma equação perfeita. Conjuga-se a fome de prender com a vontade de prender que cria um “buraco negro”, sugando corpos negros por seu encarceramento em massa que “gera lucros enquanto devora a riqueza social, tendendo, dessa forma, a reproduzir justamente as condições que levam as pessoas às prisões.”²¹⁸

A necessidade da prisão, em sua expansão sem qualquer precedente e grande indignação, fundamentada pela draconização instaurada pela política de drogas e o estabelecimento do “*three-strikes*”, se relaciona, para Angela Davis, com o consumo da ficção prisional produzida pela mídia enquanto a realidade permanece desconhecida, auxiliando sua naturalização pelo imaginário que tem que se esforçar muito para vislumbrar uma vida sem prisões. Mesmo (muito) longe de resolver qualquer problema social, apenas os exponenciando cada vez mais, a mídia conferiu uma guinada nas discussões sobre o encarceramento: ao invés de aumentar o debate sobre abolicionismo, aumentou os apelos e clamores por mais punição, influenciando a superação das prisões de segurança máxima pela *supermax* (segurança super máxima).

Tal processo, que resultou no encarceramento em massa, é produzido pelo racismo, como demonstra a população em situação de cárcere nos EUA: em 1990, 25% dos homens negros, com idade entre 20 e 29 anos, estava na prisão e, após 5 anos, já eram 32%. Nesse período, a taxa de encarceramento das mulheres negras cresceu 78%, ou seja, a população negra estadunidense é a maioria da população prisional. Essa evolução ensejou debates sobre reformas prisionais com fins de construir um “sistema carcerário melhor”, que, por mais urgentes que possam ser (e são), reforçam e reproduzem a “ideia absurda de que não há alternativa à prisão”, rechaçando os debates sobre desencarceramento e abolição.

Se a questão (ainda) mais imediata é como evitar o aumento da população encarcerada, outras igualmente urgentes são feitas por Angela Davis:

Como podemos descriminalizar o uso de drogas e o comércio de serviços sexuais?
Como podemos levar a sério estratégias de justiça reparadora em vez de uma justiça exclusivamente punitiva? Alternativas eficazes envolvem a transformação tanto das

²¹⁸ Ibid., p. 17.

técnicas de abordagem ao “crime” quanto das condições sociais e econômicas que levam tantos jovens de comunidades pobres, especialmente das comunidades de pessoas de cor, ao sistema correcional juvenil e depois à prisão. O desafio mais difícil e urgente hoje é explorar de maneira criativa novos terrenos para a justiça nos quais a prisão não seja mais nossa principal âncora.²¹⁹

As perspectivas críticas sobre a prisão nos EUA e, portanto, sobre o Abolicionismo penal, devem considerar, obrigatoriamente, a continuidade de seu sistema de controle racial que se reorganiza a partir de suas bases, modernizando discursos e teorias consoante as conjunturas políticas. Relacionando, assim, a abolição da escravidão com a abolição das prisões, Angela Davis aponta para a impossibilidade de se imaginar a sociedade estadunidense sem a escravidão, o que só foi possível após a Guerra de Secessão. Mas, como mesmo os abolicionistas brancos se recusavam a tratar a população negra como igual, essa abolição veio com a Décima Terceira Emenda da Constituição dos Estados Unidos da América²²⁰, a primeira das emendas no período da reconstrução que extinguiu legalmente a escravização, substituindo-a, também pela via legal, pelo trabalho forçado dos condenados.

A supremacia branca, assentada confortavelmente nas instituições para garantir sua segurança - incluindo a segurança de sua exclusividade em espaços públicos, dentre muitos outros privilégios e direitos -, reconfigurou o poder punitivo com o linchamento como uma das instituições pós-abolição, seguido pelas leis segregacionistas do *Jim Crow*. Perdurando por mais um século no Sul, tal ordenamento seguiu as orientações do governador do Alabama: “segregação hoje, segregação amanhã, segregação para sempre”, lema sob o qual tentou impedir que uma mulher negra se matriculasse na Universidade.²²¹

Assim, leciona Angela Davis: “apesar de o governo, as corporações e a mídia dominante tentarem apresentar o racismo como uma lamentável aberração do passado relegada ao jazigo da história dos Estados Unidos, ele continua a influenciar profundamente as estruturas, as atitudes e os comportamentos contemporâneos.”²²² Ao elencar as instituições racistas que se sucederam e foram abolidas (escravidão, linchamento e segregação), Angela Davis reforça que elas nem sempre existiram e não são eternas, basta algumas mudanças nas conjunturas sociopolíticas e no comportamento da população, alcançáveis pelos movimentos sociais e suas mobilizações, como demonstram as campanhas abolicionistas históricas.

²¹⁹ DAVIS, 2018b, p. 22.

²²⁰ “Não haverá, nos Estados Unidos ou em qualquer lugar sujeito a sua jurisdição, nem escravidão, nem trabalhos forçados, salvo como punição de um crime pelo qual o réu tenha sido devidamente condenado.”

²²¹ Autherine Lucy Foster, abriu os caminhos da educação superior às mulheres negras ao se tornar a primeira a se matricular e frequentar a Universidade do Alabama, em 1956, sendo expulsa da instituição no final daquele ano.

²²² DAVIS, 2018b, p. 25.

No movimento de transição-modernização das instituições punitivas, o racismo permanece intacto para sustentar a estrutura que tais instituições protegem. Suas conexões com a prisão, portanto, são evidenciadas, a ponto de serem inequívocas com o encarceramento em massa, por isso elas estão muito longe de serem obsoletas, e se o racismo não pode definir nosso futuro, as prisões não podem fazer parte desse futuro. Entretanto, como nos lembra Angela Davis, o racismo, que ordena o sistema penal estadunidense, não é apenas contra a população negra. Após os ataques ao Pentágono e ao World Trade Center, em 11 de setembro de 2001, houve um encarceramento massivo de pessoas do Oriente Médio, do Sul da Ásia ou mulçumanos, cujos fenótipos eram expressões do estereótipo do terrorista.

Uma das questões lançadas por Angela Davis, que deve estar sempre presente nas discussões abolicionistas, é: “o racismo está tão profundamente entranhado na instituição da prisão que não é possível eliminar um sem eliminar o outro?”²²³ A penitenciária nos EUA, como instituição que pretendia a reabilitação pelo cárcere, surgiu após a Revolução Americana que culminou com a independência das 13 Colônias da Inglaterra, substituindo a pena de morte ao atender o chamado do capitalismo. Mas, o aprisionamento não era novo, apenas sua função punitiva nos termos penitenciários, haja vista que a prisão já era utilizada para garantir julgamentos e execuções, tendo como característica a provisoriedade.

Assim, a penitenciária se apresentava como uma instituição progressista, que garantiria direitos aos cidadãos, mas, as ideias de regeneração, pela reflexão e trabalho na solidão e silêncio, desconsideravam o autoritarismo inerente à vida e ao trabalho intramuros que demonstram semelhanças entre a escravidão e à prisão em penitenciárias. Havia subordinação de pessoas à vontade de outras que determinavam rotinas; dependência total em relação à alimentação; isolamento e trabalho obrigatório por longos períodos e sem remuneração:

[...] ambas as instituições empregavam formas similares de punição, e os regulamentos das prisões eram, na realidade, muito similares aos Códigos Negros – as leis que privavam os seres humanos escravizados de praticamente todos os direitos. Além disso, considerava-se que tanto os prisioneiros quanto escravos tinham uma propensão acentuada para a criminalidade. As pessoas que cumpriam pena em penitenciárias do Norte, tanto brancas quanto negras, eram representadas popularmente como indivíduos que tinham uma profunda afinidade com negros escravizados. As ideologias que governavam a escravidão e as que governavam a punição estiveram profundamente ligadas durante o período inicial da história dos Estados Unidos. Enquanto pessoas livres podiam ser legalmente condenadas a cumprir penas de trabalhos forçados, essa sentença não mudava de maneira nenhuma as condições já vivenciadas pelos escravos.²²⁴

²²³ Ibid., p. 27.

²²⁴ DAVIS, 2018b, p. 29.

Por isso, Thomas Jefferson, o principal autor da Declaração de Independência e um dos “Pais Fundadores” (e favorável ao trabalho forçado), entendia que os escravos deveriam ser banidos para outros países. Como esse banimento não condizia com a imagem de “Império de Liberdade” dos EUA e, o mais importante, por que ter prejuízo com a população negra se ela sempre foi fonte inesgotável de lucros? Assim, motivada por sua inclinação em sempre superexplorar a “raça inferior”, a supremacia branca não tardou em escamotear o exílio negro em instituições prisionais, onde os ex-escravizados, detentores de uma cidadania de segunda classe, continuariam a produzir riquezas para os brancos e mantendo sua miserabilidade.

Angela Davis salienta que, no sistema de controle estadunidense, raça sempre desempenhou uma função primordial na ideia de presunção da criminalidade:

Depois da abolição, os estados antes escravagistas aprovaram uma nova legislação que revisava os Códigos Escravagistas a fim de regular o comportamento de negros livres de formas similares àquelas que vigoravam durante a escravidão. Os novos Códigos Negros proibiam uma série de ações – como vadiagem, ausência de emprego, quebra de contrato de trabalho, porte de arma de fogo e gestos ou atos ofensivos – que eram criminalizadas apenas quando a pessoa acusada era negra. Com a aprovação da Décima Terceira Emenda à Constituição, a escravidão e a servidão involuntária foram presumidamente abolidas, no entanto, havia uma exceção significativa. Na redação da emenda, a escravidão e a servidão involuntária foram abolidas “exceto como punição por crime, pelo qual a parte deve ter sido justamente condenada”. De acordo com os Códigos Negros, havia crimes definidos pela lei estadual pelos quais apenas pessoas negras podiam ser “justamente sentenciadas”. Assim, ex-escravos, que tinham acabado de ser libertados de uma condição de trabalho forçado perpétuo, podiam ser legalmente condenados à servidão penal.

Logo após a abolição da escravidão, os estados do Sul se apressaram em desenvolver um sistema de justiça criminal que restringisse legalmente as possibilidades de liberdade para os escravos recém-emancipados. As pessoas negras se tornaram os principais alvos de um sistema em desenvolvimento de arrendamento de condenados, ao qual muitos se referiam como uma reencarnação da escravidão.²²⁵

A criminalização da vadiagem, nesse contexto, era o reestabelecimento do trabalho escravo nas *plantations* sob justificativas correcionais diante de condutas antissociais, imorais e contrárias à sujeição e exploração. Isto é, qualquer atitude comportamental negra, inclusive sua exclusão/expulsão do mercado de trabalho livre, era entendida como repulsa e fuga, ratificando a ideologia racista de que a população negra só trabalhava se fosse obrigada, já que era de sua natureza ser indolente, preferindo a ociosidade.

A relação corpo negro-vadiagem-condenação resultou na mudança, imediata, do perfil dos encarcerados. No Alabama, por exemplo, antes da abolição, 99% dos detentos eram brancos, com a instituição do Código Negro e a criminalidade negra nata, a prisão foi

²²⁵ Ibid., p. 30.

enegrecida, fato que consolidou a percepção branca de que os escravizados negros eram verdadeiros criminosos. Característica comprovada pelo crescente encarceramento, principalmente em relação ao furto, conferindo a certeza punitiva que colocava para os homens brancos a “facilidade” de se disfarçarem de negros para saírem impunes de seus crimes, enquanto inocentes eram facilmente condenados por serem negros.²²⁶

Essa imunização criminológica é uma faceta da branquitude que corpos brancos passam a ser proprietários por nascimento, dotando-os de uma cidadania plena imediata, irrevogável e reconhecida pelo sistema de justiça, independentemente de sua vontade. Manifestação jurídica da supremacia branca que tutela direitos e privilégios naturais que condiciona à negação dos direitos mais básicos da população negra. Portanto, se os direitos estão vinculados à brancura, um dos únicos caminhos para o reconhecimento de direitos passa a ser o embranquecimento, que se concretiza, apenas, como uma (pseudo) garantia conjectural, observada enquanto aquele corpo negro esbranquiçado for funcional.

A racialização do crime, ou criminalização racial, como controle da liberdade negra pós-abolição, resultou no “perfil racial” que determina a atitude suspeita identificada, facilmente, pela polícia estadunidense. Mobilizada, exclusivamente e de modo confesso, diante de identidades racializadas e estereotipadas, possibilita o uso da violência física e torturas como marcadores do lugar de corpos coisificados, mantendo a sistemática que substituiu a escravidão. A integração da população negra no sistema penal do Sul determinou, também, a integração das chibatadas que, junto às correntes, simbolizavam a continuidade da servidão através dos Códigos Negros que rearticularam os Códigos Escravagistas.

A criminalização da população negra, sua seletividade, o arrendamento de condenados, os trabalhos forçados (com uso de correntes e chibatas) e o, lógico, enegrecimento da prisão, caracterizaram o sistema de justiça sulista, controlando a vida e a força de trabalho negra. Desta forma, a população negra foi obrigada a trabalhar como um imperativo moral, porém, não para sua emancipação, mas para o enriquecimento branco que acreditava que a população afroestadunidense só trabalharia se obrigada, como “comprovou” a escravidão.

Em que pesem as similitudes, o sistema de arrendamento era bem pior do que a escravidão em vários aspectos, fazendo com que a “liberdade” negra fosse mais perigosa e mais violenta. Se, na escravidão, a “vida útil” negra era importante, pois sua rentabilidade deveria garantir o investimento individual realizado, no arrendamento o investimento era feito

²²⁶ DAVIS, 2018b, p. 31.

sobre um grupo de condenados, que podiam trabalhar até a morte sem prejuízo nos lucros alcançados. As condições de vida nas *plantations* eram melhores do que na servidão por condenação, tendo em vista que os presos arrendados podiam ser torturados por lentidão ou plantio ruim, eles sucumbiam à exaustão, estavam expostos a doenças (pneumonia, malária, tuberculose, insolação, hipotermia, envenenamento pelas correntes etc.). A escravidão, então, servia de espelho e parâmetro básico para o funcionamento e construção das relações do sistema punitivo pós abolição.

Angela Davis adverte, a partir de Mary Ann Curtin, que muito embora muitos estudiosos reconheçam o entranhamento entre sistema punitivo e racismo:

[...] não identificaram como esse racismo adulterava a compreensão do senso comum a respeito das circunstâncias que envolviam a criminalização indiscriminada de comunidades negras. Até mesmo historiadores antirracistas, afirma ela, não vão longe o bastante ao examinar as formas pelas quais as pessoas negras eram transformadas em criminosas. Eles observam – e isso, segundo ela, é parcialmente verdadeiro – que, no período logo após a emancipação, um grande número de negros foi forçado, por sua nova situação social, a roubar para sobreviver. Foi a transformação dos pequenos furtos em delito grave que relegou um número substancial de negros à “servidão involuntária” legalizada pela Décima Terceira Emenda. O que Curtin sugere é que essas acusações de roubo eram com frequência inteiramente forjadas. Elas “também serviam de subterfúgio para vinganças políticas. Depois da emancipação, os tribunais se tornaram o lugar ideal para exercer a retaliação racial”. Nesse sentido, a atuação do sistema de justiça criminal estava intimamente relacionada com a atividade extralegal do linchamento.²²⁷

Com o objetivo de controlar, explorar, dominar, manter a supremacia branca em segurança e saciar os desejos de violentar corpos negros (de modo que eles não esquecessem sua condição jurídica de desumanizados), o sistema de arrendamento é uma das principais instituições que caracterizam o Estado racial estadunidense. Empregando, de modo mais eficiente e racional, as estratégias racistas de produção de riqueza em sua construção, mantém distantes as contribuições e uso da mão de obra negra, seja na escravização ou na liberdade arrendada que introduz, ou antecipa, a privatização dos presídios: “a persistência da prisão como principal forma de punição, com suas dimensões racistas e sexistas, criou essa continuidade histórica entre o sistema de arrendamento de prisioneiros do século XIX e início do século XX e o atual negócio da privatização das prisões.”²²⁸

Foi sobre essa relação que foram desenvolvidos modelos modernos de exploração e corporativização punitiva, dando origem ao complexo industrial-prisional, de modo que, ao contrário das posições abolicionistas que apontam para a abolição da escravidão como um exemplo da possibilidade de extinção da prisão, Angela Davis inverte o questionamento, nos

²²⁷ DAVIS, 2018b, p. 35-36.

²²⁸ DAVIS, 2018b, p. 39.

convidando a imaginar como seria nossa realidade se a escravidão, e o sistema de arrendamento de condenados, não tivessem sido abolidos. Tal problematização não sugere que havia igualdade e justiça nos dois sistemas de controle racial, mas confirma que não há igualdade e justiça no sistema punitivo democrático, isso porque: “o racismo define furtivamente estruturas sociais e econômicas de maneiras difíceis de identificar e, portanto, muito mais prejudiciais. Em alguns estados, por exemplo, mais de um terço dos homens negros foram rotulados como criminosos.”²²⁹

O encarceramento resultante do racismo, e sua familiaridade por pessoas negras, fizeram com que o sistema prisional fosse apresentado, cada vez mais cedo, à essas comunidades pelas escolas, replicando suas relações e desenvolvendo uma educação voltada, unicamente, à ordem, disciplina e obediência. Ou seja, não um trabalho voltado ao desenvolvimento intelectual das crianças negras e sua emancipação, mas sua preparação e condicionamento para um futuro enclausurado. Parte do projeto de democracias racistas para a população negra ao manter a continuidade entre passado e futuro que entrelaçou o movimento abolicionista do século XIX (que alertava para um futuro democrático sombrio enquanto a escravidão continuasse), e os ativistas antiprisionais do século XXI, que confirmaram essa profecia e “[...] insistem que um dos requisitos fundamentais para a revitalização da democracia é a abolição mais do que urgente do sistema prisional.”²³⁰

Dialogando com Foucault, Angela Davis demonstra os problemas, limitações e funcionalidade das reformas prisionais, movimento que nasce, exatamente, com a prisão, enquanto era apresentada como uma sanção penal mais humana do que as penas vingativas absolutistas, cujo objetivo era instalar o terror na plateia que assistia, curiosa e atônita, ao espetáculo público sangüinário. Ocultar tais punições/retaliações, com a utilização de muros, seria mais eficaz, advogavam os reformadores daquela época, a exemplo da punição das mulheres, que eram controladas com punições e torturas domésticas, ignoradas pelo humanismo reformatório.

A prisão nasce de modos de punição pensados no contexto colonial. O humanismo iluminado a projetou para manter as características específicas do banimento, trabalho forçado nas galés e do degredo, por isso, antes de ser implantada no ocidente, como principal pena estatal, a Europa instituiu seu sistema prisional em suas colônias africanas, como um projeto a ser desenvolvido e acabado em seu território, garantindo sua eficácia. Portanto, a prisão foi um importante instrumento de dominação racial desde sua idealização,

²²⁹ Ibid., p. 40.

²³⁰ Ibid., p. 41.

com fortes influências do protestantismo, e vinculada às transformações estruturais promovidas pela ascensão do capitalismo industrial que alterou sua função processual de detenção para garantir a punição em função punitiva em si.²³¹

Essa substituição de função está atrelada à construção de direitos individuais (sobretudo o direito inalienável à liberdade), que, por sua vez, estão ligados à ascensão da burguesia e decadência do poder soberano. A prisão, então, modifica o sistema punitivo por ser mais racional e funcional à estrutura estatal nascente, em especial, para garantir a conquista, em segurança, do poder econômico pela burguesia:

Antes da aceitação do caráter sagrado dos direitos individuais, o encarceramento não poderia ser concebido como punição. Se o indivíduo não era reconhecido como detentor de direitos e liberdades inalienáveis, então a alienação desses direitos e liberdades por meio do isolamento da sociedade em um espaço governado de forma tirânica pelo Estado não faria sentido. O banimento para além dos limites geográficos da cidade poderia fazer sentido, mas não a alteração do status legal do indivíduo por meio da imposição de uma pena de encarceramento. Além disso, essa pena, que é sempre computada em termos de tempo, está relacionada a uma quantificação abstrata, evocando a ascensão da ciência e ao que com frequência nos referimos como a Era da Razão. Devemos ter em mente que esse foi precisamente o período histórico durante o qual o valor do trabalho começou a ser calculado em termos de tempo e, portanto, compensado de outra maneira quantificável: com dinheiro.²³²

Desde seu nascedouro, a prisão se apresenta como punição masculina, um fato explicado por Angela Davis pela influência patriarcal das estruturas econômicas, políticas e legais. A privação do direito à liberdade só poderia ser imposta a quem tinha liberdade e as mulheres viviam, por conta do casamento, em um estado de “morte civil” que concebia aos maridos o direito/poder de instituir um sistema punitivo doméstico próprio e singularizado, significando um enclausuramento específico que definiu a violência doméstica como regra e legado.

A ideologia cristã é uma das principais matrizes da prisão, onde a autorreflexão religiosa e o arrependimento foram pressupostos da “devolução” da liberdade, após a internalização da disciplina laboral vigiada e controle onipresente e onisciente (a ideia de que “mente vazia é oficina do diabo, expressa a relação capitalismo-Cristianismo), como projetou o utilitarista Jeremy Bentham em seu panóptico. Com inegável influência e reprodução dos valores morais cristãos, a própria “[...] palavra ‘penitenciária’ pode ter sido usada primeiro em conexão com projetos elaborados na Inglaterra em 1758 para abrigar ‘prostitutas arrependidas’, ou ‘penitentes’.”²³³

²³¹ DAVIS, 2018b, p. 45.

²³² Ibid., p. 47.

²³³ DAVIS, 2018b, p. 49.

A primeira penitenciária estadunidense é datada de 1790, na Pensilvânia, nos moldes *benthamianos* e no mesmo prédio da cadeia, expressando a modernização punitiva na substituição da detenção pela privação da liberdade que conjuga punição, penitência e reforma, subjetiva e comportamental, pelo isolamento completo em celas individuais, onde a vida enclausurada encaminhava os criminosos ao arrependimento pela reflexão sobre os textos bíblicos que eram obrigados a ler (se soubessem). De outro lado, o modelo desenvolvido em Auburn (Nova York), determinava celas individuais, mas trabalho em grupo, que deveria ser realizado em absoluto silêncio, trazendo melhores resultados e, por isso, o modelo prevalente. De qualquer forma, importa frisar a reprodução da “arquitetônica e regime de vida monástica” pela condenação ao isolamento, que não era ausente de críticas e já evidenciava os limites da prisão em termos democráticos, uma vez que devolveria à sociedade indivíduos “moralmente insalubres e doentes”.²³⁴

Mas, essa deformidade antidemocrática, incompatível com a perspectiva humanitária por se caracterizar como tortura, é aplicada (exatamente como exasperação punitiva) nos casos de condenação por pena de morte e nas prisões de segurança supermáxima, onde a presença negra sobressai por sua periculosidade extrema que impõe o enclausuramento solitário de 23 horas por dia em celas individuais, sem poder ver ou ouvir outra voz que não a sua, privação aumentada pelo monitoramento eletrônico que modernizou o ideal panóptico.²³⁵ Nesses modelos punitivos, inexistem discursos justificadores que não a

²³⁴ Ibid., p. 52.

²³⁵ Nestes moldes, temos no Brasil, o regime disciplinar diferenciado (RDD), disciplinado pela Lei nº 7.210/84 (Lei de Execução Penal - LEP), que dispõe, em seu art. 52: “A prática de fato previsto como crime doloso constitui falta grave e, quando ocasionar subversão da ordem ou disciplina internas, sujeitará o preso provisório, ou condenado, nacional ou estrangeiro, sem prejuízo da sanção penal, ao regime disciplinar diferenciado, com as seguintes características:

I - duração máxima de até 2 (dois) anos, sem prejuízo de repetição da sanção por nova falta grave de mesma espécie; II - recolhimento em cela individual;

IV - direito do preso à saída da cela por 2 (duas) horas diárias para banho de sol, em grupos de até 4 (quatro) presos, desde que não haja contato com presos do mesmo grupo criminoso

§ 1º O regime disciplinar diferenciado também será aplicado aos presos provisórios ou condenados, nacionais ou estrangeiros:

I - que apresentem alto risco para a ordem e a segurança do estabelecimento penal ou da sociedade;

II - sob os quais recaiam fundadas suspeitas de envolvimento ou participação, a qualquer título, em organização criminosa, associação criminosa ou milícia privada, independentemente da prática de falta grave.

§ 3º Existindo indícios de que o preso exerce liderança em organização criminosa, associação criminosa ou milícia privada, ou que tenha atuação criminosa em 2 (dois) ou mais Estados da Federação, o regime disciplinar diferenciado será obrigatoriamente cumprido em estabelecimento prisional federal.

§ 4º Na hipótese dos parágrafos anteriores, o regime disciplinar diferenciado poderá ser prorrogado sucessivamente, por períodos de 1 (um) ano, existindo indícios de que o preso:

I - continua apresentando alto risco para a ordem e a segurança do estabelecimento penal de origem ou da sociedade;

violência retributiva, sem desejar e possibilitar o retorno da pessoa condenada ao convívio social, o que significa o desmascaramento total dos objetivos reais da prisão sem qualquer necessidade de apelo à garantia de direitos constitucionais. A humanidade é banida dessas instituições, já que essa humanidade é atributo da branquitude:

Nos séculos XVIII e XIX, a solidão absoluta e o monitoramento rigoroso de cada ação do prisioneiro eram vistos como estratégias para transformar hábitos e moral. Ou seja, a ideia de que a prisão deveria ser a principal forma de punição refletia uma crença no potencial da humanidade branca para o progresso, não apenas na ciência e na indústria, mas também como membros individuais da sociedade. Os reformadores do sistema prisional espelhavam os pressupostos iluministas de progresso em todos os aspectos da sociedade humana – ou, para ser mais precisa, da sociedade branca ocidental.²³⁶

A perspectiva de restauração da essência boa da humanidade, através do cárcere, também se direciona para a ideia de salvação da alma, e a matiz *quacre*, dentre os protestantes estadunidenses, impôs, já que dominante, sua ideologia como método reformatório nas prisões que representavam o purgatório. Assim, além de ordem e disciplina para formação de mão de obra, o isolamento carcerário preconizava a salvação da alma pelo florescer de uma autoconsciência assemelhada aos processos de conversão religiosa, determinando bons hábitos, resignação, fê inabalável por dias melhores e liberdade via submissão.

Angela Davis aponta para as literaturas relacionadas à prisão como uma das fontes dos reformadores do século XVIII (que extraíam dos romances as ideias de consciência social, autoconsciência e capacidade de adaptação e mudança) e dos abolicionistas que passaram a se organizar em torno das denúncias e relatos apresentados ao público pelos escritos do cárcere. Um gênero literário com poder de (auto)emancipação, descoberto por condenados que já sabiam ler e escrever, mas que também alcançou os analfabetos, que buscaram a autoeducação e os que se favoreceram de programas educacionais (e que, por isso, alvos do desmonte de políticas públicas). Alguns autores, que tinham como alvo de suas palavras, a pena de morte, principalmente por sua seletividade racial e de classe, auxiliaram à conscientização geral que sua abolição estava vinculada à abolição da prisão em si.

Foi, precisamente, no momento de consolidação da cultura de escritas por trás das grades que os subsídios públicos para os programas educacionais e cursos foram cortados, demonstrando as estratégias de aprisionar as pessoas presas na ignorância, fomentando a indústria do crime, e impedindo qualquer liberdade:

II - mantém os vínculos com organização criminosa, associação criminosa ou milícia privada, considerados também o perfil criminal e a função desempenhada por ele no grupo criminoso, a operação duradoura do grupo, a superveniência de novos processos criminais e os resultados do tratamento penitenciário

²³⁶ DAVIS, 2018b, p. 55.

Na década de 1950, a educação de Malcom na prisão foi um grande exemplo da capacidade de um prisioneiro de fazer de ser encarceramento uma experiência transformadora. Sem meios disponíveis para organizar sua busca por conhecimento, ele começou a ler um dicionário, copiando cada palavra à mão. Quando conseguiu mergulhar na leitura, observou: “Meses de passaram sem que eu nem sequer pensasse sobre estar preso. Na verdade, até aquele momento, eu nunca tinha sido tão verdadeiramente livre na vida.” Na época, de acordo com Malcom, considerava-se que prisioneiros que demonstravam um interesse incomum pela leitura tinham embarcado em uma jornada de autorreabilitação, e com frequência eles tinham direito a privilégios especiais – como pegar emprestado mais do que o número máximo de livros permitido.

Ainda assim, a fim de dar continuidade a sua autoeducação, Malcom teve que lutar contra o regime prisional – ele muitas vezes lia no chão da cela, muito depois de as luzes terem sido apagadas, valendo-se da luminosidade que vinha do corredor e tomando o cuidado de voltar para a cama a cada hora durante os dois minutos em que os guardas passavam diante de sua cela.

A extinção contemporânea da escrita e de outros programas educacionais na prisão são indicadores da atual indiferença oficial em relação às estratégias de reabilitação, particularmente aquelas que incentivam os prisioneiros a adquirir autonomia de pensamento.²³⁷

Antes do desmonte educacional intra-cárcere, que conscientizava e formava indivíduos voltados à transformação de suas comunidades, havia, nos EUA, programas que ofereciam cursos de graduação, principalmente após o massacre na prisão de *Attica*, Nova York, em 1971. Durante a rebelião, os prisioneiros fizeram carcereiros como reféns para exigir, dentre outras reivindicações, o fim da tortura e censura pelos carcereiros, todos brancos, além da contratação de carcereiros negros e latinos, melhor atendimento médico, programas de reabilitação realistas e educacionais (que incluía liberdade religiosa e liberdade de engajamento político).

Elliot Barkley, um dos líderes, fez a denúncia: “*Somos gente. Não somos animais. Todos os presos se juntaram para acabar com a terrível brutalidade e o desrespeito aos direitos vitais dos encarcerados aqui e em toda parte dos Estados Unidos*”. Mas, apesar da intenção em realizar uma negociação pacífica (os reféns, sob a responsabilidade dos presos muçulmanos, foram tratados com dignidade), o governador exigiu a retomada da prisão e o resultado foi 54 mortos (43 presos e 11 carcereiros) e mais de 80 feridos, todos alvejados pela Guarda Nacional. Um dos carcereiros reféns, Michael Smith, atingido 04 vezes na barriga, foi salvo (segundo seu próprio relato), por Donald Noble, o preso que o mantinha como refém.²³⁸

²³⁷ DAVIS, 2018b, p. 60-61.

²³⁸ Dois fatos anteriores são importantes para a contextualização da Rebelião em Attica: 1) Um manifesto, dos presos da Califórnia, solicitando a reforma do sistema penitenciário, motivando os presos de Attica, meses antes da rebelião, solicitar reformas às autoridades de Nova Iorque; e, 2) três semanas antes da rebelião, os presos receberam a notícia que George Jackson, membro do Panteras Negras e cofundador da *Black Guerrilla Family* (fundada em 1966, na Prisão Estadual de San Quentin, Califórnia) tinha sido assassinado por agentes penitenciários.

Após *Attica*, o sistema carcerário estadunidense recebeu mais atenção, sem, contudo, incluir as mulheres nas discussões sobre a expansão carcerária à qual estavam incluídas, cada dia mais. Com essa constatação, Angela Davis não está sugerindo que a simples presença de mulheres nos debates e decisões sobre a punição estatal irá efetivar (ou mesmo aprofundar) o programa abolicionista, mas as abordagens que consideram as especificidades das prisões femininas são fundamentais para o Abolicionismo penal. As experiências das mulheres, em termos de manifestações punitivas, nos mostram suas imbricações na prisão e fora dela, endossadas pelo patriarcado que contorna a sociedade e o Estado, por isso são fundamentais, podendo mudar a forma como pensamos o sistema punitivo como um todo:

[...] as práticas nas penitenciárias femininas são marcadas pela questão de gênero, mas o mesmo acontece com as práticas nas prisões masculinas. Acreditar que as instituições para homens constituem a norma e as instituições para mulheres são marginais é, em certo sentido, tomar parte na normalização das prisões que uma abordagem abolicionista procura contestar.²³⁹

Ao expor a matriz patriarcal no encarceramento, Angela Davis expõe, também, suas relações com o racismo e com estratégias de repressão política da branquitude, usando as memórias da Assata Shakur, conhecida como a “Alma do Exército Negro de Libertação”, antes de ser acusada do assassinato de um policial após uma troca de tiros que matou seu companheiro, Zayd Shakur, vítima do perfil racial que recai sobre corpos negros, sobretudo dos homens negros. Em suas memórias, como prisioneira política e acusada pela morte de um policial, Assata Shakur denuncia o tratamento demasiadamente cruel, mas que se refletia nas outras mulheres negras, que utiliza a violência sexual, de modo natural, rotineiramente.

A justificativa mais frequente para a falta de atenção dada às prisioneiras e às questões específicas em torno do encarceramento feminino é a proporção relativamente pequena de mulheres entre as populações carcerárias ao redor do mundo. Na maioria dos países, a porcentagem de mulheres entre as populações carcerárias gira em torno de 5%. No entanto, as mudanças econômicas e políticas da década de 1980 – a globalização dos mercados econômicos, a desindustrialização da economia dos Estados Unidos, o desmonte de programas sociais como o Programa de Assistência a Famílias com Crianças Dependente, e, é claro, o boom na construção de prisões – levaram a um aumento significativo no índice de encarceramento feminino tanto dentro quanto fora dos Estados Unidos. Na verdade, ainda hoje as mulheres compõem o setor de mais rápido crescimento dentre a população carcerária norte-americana. Esse recente aumento da taxa de encarceramento feminino aponta diretamente para o contexto econômico que produziu o complexo industrial-prisional e que causou um impacto devastador tanto em homens quanto em mulheres.²⁴⁰

²³⁹ DAVIS, 2018b, p. 66.

²⁴⁰ DAVIS, 2018b, p. 70-71.

A criminalização masculina como regra, e feminina como exceção, denota que o sistema de controle feminino possui como eixo principal a violência no âmbito doméstico, mas, as mulheres que foram punidas publicamente recebem um tratamento mais violento por serem consideradas mais perigosas, reflexo da sua “anormalidade” em “cuidar e proteger”, principalmente de sua família, premissa básica da sociedade patriarcal colocada em risco pela corrosão dos valores éticos-morais. Dentro do cárcere, a punição da “irracionalidade” e instabilidade da mulher negra possibilita o uso de drogas psicotrópicas para seu controle, que pode imobilizar pela dopagem ou potencializar sua natureza “raivosa”, confirmando sua criminalidade (cujo tratamento era mais violência física e sexual), enquanto para mulheres brancas evidencia transtornos mentais e emocionais (e, por consequência, a necessidade de cuidados especiais).

As punições específicas para mulheres negras nas prisões seguem os padrões do período escravagista, atendendo os objetivos punitivos sem prejudicar suas funções estruturais (como os açoitamentos das escravizadas grávidas que eram deitadas no chão, com suas barrigas encaixadas em buracos para não colocar o feto em risco, assegurando o “investimento”). Os estupros, realizados pelos seus senhores, dentre outros motivos, eram uma punição às mulheres negras pelo simples fato de serem escravizadas, assim como hoje, já que a violência e o terror sexual estatal são majorações das condenações simplesmente por se tratar de mulheres negras:

[...] a transgressão do senhor de escravos era transferida para a escrava que era sua vítima. Da mesma maneira, o abuso sexual cometido pelos guardas nas prisões é traduzido em hipersexualidade das prisioneiras. A ideia de que os “desvios” femininos sempre têm uma dimensão sexual persiste em nossa época, e essa interseção de criminalidade e sexualidade continua a ser racializada. Assim, as mulheres brancas rotuladas como “criminosas” são mais estritamente associadas à negritude do que suas contrapartes “normais”.

Antes do surgimento da prisão como principal forma de punição pública, era comum que quem violasse a lei fosse submetido a castigos corporais e muitas vezes a penas capitais. O que não se costuma reconhecer é a conexão entre castigo corporal imposto pelo Estado e as agressões físicas a mulheres nos espaços domésticos. Essa forma de disciplinamento corporal continua sendo infligida a mulheres de forma rotineira no contexto de relacionamentos íntimos, mas raramente é encarada como algo relacionado à punição estatal.²⁴¹

Nos EUA, a substituição dos castigos corporais pela prisão foi resultado do empenho dos *quacres*, que também idealizaram prisões especiais para mulheres, onde sua salvação passava pela regeneração de suas “bençãos divinas”, isto é, a preparação para serem “boas e dedicadas mães e donas de casa”. Entretanto, assim como nas instituições correcionais masculinas, por trás da política “reintegrativa” estava uma estratégia de integração social por

²⁴¹ Ibid., p. 74.

meio da exploração da mão de obra, modulada e formatada pela disciplina carcerária, vislumbrando o mercado dos empregos domésticos, o lugar das mulheres negras em sociedades racistas, serviçais ao dispor da branquitude desde a escravidão.

A racialização das punições femininas, assim como nas punições masculinas, é explícita, pois:

Quando cumpriam pena em reformatórios, as mulheres negras e nativas americanas muitas vezes eram separadas das brancas. Além disso, elas tendiam a ser desproporcionalmente condenadas a cumprir pena em prisões masculinas. Nos estados do Sul, no período seguinte à Guerra Civil, as mulheres negras eram submetidas às crueldades do sistema de arrendamento de prisioneiros em nada amenizadas pela feminilização da punição – nem suas sentenças nem o trabalho que eram obrigadas a executar eram atenuados em virtude do gênero. Conforme o sistema prisional dos Estados Unidos evoluiu durante o século XX, modos de punição feminilizados – o sistema de pequenas casas, o treinamento doméstico e assim por diante – foram ideologicamente projetados para reformar mulheres brancas, relegando grande parte das outras a reinos de punição pública nos quais não havia nenhuma pretensão de oferecer-lhes feminilidade.²⁴²

As punições públicas femininas, em prisões masculinizadas, serviam, inclusive, como uma punição agravada e negação de qualquer “privilégio”²⁴³, seja por meio das violências ou da condenação a penas mais longas, pelos mesmos crimes praticados por homens. Sob fundamentos eugenistas, as mulheres “inferiores” eram mantidas na prisão durante seus anos férteis. Mas foi no século XXI, com a construção e consolidação do complexo industrial-prisional, que as prisões femininas se aproximam (ainda mais) das masculinas, abandonando, elas também, o objetivo finalístico da prisão em reintegrar que foi “[...] completamente substituído pela incapacitação como o principal objetivo do encarceramento.”²⁴⁴

Como aponta Angela Davis, essa transformação não é apenas uma consequência das políticas neoliberais igualitárias, mas a confirmação de que a prisão masculina é o parâmetro punitivo, fazendo com que as detentas fossem acorrentadas ao exercer seus

²⁴² DAVIS, 2018b, p. 77-78.

²⁴³ Para mostrar como a masculinização dos presídios femininos ordenava um punitivismo igualitário, Angela Davis cita o livro *“A diretora vestia rosa”*, escrito por uma ex-diretora de um presídio feminino que se dizia feminista e lutava pela igualdade de gênero, sob o argumento de que: “[...] a paridade para prisioneiros homens e mulheres deveria consistir em seu direito igual de ser alvejado pelos guardas” (DAVIS, 2018b, p. 81). Em 2013, ainda no mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), quando integrava o projeto de extensão “Universidade Sem Muros”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Vera Regina Pereira de Andrade, fui testemunha do recrudescimento punitivo através da adoção de posturas e comportamentos masculinizados pelas agentes prisionais, em especial, a influência de uma (a mais violenta, segundo as detentas atendidas, semanalmente por mim) na transformação da diretora, que passou a impedir meus atendimentos e minha entrada no Presídio Feminino de Florianópolis/SC, de onde ela me expulsou (meu maior prêmio e acho que sou o único negro do país a ser expulso de uma prisão). Após esse fato, o trabalho do “USM” foi inviabilizado, em especial pelo posicionamento da diretora que foi irredutível em negar a assistência jurídica do projeto da UFSC, vinculado ao CNPq, conveniado com o TJSC, do alto do seu “salto *pink*, 15”, escolhido a dedo, para uma reunião com Vera Andrade e comigo, no Presídio.

²⁴⁴ DAVIS, 2018b, p. 79.

trabalhos em lugares públicos e que outras medidas punitivas masculinas fossem adotadas, como o confinamento solitário e a privação sensorial. Características das prisões de segurança supermáxima, que proliferam e expandem rapidamente, evidenciando as matrizes escravocratas de um sistema punitivo racista que, além de todas as violências naturalizadas por serem direcionadas a corpos negros, ainda institui o terror sexual estatal:

Como a população carcerária feminina nas prisões agora consiste em uma maioria de mulheres de cor, os ecos históricos da escravidão, da colonização e do genocídio não devem passar despercebidos nessas imagens de mulheres acorrentadas e algemadas.

À medida que aumentou o nível de repressão nas prisões femininas e, paradoxalmente, conforme a influência dos regimes de prisão doméstica diminuiu, o abuso sexual – que, como a violência doméstica, é mais uma dimensão da punição privativa das mulheres – tornou-se um componente institucionalizado da punição por trás dos muros da prisão. Embora o abuso sexual de prisioneiras cometido por guardas não seja sancionado como tal. A indulgência generalizada com a qual os agentes transgressores são tratados sugere que, para as mulheres, a prisão é um espaço no qual a ameaça de violência sexual que assoma na sociedade em geral é sancionada como um aspecto rotineiro da paisagem da punição do sistema penitenciário.²⁴⁵

A estruturação das prisões femininas, sob a violência sexual, dinamiza e expande os métodos domésticos de dominação e que devem ser consideradas em propostas abolicionistas raciais radicais, pois, se com os homens, negros e latinos, o processo de criminalização acompanha suas vidas desde o ambiente escolar (onde são disciplinados como futuros criminosos), passando pela violência policial (que os trata como eternos suspeitos, identificados através do perfil racial), até a prisão (confirmação de suas naturezas delinquentiais), no caso das mulheres, há uma continuidade das violências do mundo livre na vida encarcerada, em especial as sexuais. Nesse sentir, no caso das mulheres negras e latinas, as violências e violações são impulsionadas pela hipersexualização e exotização de seus corpos, que justificam estupros por médicos (cujas responsabilizações são excluídas pelo fato das detentas não terem contatos, ou terem pouco contato, com homens, buscando “prazer” nas consultas e exames médicos).

Apesar da explícita ilegalidade, a violência e o terror sexual são institucionalizados como métodos de controle, realizados todos os dias, durante as revistas íntimas, o que significa que o Estado comete esses crimes sob a justificativa de prevenir crimes (“impedindo” que drogas e telefones celulares, por exemplo, entrem nos presídios). Quando há alguma denúncia dessas violações (apropriações e invasões do corpo feminino), motivada pelo excesso que ultrapassa a (a)normalidade e não pode ser mais ocultado, a responsabilização recai sobre indivíduos, jamais no Estado que, em tese, condena suas

²⁴⁵ Ibid., p. 83-84.

ocorrências, se apresando (através do setor especializado em comunicação) em se solidarizar com as vítimas. A declaração de não compactuar com tais crimes, vem endossada com o comprometimento de punição nos rigores da lei (a mesma lei que assegura a aplicação prática de tais violências).

Assim, Angela Davis alerta para a imprescindível inclusão, na pauta abolicionista, das denúncias e combate ao racismo e à misoginia por sua combinação destrutiva, mas estruturante da prisão. Um vasto campo a ser explorado pelo complexo industrial-prisional (com ressonâncias globais) que expõe as implicações e objetivos das empresas financiadoras da expansão prisional, bem como do próprio Estado, em perpetuar as violências raciais e de gênero. Enquanto pilar da política de “regeneração”, a interseccionalidade irá fornecer mão de obra inesgotável às demandas neoliberais, sem, contudo, se preocupar com um disciplinamento laboral para o retorno dessas pessoas ao convívio social.

Porém, a exploração da mão de obra carcerária (sem direitos trabalhistas, sindicato, indenizações, barreiras linguísticas ou violência física para manter a produtividade – já que o trabalho é um benefício para a pessoa presa pela remição), é apenas uma faceta das relações que ligam corporações privadas, governos, instituições correccionais e mídia. É a complexidade dessas relações que corporificam o complexo industrial-prisional, inaugurado com a descoberta, guiada pelo racismo, da fácil exploração de corpos encarcerados e da rentabilidade em construir e administrar presídios (justificando a ocupação desses espaços por corpos improdutivos e “sustentados pelo Estado”).

Essa realidade “quase ignorada”, determina que o significado social da prisão seja reconduzido pelo falseamento da equação jurídica penal crime = punição, comprovando que a política de encarceramento em massa foi ordenada pela estrutura da sociedade estadunidense, isto é, resultado da simbiótica imbricação entre racismo, patriarcado e capitalismo, estruturas do poder encrustadas em seu ideário de “liberdade”, como já foi demonstrado até aqui (assim espero!). Sendo o racismo a causa-efeito desse complexo, as denúncias realizadas por ativistas e abolicionistas apontam para o racismo globalizado e suas persistências.

Entretanto, como estabelece Angela Davis, os movimentos negros (por direitos civis, combate ao racismo e por justiça social) não deram (e em certa medida, ainda não dão) a devida atenção ao encarceramento (muito menos à prisão):

Na Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo realizada em 2001 em Durban, na África do Sul, alguns indivíduos que atuam em campanhas abolicionistas em vários países tentaram levar essa conexão à atenção da comunidade internacional, salientando que o sistema de prisões em expansão em todo mundo ao mesmo tempo depende de estruturas racistas e continua a promovê-

las, mesmo que seus defensores afirmem categoricamente que ele é neutro no que diz respeito a raça.²⁴⁶

Angela Davis utiliza o termo “complexo industrial-prisional” para ressaltar o “complexo industrial-militar”, inaugurado pelo governo republicano de Dwight Eisenhower (general do Exército que foi presidente entre 1953 e 1961), que apresentou os militares ao mundo corporativo durante a Guerra do Vietnã, cujo fim determinou a continuidade da política prisional sob outra guerra, a Guerra contra o Terror (igualmente racializada) declarada após os ataques de 11 de setembro de 2001. Assim foi selada a aliança, e os contratos milionários, entre a indústria militar e o sistema de justiça/punitivo que passaram a compartilhar tecnologias desde a década de 1990, quando a produção de armamentos estava em queda (além do investimento no “combate ao crime”, foram criadas divisões especiais para adequar as tecnologias de defesa às realidades das ruas).

A análise entre os complexos demonstra que ambos são fundamentados no lucro sobre a destruição social, devastação das comunidades pobres e racializadas (não apenas nos EUA), sofrimentos e transformação de corpos negros encarcerados em lucro. Nessa conjuntura punitivista, empresas - que produzem todo o tipo de produto e fornecem todo o tipo de serviço -, fazem da prisão uma das principais e mais rentáveis áreas econômicas. Apesar dos corpos encarcerados representarem, sempre, uma fonte potencial de renda na história prisional estadunidense, foi na década de 1980 que se iniciou a “economia correcional”, quando os investimentos e desenvolvimento desse mercado se correlacionam com a desindustrialização que ocasionou o fechamento de várias fábricas.

Em um cenário de desemprego, a população vulnerável, notadamente a comunidade negra, foi obrigada a recorrer aos programas assistenciais governamentais para sobreviver (que logo tiveram cortes orçamentários e até extintos), justificando a criminalização e encarceramento desse contingente desempregado, desordeiro e perigoso. Essa faceta punitiva, inclusive, teve como fundamento questões de “saúde pública, já que a “reforma do bem-estar social” originou o “complexo industrial-médico”, com a privatização e corporativização de serviços da área da saúde, antes administrados e geridos pelo Estado, estabelecendo corpos negros como vetores e sinônimos de doenças (reformulando as políticas higienistas).

Foi nessa conjuntura que o encarceramento negro foi se expandindo, enquanto as taxas da “criminalidade” diminuía, objetivo político-racial impossível de ser alcançado sem

²⁴⁶ DAVIS, 2018b, p. 93.

a mídia, responsável por consolidar e perpetuar, no pensamento da população em geral (sobretudo branca e não necessariamente supremacista), que a criminalidade estava atrelada à raça e estava fora do controle. A programação televisiva da época, diante da concorrência entre canais de TV à cabo e programas jornalísticos 24 horas por dia, foi inundada com clamores populares por justiça, punitivismo e mais recrudescimento penal, sob os quais disputavam a audiência.

Em virtude desse cenário televisivo aterrorizador, e por consequência lógica, mais prisões foram reclamadas, desde que fossem privatizadas, seguindo a “velha” tendência de criar uma indústria da punição lucrativa com os trabalhadores negros “livres” após a Guerra Civil, quando:

[...] os homens e mulheres negros emancipados constituíam uma enorme reserva de mão de obra em um momento em que os donos das plantations – e das indústrias – não podiam mais contar com a escravidão, como tinham feito no passado. Essa mão de obra ficou cada vez mais disponível para uso por agentes privados, precisamente por intermédio do sistema de arrendamento de condenados, discutido anteriormente, e de sistema relacionados, como a servidão por dívida. Lembremos que depois do fim da escravidão, a população carcerária mudou drasticamente, de modo que no Sul não demorou a se tornar desproporcionalmente negra. Essa transição preparou o terreno histórico para a fácil aceitação de populações carcerárias desproporcionalmente negras nos dias atuais.²⁴⁷

A dinâmica desenvolvida pela relação racismo-capitalismo, faz da liberdade negra sinônimo de disponibilidade a se tornar lucro no sistema punitivo originado pela reescravização negra, através de condenações ou por dívidas. Um encarceramento fácil, dada a supremacia branca que se assenhorou do “sistema de justiça” público estadunidense, cada vez mais interligado ao setor privado. Essa vinculação fez da privatização carcerária o principal modelo a ser exportado ao mundo, que irá explorar, muito bem, a crescente “criminalidade feminina” que autorizou o Estado a realizar contratos com empresas particulares, as donas das “instituições correccionais” (pois financiam, projetam, constroem e as administram, recebendo verbas públicas por décadas em contrapartida).

É essa união racista, entre punição e lucro, que deve orientar as análises sobre a função da prisão no complexo industrial-prisional, uma vez que ele não apenas transforma o sistema prisional em um grande mercado globalizado (sua dimensão mais visível - o que não significa que as demais sejam invisíveis), mas faz com que as campanhas antiprivatização das prisões sejam perigosas armadilhas punitivas, já que articulam diversas estratégias para a continuidade de geração de lucro através de prisões públicas, visceralmente unidas à economia corporativa.

²⁴⁷ DAVIS, 2018b, p. 102.

Dentre as artimanhas, estão os discursos reformistas que, sob retóricas humanizantes (aquelas mesmas que elevaram a prisão à principal forma de punição moderna), não irão funcionar diante das configurações punitivistas atuais pois, tal discursividade não se faz suficiente (muito menos efetivo) para questionar as relações econômicas e políticas que sustentam a demanda por aprisionamento hoje, na era do complexo industrial-prisional. Assim, há uma abdicação completa de suas funcionalidades radicais e do protagonismo dos Estados Unidos no cenário econômico prisional global, onde ele desenvolve um estilo de punição que confere destaque às prisões *supermax*, único método (segundo seus defensores) de controlar presos “altamente perigosos”.

Segundo Angela Davis, não há possibilidade de alcançarmos justiça e igualdade enquanto o sistema industrial-prisional existir, considerando as estruturas e ideologias que o alimentam e ampliam o poder do racismo e da xenofobia (cujo pressuposto é o racismo, sendo, portanto, uma de suas manifestações):

A oposição radical ao complexo industrial-prisional global vê o movimento antiprisional como um meio vital para expandir o terreno no qual a busca pela democracia possa se desdobrar. Esse movimento é, portanto, antirracista, anticapitalista, antissexista e anti-homofóbico. Ele exige a abolição da prisão como a forma dominante de punição, mas ao mesmo tempo reconhece a necessidade de solidariedade genuína para com os milhões de homens, mulheres e crianças que estão atrás das grades. Um dos grandes desafios desse movimento é levar adiante um trabalho que crie ambientes mais humanos e habitáveis para as pessoas na prisão se reforçar a permanência do sistema prisional. Como, então, alcançar o equilíbrio entre estar atento de maneira fervorosa às necessidades dos prisioneiros – exigindo condições menos violentas, o fim do abuso sexual estatal, melhores cuidados médicos e mentais, mais acesso a programas de tratamento para o vício em drogas, melhores oportunidades de trabalho educativo, sindicalização da mão de obra penitenciária, maior conexão com as famílias e as comunidades, penas mais curtas ou alternativas – e, ao mesmo tempo, defender alternativas às penas de encarceramento como um todo, o fim da construção de prisões e estratégias abolicionistas que questionam o lugar da prisão em nosso futuro?²⁴⁸

Expostos os objetivos, funcionalidades e limites do complexo industrial-prisional, Angela Davis se debruça sobre as alternativas à prisão, nos colocando perante a pergunta básica feita a toda(o) abolicionista penal: o que colocar no lugar? Decorrente dessa questão, muitas outras são automáticas (O que fazer com os criminosos? Como proteger a sociedade? Como evitar o crime e punir a criminalidade?)

Dialogando com Arthur Waskow, Angela Davis reforça a lição básica abolicionista de que não existe uma resposta pronta, um modelo acabado, mas, seja como for, é imprescindível construir uma sociedade na qual a prisão não seja apenas necessária, mas incompatível com uma estrutura verdadeiramente democrática, que demanda um sistema de

²⁴⁸ DAVIS, 2018b, p. 111-112.

responsabilização inclusivo. Isso só é (será) possível se o pensamento punitivista for desconstruído, cedendo lugar à vínculos e sentimentos comunitários, por isso, a primeira resposta às alternativas prisionais é a de Arthur Waskow: “não ter nenhuma alternativa produziria menos criminalidade do que os atuais centros de treinamento criminal”.²⁴⁹

Se a abolição das prisões é (mais que) urgente (e há muito tempo), as propostas abolicionistas são confrontadas pela ausência de algo que a substitua. E assim, por um pensamento tão arraigado no punitivismo, e sua naturalização, o projeto abolicionista (sempre taxado de utópico) é deslegitimado, cedendo espaço ao reformismo (quando o que deveria ser deslegitimado é o Direito penal e sua vinculação com a prisão, como se ela fosse a única opção e solução). A ausência de compromisso (e vontade) em enfrentar as violências produzidas pela estrutura social, tutelada e legalizada a partir da prisão, colocam obstáculos (quase) intransponíveis no simples ato de tentar imaginar uma sociedade sem prisões, tamanha sua dependência. Inclusive, em relação à pena de morte, a prisão perpétua é apresentada como alternativa mais racional (repetindo os discursos “humanitários” que fizeram da prisão a principal forma punitiva).

Tal posicionamento desconsidera que ambas as punições coexistem e se interligam, fazendo com que a abolição da pena capital (sob diversas justificativas e legalizações) seja um pressuposto para abolição da prisão. Por isso a importância da discussão sobre o complexo industrial-prisional, em especial às alternativas prisionais, uma vez que a simples substituição da prisão não é solução, muito menos qualquer avanço democrático. O primeiro passo, então, como ensina Angela Davis, é arredar o desejo de encontrar “A” solução, como se houvesse possibilidade de mudança em apontar um único sistema punitivo que ocupe o lugar do sistema prisional, já que:

Desde a década de 1980, o sistema prisional se instalou na vida econômica, política e ideológica dos Estados Unidos e no comércio transnacional de bens, cultura e ideias americanos. O complexo industrial-prisional, portanto, é muito mais do que a soma de todas as cadeias e prisões do país. É um conjunto de relações simbióticas entre comunidades correcionais, corporações transnacionais, conglomerados de mídia, sindicatos de guardas e projetos legislativos e judiciais. Se é verdade que o significado contemporâneo da punição é formado por meio dessas relações, então as estratégias abolicionistas mais eficazes precisam contestar essas relações e propor alternativas que as desmontem. O que significaria, então, imaginar um sistema no qual não seja permitido que a punição se torne fonte de lucro corporativo? Como podemos imaginar uma sociedade na qual raça e classe não sejam causas determinantes primárias da punição? Ou uma sociedade na qual a própria punição não seja mais a preocupação central na administração da justiça?²⁵⁰

²⁴⁹ DAVIS, 2018b, p. 113.

²⁵⁰ DAVIS, 2018b, p. 115.

São sobre essas questões que devemos nos debruçar para alinhar o exercício de imaginação, em trilhos de estratégias e projetos políticos, de esboços institucionais alternativos antiprisionais, muito distante das ideias simplórias que induzem às prisões alternativas. O processo abolicionista penal é integrado por várias abolições que sistematizam um continuum libertatório do punitivismo estrutural, da saúde à escola, que possui um papel fundamental, por isso sua desmilitarização e revitalização da educação merecem destaque, uma vez que ela é a alternativa mais poderosa à prisão, podendo ocupar seu espaço, contraindo cada vez mais o lugar da prisão em nossa sociedade.

A condição para essa contraposição é, logicamente, um ambiente escolar que não seja mais uma agência reprodutora das violências raciais e de gênero, se transformando em uma instituição de compartilhamento coletivo integral e inclusivo, ou seja, em instrumento antipunitivista e desencarcerante. É nesse sentido que Angela Davis reitera:

[...] em vez de tentar imaginar uma única alternativa ao sistema de encarceramento existente, temos que imaginar uma série de outras que exigirão transformações radicais em muitos aspectos de nossa sociedade. Alternativas que não combatam o racismo, a dominação masculina, a homofobia, o preconceito de classe e outras estruturas de dominação não levarão, em última análise, ao desencarceramento e não promoverão o objetivo da abolição.

É nesse contexto que faz sentido considerar a descriminalização do uso de drogas como um componente significativo de uma estratégia maior para simultaneamente se opor às estruturas de racismo dentro do sistema de justiça criminal e levar adiante a ideia de desencarceramento. Dessa forma, no que diz respeito ao projeto de questionar o papel desempenhado pela assim chamada Guerra às Drogas em conduzir um grande número de pessoas de cor para o sistema prisional, as propostas de descriminalização do uso de drogas devem estar ligadas ao desenvolvimento de uma série de programas comunitários e gratuitos acessíveis a todas as pessoas que desejem enfrentar seus problemas com drogas.²⁵¹

É inquestionável a centralidade que a política de drogas, em específico a “Guerra às Drogas”, ocupa nas propostas e processos abolicionistas, pois a descriminalização de todas as drogas ordena a exclusão do punitivismo e, por conseguinte, do Direito penal e sua militarização, (re)colocando as pessoas com problemas com o uso de substâncias psicoativas no centro das (pre)ocupações da saúde pública, afinal, é disso que se trata (e a raça/classe abastada, sabe bem disso, buscando tratamento/auxílio em clínicas). Assim, a descriminalização das substâncias consideradas “ilícitas” (que tem na Holanda um modelo a ser seguido, inclusive na descriminalização do trabalho sexual),²⁵² obriga a reestruturação do

²⁵¹ Ibid., p. 117.

²⁵² Se, por um lado, a plena liberdade feminina sobre seu corpo deve ser protegida, também não há como ignorar as considerações feministas que apontam as violências interseccionais como fatores preponderantes (conscientes ou não) na falsa escolha das mulheres em transformar seus corpos em instrumentos de trabalho.

sistema punitivo (que deve ser minimizado),²⁵³ demonstrando a urgência da abolição da prisão, cuja realidade, viabilidade e eficácia, são resultados naturais do desencarceramento produzido por essa “nova” política de drogas que tem a vida como primazia, jamais a morte.

A violência contra as mulheres é outro tema central no processo abolicionista, eis que o Direito penal é sempre utilizado como recurso para protegê-las contra as manifestações do patriarcado, como se fosse uma tábua de salvação (dele mesmo). Enquanto, por um lado, o aparato punitivo encarcera as mulheres que reagem aos seus agressores (negando a legítima defesa), do outro, o Direito penal é, cada vez mais, legitimado e fortalecido, fazendo da prisão uma das principais demandas de movimentos feministas que também são responsáveis pelo encarceramento feminino, sobretudo da mulher negra, pela aposta no aparato punitivo e exclusividade da prisão como resposta estatal (mormente quando o manuseio penalizante não se faz estrategicamente, isto é, como um meio às transformações sociais que objetivem a destruição do patriarcado).

O posicionamento político feminista, como estratégia e metodologia abolicionista, decorre, como salienta Angela Davis (lembrando das lições básicas da Criminologia Crítica), da ruptura com o pensamento punitivista que vincula punição com crime, desconsiderando a complexidade dos processos criminalizantes. Assim, a proteção das mulheres, contra todas as formas de violência de gênero, deve estar amparada por alternativas abolicionistas que objetivem, incondicionalmente, à demolição das estruturas violentas que caracterizam o próprio Estado, pois:

O encarceramento está associado à racialização daqueles que têm mais probabilidade de ser punidos. Está associado a sua classe e, como vimos, a seu gênero, que também estrutura o sistema penal. Se insistirmos que as alternativas abolicionistas perturbam essas relações, que se esforcem para desvincular crime e punição, raça e punição, classe e punição, gênero e punição, então nosso foco não pode se restringir apenas ao sistema prisional como uma instituição isolada, mas deve se voltar também para todas as relações sociais que sustentam a permanência da prisão.

A tentativa de criar um novo terreno conceitual no qual seja possível imaginar alternativas ao encarceramento envolve o trabalho ideológico de questionar por que os “criminosos” constituem uma classe e, acima de tudo, uma classe de seres humanos que não merecem os direitos civis e humanos concedidos aos outros. [...].

Portanto, se considerarmos seriamente as consequências de um sistema de justiça racista e preconceituoso, concluiremos que muitas pessoas estão na prisão apenas

²⁵³ Vera Andrade leciona que há minimalismos e minimalismos. Em suas palavras, minimalismos como fins e si mesmo, minimalismos reformistas e minimalismos como meios para o abolicionismo, sendo este que importa. Sobre os dois primeiros, para além do mero reformismo (que não vou tecer qualquer consideração em virtude do que já foi exposto), o minimalismo como fim em si mesmo impõe limites à violência punitiva estatal, empurrando o sistema penal no sentido de sua redução ao mínimo necessário, ou seja, para a proteção de bens jurídicos importantes e inquestionáveis (por sua “universalidade”). Assim, ele parte da deslegitimação parcial do direito penal para resgatar a “legitimidade punitiva perdida”, mantendo intocadas as estruturas do sistema de controle e tutelando o Estado em suas falsas premissas (ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Pelas mãos da Criminologia**: o controle penal para além da (des)ilusão. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p. 265).

por serem, por exemplo, negras, *chicanas*, vietnamitas, nativas americanas ou simplesmente pobres, não importa qual seja sua origem étnica. Essas pessoas são mandadas para a prisão não tanto por causa dos crimes que de fato cometeram, mas principalmente porque suas comunidades foram criminalizadas. Assim, os programas de descriminalização teriam que levar em conta não só as atividades específicas que foram criminalizadas – como o uso de drogas e o trabalho sexual –, mas também populações e comunidades criminalizadas.

É no contexto dessas alternativas abolicionistas concebidas de forma mais ampla que faz sentido abordar a questão das transformações radicais do sistema de justiça existente.²⁵⁴

Assim, formas alternativas de fazer justiça integram o projeto abolicionista (como meios, jamais fins), como a definição de crimes sob a perspectiva da responsabilidade civil e da justiça restaurativa que busca a resolução de conflitos através de estratégias reparadoras, jamais retaliadoras e repressoras. À luz de todas essas propostas, a responsabilização de estupradores e homicidas é explicitada por Angela Davis com um caso real de reconciliação que aconteceu na Cidade do Cabo, África do Sul, em 1993, após a morte de Amy Biehl, uma estudante branca estadunidense, que trabalhava na reconstrução do país pós-apartheid, por jovens negros durante uma manifestação contra os brancos. O encontro entre a manifestação e o carro dirigido por Amy foi fatal para ela, que foi apedrejada e apunhalada até a morte.

Quatro homens foram condenados a dezoito anos de prisão, mas, em 1997, os pais de Amy apoiaram a petição de anistia, apresentada pelos condenados à Comissão da Verdade e Reconciliação, pedindo perdão pelo fato. Em julho de 1998, os quatro homens foram libertados e dois deles, Easy Nofemela e Ntobeko Peni, quiseram se encontrar com o casal Biehl, que não apenas concordou (apesar da pressão contrária), mas os convidou para trabalhar na Fundação Amy Biehl. Em junho de 2002, os quatro participaram de um evento da Academia Americana de Terapia Familiar sobre reconciliação e justiça restaurativa e, em uma entrevista ao *Boston Globe*, ao ser questionada sobre seus sentimentos em relação aos homens que mataram sua filha, Linda Biehl respondeu: “*eu tenho muito amor por eles.*”²⁵⁵

3.2. DA ABOLIÇÃO DA PRISÃO À ABOLIÇÃO DO COLONIALISMO, UM LONGO CAMINHO...

Os passos firmes na caminhada de Angela Davis nos mostram que qualquer tentativa de abolir o cárcere sem abolir, antes, o racismo e o patriarcado, será apenas mais uma reformulação do sistema punitivo antinegro que se enlaça a instrumentos de controle

²⁵⁴ DAVIS, 2018b, p. 121-122.

²⁵⁵ Ibid., p. 124.

interseccionais, continuamente “modernizados” para sustentar a supremacia branca, mormente em face das conquistas da população negra. Entretanto, todos os percursos apontados por Angela Davis nos conduzem ao colonialismo. Mesmo quando as lições se constroem em termos anticapitalistas, marcante influencia marxista, o antirracismo é o aporte teórico que demonstra os instrumentos de controle através dos quais a branquitude busca, incessantemente, nossa submissão.

Por isso, é preciso, também, questionar Angela Davis enquanto filósofa estadunidense negra, ou seja, com destaque para as bases brancas de seu pensamento e sua condição central (que colocam a intelectualidade negra forjada nos EUA como modelo e exemplo para as margens). Uma postura que reforça as matrizes colonialistas, principalmente por não tensionar a dominação através de fundamentos que resultam, incondicionalmente, em branqueamento. Muitas prisões ideológicas, no pensamento de Angela Davis, estão escamoteadas em discursos que defendem a democracia e a liberdade, conceitos que devem ter, como pressuposto para suas concretizações marginais, uma reconstituição em campo contracolonial, produzindo fissuras para que outros sentidos sejam, de fato, reconhecidos em suas juridicidades, sob pena de continuarem sendo becos sem saída, jamais caminhos.

Assim, a condução pelo pensamento de Angela Davis nos leva por trajetos ditados pela branquitude, manifestando colonialidades que ocupam um importante lócus no projeto abolicionista, sobretudo pelas influências dos dogmas cristãos, merecedores de destaque na negritude estadunidense, como instrumentos de controle racial na medida de sua crença na salvação bíblica e no paraíso branco. O imperialismo estadunidense é fator determinante para que sua população negra nutra um certo sentimento, ou posição, de superioridade que Angela Davis reconhece ao falar, publicamente, sobre a importância de Lélia Gonzalez, com a qual ela própria aprende muito mais do que nós, povo negro brasileiro, com suas lições.²⁵⁶

Considerando, assim, a importância de Lélia, é possível reescrever a lição de Angela e dizer que, muitas vezes, quando uma mulher negra se movimenta, nem toda a estrutura da sociedade se movimenta, as vezes é apenas a branquitude se acomodando em suas bases colonialistas. Retomando a *denegação*, quando da defesa da importância de nossas raízes através da *amefricanidade*, podemos nos servir desse fundamento para pensar como o

²⁵⁶ Em 19 de outubro de 2019, em São Paulo, no lançamento do livro “A liberdade é uma luta constante”, Angela Davis afirmou: “eu me sinto estranha quando sinto que estou sendo escolhida para representar o feminismo negro. E por que aqui no Brasil vocês precisam buscar essa referência nos Estados Unidos? Eu acho que aprendo mais com Lélia Gonzalez do que vocês poderiam aprender comigo”. Em complemento, ao criticar a posição de dominação dos Estados Unidos em termos de representação, disse: “De fato, se houvesse um país para representar todos os povos dessa região, deveria ser o Brasil e não os EUA.”

racismo antinegro vai operar sobre a população negra estadunidense de modo a se identificar com o movimento patriótico. Mesmo tendo consciência de suas origens, a (de)negação das matrizes africanas finda por esvaziar a potencialidade da herança ancestral, fazendo do silenciamento uma declaração da primitivização decorrente, principalmente, do protestantismo, arma subterrânea infalível no sistema punitivista antinegro estadunidense.

Essa necessidade de movimentar saberes *afros* (africanos, afro-diaspóricos e afro-brasileiros) para o desenvolvimento de conhecimentos que restituam a dignidade humana negra - pensada como direito de reconhecer e determinar a validade jurídica de seus princípios, conteúdo e alcance, que não são alcançáveis por aquela dignidade branca universalizada -, é inerente ao movimento contracolonial que transita da denúncia ao levante epistêmico, sentidos da travessia até saberes comprometidos com nosso realismo racial marginal. Portanto, arriando as demandas quilombistas em terreno colonial, os caminhos apresentados como seguros à liberdade negra devem, para assim serem de fato, ser pavimentados sobre exigências impostas pela dinâmica antinegra em termos de rupturas, continuidade e pertença, fatores que integram direitos fundamentais do *ser-negro* diaspórico.

Evidenciando as funções antinegras da prisão na atualidade e as (im)possibilidades dos caminhos abolicionistas esboçados no centro, a marginalidade desafia sua hegemonia e pede passagem, sem pedir licença, para abrir cruzos e rodas por onde nosso abolicionismo partilha premissas verdadeiramente democráticas. Antes, contudo, é necessário refazer o trajeto colonial para expor suas bases e reconceituar, racialmente, algumas ideias dogmatizadas pela branquitude, para a construção de um saber criminológico que estabeleça os parâmetros de nosso sistema punitivista a ser abolidos, incluindo a necropolítica enquanto fundamento do *sinhorismo*, a democratização colonial da nossa antinegritude.

4. A CRIMINOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES E LIMITES À LIBERDADE NEGRA

“Eu não sou livre enquanto outras mulheres são prisioneiras, mesmo quando as amarras delas são diferentes das minhas. E eu não sou livre enquanto outra pessoa de Cor permanece acorrentada. Nem nenhuma de vocês é.”

(Audre Lorde)

A Criminologia da Libertação, de Lola Aniyar de Castro, não é, como ela mesma diz, um “conto de fadas”. É seu testemunho, direto e pessoal, sobre seus movimentos, individuais e coletivos, através dos quais ela buscou revelar verdades, romper relações com o poder punitivo e findar - não apenas com as legitimações que o saber criminológico latino conferiam (e ainda conferem, em vários sentidos) às violências estruturais que sustentam a Europa como centro do mundo (do conhecimento) -, mas, especialmente, com a dependência do conhecimento produzido lá, que se apresenta como instrumento de dominação.

Com o objetivo de propor uma “criminologia alternativa para a América Latina”, aquela construída sobre a realidade sociopolítica concreta do continente, o início do projeto libertário se dá com o 23º Curso Internacional de Criminologia, realizado na cidade de Maracaibo, Venezuela, no ano de 1974. Desde então, percorrendo o caminho da racionalização criminológica da violência estatal, esse saber não se limita à violência física, percebendo, sob a construção do estereótipo do delinquente, uma tecnologia do poder criminalizante que produz funcionalidade para além da seletividade penal, no apelo popular por punição.

É na própria classe baixa, ambiente natural do elemento criminoso, que: 1) realiza-se a promoção da aceitação acrítica do monopólio jurídico sobre o crime; 2) ocorre a reprodução e consolidação do “inimigo comum”, impedindo qualquer coalizão; e, 3) se extrai a legitimação necessária para o uso ilegal da violência. A imagem, e toda a representação, do criminoso são transmitidas por agências de controle, as porta-vozes da normatização (igreja, família, literatura, legisladores, partidos, sindicatos, opinião pública etc.) por meio do senso comum que sustenta a cultura punitivista.

Naturalizando a existência da prisão e reforçando suas teorias justificadoras (reabilitação, ressocialização, reeducação, reinserção, readaptação, regeneração, dentre muitas outras), tais elementos constituem “o mais refinado instrumento ideológico, mas também violento, de dominação”, por que:

Através desses conceitos, que têm como pressuposto básico a inquestionabilidade dos valores representados no código ou, ao menos, a presunção de um consenso em torno deles, os indivíduos de conduta dissonante (delinquentes) serão forçados a aceitar de novo os valores rejeitados. Forçados no seu nível mais íntimo – e portanto mais refinadamente violento -, o do convencimento, o da aceitação profunda do sistema.²⁵⁷

²⁵⁷ CASTRO, Lola Aniyar de. **Criminologia da libertação**. Tradução: Sylvia Moretzsohn. Rio de Janeiro: Revan, 2005, p. 48.

Cumprindo sua função (produção de uma falsa consciência ao ocultar a realidade), a criminologia original não se preocupou com a violação das leis, mas se preocupou, sobretudo, em preservar a ordem, se revelando como lócus de produção de poder na *socialização primária* (processo que institui atitudes e valores, determinando o caminho para a conformação dos padrões dominantes) e com trânsito livre na *socialização secundária* (que surge quando a primária fracassa, reforçando a legitimidade das atitudes e valores violadas), através de seus estereótipos que definem políticas preventivas.

Deslegitimando a criminologia positivista por sua função de naturalizar o poder, Lola se ocupa na multiplicidade de trajetos que demonstram as faces da dominação central, criticando a imitação de saberes estrangeiros, descontextualizados na periferia do capitalismo dependente que são a base de políticas internas, todas com o viés reformistas. A “dependência cultural” impediu o surgimento de um saber criminológico próprio, que ultrapassasse a barreira jurídica do “crime” para analisar as formas, métodos e processos que nosso controle social²⁵⁸ se desenvolve, a ponto de petrificar a própria democracia em seu aspecto formal, reabsorvendo as críticas e as paralisando com o (re)fortalecimento da ideologia dominante.

A proposta de Lola, então, é uma criminologia orientada para, e pela, América latina em termos de uma *Teoria Crítica do Controle Social* com potencial transformador, para a qual é necessário analisar o valor essencial ao sistema capitalista (manutenção das classes sociais) e a demanda por ordem (quando seus valores são transgredidos), produzindo instabilidade no domínio e invocando sua função reprodutora, reafirmando seus limites. Após vinte anos, a estratégia de manter a nomenclatura de “criminologia” se mantém, não apenas porque sob ela encontramos instituições, cursos, disciplinas, publicações etc., mas por representar uma superação desse campo enquanto instrumento de controle social.

Essa teoria se funda em Marx, o pai da Crítica enquanto uma nova ciência,²⁵⁹ sendo que sua interpretação materialista do desenvolvimento histórico da humanidade evidencia as contradições esclarecedoras da sociedade capitalista, explicadas pelo método dialético. Assim legitimada, esse rumo criminológico latino não se limita à denúncia, sugerindo alternativas, em constantes revisões, ao controle social, para favorecer direitos

²⁵⁸ “Conjunto de sistemas normativos (religião, ética, costumes, usos, terapêutica [sic] e direito – este último entendido em todos os seus ramos, na medida em que exercem esse controle reprodutor, mas especialmente no campo penal; em seus conteúdos como em seus não-conteúdos) cujos portadores, através de processos seletivos (estereotipia e criminalização) e estratégias de socialização (primária e secundária ou substitutiva), estabelecem uma rede de contenções que garantem a fidelidade (ou, no fracasso dela, a submissão) das massas aos valores do sistema de dominação; o que, por motivos inerentes aos potenciais tipos de conduta dissonante, se faz sobre destinatários sociais diferencialmente controlados segundo a classe a que pertencem.” (CASTRO, 2005, p. 54-55).

²⁵⁹ CASTRO, 2005, p. 58.

coletivos, seu compromisso moral com um projeto emancipatório que nega as formas de dominação, sobretudo as ocultas, buscando superá-las.

Nesse sentido, ultrapassando as fronteiras das criminologias aprisionadas no crime e no criminoso, a Criminologia da Libertação aponta um promissor caminho para a matriz do sistema punitivo latinoamericano ao salientar a programação, e preponderância, do sistema informal de controle (educação, religião e meios de comunicação) sobre o sistema formal, através de seus processos de socialização. Por tal razão, o tema essencial dessa “criminologia liberacionista” é a maneira pela qual as ideologias são constituídas, manipuladas, transmitidas e protegidas, produzindo uma visão distorcida da realidade e inconsciência sobre a ordem (im)posta e domínio do Norte sobre o Sul. Por isso, a discussão sobre dominação é, também, uma discussão sobre controle, Estado e direito, cujas imagens refletem, aparentemente, estruturas voltadas à tutela de direitos sociais.

Comprometida com a superação dos conflitos de classes, Lola adverte que sem compreendermos como a ideologia dominante é transmitida pelas agências informais (produzindo obediência, submissão e consenso em torno de seus valores essenciais), não entenderemos seu funcionamento do plano formal, responsável pela *socialização secundária*, imposta pelo aparato penal apenas se, e quando, a *socialização primária* fracassa. Por outras palavras, o sistema punitivo formal (Direito penal) é instrumento subsidiário, produzindo violência explícita que complementa e reforça a violência implícita, característica do *sistema penal subterrâneo*, presente e atuante, sobretudo, no não-dito, ditando o dinamismo punitivo, uma vez que:

Enquanto o sistema penal aparente formula expressamente o que é “mau” nos códigos através das incriminações, o sistema penal subterrâneo é o que decretará o que é “bom”. E, conseqüentemente, quem são os “bons” do sistema social. Assim, encontramos uma não-criminalização de condutas de grave dano e custo social, características do papel das classes hegemônicas no sistema global. Em contrapartida, o sistema penal aparente criminaliza prioritariamente condutas que são mais facilmente localizáveis no âmbito das classes subalternas.²⁶⁰

O sistema de controle informal é, portanto, responsável pela “função reprodutora” do sistema de classes através da socialização de condutas que expressam - por suas aprovações ou reprovações -, aceitação ou negação da ideologia dominante, ou seja, controle e consenso, cuja integração requer obediência, ditada por um nível individual e íntimo de legitimação atrelada ao autocontrole. A responsabilidade por manter a “ordem social”, então, é dos “exércitos conformadores de atitudes e valores” (família, escola, igreja, intelectuais

²⁶⁰ Ibid., p. 128.

humanistas, especialmente juristas e criminólogos, científicos e técnicos), que produzem técnicas disciplinatórias, não se tratando de meras engrenagens na “correia de transmissão ideológica”.

Nesse sentido, é preciso ampliar o processo criminalizante, pois ele se inicia no plano informal de controle, (re)produzindo uma seletividade informal diante da conformação ou desvio de padronizações e estereótipos, e distribuindo, conforme o caso, acessos a direitos vitais. Programações que são relegadas à desimportância quando na verdade são fundamentos do sistema penal que é integralizado pelo *sistema penal subterrâneo*, onde ocorre a *criminalização de fatos* (comportamentos dissonantes do percurso ideológico programado e esperado de modo sistemático), que etiqueta os “anormais, problemáticos e perigosos”. Assim é desencadeado o processo de seletividade penal, que inicia a socialização secundária - a *criminalização pelo direito* -, no contexto do *sistema penal aparente* como sanção à insubordinação.

É, portanto, no sistema de controle informal que se encontram instalados, e anunciados, os objetivos reais que o sistema de controle formal tenta esconder, ao proteger em seu acionamento. Encontramos, também, na criminalização subterrânea, a marginalização social, ou seja, o deslocamento das classes inferiores para a margem, tanto geográfica quanto normativa, obstaculizando seus acessos a direitos, o que motiva e impulsiona condutas conflitantes diante do realismo muito distinto do discurso jurídico, que anuncia em seu programa “igualitário”, direitos “de todos”.

Assim, por um lado, as disposições programáticas estatais são legitimadas por “concessões simbólicas” de certos direitos, que imprimem a percepção equivocada de que podemos alterar a ordem social através do manuseio dos instrumentos jurídicos ofertados pela classe dominante como pressuposto democrático, observando somente a liberdade dita e não a dominação praticada. Por outro, a tutela da classe dominante é realizada pela própria população, com o uso da violência alternada entre o aparente e o subterrâneo, dualidade que é característica da realidade latina, legitimada por dispositivos ilusórios de participação subalterna situada entre a defesa de interesses gerais e abstratos, propagados pelo discurso jurídico-ideológico burguês e a realidade desigual produzida.

Projetando promessas irrealizáveis, refeitas todos os dias pela própria classe dominada, a ideologia dominante garante sua eficácia ao expressar a ordem social desigual como segurança a todos e proteção de bens “universais”, cuja condição é o respeito às regras do jogo. Isto é, segundo comportamentos estabelecidos que impedem a desordem social,

sinônimo de caos e destruição, já que os valores dominantes são os únicos “civilizados”, ideário reproduzido pelos agentes populares de controle:

A importância de se ter agentes dispersos em todas as classes nessa tarefa de uniformização cultural está em que, dessa maneira, não só se impede a formação de grupos culturais diferenciados, e portanto solidários, que possam tornar evidentes os conflitos latentes, como se quebra a solidariedade interclasse que impede a consciência – para si – da classe dominante.

Há, portanto, agentes encarregados de gerar, mediante os chamados processos de socialização, uma percepção social de um modelo de Estado, que representaria valores imutáveis e essenciais. Em virtude disso, forma-se um consenso geral, anterior ao Estado, sobre a base das teorias contratualistas do iluminismo, consenso esse que deve ser permanentemente reconstruído na história, cada vez que sua ruptura seja ameaçada.²⁶¹

A influência do pensamento de Foucault é explicitada quando Lola destaca a diluição no poder estatal, ao ser delegada a função de controle com o “sagrado” território familiar, protegendo a “vida privada”. Sua capilarização no tecido social se dá pela *biopolítica*, acarretando um “desinvestimento” estatal no exercício direto de seu poder controlador e disciplinador, relegados (ou estrategicamente programados) para atuar de modo complementar:

O controle social não é nada além de um conjunto de táticas, estratégias e forças para a construção da hegemonia, isto é, para a busca da legitimação ou garantia de consenso; ou, em caso de fracasso, para a submissão forçada dos que não se integram à ideologia dominante. [...] O controle assim entendido, particularmente o informal, é uma imensa e multifacética maneira de educar os indivíduos, e desse modo as massas, do nascimento até a morte.²⁶²

A integração da classe dominada no mundo (vendido como “dos sonhos”) da classe dominante exige aceitação das suas normas, explícitas e implícitas, transmitidas e reproduzidas de forma “natural” e automática pela pedagogia do aprisionamento em estreitos limites. Demarcada pela primazia da obediência acrítica, suas lições estabelecem o respeito às ordens pelo medo de punições, fortalecendo a cultura punitivista que garante o consenso (à força, mesmo que não sentida). Dentre as agências informais de controle, Lola Aniyar de Castro destaca a educação e os meios de comunicação que sustentam as campanhas contra às drogas (condutoras à subversão) na Venezuela, assunto que forma um campo de concentração de frases feitas e lugares comuns que tornam a tentativa de fuga de estereótipos verbais, morais e legais (legalizados) quase impossível.

Considerando a educação, no sentido amplo e fator fundamental para a mobilidade social vertical, tanto o âmbito escolar (que reproduz o sistema de classes de

²⁶¹ CASTRO, 2005, p. 97-97.

²⁶² Ibid., p. 153

muitas maneiras), quanto os meios de comunicação, produzirão consenso em torno de estereótipos, sejam positivos ou negativos, disciplinando e condicionando comportamentos através das muitas mensagens por obediência. Na escola, a lição, repetidas inúmeras vezes e por toda sua estrutura, é que a mudança social é tarefa do indivíduo, fomentando a competitividade e a meritocracia. Assim, se antecipa o processo de criminalização pela recompensa ou castigo, marco inicial do etiquetamento do “mau aluno” que provocará a reação, individual e institucional, em termos de “não merecimento” daquele ambiente, inclusive por segurança aos “bons alunos”.

Observando os textos da escola primária, Lola salienta:

A conformação de estereótipos e modelos que não correspondem ao contexto majoritário nacional. Assim, o indivíduo ideal é um homem branco, instruído, de profissão liberal e cristão, que, além disso, é amante e respeitador da ordem. A família ideal é composta por pai, mãe, poucos filhos e vive na cidade, geralmente em uma casa com quintal ou num apartamento. (A realidade é que numa grande quantidade de domicílios o pai não está presente, há muitos filhos, e todos se abrigam em lugares que pouco têm a ver com casas ou apartamentos). A sociedade ideal é participativa, democrática, sem conflitos, em que todos acatam a ordem. O país ideal é econômica e tecnologicamente desenvolvido.²⁶³

Em relação aos meios de comunicação, o controle se opera por meio da massificação do sentimento de insegurança social promovido pela produção de tragédias, mesmo que se tratem de casos banais, possíveis apenas pelo poder mítico encrustado no princípio da dicotomia entre *bons* e *maus*. Construindo socialmente a notícia, a realidade é afetada e direcionada no sentido de reação punitiva ao estereótipo do delinquente que não é “jovem, casado, branco, habitante de ambiente urbano, proveniente dos Estados do Norte, heterossexual, protestante, pai, com instrução universitária”, mas pertencente das classes subalternas, com condições afetivas e familiares precárias e agressivo.

O estereótipo do desviante, que pertence à uma só classe, representa o perigo de toda sua classe, fazendo do criminoso o inimigo da classe dominante e cumprindo duas funções essenciais:

1. Serve para a suposta maioria não-criminosa redefinir-se a si mesma com base nas normas que o delinquente violou e para reforçar o sistema de valores dominante. Reproduz o sistema e contribui para delimitar a zona do bem e a zona do mal, liberando a cultura danosa dos poderosos, que estariam a salvo por não pertencerem ao estereótipo. Haveria, portanto, classes criminosas e classes não-criminosas.
2. Funciona como bode expiatório, já que dirige-se a ele toda a agressividade latente nas tensões de classe que, em caso contrário, se voltaria contra os detentores do poder.²⁶⁴

²⁶³ CASTRO, 2005, p. 162.

²⁶⁴ CASTRO, 2005, p. 215.

A interação, quase perfeita, entre agentes e órgãos de controle, garante a transmissão, sem contradições, dos valores da classe dominante, sistematizados, perante a total inversão de valores (até mesmo ausência destes) que o estereótipo do criminoso representa, pelo sistema penal subterrâneo e pelo aparente, exigindo disciplina e obediência. É, especificamente, quando Lola trata de obediência que a Igreja surge como agência de controle, pois foi com o Cristianismo que a origem do poder teve uma justificativa divina e irracional:

A docilidade e o acatamento são, a partir de então, o eixo de uma razão extraterrena: “Submete-os todos às autoridades que os governam. Pois não há autoridade que não provenha de Deus...”, estipulava São Paulo, em Romanos XII. Aquele que obedece, isto é, faz boa, não deve temer a autoridade. Produz-se assim uma confusão entre *obediência* e o *bem*, que nunca mais desaparecerá. Para Lutero, o poder também havia sido disposto por Deus para enfrentar a ameaça do mal. Deus aparece, desse modo, justificando o juiz, o policial e o verdugo.²⁶⁵

Mesmo como fonte da obediência em nossa margem, por razões coloniais, Lola Aniyar não desenvolve uma crítica sobre a religião, se limitando a algumas considerações que remetem ao projeto de pesquisa sobre o controle social na América Latina do Grupo Latino-americano de Criminologia Comparada. Criado em 1985, seu objetivo seguia uma trilha orgânica do controle social para reescrever os passos da história da nossa dominação, desde a época pré-colombiana. Considerando que a história escrita é muito parcial, a cultura popular latino-americana, em especial sua literatura oral, é apontada como um campo rico em possibilidades, e quase inexplorado, sobretudo a relação intrínseca entre o sistema legal e a religião dominante:

Parece-nos particularmente interessante a indagação histórica quanto à ideologia popular sobre o bem e o mal e sua correspondência ou não com os pressupostos da lei escrita e com os preceitos religiosos dominantes. A análise de uma religião popular que, em sentido profundo, é majoritária e mestiça, com seus santos negros ou índios, muito diferentes da imaginária branca das igrejas, talvez explique muito sobre a dominação: ali há ritos eróticos, invocações ecológicas, cerimônias bem diferenciadas, e santos que se confundem com figuras da independência nacional, pelo menos no caso da Venezuela. [...] Sem dúvida, o herói vingador é subversivo. A moral sexual popular, não midiaticizada pelo Cristianismo, é subversiva. A tecnologia popular é subversiva. Será possível constituir um modelo de desenvolvimento para nossos países, gerado pelas artes, costumes e crenças populares profundas, que não seja considerado subversivo, em nível nacional ou internacional? O que essa moral popular, esse “direito popular”, como denomina Gramsci, terá a ver com nossos códigos penais?²⁶⁶

Mesmo sem se dedicar ao domínio da classe baixa através da religião dominante, são esses questionamentos que abrem múltiplos trajetos para os objetivos da presente tese,

²⁶⁵ Ibid., p. 156.

²⁶⁶ CASTRO, 2005, p. 112-113.

particularmente o “convite” para construção de uma criminologia marginal, insurgente e fundamentada nas religiões dominadas onde, como suspeitava Lola Aniyar, encontraremos explicações sobre o sistema de dominação a partir do controle informal, que carrega um quantidade importante de informação para análise criminológica do sistema de controle formal. Da minha perspectiva, encontraremos, nas religiões de matriz africana, informações sobre prisões informais que estruturam, legitimam e naturalizam a prisão formal.

No programa crítico da Criminologia da Libertação, nos termos expostos, encontramos um modelo integrado entre saberes criminológicos e o garantismo penal, propondo o “uso alternativo do direito” com reflexos nos direitos humanos, resultando em um direito penal marginal, alicerçado nas críticas criminológicas que desvelam suas contradições internas, mas que promova e tutele os interesses das maiorias. Dito isto, Lola adverte: “[...] a lei não tem como objetivo transformar a sociedade, nem pode transformá-la. [...] quando se fala de ‘proteger a sociedade’, na verdade, está-se falando de ‘proteger o sistema’.”²⁶⁷

Essa aparente contrariedade encontraria solução na concepção de garantismo interseccional, unindo saberes criminológicos e penais, ambos obviamente críticos. Assim, seria produzido um campo conciliatório, no qual é depositada a esperança da liberdade, mesmo que ela seja assombrada pela constatação fática e irrefutável de que o direito penal é meramente simbólico, ou seja, não há qualquer eficácia emancipatória, mas uma legitimação de seu poder despolitizante.

O programa libertatório criminológico latino é amplo e profundo, sustentando uma forte crítica cultural voltada à estrutura sócio-política que defende: toda uniformidade cultural é sinônimo de autoritarismo. De modo sintético, o plano estabelece:

Libertação das estruturas exploradoras; especialmente, mas não exclusivamente, através de uma libertação da ocultação das relações de poder e do funcionamento mascarado dos interesses. Libertação do discurso educativo, religioso, artístico, jurídico e criminológico, vinculados àquelas relações de poder. Libertação da razão tecnológica que contrabandeia para nossos países um conceito artificial de desenvolvimento. Tudo isso em benefício do valorativo, em função do homem e de sua expansão material e espiritual ao mesmo tempo.

O termo libertação, como dissemos na introdução, tem múltiplas conotações, algumas das quais foram proibidas no Terceiro Mundo. A libertação terá, na América latina, logicamente, seus próprios caminhos.²⁶⁸

Voltamos aos caminhos criminológicos... mas, quais caminhos podem nos levar à libertação e quais são meras projeções que nos conduzem à catividades reformulados?

Nos termos geo-políticos e epistemológicos desse projeto branco de libertação,

²⁶⁷ Ibid., p. 125.

²⁶⁸ CASTRO, 2005, p. 110-111.

que se apresenta muito sedutor, existem várias armadilhas para o povo negro, pois, em momento algum o racismo é pautado, apenas sua influência nos estereótipos que não pôde ser ignorada com a referência à *cifra negra*, que aqui possui outro significado que não as subnotificações criminais.²⁶⁹ Assim, essa teoria libertária, cheia de boa vontade, se mostra mais um discurso para a branquitude criminológica manter sua hegemonia e nossa objetificação enquanto *negros-tema*,²⁷⁰ presos ao estereótipo que nos torna (homens negros) alvos preferenciais das “batidas” policiais, sempre suspeitos - pelo medo decorrente da presença da corporação, manifestado no nervosismo que é utilizado como “justa causa” para as abordagens, afinal, quem não deve não teme (?).

Muito embora sejam importantes as críticas sobre o sistema de controle informal, as omissões sobre a religião são fundamentais, uma vez que, é nesse campo que a Criminologia da Libertação se projeta sobre nós como claro instrumento de controle por sua matriz cristã, renovando as promessas abolicionistas oitocentistas e a síndrome da sinhá redentora ao ditar as regras para a concessão da liberdade que é delimitada em termos de classe.

Então, se para Lola há uma ligação entre liberdade e dominação, para a Criminologia Afrobrasileira o sinônimo de liberdade é resistência, ambas seguindo de mãos dadas por caminhos incompreensíveis e invisíveis para olhares coloniais. Emergindo nas encruzadas das *escrevivências*, a *Crítica Criminológica da Razão Quilombista*, legado ancestral que reivindica o protagonismo, revela a verdadeira face desse insurgente saber, pautado na perspectiva Morro-Asfalto que, virando o jogo (e a mesa), aprofundará as críticas à estrutura colonialista e às colonialidades que a modernizam sobre “novos” pilares (*poder, ser, saber, de gênero*, jurídica e existencial).

Assim, ao aceitar o convite dessa criminologia, no contrapasso, ela é empurrada para o meio da roda antirracista, onde seu corpo duro e passos descompassados, compartilhados por outras criminologias, são evidenciados pela negação do racismo que aqui se faz marcação, ritmando o giro criminológico marginal que inverte posições para expor nosso sistema punitivo. Transitando entre os estruturas formais e informais, o controle antinegro invoca, a todo instante, o conflito originário, pintado em branco e preto,

²⁶⁹ GÓES, Luciano. **Racismo, genocídio e cifra negra**: raízes de uma criminologia antropofágica. In: ANDRADE, Vera Regina Pereira de; CARVALHO, Gisele Mendes de; ÁVILA, Gustavo Noronha de. (Org.). *Criminologias e Política Criminal*. Ied. Florianópolis: COMPEDI, 2014, p. 452-481.

²⁷⁰ RAMOS, Alberto. Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes Ltda, 1957, p. 171.

reproduzido na necessidade de sacrifícios santificados (manifestações genocidas) pelas bênçãos divinas de seu Deus.

Sob as vestes de racismo religioso estrutural, que há séculos manipula o projeto de conversão com funções colonizantes através da política do embranquecimento evangelizadora, é imposta a obediência cega e exigida a passividade como provação de fé condicionante à liberdade.

5. REORIENTANDO OS PASSOS E DESPACHANDO OS CARREGOS CRIMINOLÓGICOS: A FEITURA DA CRIMINOLOGIA AFROBRASILEIRA

Considerando as lições de Lola Aniyar de Castro, se as premissas do Direito penal são formuladas e consolidadas pelo sistema de controle informal, sua abolição só será possível se abolirmos a ideologia punitivista que estrutura o sistema penal subterrâneo. Portanto, é preciso irmos à fonte do *Princípio do bem e do mal* que instituiu a ideologia da defesa social, pilar do Direito penal “moderno”. Um nó cego, teórico e político, fundamental na vinculação entre ciência penal, concepção geral do homem e sociedade sobre o dogma: “o delito é um dano para a sociedade. O delinquente é um elemento negativo e disfuncional do sistema social. O desvio criminal é, pois, o mal; a sociedade constituída, o bem.”²⁷¹

Já expus como o racismo antinegro foi manipulado cientificamente na encruzilhada colonial para fundar a Criminologia que construiu, sobre um corpo semelhante ao meu, o “criminoso nato” (e, portanto, as características físicas descritas pelo “estereótipo criminal” representam as minhas). Isto porque, para a ciência branca, ou racismo científico, éramos (e em muitos termos, ainda somos) primitivos. Daí a nossa periculosidade que fez, e ainda faz, do “criminoso” construído racialmente o mal da sociedade (mal) dita “civilizada”.²⁷²

Assim, o racismo religioso cristão, legitimado com a *Maldição de Cam* conjurada na bíblia sagrada,²⁷³ é a fonte do ideologia punitivista antinegra que confere funcionalidade e legitimidade popular ao Direito penal como instrumento divino de proteção da sociedade de “homens de bem” (leia-se, homens de Deus), em sua missão de punir (para salvar), promover o arrependimento (e encaminhar a alma convertida ao céu/sociedade), ou condená-la (ao inferno/prisão). Mas os antecedentes criminais, sobretudo genocidas, do Cristianismo (em especial da Igreja Católica, responsável por sua universalização), ultrapassam, em muito, os

²⁷¹ BARATTA, 2011, p. 41-42.

²⁷² GÓES, 2016.

²⁷³ GÓES, 2016, p. 70.

limites jurídicos do punitivismo, já que foi a ideologia cristã a responsável pela legitimação da escravidão africana com inúmeras bulas papais. Ou seja, sem o Cristianismo, como fundamento institucional da violência desumanizante para expiar o pecado natural de nascermos negros, não haveria ocidente e essa tal “modernidade”.

As palavras de Aimè Cesaire dão o tom revoltado (que faço eco por tudo que o Cristianismo me roubou e extirpou da minha existência até pouco tempo), sobre o papel fundamental do Cristianismo nas infinitas violências perpetradas pelo processo de colonização:

[...] o que, em seu princípio, é a colonização? É concordar que não é nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de empurrar para trás as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem expansão de Deus, nem extensão do Direito; é admitir de uma vez por todas, sem recuar ante as consequências, que o gesto decisivo aqui é do aventureiro e do pirata, dos merceeiros em geral, do armador, do garimpeiro e do comerciante; do apetite e da força, com a sombra maléfica, por trás, de uma forma de civilização que, em um momento de sua história, se vê obrigada internamente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas.

Continuando minha análise, acho que a hipocrisia é de data recente; que nem Cortez descobrindo o México do alto das grandes *teocalis*, nem Pizzaro diante de Cuzco (ainda menos Marco Polo diante de Cambaluc), arvoram-se mensageiros de uma ordem superior; que matem; que saqueiem; que tenham capacetes, lanças, cupidez; mas os embusteiros vieram depois: e o grande responsável nesse campo é o pedantismo cristão, por ter elaborado as equações desonestas: *Cristianismo* = *civilização*; *paganismo* = *selvageria*, das quais só poderiam resultar as abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas seriam os índios, amarelos e negros.²⁷⁴

Assim, não é de estranhar que o *humanismo cristão racista* foi responsável pela criação de Adolf Hitler que, antes de ser condenado por sua “mãe” - a branquitude -, teve sua cumplicidade e foi perdoado pelos crimes cometidos contra povos não-brancos.²⁷⁵ Mas, antes de fomentar sistemas punitivos racistas, a ideologia cristã é fundamento da formação do próprio Estado moderno, sobretudo o português, estrutura altamente estratificada racialmente, que foi e continua sendo nossa herança colonial.

Como leciona Lélia Gonzalez, ao ser modelo do Estado brasileiro, herdamos, também, ideologias e técnicas ibéricas que dispensaram um sistema de controle racial segregacionista, fundando uma sociedade antinegra sobre o pilar do princípio da igualdade estritamente formal e na qual a função do direito penal é manter as desigualdades raciais e a dominação branca através de um racismo sofisticado que permite perpetuar “[...] a crença de que as classificações e valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais.”²⁷⁶

²⁷⁴ CÉSAIRE, Aimè. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Cláudio Willer. Ilustração de Marcelo D’Salete. Cronologia de Rogério Campos. São Paulo: Veneta, 2020, p. 10-11.

²⁷⁵ Ibid., p. 18.

²⁷⁶ GONZALEZ, 1988, p. 73.

No rol dessa herança de desgraças, o punitivismo antinegro é ordem.

5.1 - OS CONTRATOS BRANCOS E SUA CLÁUSULA PÉTREA: A MORTE NEGRA

Para construir e manter a estrutura que assegura a supremacia branca através dos séculos, e em termos mundiais, a branquitude realizou vários acordos entre si, garantindo sua hegemonia, princípios e valores, todos dogmatizados através de seu poder punitivo, constituído e legitimado pela (re)construção racial de seu inimigo contra quem foram (e ainda são) travadas várias guerras. Ou será apenas uma guerra, com diversas frentes e trincheiras, reformulada e nomeada de formas diferentes?

Seja como for, ao recontar e reconstruir o histórico da branquitude fica evidenciada a trama cruel e sanguinária que deixa uma trilha de milhares vítimas das estratégias brancas genocidas, em sua diversificação através de infindáveis atentados, em especial em seu sistema de controle racial informal. Nesse trajeto, passando por cima de nossos corpos e silenciando nossas vozes, a criminalidade nata da branquitude não é reconhecida pois, sua violência desumanizante ontológica é legalizada como “legítima defesa” de sua humanidade - colonizada, universal(izada) e embranquecida -, por uma multiplicidade de contratos que (pré)estabelem seus direitos fundamentais e o dever natural em assegurar o cumprimento de suas cláusulas.

A garantia de sua existência, dominação, domínios e modelos (de vida, pensamento e de mundo), depende da inexistência das outras humanidades - identificadas e rotuladas como a (re)incarnação do mal -, condenadas, combatidas e exterminadas pelo “cidadão de bem” de sempre, que segue cumprindo sua missão salvacionista. O caminho para um abolicionismo penal brasileiro, então, vai expondo que antes das prisões, será preciso reconhecer outros aprisionamentos brancos, radicados na própria concepção ideológica da branquitude.

5.1.1 – O Contrato Celestial como fonte do nosso punitivismo penal: a eterna (e dogmatizada) cruzada cristã contra o “mal” é uma guerra racista antinegra

“Quando os missionários chegaram à África, eles tinham a Bíblia e nós a terra. Disseram-nos: “Vamos rezar”. Fechamos nossos olhos. Quando os abrimos, nós é que estávamos com a Bíblia e eles com a terra.”

(Desmond Tutu)

No princípio era o Verbo [punir], e o Verbo [punir] estava com Deus, e o Verbo [punir] era Deus...

Punição, mal e exclusão (ou melhor, punição ao mal e sua exclusão), perfazem a própria matriz do Cristianismo, resultante da quebra do contrato original, a aliança entre Deus e seu filho, o homem branco. Um pacto sagrado sobre o qual se estabeleceu a ideia de *direitos* (decorrentes da dádiva de viver o paraíso terreno, reflexo do paraíso celestial e que poderia ser sua extensão) e um *dever* básico: obedecer a ordem de não fazer, isto é, não comer a maçã. Um mandamento que determinava os limites entre o “*bem*” - que era o próprio Deus, manifestado em sua palavra incontestável que, se respeitada, garantia uma vida boa e feliz -, e o “*mal*” – o caminho que conduzia a um castigo exigido para a salvação da alma e fuga do inferno.

Esse “*mal*” não era apenas a oposição à Deus, porque ele não pertencia à natureza divina (portanto, uma característica desumana), sendo responsável por desencaminhar a humanidade e a causa de não vivermos, segundo a ideologia cristã, no paraíso. Do Contrato Celestial extraímos a dicotomia *recompensa* e *castigo*, exemplificada na expulsão da humanidade do Jardim do Éden, por culpa da serpente²⁷⁷ que fez de Eva a primeira desviante ao desobedecer a norma de não comer o fruto da *Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal*,²⁷⁸ sendo ela responsabilizada por não resistir à provação e corromper Adão, que lhe deu a vida.

Então, desde que o mundo é o mundo cristão e do nascimento da humanidade, punição e exclusão são as premissas básicas de seu sistema de controle, que objetiva impedir transgressões ao proibir determinadas ações, reforçando seus valores ao definir o que é “mal” a partir do limite estabelecido por seus dogmas, isto é, tudo que é contrário à palavra de Deus – o “bem” inquestionável. Essa base proibicionista legitima o autoritarismo (im)posto e naturalizado pela força (da fé), na busca por evitar questionamentos, portanto, críticas sobre as razões das impossibilidades de certas experiências, com as quais a vivência humana, em termos de diversidade, pode se desenvolver. Uma perspectiva que é exposta na proibição de acessar outros conhecimentos – frutos e sementes da árvore da ciência – que não os cristãos,

²⁷⁷ Nos textos bíblicos posteriores, a cobra será incorporada por *Satan*, que em hebraico significa *adversário*.

²⁷⁸ Também conhecida como a “*Árvore a Ciência*”, é citada no Antigo Testamento, no capítulo 2, versículo 9, do livro do Gênesis que assim reza: “Então o Senhor Deus fez nascer do solo todo tipo de árvores agradáveis aos olhos e boas para alimento. E no meio do jardim estavam a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal.”

ou únicos verdadeiros e que assim são por serem a vontade de Deus, manifestação da sua bondade para com a humanidade.

Ao negar a natureza humana de poder fazer o “mal”, a ideia de culpa surge como um fator externo, um instrumento para aplacar qualquer peso na consciência, mesmo pelo uso de violência extrema que sempre se dá em nome do “bem”. Culpabilizar alguém – ou alguma coisa, pelo “mal” é próprio da ideologia judaico-cristã, e vai legitimar a violência para expurgar a fonte da maldade que, logicamente, nunca será ela. O Diabo, assim, surge como matriz de todo o “mal”, a face negada do Deus cristão pois, se ele criou o homem à sua imagem e semelhança e o “mal” é da natureza humana, logo, o “mal” também seria uma característica de Deus. Mas tudo isso é negado porque esse deus é incapaz de violentar seus verdadeiros filhos, sendo muito mais fácil culpar o demônio (e quem se deixa manipular por ele), e mais eficaz, já que o capeta é uma construção imprescindível para o controle, produzindo o terror de ser castigado e aprisionado no inferno.

Nesse sentido, respeitar às ordens e ter comportamentos “corretos”, que conduzem aos caminhos do “bem”, é antes uma questão de medo da punição (que se faz presente até no questionamento dos “porquês”, já que tais interrogações são, em si, atitudes desviantes e provas da ausência de fé), do que da responsabilização por infringir as normas por conhecer os resultados (positivos e negativos). Foram, exatamente, os questionamentos sobre valores e normas intransponíveis, críticas à imposição de um conformismo sobre a dominação que marginalizaram Lúcifer (o portador da luz, a estrela da manhã), condenando-o à pena de expulsão do Céu e ao exílio perpétuo no inferno, onde a violência e privação sistêmica transformaram o anjo caído no Diabo, a origem do mal que ameaça a paz celestial e a destruição da obra prima de Deus.

Depois de séculos, a transformação do Cristianismo de seita derivada do judaísmo – marginalizada e criminalizada - em religião oficial do Império Romano,²⁷⁹ mostra que sua institucionalização não foi como uma “comunidade fraterna”, pois a igreja (do grego *ekklesia*) se institui como assembleia dos *cidadãos da polis* que não eram contrários à escravidão, muito ao contrário. Sobre sua concepção de universalismo, derivado da existência de um único e verdadeiro Deus, criador do céu e da terra,²⁸⁰ todos, independentemente de nação, povo ou religião, deveriam se submeter a seus desejos e respeitar seus mandamentos. Uma

²⁷⁹ Ocorrida em 380 d.C., pelo imperador Teodósio, o Grande, (imperador do Ocidente).

²⁸⁰ BRASILEIRO, Ricardo Adriano Massara. **Cristianismo primitivo rumo à institucionalização**: Contexto imperial romano (séc. I). In: Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica. Rio de Janeiro: vol. 13, nº 3, setembro-dezembro, 2021, p. 553.

ordem santa que decorre da relação inconciliável entre cristãos e pagãos (hereges), eis que baseada na política do terror que faz dos não-cristãos os inimigos que ameaçam o reino de Deus e tudo que ele representa, sobretudo o “bem” da (e na) humanidade.

Por ser a única verdade, o Cristianismo faz do medo seu principal mandamento e imprescindível instrumento de controle, tendo em vista que tudo, todas e todos que não são de seu deus, logicamente, são do Diabo, construção branca judaico-cristã. Portanto, o medo da punição não está somente na ordem aos cristãos em cumprir todos os mandamentos sacralizados, mas do diferente (ordem à impossibilidade de convivência com a diversidade), logo transformado em desigual. Ou seja, punição e aprisionamento informal (restrição da liberdade de seus dogmas) estão no cerne do Cristianismo, que também determina uma obrigação genocida pela polarização estabelecida por suas verdades absolutas ao condicionar a salvação de seus fiéis à extinção de saberes e corpos que incarnam o “mal”, obras do demônio.

Assim, para ser salvo/a do (seu) inferno e merecedor/a de um lugar no (seu) céu, não basta apenas cumprir os mandamentos. É preciso expurgar o “mal”, ideologia que inaugura as guerras santificadas, ainda no Império Romano, ao condenar povos invasores à abdicação de falsos deuses (através da conversão ou morte). De tradição oral e línguas muito distintas da greco-romana, esses povos foram identificados como *barbari* (nossos conhecidos “bárbaros”), já que os cristãos não conseguiam entender nada além de “*bar bar bart*” (e nem faziam esforço para entender, já que eles falavam a língua sagrada), além da violência típica de povos guerreiros que tinham como sinônimo de justiça a vingança.²⁸¹

Mas de bárbaros à selvagens, o racismo relacional, caracterizado por uma fluidez decorrente de contextos históricos específicos, vai se manifestar diante do fenótipo negro já inferiorizado e violentado no berço greco-romano do Direito (segundo a branquitude).²⁸² Entendendo o racismo como um “preconceito em relação à ascendência étnica combinado com ação discriminatória”, Francisco Bethencourt diz que o racismo contra povos negros africanos em Roma tinha como base a cor preta que os identificava como “etíopes” (“queimados pelo sol” — na etimologia grega), demonstrando que os racismos, que no mundo

281 WOODS JR., Thomas E. **Como a Igreja Católica construiu a civilização Ocidental**. Tradução de Elcio Carillo; revisão de Emérico da Gama – São Paulo: Quadrante, 2008, p. 15.

282 O recorte temporal aqui se faz importante para o objetivo da proposta, ou seja, demonstrar como a ideologia romana antinegra vai ser um dos fundamentos da ideologia cristã, mesmo quando as questões raciais se alteram com a queda do Império. Mas, preciso reforçar que o racismo, enquanto violência desencadeada diante do fenótipo negro é muito mais antigo e data antes mesmo da criação da Europa, como comprovou Carlos Moore em “Racismo e sociedade – novas bases epistemológicas para a compreensão do racismo na história”.

greco-romano estavam entrelaçados às noções de linhagem e ascendência, sofreram profundas alterações a partir do projeto de conversão do mundo e dominação cristã universal.²⁸³

Foi sobre essas bases racistas, representadas por características “contrárias” ao humanismo cristão, que a “vingança divina” iniciou e impulsionou o processo de “civilização” através de sua cultura que se mostrava, em todos os aspectos, superiora por ser a cultura do próprio Deus. A Igreja, porta-voz dos desígnios sagrados, foi incumbida de encaminhar todos os povos ao reino dos céus, tirando-os de seu estado natural de selvageria através da conversão pela força da “lei do Evangelho e a ética do Sermão da Montanha”.²⁸⁴

Thomas E. Woods Jr., defendendo a Igreja Católica como alicerce da civilização e do humanismo atual, insiste que ela foi indispensável à civilização ocidental, elencando suas contribuições e influências no mundo moderno. Dentre elas, merece aqui destaque, o Direito ocidental, “uma grande dádiva da Igreja”:

O direito canônico foi o primeiro sistema legal moderno a existir na Europa, demonstrando que era possível compilar um corpo de leis coerente a partir da barafunda de estatutos, tradições, costumes locais etc. que caracterizava tanto a Igreja como o Estado medievais. De acordo com Harold Berman, “a Igreja foi a primeira a ensinar ao homem ocidental o que é um sistema legal moderno, foi a primeira a mostrar que costumes, estatutos, decisões judiciais e doutrinas conflitantes podem ser conciliados por meio de análise e síntese”. A própria ideia de que o ser humano tem direitos bem definidos não se deve a John Locke e Thomas Jefferson – como muitos poderiam pensar –, mas ao direito canônico. E muitos outros princípios legais importantes do nosso direito também se devem à influência da igreja, graças ao empenho milenar dos eclesiásticos em substituir as provas em juízo baseadas em superstições – como o ordálio –, que caracterizavam o ordenamento legal germânico, por procedimentos baseados na razão e em conceitos legais elaborados.”²⁸⁵

Assim, todos os dogmas religiosos cristãos foram transferidos para o Direito, sobretudo para seu ramo punitivo, transformados em dogmas jurídicos e manuseados como justificativas para a violência irrestrita, autorizada pela lei divina de extermínio do “mal em defesa do bem”. Para Ricardo Adriano Massara Brasileiro, a corporificação do Cristianismo no campo jurídico-institucional, fazendo da sua fé estrutura organizacional autossuficiente em termos de um ordenamento político, se dá a partir dos séculos II e III, quando

[...] escritores eclesiásticos apologeticos começam a referir-se ao direito romano para defender o Cristianismo de múltiplas acusações; assim desenvolvem os primeiros esboços da doutrina cristã ocidental e constroem a ideia da Igreja como ordenamento, de modo a fortalecer sua estrutura em uma base universal e defender seu caráter de sociedade lícita [...].²⁸⁶

²⁸³ BETHENCOURT, Francisco. **Racismos**: das Cruzadas ao século XX. Tradução Luís Oliveira Santos, João Quina Edições. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 18.

²⁸⁴ WOODS JR., 2008, p. 15.

²⁸⁵ Ibid., p. 10-11.

²⁸⁶ BRASILEIRO, 2021, p. 553.

Essa estrutura “sagrada” vai ganhar contornos muito específicos na Península Ibérica (invadida pelos romanos em 206 a.C.), a barreira cristã da Europa contra a expansão islâmica no Ocidente, que tinha já dominado quase todo o Mediterrâneo e iniciou sua campanha de conquista das terras europeias no século VIII, alterando radicalmente as questões raciais. Em 711, atravessando o Estreito de Gibraltar, os mouros²⁸⁷ chegaram à Península e tomaram o território, mas permitindo aos cristãos que decidiram permanecer em *Al-Andalus*²⁸⁸ conservar seus modos de vida, tradições, leis, bens e sua religião, mediante o pagamento de um tributo (que deixava de ser exigido em caso de conversão – que nunca foi obrigatória), nos termos estabelecidos pelo “Pacto de Omar”, que também proibia a tentativa de conversão dos muçulmanos, priorizando uma política de coexistência e diversidade.²⁸⁹

É sobre essa premissa que se inicia um período marcado pelo considerável desenvolvimento daquele território:

A população, insatisfeita com a nobreza e com os reis visigodos que exigiam pesados impostos de todos e perseguiram os judeus com violência, recebeu muito bem os muçulmanos que, depois de 711, continuaram a chegar em vários momentos, não apenas como invasores, mas também em correntes migratórias diversas.

Al Andalus, nome dado a toda a região da Península Ibérica que foi governada pelos muçulmanos, prospera. São implantados sistemas de irrigação com canais subterrâneos para que a água não se evaporasse, o que permitia o cultivo de extensos pomares, com frutos diversos.²⁹⁰

Foi durante a “Guerra da Reconquista”, período que compreende os anos de 722 até 1492 e marcado pelo confronto de projetos universalizantes monoteístas, conflitos para a destruição de *Al-Andalus*,²⁹¹ retomada territorial e formação de Portugal, após a expulsão dos mouros, que gestou a “antinegitude brasileira”. Construída a partir dessa inimizade racial, o sistema de controle – logo, de neutralização de insurgências negras -, foi se consolidando através do racismo antinegro cristão na exata medida em que o território ibérico era reconquistado, e se expandindo para além da Europa sobre terras que também seriam reconquistadas, reclamadas como herança dos filhos de Deus.

²⁸⁷ Do latim *maurus*, não designava apenas a pessoa nativa da Mauritânia, no Norte da África, mas todo habitante da região norte do continente africano, exceto do Egito, segundo os europeus, em especial portugueses e espanhóis.

²⁸⁸ Território islâmico ocidental.

²⁸⁹ RIBEIRO, Nathália Velloso de Castro Costa. **O tratamento dado pelos muçulmanos aos moçárabes em *al-Andalus***. In: XIX Encontro de História da Anpuh-Rio, 2020, Rio de Janeiro. Anais do XIX Encontro de História da Anpuh-Rio. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2020.

²⁹⁰ PALAZZO, Carmem Lícia. **Muçulmanos e cristãos em *Al Andalus***: uma identidade que transcende o corte entre Oriente e Ocidente. Univ. Hum., Brasília, V.8, n.2, p.1-17, jul./dez. 2011, p. 04.

²⁹¹ Território não isento de guerras, mas caracterizado por uma diversidade cultural única que o diferenciou do restante da Europa, pois “ali florescia uma cultura de aportes religiosos multifacetados, enquanto nas outras partes do continente a fé cristã havia se tornado exclusiva, não aceitando nenhuma manifestação que lhe fosse contrária” (PALAZZO, 2011, p. 08).

Essa ideia da branquitude portuguesa, como proprietária universal, vai se legitimando, desde o século X, tendo por base a primitivização do fenótipo negro que alcançará povos negros em África, antes mesmo de qualquer contato, enquanto a disputa de projetos de mundo e salvação religiosas se acirrava, pois:

A aparência física, como a cor da pele (branca, preta, castanha ou vermelha), a forma dos olhos (redondos ou amendoados) ou do nariz (comprido, largo ou achatado), o tipo de cabelo e a escassez ou abundância de pilosidades faciais, era usada para identificar os povos, definindo os principais estereótipos desenvolvidos mais tarde, durante a expansão europeia. Já se contrastavam os africanos negros com o resto da humanidade, classificando-os como selvagens, supostamente indolentes e possuidores de uma inteligência inferior.²⁹²

Sobre o ideário e representação do mouro, com traços semíticos e fala árabe, Elisa Larkin Nascimento ensina que esse estereótipo

[...] só pôde se consolidar no imaginário europeu séculos após o período em que os europeus viveram em contato íntimo com os africanos do Norte e documentaram com fartura a fisionomia negra africana do mouro que dominara a península ibérica. Os exemplos são múltiplos, a começar por aquele esboçado na pena de William Shakespeare: o inesquecível Otelo, o Mouro. Ícones, estátuas e desenhos confirmam graficamente a identidade negra e africana dos mouros, portadores de civilização avançada e conhecimento técnico-científico responsáveis por uma renascença intelectual na Europa.²⁹³

Não por acaso, portanto, na Idade Média, conforme explicita Francisco Bethencourt, o termo “mouro” significava não só uma pessoa muçulmana, mas qualquer pessoa com características fenotípicas africanas (pele e cabelo escuros). Entretanto, com o passar do tempo, o termo assumiu diversos significados e conotações que recordam, ou melhor, não nos deixam esquecer, a animalidade negra, já que pode significar um mulato (filhote de mula – ideia concebida na Península Ibérica pré-diáspora negra²⁹⁴), um cavalo, uma égua, um pagão, um(a) curandeiro(a) ou um tipo de macaco, dentre outras lembranças racistas seculares ainda hoje reproduzidas e transmitidas através de provérbios na Espanha e em Portugal, que testemunham “[...] o preconceito e pelo abuso étnico, servindo como prova das referências aos fenótipos desde os mais antigos períodos da história desses países.”²⁹⁵

Assim, se no primeiro momento, a ideologia cristã se apresenta como defesa do território, com o passar dos séculos, o contexto político se altera, principalmente após as cruzadas, que foram “acompanhadas por uma importante remodelação de povos e etnias, de identidades individuais e coletivas, resultado das migrações, dos massacres, das mudanças de status, das inversões e criações de novas hierarquias e das conversões e reconversões em

²⁹² BETHENCOURT, 2018, p. 21.

²⁹³ NASCIMENTO, E. 2009, p. 48.

²⁹⁴ GÓES, 2016, p. 72.

²⁹⁵ BETHENCOURT, 2018, p. 21.

massa.”²⁹⁶ As divisões étnicas foram transformadas em hierarquizações raciais, ultrapassando os limites territoriais e religiosos, caracterizando o processo de universalização da branquitude cristã que universalizou o racismo antinegro religioso, apresentada como desumanização dos descrentes, menos dos judeus (certificando sua pertença à branquitude).

Todo esse contexto estava em plena consonância com o Direito canônico que, desde 1140, abordava os direitos dos não cristãos, incluindo o direito à propriedade e à servidão (como punição e remissão do pecado por ser *camita*). A segregação e expulsão negra foram instituídas como direitos brancos também em decorrência da conquista, justificando a constituição de um sistema judicial dualista para muçulmanos e cristãos, além de uma política higienista cristã, isolando muçulmanos em bairros separados na Península Ibérica. Um sistema de controle legalizado pelo Direito canônico com o III (1179) e IV (1215) Concílios de Latrão.

Francisco Bethencourt lembra que a resistência negra islâmica foi, aparentemente, mais forte do que a cristã, durante a reconquista da Península Ibérica. Porém, depois de dois séculos, a pressão religiosa se tornou irresistível e, a partir daí todas as grandes mesquitas foram transformadas em catedrais, cultos sagrados foram proibidos, seguindo de leis segregacionistas:

Os muçulmanos foram excluídos do governo municipal, restringidos a bairros específicos e banidos de emprego a serviço do rei, bem como da participação no sistema judicial cristão. O vestuário era sujeito a regulamentações severas. A onda de conquistas cristãs entre as décadas de 1230 e 1250 trouxe na sua esteira a expulsão dos muçulmanos dos centros urbanos. Em 1254 e 1276, revoltas muçulmanas em Valência foram violentamente reprimidas. Em 1264, uma grande sublevação entre os muçulmanos de Múrcia e da Andaluzia (ainda estávamos na primeira geração após a conquista cristã) foi contida com enorme esforço, desencadeando mais expulsões de centros urbanos, como em Múrcia. Em 1287, a conquista final de Minorca foi seguida pela escravidão e deportação de toda a população. Nas décadas de 1220 e 1230 já tinham se verificado expulsões em massa após a conquista das outras ilhas. Em 1293, as cortes (parlamento) de Valladolid baniram a posse de terra por parte dos muçulmanos, obrigando-os a vender as suas propriedades a cristãos, obviamente a preços baixos.²⁹⁷

Graças à “guerra santa”, idealizada pelos muçulmanos, Portugal se tornou o primeiro “Estado moderno”²⁹⁸ e, impulsionado pelo extermínio do falso deus e catequização dos infiéis, sua estratégia foi desviar o tráfego comercial marítimo para enfraquecer o poderio militar islâmico, iniciando sua cruzada contra os “anticristos”, com a tomada da cidade

²⁹⁶ Ibid., p. 23.

²⁹⁷ BETHENCOURT, 2018, p. 32.

²⁹⁸ Após a Revolução de Avis, em 1385, quando a burguesia derrotou a nobreza feudal e colocou D. João I no trono.

africana de Ceuta,²⁹⁹ onde encontraram ouro, pimenta e, claro, os povos condenados à escravidão, restando a branquitude cumprir sua missão sagrada de executar a *maldição de Cam*.³⁰⁰

Em 1437, Portugal investe contra seus inimigos em Tânger, norte de Marrocos, sofrendo uma grande derrota que quase custou todo seu exército. Os sobreviventes foram poupados e aprisionados como “moedas de troca” para o restabelecimento de Ceuta, cidade localizada no estreito de Gibraltar e considerada chave do mar Mediterrâneo, ou seja, local estratégico, em termos econômicos e militares, para a construção de um grande império. O infante D. Fernando (o “Infante Santo” – irmão mais novo de D. Henrique) era um dos sobreviventes e sua liberdade foi negociada pelos mouros, não apenas para restituição de Ceuta, mas para a realização de um acordo de paz com Portugal, que não aceitou o acordo e condenou o infante à morte no cativeiro, em 1443.³⁰¹

Ao contrário dos mouros, os cristãos não almejavam a paz e, em meados do século XV, o Cristianismo inaugura seu projeto de universalismo para moldar o mundo ocidental à imagem de seu Deus. Não sendo por acaso, portanto, que tenha sido naquele momento, e na Península Ibérica, que os termos “raça”, “mestiço” (através do qual a humanidade indígena foi reconhecida) e “mulato” (sobre o qual a animalidade negra é construída a partir da mula), foram criados.³⁰² Foi nesse contexto que surge, também, a palavra “moreno”, descendente de mouro - que impedia a ascensão social em Portugal -, alvo fácil das investidas inquisitórias e dos estatutos de limpeza de sangue (gênese da eugenia) que reservavam os cargos nas instituições religiosas, militares e públicas às pessoas de “sangue azul”.³⁰³

Assim, o novo mundo cristão começa a ser projetado, em termos legais e sagrados, para livrar toda humanidade de seus pecados. Essa salvação se deu pela vingança divina, permitindo o manuseio de toda violência imaginável, já que se tratou de uma nova “guerra santa”. Em 1435, o Papa Eugênio IV promulga a bula *Sicut dudum* que proibia a escravização de nativos das Ilhas Canárias, desde que eles se convertessem ao Cristianismo,

²⁹⁹ A Conquista de Ceuta, cidade muçulmana localizada no Norte de África, marca o início da expansão ultramarina portuguesa.

³⁰⁰ A primeira legitimação do racismo antinegro (GÓES, 2016, p. 70).

³⁰¹ GÓES, 2016, p. 147.

³⁰² Ibid., p. 72.

³⁰³ Termo que identificava a ascendência germânica da nobreza que vivia em castelos, empalidecendo tanto a pele branca que evidenciava suas veias azuis. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/almanaque/origem-da-palavra-moreno.phtml>. Acesso em: 16 jul. 2022.

estabelecendo a liberdade como direito cristão (o que não significa que essa liberdade também seria um direito dos nativos de outras terras, escravizados e convertidos).

Em 1436, a bula *Rex Regum et Dominus Dominantium*, assinada pelo papa Eugênio IV, concedeu ao rei D. Afonso V a mesma indulgência plena dada a todos os cruzados que fossem à guerra na África, ou prestassem algum auxílio à ela:

Bula [...] dirigida aos patriarcas, arcebispos, bispos e demais prelados, a ordenar-lhes preguem a cruzada em favor da guerra contra os sarracenos, em que estão empenhados [o] rei D. Afonso V e os infantes D. Pedro e D. Henrique, a fim de sujeitarem aquelas terras ao jugo de Cristo, pelo que concede o pontífice a quem os ajudar plenária remissão dos pecados e aos que se incorporarem as imunidades e privilégios dos que passam à Terra Santa; para tal empresa convida também todos os imperadores, reis e demais chefes dos povos; reconhece a Portugal as terras que forem conquistadas aos infiéis, sem embargo da reclamação formulada p[elo] rei de Castela, a quem responderá não desejar lesar-lhe os direitos.³⁰⁴

Em 18 de junho de 1452, o papa Nicolau V, através da bula *Dum diversas*, autorizou o rei de Portugal a conquistar territórios não cristianizados e subjugar mouros, pagãos e qualquer outro “inimigo de Cristo”, todos condenados à escravidão perpétua, legitimando a usurpação de seus bens e territórios que passaram a ser propriedades da Coroa portuguesa:

[...] outorgamos por estes documentos presentes, com a nossa Autoridade Apostólica, permissão plena e livre para invadir, buscar, capturar e subjugar sarracenos e pagãos e outros infiéis e inimigos de Cristo onde quer que se encontrem, assim como os seus reinos, ducados, condados, principados, e outros bens [...] e para reduzir as suas pessoas à escravidão perpétua.

[...] nós lhe concedemos, por estes presentes documentos, com nossa Autoridade Apostólica, plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo.

Mas os documentos papais, por terem um caráter político questionável, principalmente em termos do protagonismo concedido à Portugal pela lei canônica, não seria suficiente para alcançar o consenso sobre a obediência devida à igreja e à branquitude. Além do mais, em uma Europa aterrorizada com a invasão muçulmana, era urgente fortalecer as barreiras para além do território ibérico, não apenas em termos de defesa, mas de ataque, portanto, a ideologia branca-cristã de superioridade tinha que ser difundida por todo continente. É a publicação da Bíblia por Gutemberg, em 1454, materialização dos desejos de Deus para a humanidade branca, que estes objetivam são alcançados, pois, ao ser idealizado como o primeiro livro impresso do continente europeu, a branquitude inaugura a

³⁰⁴ Trecho traduzido e publicado pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo, onde se encontra a Bula original. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=8133752>. Acesso em 25 de jun. 2022.

concretização de seus planos de construção de seu mundo, alicerçado na subjugação dos inimigos que resistiam à sua superioridade comprovada por seu deus.

Como instrumento de dominação, projetado com potencial universal, a divulgação da “palavra sagrada” a todo mundo pregou legitimidade na escravização africana, que passou a ser reconhecida como uma ordem divina, um direito natural dos cristãos e seu dever para salvação da raça negra (inclusive pelo caminho do sofrimento sobre-humano). Entrelaçando o racismo antinegro na ideologia cristã, através da concretização da vontade e verdade de seu Pai, restava revelado, pelas escrituras, que o cativo negro era consequência do pecado original e da merecida maldição sobre nós, descendentes de *Cam*, colocando, portanto, a senzala (cárcere) como nosso “lugar natural”!³⁰⁵

Tanto nos textos bíblicos, que materializam a vontade divina (o homem seria somente um instrumento no processo de tradução), quanto nas pregações (que os agentes religiosos são, igualmente, apenas instrumentos da tradução da voz de Deus), a escravidão vem como punição ao pecado, manifestação do “mal”. O pecado original negro estava provado não apenas no afastamento da imagem de Deus, de Cristo e demais santidades (projetados e reproduzidos, ainda hoje, pela branquitude como seu reflexo), ou semelhança com seu inimigo, o Diabo (cujo estereótipo foi influenciado pelos confrontos, cara a cara, com os hereges e com a violência negra), mas pelo próprio texto sagrado e pela escravização dos mouros.

Ricardo Luiz de Souza elenca uma série de mandamentos bíblicos, do Antigo Testamento, que vão legitimar o racismo antinegro e a escravização negra, e impedir que as pessoas negras escravizadas se rebelassem pois, “para a crença cristã, o escravo é igual ao senhor no terreno espiritual, mas deve obedecê-lo no mundo material, com a rebeldia e desobediência do escravo neste mundo sendo definida como uma atitude pecaminosa; de recusa à ordem social estabelecida por Deus.”³⁰⁶

Assim, encontramos em Efésios (6; 5-6): “*Escravos, obedeçam a seus senhores terrenos com respeito e temor, com sinceridade de coração, como a Cristo. Obedeçam-lhes, não apenas para agradá-los quando eles os observam, mas como escravos de Cristo, fazendo de coração a vontade de Deus.*”

³⁰⁵ De acordo com Jorge Benci, jesuíta italiano, o cativo foi um dos efeitos do pecado cometido por Eva e Adão, a originou todo o mal: “o pecado foi o que abriu as portas por onde entrou o cativo”. (GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares, volume 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019, p. 57.

³⁰⁶ SOUZA, Ricardo Luiz de. **Catolicismo e escravidão**: o discurso e a posse. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020, p. 43.

Timóteo I (6; 1): *“Todos os que estão sob o jugo da escravidão devem considerar seus senhores como dignos de todo o respeito, para que o nome de Deus e o nosso ensino não sejam blasfemados.”*

E, em Tito (6; 9): *“Ensine os escravos a se submeterem em tudo a seus senhores, a procurarem agradá-los, a não serem respondões e não roubá-los, mas a mostrarem que são inteiramente dignos de confiança, para que assim tornem atraente, em tudo, o ensino de Deus, nosso Salvador.”*

No pacto celestial, portanto, se contrapõem o direito branco à escravização dos negros infiéis (devotos do demônio), com o dever negro à obediência, à resignação e a não se revoltar contra seu senhor, por mais desumano e violento que este fosse, já que foram os desígnios de Deus que colocaram cada “criatura divina” na sua condição, portanto, a desobediência ao senhor era uma afronta à Deus. Assim, o projeto de dominação branca foi lastreado sobre o discurso cristão, alterando a ideia de direito sagrado à igualdade, decorrente do pacto divino que colocava Deus como pai e salvador de todos os homens, a justificativa imprescindível para sua capilarização entre as camadas mais vulneráveis da população que seriam “iguais em direitos à nobreza”, e também para sua oficialização enquanto religião.

Mas as críticas à riqueza não anulavam, ou sequer contrariavam, o direito à escravização, e junto à promessa de uma vida melhor veio a necessidade de resignação ao sofrimento como prova de fé na redenção. Um discurso que igualava a população à Cristo, cada um carregando sua devida cruz. Em outras palavras, a violência era legítima e merecida, devendo ser assumida como condição para que um dia seja alcançado o patamar de vida da nobreza, mesmo que isso fosse realizado, apenas, na vida eterna, pois, mesmo que incompreensíveis os caminhos de Deus, ele nunca é injusto.

A ordem racista, que deu contornos à hierarquização racial colonial, era uma ordem divina, e com a era da palavra (da salvação) escrita, foram amplificados os métodos de conversão, salvação e punição, instituindo, ainda, a escrita como sinônimo de “progresso civilizatório”. O que significou que todas as religiões de matriz oral, como as africanas e indígenas, foram aprisionadas na primitividade que condiz, segundo a ideologia branca cristã, com a falsidade de suas divindades e preceitos, isto é, mais uma prova da necessidade da escravização negra para sua salvação, fundação para a supremacia branca.

Nesse sentido, a natureza sagrada da escravidão, para expiação dos pecados e liberdade apenas da alma - já que o corpo escravizado convertido não alterava sua condição

de escravo,³⁰⁷ estava alinhavada com a vingança contra os mouros e a legítima defesa do Cristianismo instituída pela bula *Dum diversas*, advogada pelo “apóstolo dos índios” Bartolomeu de Las Casas (já que os mouros perseguiram os cristãos e tinham como objetivo a destruição de sua santa fé).³⁰⁸ Assim, era apresentado um instrumento jus-político que estruturou o sistema sagrado de controle sobre os infiéis na busca por neutralizar potenciais insurgências demoníacas e contra qualquer profanação de seus mandamentos, uma ameaça concreta à sua ordem.

A inimizade religiosa, transformada então em racial, determinou a conversão ao Cristianismo como agência de controle e direito punitivo de viés acautelatório, diante das violências perpetradas sobre a raça negra em geral, e não apenas aos temidos sarracenos. Restava inaugurado o comércio europeu de escravizadas/os na África, autorizado com a condenação à escravização negra perpétua que reflete a prevenção de revoltas pela submissão absoluta, a tentativa de anulação do direito à luta pela liberdade que estabeleceu a obrigatoriedade ao conformismo e aceitação da desumanização.

Nessa sistemática, em 1455, através da bula *Romanus Pontifex*, o papa Nicolau V autoriza os portugueses a escravizar os muçulmanos (sarracenos) e demais infiéis entre o Marrocos e a Índia.

1 – NÃO SEM GRANDE ALEGRIA chegou ao nosso conhecimento que o nosso dileto filho Infante D. Henrique, incendiado no ardor da fé e zelo da salvação de almas, se esforça, como verdadeiro soldado de Cristo, por fazer conhecer e venerar em todo orbe, até os mais remotos lugares, o nome do gloriosíssimo Deus, reduzindo à sua fé não só os sarracenos inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis; depois da conquista de Ceuta por seu pai, muito contra aqueles inimigos foi realizado pelo mesmo infante, às vezes com sua pessoal intervenção, não sem trabalhos, despesas e morte de sua gente; e sempre incansavelmente e cada vez mais animado do mesmo propósito, povoou de fiéis as ilhas desertas onde fez construir igrejas e outras casas piedosas, fez batizar e converter os habitantes de outras, para propagação da fé e aumento do culto divino.

2 – Além disso, tendo este Infante conhecimento de que jamais, ao menos desde que há memória, o mar Oceano foi navegado em suas extensões orientais e meridionais, pelo que nada se sabe dos povos daquelas partes, julgou prestar grande serviço a Deus, tornando-o navegável até aqueles Índios que consta adorarem a Cristo. Assim poderia levar estes a auxiliar os cristãos contra os sarracenos, fazendo pregar o santo nome de Cristo entre os povos que a seita do nefando Mafoma infesta. Sempre munido de autoridade régia, há vinte e cinco anos que com grandes trabalhos, perigos e despesas não cessava com suas velozes naus, chamadas caravelas, devassar o mar, em direção das partes meridionais e Pólo Antártico. Aconteceu assim que foram perlustrados portos, ilhas e mares, atingida e ocupada a Guiné e portos, ilhas e mares adjacentes, navegando depois até a foz do rio reputado como o Nilo (Niger), fazendo guerra aos povos daquelas partes e apoderando-se das ilhas e mar adjacentes. Guinéus e negros tomados pela força, outros legitimamente adquiridos

³⁰⁷ SOUZA, 2020, p. 45.

³⁰⁸ WEFFORT, Francisco Corrêa. **Espada, cobiça e fé: as origens do Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 12.

por contrato de compra foram trazidos ao reino, onde em grande número se converteram à fé católica, o que esperamos progrida até a conversão do povo ou ao menos de muitos mais.

3 – Tivemos, porém, conhecimento de que o Rei (D. Afonso) e o Infante, receando que tudo quanto obtiveram com tais perigos, trabalhos e despesas e possuem como verdadeiros senhores, outros, movidos de malícia e cupidez, venham usurpar ou danar, levando aos gentios o que os habilite a resistir-lhes mais fortemente, impedindo assim, não sem ofensa de Deus, o prosseguimento de tal obra, para a isso obviar, proibiram que se navegue para aquelas Províncias e por lá se trafique a não ser em suas naus e com seus nautas, licença expressa do Rei ou do Infante e pagamento de tributo. Pode, porém, suceder que, pelo decorrer dos tempos, pessoas de outros reinos ou nações sejam arrastadas pela cobiça, inveja ou malícia a infringir tal proibição, do que poderão resultar ódios, dissensões, rancores, guerras e escândalos ofensivos a Deus e perigosos para as almas.

4 – Por isso nós, tudo pensando com devida ponderação, por outras cartas nossas concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, dentre outras, de invadir, conquistar e subjugar quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo aplicar em utilidade própria e dos seus descendentes. Por esta mesma faculdade, o mesmo D. Afonso ou, por sua autoridade, o Infante, legitimamente adquiriram mares e terras, sem que até aqui ninguém sem sua permissão neles se intrometesse, o mesmo devendo suceder a seus sucessores. E para que a obra mais ardentemente possa prosseguir.

Com medo de insurgências, a Bula também determinou que o rei, D. Afonso, seu filho, o príncipe (infante) D. Henrique, e pessoas com autoridade investida por eles, podiam livremente contratar ou negociar com os sarracenos e infiéis, com exceção de armas, naus, ferramentas e cordas. Do mesmo modo, ficou proibido, em nome de Deus, a todos e cada um dos fiéis e eclesiásticos seculares e regulares, de qualquer categoria, que não transportassem para os infiéis, armas, ferro ou cordas.

Mas a presença negra na Península Ibérica não se caracterizou apenas pela violência da guerra santificada, seja em termos da *jihad* muçulmana ou das cruzadas cristãs. Nos períodos entre os conflitos houve períodos de relativa paz e coexistência religiosa, a ponto de fazer da Espanha (e também de Portugal) a terra comunal e conciliatória dos descendentes de Noé: terra prometida dos cristãos (filhos de *Jafê*), *Sefarad* dos judeus (filhos de *Sem*) e *Al-Andalus* dos mouros (filhos de *Cam*), apesar das distinções e dogmas quase sempre inconciliáveis.

Isso decorreu da necessidade e consciência de que os três povos dependiam uns dos outros, mas essa dependência foi interrompida pela ideologia cristã:

Cristãos, mouros e judeus se opunham entre si, mas aprendiam também uns com os outros. Quanto aos cristãos, a mais funesta das retomadas das suas ilusões de autossuficiência lhes veio no período dos descobrimentos, quando Espanha e Portugal se tornaram notáveis pela intolerância. “*Sin musulmanes y judíos — diz Américo Castro —, el Imperio Cristiano de los españoles no hubiera sido posible.*” O espanhol surge ao fim da Reconquista já “islamizado” e “judeizado”. Ao fim da Reconquista, ou seja, no período dos descobrimentos, dedicando-se a perseguir judeus e mouros, os cristãos levaram a civilização hispânica a dividir-se contra si

própria. Nos momentos de sua maior glória os “países católicos” começavam a decadência de após a segunda metade do século XVI.³⁰⁹

A vitória cristã não significou, portanto, apenas a reconquista da sua terra e liberdade (religiosa), mas estabeleceu a vitória do Cristianismo sobre o islamismo (e demais religiões africanas), de Deus sobre o Diabo, do bem sobre mal e do branco sobre o negro. Valores constituintes da ideologia punitiva cristã que também será marcada pela construção de um “personalismo de fundo senhorial”, representando o cumprimento da profecia divina de merecedor do paraíso, da terra sagrada.

Por isso conjugaram a fé em Cristo com a guerra e a conquista do poder. Combatiam por Deus, pelo rei e pelo bem comum, buscando repovoar as terras que retomavam aos mouros para melhorar as suas condições de vida. Eles acreditavam que sua crença na “consciência da dimensão imperativa da pessoa (lhes) permitira ascender da gleba ao poderio”. Para eles, o fundamento da verdade estava em Deus e na pessoa do homem.³¹⁰

A glorificação do homem de Deus, potencializada pela vitória dada por seu criador após várias provações de sua fé, faz dos cristãos os senhores da terra. Essa é a raiz fundamental, segundo Francisco Corrêa Weffort, “da subvalorização das normas e das leis”³¹¹, característica transladada para cá que estruturou a cultura da branquitude brasileira, eis que para o povo negro brasileiro, o respeito às leis é ordem imposta pela violência. O Cristianismo, e seu racismo religioso antinegro, ao ser parte vital e integral da vida ibérica, será a base fundacional do Estado moderno e, de acordo com Francisco Corrêa Weffort:

Como contrapartida dos benefícios recebidos dos papas Alexandre VI e Júlio II, Portugal e Espanha assumiram o compromisso da evangelização das gentes das terras que poderiam descobrir. Em consequência, assumiram uma visão do império na qual os sacerdotes se tornaram assessores das respectivas coroas e seus Conselhos de Índias. Assim, os dois “países católicos” tomaram trajetórias que os tornaram semelhantes a estados teocráticos. Por isso mesmo, insiste Hanke, nenhum outro povo europeu se empenhou tanto quanto os portugueses e os espanhóis na evangelização das populações das terras recém-descobertas.³¹²

A Reconquista da Península Ibérica, iniciada no século VIII e finalizada no século XV, em 1492, foi a certidão branca de propriedade do “Novo Mundo”, que começou a ser invadido e saqueado naquele período, trazendo para as bandas de cá, também, a neutralização de insurgências negras como defesa antecipada do Cristianismo. Sob esse fundamento, a ininterrupta guerra santificada segue construindo seus inimigos, autorizando e legitimando toda e qualquer violência e demandando a morte de “religiões demoníacas” (demonizadas), através de ordens extraídas das palavras dogmatizadas em sua escritura sagrada.

³⁰⁹ WEFFORT, 2013, p. 57.

³¹⁰ Ibid., p. 59-60.

³¹¹ Ibid., p. 60.

³¹² WEFFORT, 2013, p. 33.

Sistematizando o racismo, estruturado nas diferenças religiosas associadas à ideia de ascendência), as cláusulas do *Contrato Celestial* foram reformuladas a partir do Direito canônico que legitimou, em todos os seus argumentos jurídicos, a escravização negra, atingindo, também, o povo judeu, mas de forma muito distinta e muito menos violenta:

Essas duas comunidades religiosas também se ligaram na legislação eclesiástica latina, através de um processo prático de discriminação e de segregação que as agrupava como “o inimigo interno”. Ambas as comunidades foram submetidas a ações de segregação espacial, social e profissional, por vezes mesmo depois de terem se convertido ao Cristianismo. O conceito de sangue puro tornou-se particularmente arraigado na Península Ibérica, onde foi usado para discriminar e para segregar judeus e muçulmanos convertidos, mostrando como a religião e a ascendência étnica tinham começado a se confundir. Esse foi o caso crucial de racismo nesse período, uma vez que contradizia o ideal universalista da Igreja católica, baseado na igualdade entre crentes com diferentes origens étnicas. Por fim, o preconceito contra os negros está documentado na região mediterrânea desde a Antiguidade Clássica. Os autores islâmicos e cristãos medievais renovaram-no, antecipando o desprezo generalizado desencadeado pelo aumento do comércio escravagista da África para a Europa, e depois para a América, nos séculos seguintes.³¹³

As lições de Nilo Batista não nos deixam esquecer que na “diferenciação penal” canônica – que institui, por um lado, a imunidade branca através dos privilégios eclesiásticos (anteriores ao sistema punitivo canônico) e a auto-punição como intervenção moral-divina salvacionista, e por outro, a seletividade negra, com a criminalização de suas religiões diabólicas e por isso a punição imposta se mostrava como a ira do Deus branco nada misericordioso – se concretizou a desigualdade espiritual-racial cristã que desfaz o discurso igualitário, mas reforça a igualdade através da salvação.³¹⁴

Sobre a ideia de desiguais na terra, mas iguais perante Cristo, punições e condenações, informais e formais, são efetivadas pelo Direito penal que se apresenta como “Pai” e “senhor”, construindo “sujeitos culpáveis”, um novo “réu” que, para fugir do inferno, deve, obrigatoriamente, aceitar todos os desígnios de Deus - a condição de servo/escravo, renegar a resistência (manifestação do demônio que luta contra a bondade divina), proclamar sua culpa e desejar uma pena “justa” e devida, mesmo que seja de morte. Um processo que vai insculpir uma mentalidade penal/jurídica, com contornos específicos do direito canônico que está no amago do nosso direito penal, com princípios cristãos dogmatizados sob as vestes da legalidade moderna (a até pós-moderna):

Neste novo réu que se constrói para a *inquisitorialidade*, a resistência à punição é entrevista como persistência no ilícito, ilícito que agora tem na conduta punível objetiva não mais uma referência sintomática de uma condição espiritual negativa que é seu verdadeiro cerne. O sistema penal canônico se apresenta, assim, como o instrumento de uma ordem totalizante e inexorável, que não admite contestação ou

³¹³ BETHENCOURT, 2018, p. 66.

³¹⁴ BATISTA, Nilo. **Matrizes ibéricas do sistema penal brasileiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

desobediência, e a submissão do réu é recortada também a partir de uma drástica redução na operatividade de sua defesa. Sem trocadilho, a repressão às heresias cria o maniqueísmo penal, onde uma ordem virtuosa, representada pelo tribunal canônico, contempla o desviado inerme, cuja alma deve ser reconduzida ao grande programa salvacional da igreja, ainda que ao custo de seu extermínio físico.³¹⁵

Tais características penais/punitivas (maniqueísmo, totalitarismo, inquestionabilidade, submissão, inadmissão de desobediência etc.), são características próprias do Cristianismo e impulsionaram sua cruzada contra o “mal do mundo”, um fenômeno geral na Europa dos séculos XI e XII, mas que se prolongou em Portugal, já que os reis portugueses tinham planos de conquistar as regiões árabes, na África, até o século XVII. Projeto antecipado para 1493, com a Bula *Inter Coetera*, decretada pelo Papa Alexandre XV, que dividia o mundo em duas partes a partir da Ilha de Açores e Cabo Verde. Nesse tratado, Portugal ficava com o continente africano e Espanha com o “Novo Mundo”, vindo o rei Dom João II exigir sua revisão, pela via diplomática, originando, em 1494, o Tratado de Tordesilhas que reformulou os limites da divisão branca do mundo.

Com a eficácia da barreira cristã portuguesa e a evangelização da Europa, promovida pela publicação da Bíblia, a vitória do “bem” contra o “mal” em terras ibéricas acabou por expulsar o demônio para além-mar, mas não salvou completamente o continente branco da presença do Diabo, inaugurando o moderno pensamento científico com a *demonologia* que está vinculada com a centralização política na Europa e, portanto, dando os contornos para a formação do Estado Absolutista.³¹⁶

Nesse mundo dividido pelo “pacto satânico”, que anulava o “pacto celestial”, expulsando o dom divino da bondade do corpo dos servos de Deus, o ideário difundido e fundamentado nos ensinamentos de Santo Agostinho estabeleceu um marco da impossibilidade de neutralidade, muito menos imparcialidade. Seu dogma do maniqueísmo cristão derivou do encontro entre Deus e Satã (como imagens antagônicas, mas aparentemente iguais, já que o Diabo poderia assumir qualquer forma), como reflexos no espelho que apresentava a face boa e bonita da humanidade e a face diabólica e feia da desumanidade. Não é difícil ver as influências do racismo cristão nessa cosmovisão, uma vez que o Santo viveu no Norte da África, no século IV, e fez da sua vida uma festa carnal, só parando “quando lhes baixaram os hormônios”.³¹⁷

³¹⁵ BATISTA, N., 2002, p. 164-165.

³¹⁶ SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 24.

³¹⁷ ZAFFARONI, Eugênio Raúl. **A questão criminal**. Tradução Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro, Revan, 2013, p. 27-28.

Surge, então, na emergência de um poder punitivo de caráter preventivo, o Papa com a salvação da *plantação cristã*,³¹⁸ perseguindo tudo que resistia ao seu poder sagrado, consagrou-se a Inquisição como cruzada divina contra o Demônio, cujo poder e insubmissão seduziu a metade inferior da humanidade: as mulheres brancas. O “método científico” branco é inaugurado e suas verdades serão extraídas de corpos pelos demonólogos, os “primeiros criminológicos”, vestidos de juristas (glosadores e pós-glosadores) que, circunscritos ao paradigma etiológico cristão, entendiam a culpa como dívida e Eugenio Raúl Zaffaroni nos lembra que essa sinonímia decorre do velho e bom “Pai Nosso” de todos os dias, já que ele ensina “[...] perdoai as nossas dívidas e não eram os ‘pagareis’ que firmávamos, e sim nossas culpas.”³¹⁹

O colonialismo representou a condenação negra à escravidão, à servidão, obrigatória e eterna, ao Deus branco, obrigando à interiorização da culpa pelo crime natural de nascer uma pessoa negra, comprovação do pecado original que acarretou a resignação de todo sofrimento resultante da *via-crucis* da vida negra no mundo branco, cujas marcas dos açoites e todas violências devem ser suportadas como prova de fé, o sacrifício como condição para entrar no reino dos céus e alcançar a liberdade. Uma condenação ao aprisionamento à branquitude, assegurada através da imobilização do *Ser-negro*. Em outros termos, a principal prisão negra é a própria branquitude que mantém seu domínio, sobretudo, através da violência racista informal, ao condicionar e exigir o reconhecimento e respeito de seus valores e ideais como únicos “verdadeiros” e “civilizados”, impondo sua fé, crença e defesa de princípios brancos que foram assimilados, obrigatoriamente, através da ideologia cristã antinegra que segue punindo com auto-ódio, servidão e temor de seu deus.

Nosso inferno é a branquitude, cuja salvação, sobrevivência e manutenção de sua supremacia demandam, como pressuposto básico, nossa morte. Manipulando o discurso do combate ao “mal” para sedimentar a inimizade racial e exorcisar toda diversidade, pluralismo e pluriversalidade,³²⁰ a branquitude tentou aprisionar todas as humanidades, em suas infinitas possibilidades, em seu pobre modelo de humano, interrompendo o desenvolvimento dessas

³¹⁸ Faço referência aqui ao livro “Memórias da plantação”, de Grada Kilomba, que traz as violências antinegras vivenciadas cotidianamente por nós. A análise psicanalítica do sistema de controle racial informal traz à flor da pele negra as múltiplas chagas incuráveis e traumas “improcessáveis” pois o objetivo da branquitude é que revivamos as mesmas dores que nossos antepassados, elencando geopolítica colonial, primitivização e inferiorização do corpo e cabelo, animalização pelas ofensas racistas, etc., todas as manifestações antinegras naturalizadas e que atravessam os séculos, germinando todo os dias a maldição branca da outrificação.

³¹⁹ ZAFFARONI, 2013, p. 29.

³²⁰ RAMOSE, Mogobe Bernard. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: *Ensaio Filosóficos*, Volume IV, 2011.

humanidades que passaram a ser desumanizadas e concebidas apenas enquanto embranquecidas, somente concretizáveis através da outrificação, escravização e desumanização.

Se num primeiro momento, o contato da branquitude com a raça negra, em África, foi com os mouros, depois, outros povos africanos tiveram essa desgraça, como os povos *yorubás*, que cultuavam os Orixás, dentre eles, Exu, representado por qualificações morais anticristãs e com um falo ereto, rotulado, à primeira vista, pelos primeiros europeus como o próprio Diabo, portanto, inconcebível e inaceitável seu endeusamento. O extermínio em massa de corpos negros foi imprescindível para aniquilar o “mal”, entretanto, a invasão branca do continente negro não se operou através da violência explícita. No Sul do continente, nas terras da “África portuguesa”, os colonizadores, após desembarcarem na costa, foram recebidos pelos povos africanos que viram seres diferentes, jamais desiguais, possibilitando aos portugueses um ingresso pacífico e até uma integração amistosa.

Cumprindo os mandamentos do *Contrato Celestial*, que estabelece o *direito branco* à herança divina em colonizar e se assenhorar de tudo e todos, e o *dever negro* de submissão e conformismo com a condição de *res* (coisa), sua execução foi iniciada com a imposição da conversão ao Cristianismo, excomungando o pecado da insurgência. A punição negra, nesses termos, era consequência direta do direito branco que trazia consigo a condenação à morte pela “política da assimilação”, desenvolvida e difundida pela ideia de uma experiência humana única, universal e própria da civilização que “[...] autoriza a distinção entre o humano e aquilo que não é de todo ou não é ainda suficientemente humano, mas pode-se transformar-se nisso através da roupagem adequada.”³²¹

Manipulando os ensinamentos bíblicos, e invertendo a advertência de seu salvador,³²² a branquitude criou uma eficiente estratégia de dominação. Enquanto lobo, vestiu sua pele de cordeiro e, sem derramar sangue num primeiro momento, invadiu as terras negras com consentimento popular através de uma “economia do desejo”, que interiorizou, nos povos africanos, o fascínio e a cobiça por bens materiais e objetos de valor desprezíveis, mas com altíssimo grau de aliciação. Assim, foi conferido um poder simbólico alienante na diferenciação entre povos e indivíduos dentro de povos (prestígio, hierarquia e classe), uma prática já testada nas primeiras terras colonizadas e que será utilizada no Brasil também.

³²¹ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014, p. 154-155.

³²² Segundo o livro de Mateus 7:15, no Novo Testamento, Jesus alertava: “cuidado com os falsos profetas, que vêm até vós vestidos como ovelhas, mas, interiormente, são lobos devoradores.”

O “dispositivo alucinatório” é, para Achille Mbembe, o “pequeno segredo” do colonialismo que permite, ao colonizador, introduzir ambições inexistentes no colonizado e cooperar com as já existentes, implantando sua verdade sobre “novos ídolos” que irão fundar a nova ordem a partir de mercadorias, da ausência de limites para a riqueza e a propriedade:

[...] sabe-se qu, quando dos primeiros contactos entre os mercadores europeus e as sociedades atlânticas, o poder que os produtores de origem europeia tinham de fixar e estruturar os fluxos do desejo, pelo menos no caso africano, valorizavam-os muito além da intenção do lucro propriamente dito. O mistério que, no geral, envolve o valor dos objectos manifestava-se então na maneira como os Africanos trocavam, por ouro e marfim, produtos aparentemente fúteis e sem qualquer valor económico. Mas, uma vez integrados nas redes locais de significação nas quais os seus portadores as investiam de poderes alargados, estes objectos de pacotilha aparentemente sem valor económico adquiriam subitamente um considerável valor social, simbólico e até estético. É também conhecido o deslumbramento que que provocaram, nos Africanos, as armas europeias, o fascínio que a tecnologia ocidental exerceu nas suas cabeças (a começar pelos navios, mastro e velas, as vigias do casco, bússola e mapas), ou ainda o pânico que provocavam os seus instrumentos de vigilância.³²³

Cooptando africanos, as primeiras vítimas da violência informal colonial - cujo auxílio para dominação e interiorização branca foi mais do que importante, de modo que jamais aconteceria sem a intermediação do negro colonizado -, o colonizador logo se desfez da artimanha e mostrou sua natureza antinegra, iniciando o processo de escravização em massa, para a qual o genocídio foi imprescindível como instrumento de controle e demonstração de poder. O maniqueísmo racista sacralizado dividiu o mundo de modo inconciliável, já que a violência é a linguagem do (des)encontro, gestando o princípio da exclusão recíproca, pois, o colonialismo inaugurou a guerra entre o desumanizador e quem resiste e (sobre)vive à desumanização, em torno de uma atmosfera de submissão e inibição que a religião branca cria e submerge o colonizado, inclusive pela (falta de) consciência do colono, o porta voz e protetor do colonizador.

Franz Fanon ensina que o colonizador faz do colonizado “uma espécie de quintessência do mal” para justificar sua violência antinegra nata e a imposição de sua ordem, já que

A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram, o mundo colonizado. É, ousemos confessa-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas. [...]. Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, sobretudo seus mitos, são a própria marca dessa indigência, desta depravação constitucional. Por isso é preciso colocar no mesmo plano o DDT que

³²³ MBEMBE, 2014, p. 199.

destrói os parasitas, portadores de doença, e a religião cristã que combate no nascedouro as heresias, os instintos, o mal.³²⁴

Lições que só são possíveis, e passíveis de compreensão, após arrancarmos todas as máscaras brancas pregadas em nossos negros rostos, corpos e espíritos (ou almas, se preferir), que nos aprisionam nas *zonas do não-ser*, zonas brancas da inexistência e anulação de nossas existências acorrentadas à igualdade branca universalizada que nos empurra, a todo instante, ao inferno do branqueamento. Da linguagem - onde reside a promessa do reconhecimento -, à defesa de seus valores – que demonstram a falsidade dessa promessa -, a branquitude nos controla e domina, enquanto esfrega em nossos rostos sua supremacia e repete: “o negro não é um homem”.³²⁵

Nesse processo diário, a violência antinegra radical se desnuda a cada olhar na imagem refletida no espelho, arrancando também as máscaras do mundo branco, um mundo cindido desde sua concepção e habitado por espécies diferentes.

A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença, dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico.³²⁶

Essa diferença racial permite que branquitude se aproprie, e monopolize, o status de humano, declarando os desumanizados, como confessa Fanon, não apenas impermeáveis à ética, desprovidos de valores ou a própria negação dos valores, mas inimigos dos valores brancos. Decretada pela religião branca cristã – não apenas uma “ferramenta de alienação” como declarou Franz Fanon, mas a principal agência de controle e responsável pelas bases de nosso punitivismo – e ratificada, sistematicamente, pelo discurso branco de combate ao “mal absoluto”, a sentença de morte aos corpos negros, que se recusam ao branqueamento e defesa dos valores brancos, é reconfigurada sobre as mesmas premissas que aliam salvação e punição, pois a “igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos... Por vezes êste maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o.”³²⁷

Assim, se o Deus branco está em todos os lugares, o racismo antinegro também está, se manifestando na guerra ao Demônio travada no além-mar, enquanto a limpeza do

³²⁴ FANON, 1968, p. 31.

³²⁵ FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 26.

³²⁶ FANON, 1968, p. 29.

³²⁷ FANON, 1968, p. 31.

território europeu se daria com a caçada impiedosa às bruxas brancas - cuja existência e presença praticamente não incomodaram Portugal, ao contrário do restante da Europa³²⁸ -, a face do “mal” que restou, ameaça viva à humanidade com as trevas que marcaram aquela idade. O racismo antinegro cristão é, também, a matriz ideológica do manual dos demonólogos responsáveis por salvar a branquitude, a partir do Contrato Celestial que conferiu legitimidade às violências elencadas no *Mallius malificarum* que, instituído sobre o Direito canônico, promoverá a inquisição³²⁹ e o domínio supremo da Igreja católica com as “chamas sagradas da salvação” que queimaram tantos corpos femininos outrificados.

Durante todo violento processo para o exorcismo da fonte de todo “mal” de terras portuguesas, o racismo antinegro foi consolidando a inimizade racial, munindo o exército da salvação cristã com uma devoção inabalável através de uma vida cotidiana mergulhada no misticismo e no medo. Nessa eterna cruzada para extinção da diversidade, produz-se um consenso (quase) inquebrantável sobre a urgência de livramento da humanidade (branca) das ameaças demoníacas, resultando na construção do primeiro Estado Moderno, moldado pela Igreja, formalmente em sua hierarquização e materialmente sobre seus dogmas. Um Estado antinegro, enriquecido pelo genocídio, saques e expropriação coloniais e absoluto pelas ordens soberanas, mas em nome de seu Deus mais absoluto ainda.

Gabriel Ignacio Anitua lembra que surgiu a burocracia estatal e seus especialistas – provenientes sobretudo da Igreja -, responsáveis por exercer a única violência legítima a partir da monopolização do direito de punir, vinculados às ideias de “delito” e “castigo” que eles mesmos criaram e representantes tanto do soberano quanto da soberania da verdade de Deus. O método inquisitivo de investigação e extração da culpa se desenvolve sobre o “estado em pecado” que substitui o “dano” pela tríplice infração: à Deus, ao soberano e, por conseguinte ao Estado, representado pelo próprio rei que unifica o poder universal e o local:

Quando os governantes de espaços maiores que o local, mas menores que o universal, começaram a afirmar-se, e a criar um aparelho de Estado aceito, suas formas de desenvolvimento mais antigas supuseram o aparecimento de uma hierarquia de serviços especializados na manutenção da ordem – daí a origem de juízes, polícia etc. – e o próprio direito fez-se coercitivo, pois imporia, de cima para baixo, um modelo de culpabilidade ou de inocência estabelecido de acordo com códigos promulgados por uma autoridade central.

[...] este processo é registrado pela historiografia tradicional como um processo de “racionalização”. Com isso, pretendia designar coisas muito distintas. A doutrina penal tradicional mostra como um exemplo de “racionalização” a substituição de

³²⁸ SOUZA, 1993, p.43.

³²⁹ Uma das heranças cristãs no processo penal “laico” é a fase inquisitorial que marca o procedimento policial diante da acusação criminal formalizada.

formas medievais supostamente “bárbaras” por outras, jurídicas e imparciais, de fazer justiça.³³⁰

Essa “racionalidade” que se institui como “progresso civilizatório”, partindo da razão cristã racista antinegra, vai se configurar sob novas formas com a ascensão da burguesia e sua necessidade de deslegitimar o discurso e a influência da Igreja para destronar o soberano e assumir o poder. Na ideia de superioridade da razão sobre a violência, para proteger a humanidade, a burguesia procurou meios de reduzir os poderes absolutos que o rei recebeu de Deus, projetando um novo contrato que anularia o *Contrato Celestial*, contendo, em uma de suas cláusulas, a imunidade frente a vingança e violência desmedida através de “direitos universais”, insculpidos em termos individuais para a branquitude e mantendo intacta a razão branca desumanizante que seguia seu curso genocida.

A contenção e constrição do poder absoluto se operou pela elaboração de um contrato social, através do qual a burguesia idealizou o Estado sob a modernização da dicotomia direitos e deveres para assegurar que o estágio de civilidade alcançado pela humanidade não sucumbisse a seu lado animal. O primeiro passo, portanto, era o dever de abrir mão de uma “pequena parcela da liberdade” para que a criação-Estado garantisse o restante da liberdade e demais direitos, projetando o Direito penal como *jus puniendi* – que vai do “direito de punir” até a defesa do cidadão face ao poder punitivo estatal - para garantir, através do uso da violência legítima, o cumprimento das leis pelos cidadãos (que não teriam motivos para não respeitá-las, já que são essencialmente boas, advindas do Estado, o “bem” em abstrato, representação da sociedade, o “bem” em concreto).

Se afastando das justificativas religiosas, mas mantendo a onipresença dos dogmas cristãos como pilares, primeiro Nicolau Maquiavel (1469-1527) cria o termo “Estado” e defende sua soberania ao centralizá-la no líder político em “*O Príncipe*”, seguido por Thomas Hobbes (1588-1679), que idealizou o Contrato Social que deu vida ao *Leviatã*,³³¹ o Estado, único capaz de reprimir os instintos naturais e violentos do homem e, assim, impedir a “guerra de todos contra todos”. A promoção do bem da humanidade, portanto, era um dos objetivos do Estado, já que todos deveriam ter direito a tudo, e essa igualdade só poderia ser alcançada pela força das leis e da Justiça que garantiriam a prosperidade geral.

São as premissas do Contrato Social” que dão origem ao Direito penal, o direito absoluto de punir a todos que descumprirem os termos pactuados, isto é, as leis que

³³⁰ ANITUA, Gabriel Ignacio. **Histórias dos pensamentos criminológicos**. Tradução: Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2008, p. 39.

³³¹ Monstro feroz, indomável e quase invencível, criado por Deus e mencionado em diversos livros da bíblia cristã.

conformam e tornam possíveis a vida em sociedade, provendo segurança através do medo da reação do Estado moderno e impondo limites para que o homem, enquanto animal social, não regredisse a seu estado natural de irracionalidade. Nesse “contrato de submissão”, segundo Gabriel Ignacio Anitua, os indivíduos cedem todos os seus direitos em troca de paz e ordem: “o Estado se coloca acima dos indivíduos e excetuado dos limites que ele mesmo representa. O soberano, de acordo com essa teoria, tem o direito de vida e morte sobre os indivíduos e é no âmbito do punitivo que isto se evidencia e é colocado em prática.”³³²

Nessa conjuntura, os projetos da burguesia de ascensão e tomada do poder monárquico passavam pela limitação dos poderes absolutos que pairavam sobre sua cabeça, então, a partir da ideia de “renascimento da humanidade sob o império da razão” foi colocado sobre o *jus puniendi* uma carapuça humanizadora (muito mais para assegurar a humanidade branca do que transformar, efetivamente, o Direito penal em instrumento de garantia). Portanto, é com as premissas burguesas iluminadas que o Contrato Social origina o Direito penal sob o discurso de proteção do cidadão face ao poder estatal, limitador do autoritarismo punitivista ao assegurar de garantias fundamentais, dignidade humana, respeito à personalidade humana e às liberdades individuais.

Assim, as luzes da razão destronam a divindade atribuída ao soberano e deslegitimam seu poder punitivo absoluto, substituindo-o por um poder punitivo que reconhecia direitos inerentes à humanidade que caracterizou, desde então, o Direito penal como *ultima ratio* estruturada em garantias, tornando a punição legítima por descumprimento de deveres aceitos e estabelecidos no Contrato Social. Tal renascimento punitivo demarcou a linha tênue entre uma punição justa e o punitivismo arbitrário, fruto da chamada “Escola clássica” que instituiu direitos universais baseados em princípios jus-filosóficos que profetizaram o garantismo penal como a face mais “humanitária” do Direito penal.

Renovadas hoje, as promessas de garantia à justiça, decorrente de um viés mais legalista, legitimam o poder punitivo estatal ao acreditarem que, se respeitados todos os princípios garantidores da humanidade – sejam eles estabelecidos em tratados e documentos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em nosso texto constitucional e infraconstitucional -, teremos uma pena justa, devida e necessária. Em outras palavras, um Direito penal igualitário, cumpridor dos deveres (garantias) do Estado, nos termos exatos do Contrato Social.³³³

³³² ANITUA, 2008, p. 94.

³³³ Essa perspectiva, originou o minimalismo penal (como fim em si mesmo), isto é, a crença de que reduzido a poucos crimes (os mais violentos e reprováveis socialmente) e, nestes casos, resguardando todos os direitos e

Ao tratar de uma *epistemologia garantista*, produto do século XVIII e de várias teorias (dentre elas o contratualismo), Luigi Ferrajoli, a principal referência no âmbito do garantismo penal, salienta que, apesar da heterogeneidade e ambivalência dos pressupostos teóricos e filosóficos que conceberam o modelo garantista clássico, seus princípios revelam o máximo grau de racionalidade e confiabilidade do direito penal moderno, consolidado e codificado sobre “[...] a legalidade estrita, a materialidade e a lesividade dos delitos, a responsabilidade pessoal, o contraditório entre as partes, a presunção de inocência - são, em grande parte, como se sabe, fruto da tradição jurídica do iluminismo e do liberalismo.”³³⁴

Nesses termos, o Contrato Social foi reformulado, atualizando o Direito penal – seu instrumento de convencimento e coerção para o devido cumprimento das regras que definem a vida em sociedade –, estabelecendo a hierarquização da “razão humanista” sobre o “direito divino” com limitações ao poder punitivo e idealizando o Estado laico, isto é, arredando a Igreja da estrutura estatal. Entretanto, arrancar o poder punitivo das mãos da Igreja (direta ou indiretamente, através do próprio Deus incarnado na terra – o rei soberano) não significou, em absoluto, afastar os mandamentos cristãos das decisões políticas que instituem o *Leviatã*.

Pensando nas lições básicas do Direito Penal Brasileiro, Nilo Batista chama a atenção, há muito tempo, para algumas questões sobre o Direito penal (que cumpre determinadas funções *dentro de e para uma* determinada sociedade que se organizou de determinada forma), implícitas no dogma contratual punitivista. Diz, Nilo Batista que, diante da promessa finalística penal de evitar a “guerra de todos contra todos”, não se pode deixar de fazer algumas indagações:

[...] existirá de fato uma guerra contra todos, ou pelo contrário, uma guerra de *alguns* contra *outros*? Que guerra é essa? Por que alguns desejam guerrear contra outros? Se o direito não cai do céu, mas é elaborado por homens, qual a posição dos homens que o editam nessa guerra? Só o direito penal evita que se prorrompa tal guerra? Não prorromperá ela *apesar* do direito penal? Evitada a guerra, quem ganha e quem perde com essa “paz”, que o direito penal assegurou?³³⁵

garantias das pessoas acusadas, o direito penal é legítimo enquanto instrumento de punição. Dentre os vários problemas dessa perspectiva minimalista é que suas defensoras e defensores não (querem) perceber que mesmo em sua contração ao “mínimo necessário”, essa mínima atuação será ordenada pela seletividade e, em nosso caso, seletividade racial, ou seja, mantendo nós, homens negros, como alvo do punitismo. Assim, a proposta minimalista aposta ainda na utopia (naquela, que apenas nos faz caminhar e, em meu caso, correr/fugir para sobreviver) que o direito penal um dia cumprirá suas falsas promessas, legitimando, portanto, toda violência de um Estado antinegro, da prisão às punições racistas informais. Poderia dizer que se trata de inocência, mas de fato não é, querer legitimar o direito penal é endossar e reclamar desumanização e penas de morte.

³³⁴ FERRAJOLI, Luigi. **Direito e razão: teoria do garantismo penal**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 29.

³³⁵ BATISTA, Nilo. **Introdução crítica ao direito penal brasileiro**. 12. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011, p. 20.

Mas tais questionamentos não são feitos. Ao contrário, a ideia de um contrato neutro se concretiza como dogma jurídico, sendo reproduzido todos os dias sem críticas mínimas, sem contextualizar esse pacto e, por óbvio, sem racializá-lo, imunizando a branquitude de todos os crimes contra a humanidade negra que ela continua cometendo. Deslocando dois fatores para essa guerra, algumas cláusulas desse contrato ficam claras, como a branquitude e seu inimigo, isto é, a guerra para garantir a humanidade como exclusividade da branquitude e a desumanização, sobretudo negra, que condiciona a outrificação.

Assim, como mandamentos salvacionistas da humanidade, principalmente no que concerne em construir e identificar o mal a ser punido (excluído, excomungado e exorcizado da sociedade) para a proteção de uma humanidade pintada de branco, tais fatores seguem influenciando o Direito penal enquanto garantidor da ordem racial. É aqui, na própria concepção do Direito penal pela Escola Clássica, motivada pelos princípios filosóficos do iluminismo que tirou a humanidade da “Idade das Trevas”, que é forjada a falsa ideia de igualdade punitiva, segundo a qual, observando e respeitando as leis o Direito penal cumprirá sua missão profética de “promover justiça”, ocultando sua programação racista ontológica, já que no contexto geopolítico colonial, o *jus puniendi* é a garantia branca de sua supremacia e não apenas o “direito de punir”, mas de desumanizar, escravizar, dominar e matar.

Para a desumanidade negra, então, forçada pelo aparato punitivo legal a continuar aceitando, passiva e pacificamente, aquela condenação à servidão eterna proferida pela Igreja cristã, o Direito penal é a *prima ratio* da branquitude, cumprindo sua função real que faz da violência estatal a consolidação da segurança jurídica. Ou seja, o cumprimento da sua lei, como legitimação de sua supremacia e proteção contra insurgências, já que a monopolização da violência pelo Estado branco torna crime toda e qualquer forma de violência que não a sua (in)justiça.

A função do Direito penal em proteger os dogmas cristãos para, através deles, salvar a sociedade, promovendo segurança pública (para quem?) e prometendo a paz social (paraíso na terra – cumprindo a profecia branca, “*vinda a nós o vosso reino*”), é confirmada por Nego Bispo ao correlacionar algumas experiências coloniais, religiosas e jurídicas, organizativas:

Ao frequentarmos um culto em um templo cristão monoteísta (um jurado em um fórum da justiça comum), podemos verificar todos os fiéis (cidadãos) postados verticalmente de frente ao altar (Tribuna do Júri), onde um pregador (Juiz) que possui status para falar em nome de Deus (da Justiça) fala das normas estáticas escritas na Bíblia (Código Legal), cobra dos fiéis (cidadãos) comportamentos e ações voltadas para a vontade de Deus (Justiça), avisa que Deus (Justiça) punirá os

desobedientes e por fim anuncia as possíveis sentenças. Porém em nome de Deus (Justiça) abre oportunidades para que os pecadores (réus) recorram aos santos (advogados) e, através de doações generosas (honorários), interfiram perante Deus (Justiça) pela a sua salvação (absolvição).³³⁶

As funções concretas do Direito penal devem ser observadas e compreendidas *dentro* da (e para a) geo-política branca colonial e racista, o que significa que a constituição do próprio Estado moderno deve ser reinscrita racialmente pois, o Contrato Social é estabelecido a partir do *direito branco de escravizar* e do *dever negro em aceitar a condição de desumanizado*, o *direito branco em punir* e do *dever negro de obedecer* e aceitar a violência legitimada pelo arcabouço jurídico antinegro que fez do *jus puniendi* a legitimação da criminalização de seu direito natural à liberdade, à resistência e à insurgência.

5.1.2 - O Contrato Racial: Direitos brancos de dominação vs. Dever negro de submissão (?)

“[...] o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais.”

(Franz Fanon – *Pele negra, máscaras brancas*)

Uma vez situado na encruzilhada afrocêntrica, todos os caminhos demonstram que o fundamento do Contrato Social é racismo antinegro, se revelando, portanto, como um Contrato Racial e assim deve ser compreendido para que as armadilhas coloniais sejam desfeitas, bem como os discursos e objetivos da branquitude. É o que ensina Charles Mills ao colocar preto no branco, reescrevendo o pacto que consagrou a supremacia branca ao transformá-la no sistema político de dominação mundial, não reconhecido assim por seu (quase) monopólio na “produção do saberes”, cuja “neutralidade” endossa o racismo e, com ele os sistemas de dominação conhecidos, nos lembrando que “quando as pessoas brancas dizem ‘justiça’, querem dizer ‘apenas nós’.”³³⁷

³³⁶ SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015, p. 39-40.

³³⁷ MILLS, Charles W. **O Contrato Racial**: Edição comemorativa de 25 anos. Tradução: Téofilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023, p. 25.

Antes de entrarmos na obra, importa dizer que por trajetos metodológicos distintos, Charles Mills aponta para um único Contrato Racial com diversas versões. O que chamei de Contrato Celestial, ele chamou de primeira versão. Se o Contrato Celestial legitimou a invasão da África e *Améfricaladina* sob pretexto de salvação (mesmo das coisas desalmadas, o que se traduz no uso dessas coisas para salvação da própria branquitude), o Contrato Racial se manifesta, *a priori*, como um contrato de (de)marcação, de territórios e corpos, criando a exploração racial e a raça, e com ela a própria branquitude, a partir da qual pessoas brancas “[...] são trazidas à existência *como* ‘brancas’ pelo contrato racial — daí a transformação peculiar da população humana que acompanha este contrato. A raça branca é *inventada*, a pessoa se torna ‘branca por lei’.”³³⁸

Para a compreensão do funcionamento das violências racistas e seus mecanismos de legitimação-legalização da supremacia branca, é necessário, segundo Charles Mills, um arcabouço teórico global que situe “raça e racismo branco” em suas manifestações teorizadas, reconhecendo, assim, o racismo como significado da supremacia branca global, um sistema político de privilégios socioeconômicos, acesso à riqueza, oportunidades materiais, benefícios, direitos e deveres atrelados à branquitude. Esse é o objetivo do Contrato Racial: desvelar instrumentos de domínio racial, formais e informais, através da linguagem colonial contratualista, universalizada e muito versátil na instituição, sob diversas formas e versões normativas e performáticas, da própria branquitude.

Essa universalidade contratual, em termos de Direito penal, pode ser observada em toda sua dimensão declarada, desde sua base filosófica legitimante até as funções da prisão que prescrevem o dever de reconhecer e aceitar as sanções estatais como legais, em virtude do delito (não) cometido. O “pagamento”³³⁹ pela lesão ao direito alheio para resgatarem o direito de voltar ao convívio social, ou o descumprimento do dever de respeitar e resguardar as regras sociais, contraposto ao direito da sociedade em segregar. Assim, ao desmascarar a discursividade penal, expondo o sistema punitivo branco e sua linguagem colonizante, a deslegitimação da pedra fundamental faz bambejar toda a estrutura punitiva, nos restando continuar impulsionando esse movimento desestabilizador, até que toda a arquitetura punitivista desabe.

³³⁸ Ibid., p. 91-92.

³³⁹ Me refiro às costumeiras e “normais” falas de pessoas privadas de liberdade e de seus familiares, sobretudo de suas mães, que, ao exigir ou requerer a garantia de seus direitos, afirmarem que “devem pagar” pelo que fizeram ou por seus erros.

Assentado no realismo racial globalizado e em práticas racistas irrefutáveis, Charles Mills faz da teoria do *Contrato Racial* uma “ponte conceitual” entre o campo do saber da branquitude, que fala sobre justiça e direitos – retrato da *colonialidade do saber*³⁴⁰ - e o pensamento político reivindicatório de populações americanas dominadas, pautado na luta contra o legado da colonização e suas reformulações. Dessa ponte, onde é possível categorizar tais populações como *amefricanas*, caminhos muito visíveis se mostram aptos a pensar as violências coloniais engendradas e (re)produzidas pelo Direito penal, sustentando, assim, seu uso como teoria e prática política abolicionistas.

No confronto com o Contrato Social “ideal”, que pressupõe uma sociedade justa, governada por um código moral defensável e regulamentada por uma justiça igualitária – por isso uma fraude -, o Contrato Racial “não ideal” (mas naturalizado por corresponder as necessidades de controle da branquitude), expõe uma sociedade injusta e exploradora, governada através da opressão, regulada por um código moral branco e regulamentada através de um sistema de (in)justiça monocromático.

Esse contrato “não ideal”, que deveria ser condenado pela branquitude, é a fonte de legitimação de sua supremacia, portanto, ele será ratificado e revisado, sistematicamente, naturalizando violências racistas que são as bases reais para aquela sociedade ideal projetada pelo Contrato Social. Em outras palavras, o Contrato Social não objetiva acabar com o racismo, mas perpetuá-lo, garantindo a dominação branca que possibilitará à branquitude alcançar seu ideal de sociedade.

Essa relação lógica entre contrato ideal (social) e contrato não ideal (natural, racial), é reproduzida pelo Direito penal através de sua discursividade, como sublinha Eugenio Raúl Zaffaroni, que embasada no dogmatismo abstrato e formal de textos legais/legalizados, justifica sua necessidade e legitimidade em um “dever ser”, isto é, naquilo que nunca foi e “não é”, mas “será”. Uma promessa enganadora, porque apartada da exigência de atuação concreta da branquitude que se assenhorou do sistema de justiça, manipulado de modo a perpetuar sua hegemonia e as desigualdades raciais – portanto, um sistema de injustiça racial -, isto é, uma projeção de um “ser” que *jamais será*.

Com esta adequação branconormativa entre meios jurídicos e fins punitivos, o Direito penal comprova, mais uma vez, sua falsidade, pois:

O discurso jurídico-penal não pode desentender-se do “ser” e refugiar-se ou isolar-se no “dever ser” porque para que esse “dever ser” seja “ser que ainda não é” deve considerar o *vir-a-ser possível de ser*, pois do contrário, converte-se em um *ser que*

³⁴⁰ LANDER, Eduardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas**. CLACSO: Buenos Aires, 2005. (Colección Sur-Sur).

jamais será, isto é, um embuste. Portanto, o discurso jurídico-penal socialmente falso também é *perverso: torce-se e retorce-se, tornando alucinado um exercício de poder que oculta ou perturba a percepção do verdadeiro exercício de poder.*

[...]

A quebra de racionalidade do discurso jurídico-penal arrasta consigo – como sombra inseparável – a pretendida legitimidade do exercício de poder dos órgãos de nossos sistemas penais. Atualmente, é incontestável que a racionalidade do discurso jurídico-penal tradicional e a consequente legitimidade do sistema penal tornara-se “utópicas” e “atemporais”: não se realizarão em lugar algum e em tempo algum.³⁴¹

Mas preciso salientar que essa distinção entre discurso/teoria (*nível abstrato*) e prática (*nível concreto*) não é resultado da negação ou ausência de racionalidade, ao contrário, já que estamos diante de suas funções *declarada* (discurso/teoria) e *latente* (*prática*), visíveis e compreensíveis através de sua lógica desumanizante interna que arreda qualquer ideia de contradição. Essa complementação penalizante é motivada, e encontra legitimação, na racionalidade colonial, possibilitando a normativização de seus valores, (re)produtores de violências que, regulamentadas pelo código moral racista, imunizam a branquitude e garantem sua supremacia ao manter o Direito penal como ele *sempre foi e deve seguir sendo*, um instrumento de dominação racial que legaliza a estrutura política antinegra.

O Contrato Racial, como advoga Charles Mills, rasga as veias discursivas do Contrato Social para deixar jorrar sua verdadeira natureza, se colocando como encruzilhada para a construção de um contrato ideal - benéfico, também, para pessoas brancas libertas da branquitude – através de três afirmações:

[...] a afirmação existencial — a supremacia branca, tanto local quanto global, existe e tem existido por muitos anos; a afirmação conceitual — a supremacia branca deve ser ela mesma pensada como um sistema político; a afirmação metodológica — enquanto sistema político, a supremacia branca pode, de forma esclarecedora, ser teorizada como baseada em um “contrato” entre brancos, um contrato racial.³⁴²

Estruturado nessas (afirm)ações, o Contrato Racial reflete suas manifestações políticas, morais e epistemológicas, pré-determinando racialmente quem (não) recebe o quê, quem (não) tem direito a quê e quem (não) tem o dever a quê. Assim, o Contrato Racial comprova que sua imagem embranquecida (o Contrato Social) é um contrato de exploração que se divide em vários contratos, cada qual com suas especificades e cláusulas, constantemente revisadas e reeditadas, de acordo com as necessidades da branquitude, especialmente diante das reações e conquistas negras.

No plano político, o Contrato Racial descreve e estabelece as origens do governo, das obrigações políticas, individuais e coletivas. Redigido na língua do colonizador, ele promete um reconhecimento que não se cumpre à pessoas negras pois estabelece, como

³⁴¹ ZAFFARONI, 1991, p. 19.

³⁴² MILLS, 2023, p. 32.

pressuposto, uma igualdade à branquitude ou condenação negra ao branqueamento e assimilação pelo “sepultamento de sua originalidade cultural”,³⁴³ por isso o contrato branco epistêmico é condição *sine qua non* do próprio *Contrato Racial*. Ditando as regras e limites comportamentais para os cidadãos e a convivência harmônica em sociedade, guiada pela moralidade branca, o pacto dá origem ao Estado racial. Portanto, o Contrato Racial é o *jus puniendi* antinegro, estabelecendo os deveres em punir quem ameaça, com uma existência dissonante dos padrões brancos impostos, sua segurança.

Pensando em uma conceituação, Charles Mills ensina que:

O contrato racial é aquele conjunto de acordos ou meta-acordos formais ou informais (contratos de nível superior *sobre* contratos, que estabelecem os limites de validade dos contratos) entre os membros de um subconjunto de seres humanos, doravante designados por (mutáveis) critérios “raciais” (fenotípicos/genealógicos/culturais) C1, C2, C3..., como “branco” e coextensivos (levando em consideração a diferenciação de gênero), com a classe de pessoas plenas, para categorizar o subconjunto restante de seres humanos como “não brancos” e com um status moral diferente e inferior, subpessoas, de modo que tenham uma posição civil subordinada em regimes políticos brancos ou governados por brancos que os brancos já habitam ou estabelecem; ou em transações com esses regimes na condição de estrangeiros, com as regras morais e jurídicas que normalmente regulam o comportamento dos brancos em suas relações uns com os outros, não se aplicando de maneira alguma em relações com não brancos ou aplicando-se apenas de forma qualificada (dependendo em parte da mudança das circunstâncias históricas e de qual variedade particular de não brancos está envolvida); mas, de qualquer modo, o objetivo geral do contrato é sempre criar um privilégio diferencial dos brancos como grupo em relação aos não brancos como grupo, a exploração de seus corpos, terras e recursos e a negação de oportunidades socioeconômicas iguais para eles. Todos os brancos *são beneficiários* do contrato, embora alguns brancos não sejam *signatários dele*.³⁴⁴

Estabelecendo os direitos políticos dos brancos e da branquitude sobre os “não-brancos”, estes fazem parte do contrato não como sujeitos de direitos, mas como objetos (as)sujeitados ao dever de continuar na condição desumanizada, o Contrato Racial embranquece (no sentido de tornar claro, literalmente) as cláusulas do Contrato Social. Dentre elas, a “crucial metamorfose” provocada pelo “estado da natureza” que, ao contrário daquele “estado primitivo” dos “não-brancos”, se perfaz no “estado colonizador” da branquitude que é, essencialmente, político e predestinado a retirar os “não-brancos” da condição permanente de pré-políticos.

A construção da sociedade branca “organizada” impõe a destruição de outros modelos de sociedades não (de)limitadas pela abstração estatal e independentes dela. Um acordo paternalista resultante do contrato moral (objetivo e preexistente, que reproduz a moralidade salvacionista do Contrato Celestial, afinal, a branquitude segue o exemplo de seu

³⁴³ FANON, 2008, p. 34.

³⁴⁴ MILLS, 2023, p. 35-36.

Pai) que institui, a partir do Contrato Racial, um complexo e imbrincado sistema de tutela da supremacia branca, portanto, de punição de vidas e modos de ser desviantes das normas brancas e não conformadas ao embranquecimento, se concretizando em

[...] um regime político racial, um Estado racial e um sistema jurídico racial nos quais o status de brancos e não brancos está claramente demarcado, seja por lei ou por costume. E o propósito desse Estado, em contraste com o Estado neutro do contratualismo clássico, é, *inter alia*, especificamente manter e reproduzir essa ordem racial, garantindo privilégios e vantagens dos cidadãos brancos plenos e mantendo a subordinação dos não brancos. De modo correspondente, o “consentimento” esperado dos cidadãos brancos é em parte conceituado como um consentimento, seja explícito ou tácito, à ordem racial, à Supremacia Branca, ao que se poderia chamar de branquitude. Se aqueles fenotípica/genealógica/culturalmente categorizados como brancos falham em cumprir as responsabilidades cívicas e políticas da Branquitude, estão abandonando seus deveres como cidadãos. Desde o início, então, raça não é de forma alguma uma “reflexão tardia”, um “desvio” dos ideais ocidentais ostensivamente não racializados, mas sim um constituinte central da formação desses ideais.³⁴⁵

Assim, as determinações do contrato moral branco estipulam seu código moral(izante) que, objetivamente, constitui seu “estado natural” ao refletir dogmas religiosos cujo cumprimento inquestionável das sentenças de um *dever ser* con(trans)figurado conforme os padrões da branquitude impescindem do aparato policial e mesmo judicial, já que todo cidadão colonial é, por excelência, um policial-juiz.³⁴⁶ Decorrente dos condicionamentos recíprocos, se o contrato político cria um código moral, o contrato moral cria um código político que, desde a colonização, determina que qualquer sociedade, governo e sistema legal se baseie nesses códigos. Ambos são legitimados, consensualmente, pela cosmovisão cristã medieval que influencia as contratualidades brancas e prevê uma “lei natural” universal que orienta, moralmente, à luta pelos ideais de uma boa política, e conduz a uma boa sociedade, um bom estado, obrigatoriamente brancos para serem bons.

Portanto, condizente com as normas coloniais naturais, a perspectiva contratual de direitos (de liberdade e igualdade - bandeiras de todas as revoluções brancas modernas), e deveres (de subordinação natural dos não-brancos), assegurada a supremacia branca, como sublinha Charles Mills:

[...] a moralidade codificada por cores do contrato racial restringe a posse dessa liberdade e dessa igualdade naturais aos homens *brancos*. Em virtude de seu não reconhecimento completo ou, na melhor das hipóteses, do reconhecimento míope, inadequado, dos deveres da lei natural, os não brancos são propriamente relegados a um degrau inferior na escada moral (a Grande Cadeia do Ser). Eles são designados por terem nascido *não livres e desiguais*. Uma ontologia social particionada é, portanto, criada, um universo dividido entre pessoas e subpessoas raciais,

³⁴⁵ MILLS, 2023, p. 37-38.

³⁴⁶ A inflexão do gênero é proposital por dizer respeito ao sujeito universal, o signatário do Contrato Racial e detentor do poder colonial supremo: o homem branco.

Untermenschen, que podem ser negras, vermelhas, marrons, amarelas — pessoas escravizadas, aborígenes, populações coloniais —, mas que são conhecidas propriamente como “raças sujeitadas”.³⁴⁷

Assim, é inerente à epistemologia contratual a condição de “bússula moral”, cujo *Norte* aponta para o correto, para o bem, para o bom, para Deus, para a civilização, para a humanidade – tudo pintado de branco. Em termos epistêmicos, o Contrato Racial, ao situar a branquitude em uma localização global falsa (mas sustentada em direitos concretos, por isso uma “alucinação consensual”), é um festejado contrato epistêmico de ignorância que resulta na impossibilidade branca de compreender seu próprio mundo a partir das violências raciais que o constituem, a condição para a obter sua carteira da branquitude:

Parte do que significa ser construído como “branco” (a metamorfose do contrato sociopolítico), parte do que é necessário para alcançar a Branquitude, para se tornar uma pessoa branca com sucesso (imagina-se uma cerimônia com certificados reconhecendo o rito de passagem bem-sucedido: “Parabéns, você agora é uma pessoa branca oficial!”), é um modelo cognitivo que impede a autotransparência e a compreensão genuína das realidades sociais.³⁴⁸

Essa cerimônia branca é a celebração da (não) assinatura do Contrato Racial (por adesão ou adoção) na qual há a concordância e consenso sobre seus termos e assunção do compromisso de lutar pela perpetuação da supremacia branca, portanto, perpetuação das violências racista antinegras inatas à própria branquitude. Uma falsa inconsciência, resultante da alucinação branca causada pela ignorância do realismo racial que cerca a branquitude – ilhando-a em seu paraíso (a)racial na terra de condenados, como declarou Fanon – não exime pessoas brancas de suas responsabilidades racistas contratuais, já que sua naturalização em ser universal, diante de uma realidade racial que ela despreza ao não querer olhar, é a própria manifestação da consciência de sua branquitude e invocação de sua supremacia.

Ademais, ninguém se isenta das responsabilidades racistas alegando que não conhece o realismo racial,³⁴⁹ sintoma da síndrome da “cegueira branca” que se manifesta no “todos somos humanos” ou no “eu não vejo raça”, que acomete herdeiras/os dos *sinhôs* e *sinhás* de ontem - hoje, senhoras/os de tudo que foi produzido pelo histórico escravagista que consolidou e assegura seus direitos. Deveria ser um dever branco, no sentido de *auto-*

³⁴⁷ MILLS, 2023, p. 41.

³⁴⁸ Ibid., p. 43.

³⁴⁹ No campo jurídico, o Decreto-Lei nº 4.657, de 4 de setembro de 1942, conhecido como “Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro”, estabelece em seu art. 3º: “*ninguém se escusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece*”. Ora, se essa premissa é válida para o cumprimento do ordenamento normativo branco, vale, também, para os inúmeros crimes contra a humanidade negra cometidos pela branquitude, inclusive por omissão, ou melhor, por se tornar signatária/o do Contrato Racial.

flagelo,³⁵⁰ compreender seu status e decidir não renovar o Contrato Racial, mas os direitos fundamentais e privilégios naturais do ser branco são (quase) irrecusáveis e a adesão à branquitude reforça o estado natural branco.

Ao contrário do Contrato Social, o Contrato Racial é real e sua concretude se faz na sistematização de fatos históricos que asseguram a (des)ordem racial, como a “descoberta do Novo Mundo” que marca a modernização do contrato branco (de celestial para racial, pelo menos em termos de justificativa, já que é muito difícil, até hoje, separar as duas versões, se é que tal separação existe). Mas, conforme salienta Charles Mills, após cinco séculos de supremacia, não há, de fato, um momento específico que corresponda a elaboração e assinatura do Contrato Racial pela branquitude. Porém, essa celebração é repetida por uma série de atos, como bulas papais, tratados internacionais, decisões jurídicas, saberes científicos, teorias populares, debates sobre a humanidade dos não-brancos, construção de sistemas e estruturas jurídicas racistas e práticas (in)formais (i)legais cotidianas sancionadas pelo silêncio branco que possui características normativas e jurídicas.³⁵¹

O silêncio é mais do que um instrumento de controle racial (como se verá adiante), assegurando a supremacia da branquitude a partir da garantia de seu monopólio nos “espaços de produção do saber”, não apenas em termos de representação física, mas como fonte material de saberes, teorias, princípios e direitos. Por isso, todo conhecimento que não foi (ou é) produzido pela branquitude é um “não conhecimento”, de validade ou legitimidade duvidosa, não “comprovado cientificamente” etc., estratégias de silenciamento. Nesse sentido, o Abolicionismo penal pensado no Brasil, estruturado na branquitude e protagonizado por ela, sem qualquer crítica racializada sobre sua dominação, universalidade e sem sequer qualquer influência ou contribuição de conhecimentos negros, é uma manifestação do Contrato Racial e revela que propostas “abolicionistas” são epistemicidas e findam por nos encarcerar na própria branquitude.

A partir do Contrato Racial, as normas estatutárias universais, dicotônicas e excludentes, foram implementadas e podem ser resumidas a brancos e não brancos, daí se extrai o direito de “[...] correção e necessidade de subjugar e assimilar outros povos à visão de mundo [europeia]”,³⁵² tendo como base o Contrato Celestial que legitimou a universalização da branquitude sobre doutrinas e dogmas morais transformados em jurídicos. Definiu-se,

³⁵⁰ Ao remeter ao Contrato Celestial, não proponho esse sofrimento como pressuposto de salvação da branquitude, mas da libertação de pessoas brancas das prisões da branquitude.

³⁵¹ MILLS, 2023, p. 46.

³⁵² WILLIAMS apud MILLS, 2023, p. 47.

assim, as cláusulas de um contrato racial universal, cuja execução demandou regulamentações e formas específicas, isto é, novos contratos raciais, “[...] destinados a diferentes modos de exploração dos recursos e povos do resto do mundo pela Europa: o contrato de expropriação, o contrato de escravidão, o contrato colonial.”³⁵³

Assim, de acordo com cada objetivo, segundo Charles Mills, enquanto o contrato de escravização instituiu o direito dos europeus de escravizar povos africanos e indígenas (no momento em que, na Europa e entre brancos, a escravidão estava morta ou moribunda), estabelecendo o direito branco de propriedade sobre corpos não-brancos, o contrato colonial tornou a Europa proprietária dos territórios que estavam além de suas fronteiras, estabelecendo o direito de embranquece-los. Tais direitos decorreram da conquista, “civilizatória” e depois pelo “descobrimento”, fundada no estatuto da superioridade racial (ou da desumanização negra), concebido e consagrado pelo Cristianismo, por isso esses contratos integram, também, um contrato de associação que cria, a partir da convenção branca de *ser-supremo*, uma política racial global de dominação e construção do mundo moderno à sua imagem e semelhança.

O contrato de expropriação possui o caráter moral, político, jurídico e econômico, construindo, sobre essas bases, um ambiente propício e seguro para a branquitude se apropriar do mundo - sob (des)mandos de um direito divino/natural à propriedade que ela privatizou e universalizou - que, após sua interferência e formatação a título de “desenvolvimento e progresso”, garantirá a pessoas brancas vantagens, privilégios e direitos materiais e imateriais. Esse “ambiente natural” da branquitude é seu modelo de sociedade que possui, como sinônimo, o Estado, tão presente que, salvo poucas exceções, dificilmente se conseguirá pensar em uma sociedade fora da formatação estatal (e aqui a “armadilha” branca é descamufhada, já que algumas pessoas pensarão em “sociedades primitivas”), cuja inauguração tem como objetivo proteger o que a branquitude acumulou com as suas leis e aplicadores da lei.

Assim, a distribuição da riqueza - auferida com a colonização, escravização e exploração sob outros códigos - que fomentou e tornou viáveis as revoluções brancas, bem como da miséria, seguem as normas racistas do Contrato Racial, tornando (quase) impossível que as análises materialistas foquem apenas no confronto de classes. Mas, como uma das ramificações do Contrato Racial é o pacto de silêncio, seguimos observando a branquitude

³⁵³ MILLS, 2023, p. 49.

elaborando teses, teorias e análises críticas sem mencionar sequer o racismo, quanto mais o racismo antinegro e muito menos a própria branquitude.

Dentre os detalhes e funcionamento do Contrato Racial, a normalização dos espaços e das (sub)pessoas se operou a partir de uma “geografia da monstrosidade” definida em termos de virtude vs. vício:

O espaço não europeu é, então, demonizado de uma forma que implica a necessidade de europeização para que a redenção moral seja possível. A ligação entre o cognitivo e o moral, claro, conecta a falha em perceber a lei natural com a falha moral: a escuridão do Continente Negro não é apenas a ausência de uma presença europeia, mas uma cegueira para a luz cristã, o que necessariamente resulta em negritude moral, superstição, adoração do diabo. Apropriadamente, então, uma das tradições cartográficas medievais era o mapa-*múndi*, o mapa do mundo organizado não em um sistema de grade, mas em torno da cruz cristã, com Jerusalém no centro.³⁵⁴

As ideias de Charles Mills, então, reforçam as atualizações de dogmas cristãos no campo jurídico, conferindo a continuidade da ideologia branca antinegra entre as estipulações do Contrato Celestial ao Contrato Social, do diabolizado ao primitivo, sob as quais o inimigo racial continuava a ser o corpo negro. Seja como for, é inequívoco que aquela “guerra de todos contra todos” é a tradução da guerra racista travada pela branquitude para caucionar sua supremacia e essa “lógica racial” está em seu pacto que estabelece, juridicamente:

[...] o estado de natureza *literal* é reservado para os não brancos; para os brancos, o estado da natureza é *hipotético*. O conflito entre brancos é o conflito entre aqueles com *soberanos*, ou seja, aqueles que já estão (e sempre estiveram) em sociedade. A partir desse conflito, pode-se extrapolar (apontando para o abismo racial, por assim dizer) o que aconteceria na ausência de um soberano governante. Mas realmente sabemos que os brancos são racionais demais para permitir que isso aconteça com *eles*. Assim, o mais notório estado de natureza na literatura contratualista — a guerra bestial de todos contra todos — é, na verdade, uma imagem *não branca*, uma lição de algo racial para os brancos mais racionais, cuja compreensão superior da lei natural (aqui em sua versão prudencial, e não a altruísta) lhes permitirá dar os passos necessários para evitá-la e não se comportar como “selvagens”.³⁵⁵

Nessa lógica racista contratual encontramos uma explicação para a seletividade penal e, portanto, um fundamento para o Abolicionismo penal, uma vez que, se o conflito entre a branquitude é um conflito entre os civilizados, naturalmente aptos a (con)viverem em sociedade, sua punição e exclusão da sociedade é ilógica, por isso o Direito penal irá garantir o direito branco à não segregação (já que a violência da prisão atenta contra a humanidade branca), através de “outras chances” e outros meios de resolução do conflito. Para quem estava fora da sociedade, por ser selvagem/primitivo e por isso já excluído e segregado, ser condenado à prisão é mais do que normal (já que seria seu lugar “natural”), afinal, aquele

³⁵⁴ MILLS, 2023, p. 72-73.

³⁵⁵ Ibid., p. 94.

corpo desumanizado já estaria acostumado à desumanização e a prisão reproduziria outros ambientes familiares. Sua segregação da sociedade, assim, é dever contratual branco para com a segurança da branquitude.

Essa é uma perspectiva que mostra como o *Contrato Racial* é sistematicamente avaliado, reescrito e reformulado, dotando de diferentes formas a política racial, desde o período da supremacia branca formal e jurídica (comprovada pelos contratos de colonização, de escravização e exploração, além da auto-identificação racial dos brancos e sua superioridade comprovada pelo racismo cientifizado), até o atual período da supremacia branca de fato, ou seja, a partir da sua existência que alarga o conceito de “pessoas humanas” (de modo que não seja restritivo à pessoas brancas), mas caracterizando nossos dias pela continuidade de privilégios brancos de fato e o reconhecimento de direitos materiais.

Nas palavras de Charles Mills:

O contrato racial continua a se manifestar, claro, em acordos locais não oficiais de vários tipos (pactos restritivos, contratos de discriminação no mercado de trabalho, decisões políticas sobre alocação de recursos etc.). Mas, mesmo que deixássemos isso de lado, uma manifestação crucial é simplesmente o *fracasso em formular certas perguntas*, tomando como status quo e ponto de partida a presente distribuição, informada pela cor da pele, de riqueza, pobreza, propriedade e oportunidades, a pretensão de que a igualdade formal e jurídica é suficiente para remediar desigualdades criadas em uma base de várias centenas de anos de privilégio racial, e que questionar essa base é uma transgressão dos termos do contrato social. (Se bem que, em certo sentido, de fato é uma transgressão, na medida em que o contrato racial é o verdadeiro significado do contrato social.)
No contexto global, o contrato racial efetua uma derradeira e paradoxal normatização e racialização do espaço [...].³⁵⁶

Assim, nos Estados resultantes do Contrato Racial, raça está em todo os lados e o racismo em todos os lugares, estruturando e (pré)determinando vidas e sentenciando mortes, mas, paradoxalmente, em lugar nenhum, já que não são formalmente reconhecidos pela política, pela moral ou pelo direito. Esse pacto de silêncio sobre raça e racismos, que vai da filosofia e da política, campos de Charles Mills, até o Abolicionismo penal produzido no Brasil, é apenas mais uma comprovação da validação continua que a branquitude, sua fiel signatária e beneficiária exclusiva, confere ao poder branco que entrincheira seus privilégios e direitos.

Por isso, não é possível pensar em saídas antirracistas de fato seguindo lições, princípios e valores da branquitude. Seguindo os caminhos apontados no presente trabalho, não é possível pensar em reforma ou em um Direito penal melhor, mais humano, pois sua natureza é desumanizar para tutelar a branquitude. Também não é possível pensar em um

³⁵⁶ MILLS, 2023, p. 102.

Abolicionismo penal tendo como fundamento a branquitude. Em outras palavras, não é possível pensarmos em liberdade assinando ou endossando o Contrato Racial, temos que romper, definitivamente, com o pacto que nos vincula e nos prende à branquitude.

Assim, a afirmação de Charles Mills cruza caminhos com as minhas, e juntos evidenciamos a necessidade de criticar e teorizar sobre o Estado antinegro que imuniza a branquitude, tendo em vista que o Contrato Racial nos mostra que:

[...] precisamos de uma alternativa, outra maneira de teorizar e criticar o Estado: o Estado *racial*, ou supremacista branco, cuja função, inter alia, é salvaguardar o regime político *como* um regime branco ou dominado por brancos, aplicando os termos do contrato racial pelos meios apropriados e, quando necessário, facilitando sua reescrita de uma forma para outra.³⁵⁷

Para cumprir sua função primária, o Estado Racial, em específico o Estado antinegro, emprega duas armas coercitivas e tradicionais: a violência física (a face dominante do projeto político para alcance da supremacia branca em nível global, manifestada pelo genocídio produzido nas guerras coloniais punitivas) e o condicionamento ideológico. Nos termos do contrato de escravidão e colonial, a interação diária, entre pessoas brancas e subpessoas negras, demanda vigilância e violência sistemáticas para assegurar a ordem racista e a submissão, resultando, como efeito indesejado, resistência ao Contrato Racial. Portanto, se no Contrato Social havia a estipulação do cumprimento voluntário, no Contrato Racial há a necessidade de cumprimento coercitivo de suas (des)ordens, principalmente no que diz respeito ao contrato de escravidão que impõe à pessoa escravizada:

[...] uma autonegação *contínua* de sua pessoalidade, uma aceitação do status de bens móveis, psicologicamente mais difícil de alcançar e, portanto, potencialmente mais explosiva do que as variedades de subpessoalidade impostas pelo contrato de expropriação (em que alguém estará morto ou sequestrado em um espaço distante das pessoas brancas) ou pelo contrato colonial (em que o status de “menor” deixa alguma esperança de que se possa ter permissão para atingir a idade adulta algum dia).³⁵⁸

O Contrato Racial institui, a um só tempo, reconhecimento e aceitação da supremacia branca (direito branco de se fazer reconhecer superior), e conformismo ao status de desumano, o dever negro à resignação e recusa de lutar por sua liberdade como pressuposto de viver, mesmo em estado aparente de subserviência. A desconfiança dessa domesticação e receio do disfarce de um estado de revolta latente, medo sempre vívido e vivido pela branquitude, exige, em termos de sua segurança, uma eterna vigilância e comprovação de passividade – o preço da “liberdade” negra - através dos

³⁵⁷ MILLS, 2023, p. 112.

³⁵⁸ Ibid., p. 113.

[...] braços coercitivos do Estado, então — a polícia, o sistema penal, o exército —, precisam ser vistos, em parte, como os executores *do* contrato racial, trabalhando tanto para manter a paz e prevenir o crime entre os cidadãos brancos quanto para manter a ordem racial e detectar e destruir desafios a ela, de modo que, em todos os Estados colonizadores brancos, os não brancos são encarcerados em proporções diferenciais e por períodos mais longos.³⁵⁹

Injustiça racial, seletividade penal e violência policial não são exceções ou, apenas, manifestações do racismo individual/interpessoal, mas confirmações do pleno e eficaz funcionamento das cláusulas do Contrato Racial que também se evidencia nas condenações e execuções da pena de morte, pois a vida branca, além de possuir maior valor (por corresponder a vida humana), possui maior significado simbólico diante de um governo branco. Assim, nunca foi aconselhado às políticas brancas atentarem contra as normas contratuais - sob pena de romperem a ordem natural, ato condenável moral e juridicamente -, e matar pessoas brancas. O efeito automático é a comoção branca generalizada e a possibilidade concreta de desordem (eis que, como signatários do Contrato Racial, pessoas brancas possuem o livre direito de manifestar contrariedade e revolta, inclusive em forma de violência armada para sua segurança).

Ao contrário, e racialmente lógica, é a fácil condenação e execução de penas de mortes de “subpessoas” negras, seja por ações individuais contra a ordem racista, isto é, descumprindo as disposições contratuais que resulta em atentado contra o Estado antinegro por ações violentas contra brancos, e, o que ainda é mais grave, (re)ações coletivas e organizadas, caracterizadas como crime contra a humanidade:

[...] rebeliões escravas e revoltas coloniais são padronizadamente punidos de forma exemplar, *pour encourager les autres*, com tortura e assassinatos retaliatórios em massa excedendo em muito o número de vítimas brancas. Tais atos devem ser vistos não como arbitrários, não como o produto do sadismo individual (embora encorajem e forneçam um veículo para isso), mas como a resposta moral e política apropriada — prescrita pelo contrato racial — a uma ameaça feita a um sistema baseado na subpessoalidade não branca. Há um ultraje que é praticamente metafísico, porque sua autoconcepção, sua identidade branca como um ser superior com direito a governar, está sob ataque.³⁶⁰

Nesses termos, o Estado racial antinegro não pode respeitar os limites legais definidos no “Contrato Social” para manuseio da violência legítima, pois a lei, como contenção do poder punitivo, é restrita aos signatários do pacto e o dever contratual do Estado é garantir a segurança de seus criadores. As pessoas que abriram mão, voluntariamente, de uma porção de seu direito à liberdade, assim, “[...] a vigilância para a resistência não branca e uma disposição correspondente para empregar violência retaliatória massivamente

³⁵⁹ MILLS, 2023, p. 114.

³⁶⁰ MILLS, 2023, p. 115.

desproporcional são intrínsecas ao tecido do regime racial de uma forma diferente da resposta aos crimes típicos de cidadãos brancos.”³⁶¹

Esse Estado, então, para assegurar as cláusulas de dominação e controle da população não branca, em especial a negra, deve desconsiderar as barreiras do humanismo para salvaguardar sua humanidade, isto é, cumprir seu dever e garantir a vigência do Contrato Racial que lhe estrutura, através de massacres e violência racista sistemática de várias ordens e dimensões, se projetando como um Estado de terror racial. Dentre a dimensão informal, encontramos a coerção ideológica que irá desenvolver, a partir da branconormatização, aparatos despersonalizantes que quebrem qualquer resquício de resistência, resultando em aceitação da subpersonalidade pelo embranquecimento coercitivo, processo idêntico ao imposto às pessoas escravizadas.

As lições do ex-escravizado e abolicionista Frederick Douglass são (re)lembradas nesse sentido, pois ele descreve a necessidade de aniquilar a razão da pessoa escravizada, de modo que ela seja levada a compreender a escravidão como justa e, por isso, sem qualquer contradição em relação à violência racial praticada e exigida e esse resultado somente é alcançado quando sua humanidade for arrancada, deixando, por fim, de ser um homem. O embranquecimento causado pela “assimilação cultural”, lembrando Franz Fanon e o mascaramento (além do massacrimento) branco de corpos negros, é melhor descrito a partir da realidade produzida por essa estratégia de controle informal: uma “bomba cultural”, cujo efeito é:

[...] aniquilar a crença de um povo em seus nomes, em suas línguas, em seu ambiente, em sua herança de luta, em sua unidade, em suas capacidades e, finalmente, em si mesmos. Isso faz com que eles vejam seu passado como um deserto de não realização e os faz querer se distanciar desse deserto.

Cabe entender o racismo como ideologia como algo que mira tanto a mente dos não brancos quanto a dos brancos, inculcando a subjugação. Se o contrato social exige que todos os cidadãos e pessoas aprendam a respeitar a si mesmos e uns aos outros, o contrato racial prescreve autoaversão e deferência racial não brancas aos cidadãos brancos. O triunfo final dessa educação é que eventualmente se torna possível caracterizar o contrato racial como “consensual” e “voluntarista”, mesmo para os não brancos.³⁶²

Esse resultado “holocástico” para os não brancos, em especial ao povo negro em diáspora, é inerente ao Contrato Racial e (re)produzido automaticamente. Sobre os destroços (des)humanos, deveres, direitos e liberdades são (pré)determinados pelo racismo que não é, de modo algum, um desvio da norma, mas a própria norma imposta pelas agências de controle informal, cujas cartilhas seguem as diretrizes e valores morais brancos. Uma moralidade

³⁶¹ Ibid., p. 116.

³⁶² MILLS, 2023, p. 119.

colonial garantida pelo Direito penal que reforça tais valores com a aplicação da violência física desproporcional perante o “padrão humano” estabelecido pelo Contrato Social, mas proporcional à tutela da humanidade segundo o Contrato Racial.

Essa normatização racial, que se concretiza na diferença da aplicação da lei penal/punitiva – sistematizada em seletividade e imunidade –, é sublinhada por Charles Mills ao lembrar o momento de nascimento do Direito penal “humanista”, marcado pela influência de um dos principais pensadores “iluminados” (para muitos penalistas, o maior) na fundação da “Escola Clássica” que demarcou limites ao poder punitivo absolutista com a ideia de equilibrar a intervenção estatal entre delitos e penas. Cesare Bonesana, o Marquês de Beccaria, ou simplesmente Cesare Beccaria, que publicou em 1764 o livro “*Dos Delitos e das Penas*”, afirma, em sua obra, que são as leis que unem os homens em sociedade, sem a qual a liberdade é inútil pois não garante segurança ou tranquilidade, sendo portanto:

[...] a necessidade que constrangeu os homens a cederem parte da própria liberdade: é certo, pois, que cada um só quer colocar no depósito público a mínima porção possível, apenas a que baste para induzir os outros a defendê-lo. A agregação dessas mínimas porções possíveis forma o direito de punir, tudo o mais é abuso e não justiça, é fato, mas não é direito. Observem que a palavra *direito* não contradiz *força*, mas a primeira é antes de uma modificação da segunda, isto é, a modificação mais útil à maioria. E por justiça eu não entendo mais que o vínculo necessário para manter unidos os interesses particulares, que, do contrário, se dissilveriam no antigo estado de insociabilidade; todas as penas que ultrapassem a necessidade de conservar esse vínculo são injustas por sua própria natureza. É necessário evitar associar à palavra justiça a idéia de algo real, como uma força física ou um ser vivo; ela é uma simples maneira de conceber dos homens, que influencia infinitamente a felicidade de cada um; tampouco me refiro àquele tipo de justiça, a que emana de Deus e que tem relações imediatas com penas e recompensas da vida por vir.³⁶³

Sobre as reformas penais defendidas pela “Escola Clássica”, em especial por Cesare Beccaria, Charles Mills traz à luz as incursões e repercussões racistas da braquitude iluminada. Lições humanitárias e promessas de proteção e segurança jurídica, via Direito penal, que refletem as disposições do Contrato Racial e a quem essa tutela estatal se destina, tendo em vista que, a partir daquele marco histórico:

[...] a tortura foi mais ou menos eliminada na Europa até o final do século XVIII, enquanto continuava a ser praticada rotineiramente nas colônias e nas plantations escravas — ser chicoteado, ser castrado, ser desmembrado, ser assado em fogo lento, ser besuntado de açúcar, enterrado até o pescoço e deixado para os insetos devorarem, ser enchido com pólvora e depois explodido e assim por diante; o fato de que, na América, a tradição medieval do auto de fé, a queima pública, sobreviveu até o século XX, com milhares de espectadores às vezes se reunindo para a ocasião festiva do churrasco sulista, trazendo crianças, cestas de piquenique etc., e posteriormente lutando pelos restos mortais para ver quem poderia pegar os dedos dos pés ou os ossos dos dedos antes de ir para um baile comemorativo à noite [...].³⁶⁴

³⁶³ BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. Tradução Lucia Guidicini, Alessandro Berti Contessa: São Paulo, Martins Fontes, 1997 (Clássicos), p. 42-43.

³⁶⁴ MILLS, 2023, p. 129.

Desde de, e a partir de sua matriz antinegra, o Contrato Racial (re)constitui a branquitude e na versão “Social” é sua Constituição, fonte (i)material e formal de sua racionalidade penal/punitivista que, mesmo sob as luzes da razão humanista (repleta de boas intenções – e delas, para quem acredita, o inferno (branco) está transbordando), legitima a colonialidade de direitos, naturalizados através do “acordos entre cavalheiros” que demonstra que aquela “guerra de todos contra todos” nada mais é do que a reconfiguração da cruzada branca. A guerra contra de povos desumanizados, justificada pela inimizção racial para tutelar a colonização da humanidade que só existe se for branca, demoniza corpos negros que incorporam o terror e a ameaça incivilizada, se concretizando como uma guerra defensiva, legalizando qualquer violência que sempre será legítima e manuseada em legítima defesa branca.

O Contrato Racial, portanto, revela o estado natural da branquitude enquanto sistema colonizante de dominação global, assegurado pela sistematização de violências racistas, ou seja, a branquitude é, em si, um sistema universal de controle e punição antinegra e seu contrato constitutivo, que prega segurança sobre nossos corpos, não é, nunca foi e nunca será “[...] um contrato entre todos (‘nós, o povo’), mas apenas entre as pessoas que contam, as pessoas que realmente são pessoas (‘nós, os brancos’).”³⁶⁵

Em seus termos e cláusulas, o Contrato Racial é, antes de mais tudo, um contrato de morte, de mortes negras, prodizidas pela sentença à anulação jurídica de sua humanidade e do *Ser-negro* pois, o nascimento do Estado branco exigiu o sacrifício não de uma pequena parcela da liberdade negra, mas de toda sua liberdade, legalizando e legitimando a desumanização e a escravização que irão promover a metamorfose do corpo negro no que a branquitude quiser, um produto

[...] resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai *metal*. Esta é a sua dupla dimensão metamórfica e económica. Se, sob a escravatura, África é o lugar privilegiado de extracção deste mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar da sua fundição, e a Europa, o lugar da sua conversão em moeda.

Esta passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* é uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extracção é, de imediato, dilaceração ou separação de determinados seres humanos das suas origens de berço.³⁶⁶

Mas a invenção do negro, seu processamento e transformação de mineral à moeda, produzindo e transportando em si a riqueza para a branquitude enquanto fonte de

³⁶⁵ Ibid., p. 28.

³⁶⁶ MBEMBE, 2014, p. 78.

lucros – o limite da sua vida útil, utilidade e necessidade - não se operou sem a mobilização do direito natural à insurgência para resgatar a liberdade enquanto direito subtraído, se armando com o legado ancestral e se conscientizando da origem e herança comum africana, na medida da conscientização da violência imposta pela condenação à perda da identidade específica, isto é, fatores locais e tribais, destroçados e retalhados.

Todo legado africano, amalgamado no corpo escravizado, forjou o “negro” no trânsito do balanço dos navios tumbeiros que embalou o sonho da liberdade (mas também o afogou), construindo formas de resistência à desumanização, instrumentos de lutas, individuais e coletivos, para tutelar, resgatar e reconstruir a humanidade negra desde direitos ancestrais naturais, agenciados em legítima defesa pelo confronto e ameaça ao mundo branco e seus direitos fundamentais desumanizantes. Ao não ter caminhos que assegurem sua vida, o corpo negro se reconstrói na encruzilhada diaspórica, sendo transformado pelo movimento que ordena insubmissão e desordem, reconfigurando o corpo negro, reordenando desde suas raízes.

Esse processo é o que Aimé Césaire chamou de negritude, idealizada na década de 1930 em decorrência da ressignificação de negro enquanto palavra-chave do desejo revolucionário que expressava a violenta afirmação do desafio³⁶⁷, e cunhada sob o exemplo e legado da insurgência dos jacobinos negros na colônia francesa de *Saint Domingue* em 1791. Conhecida como “a jóia das Antilhas”, o território negro colonizado produzia 50% do PIB da França na época³⁶⁸ através de um sistema de controle racial extremamente violento, 40 mil franceses dominavam cerca de 450 mil pessoas escravizadas.

A revolta haitiana foi prenunciada no dia 22 de agosto de 1791 em uma cerimônia *vodu*, religião de matriz africana que era meio de celebração, conspiração e planejamento político (por isso criminalizada pelo *Code Noir* que determinava aos senhores a obrigatoriedade de batizar seus escravizados e exigir a participação deles em celebrações cristãs e nos cultos aos santos católicos). Iluminada pelos raios e ventos de uma tempestade, a roda revolucionária foi celebrada em *Bwa Kayiman* (Bois Caïman) pelo *ougán* Dutty Boukman, que após sacrificar um porco às divindades negras (*loas*), mais especificamente à divindade guerreira *Ogou*, reafirmando com a energia do sangue oferendado o pacto ancestral,³⁶⁹ deu início à grande luta de libertação do jugo branco com a oração em *créole* (a

³⁶⁷ CESAIRE, 2020, p. 92.

³⁶⁸ Disponível em: <https://www.ufjf.br/ladem/2010/01/17/por-que-o-haiti-e-tao-pobre-a-historia-responde>. Acesso em 20 jul. 2022.

³⁶⁹ BAPTISTA, José Renato. **Bois Caiman**: as metáforas da história e a realidade dos mitos na construção da identidade (inter) nacional do Haiti. Teoria e Cultura, v. 9, n. 2, 2014, p. 28.

língua dos escravizados), sacramentando a vitória negra:

O deus que criou o sol que nos dá luz, que levanta as ondas e governa a tempestade, embora escondido nas nuvens, observa-nos. Ele vê tudo o que o branco vê. O deus do branco o inspira ao crime, mas o nosso deus nos pede para realizarmos boas obras. O nosso deus, que é bom para conosco, ordena-nos que nos vingamos das afrontas sofridas por nós. Ele dirigirá nossos braços e nos ajudará. Deitai fora o símbolo do deus dos brancos que tantas vezes nos fez chorar, e escutai a voz da liberdade, que fala para o coração de todos nós.³⁷⁰

Livre das sufocantes amarras do símbolo do deus branco carregado no pescoço - a cruz que foi jogada fora -, a população negra, tomada por uma força devastadora responsável pela “violência desumana” que recaiu sobre os brancos, foi liderada, primeiro, por Toussaint Louverture (preso em 1802 e levado à França, onde morreu na prisão em 1803 por má nutrição e tuberculose) e depois por Jean-Jacques Dessalines. Os jacobinos negros derrotaram o “poderoso” Napoleão Bonaparte, enviado para tentar interromper o processo revolucionário, proteger o *Code Noir* e manter a escravidão negra, demonstrando a farsa que era o discurso *liberté, égalité, fraternité* da branquitude.

A conquista do direito negro à liberdade representava o fim do direito branco à escravização, a franternidade branca jamais alcançaria a raça negra outrificada e a igualdade branca só se dava entre a branquitude. Em outros termos, direitos inconciliáveis pois são determinados racialmente, não restando outra possibilidade que não a destruição das estruturas brancas (incluindo as conceituais e de pensamento), ampliando suas perspectivas a partir das violências estabelecidas, para reconstruí-las sobre outras premissas, por isso:

Os escravos destruíram sem cansar. [...] buscavam a salvação da maneira mais óbvia: pela destruição daquilo que causara o seu sofrimento; e se destruíam muito era porque muito haviam sofrido. Eles sabiam que enquanto essas fazendas permanecessem de pé o seu destino seria trabalhar nelas até o esgotamento. A única coisa a fazer era destruí-las. De seus senhores, eles haviam recebido a violação, a tortura e, à menor provocação, a morte. Pagaram na mesma moeda. Por dois séculos, a civilização mais evoluída mostrou-lhes que o poder era usado para descarregar a sua vontade sobre aqueles que controlava. Agora que detinham o poder, fizeram como haviam sido ensinados.³⁷¹

Como resultado do levante, a escravidão foi abolida em todas as colônias francesas em 1794, culminando com a independência e proclamação da República Negra do Haiti, em 1804, aterrorizando e estremecendo o mundo branco colonial e sofrendo as punições decorrentes do pecado de ser rebelar contra o deus branco. Renegando a subserviência cristã, palavra de ordem, e rompendo com os pactos brancos, seja o Contrato Celestial ou o Social, o

³⁷⁰ JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros**: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos. 1ª ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 93.

³⁷¹ JAMES, 2010, p. 94.

pagamento pela ousadia de ser a primeira, e única, insurgência negra triunfante foi caro demais, mas o valor por fazer reverberar a luta negra por liberdade ainda é incalculável.

O mundo branco colonial, através do seu contrato fundacional (uma ligação umbilical), sentiu as dores da França e impôs ao Haiti diversos embargos econômicos que impediram a exportação de seus produtos, levando o governo a aceitar, em 1825, as condições estabelecidas pelo Estado francês para reconhecer sua independência. Dentre as condições, estava o pagamento de uma indenização de 150 milhões de francos para compensar a branquitude francesa pelas perdas de suas terras, fazendas, móveis e equipamentos, mas sobretudo, pela perda de suas propriedades negras, o que significa que o Haiti teve que comprar o direito à liberdade conquistado, pagando por cada pessoa negra que lutou e deu sua vida pela emancipação.

Uma dívida que custou, no final do século XIX, 80% do orçamento do país que o condenou a ser a nação mais pobre do Ocidente³⁷² e que só foi quitada em 1922. A realidade do Haiti, hoje, não decorre dos desastres naturais que assolam o país, mas da tragédia desumana como resultado da punição e vingança do mundo branco que usou o exemplo da ex-colônia francesa como aviso, demonstrando a “piedade cristã” sobre o mau exemplo que não deve ser seguido sob pena das consequências ainda mais violentas que a miséria. Um recado claro para que outra insurgência negra não seja iniciada, mas que não foi capaz de amedrontar Aimé Césaire que conceituou negritude como processo revolucionário, com força mobilizadora e unificadora fundante de um movimento global que objetiva “plantar nossa negritude como uma bela árvore, até que ela dê seus frutos mais autênticos”,³⁷³ e o primeiro fruto negro foi nos EUA.

Nas palavras de Aimé Césaire:

[...] Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e solidariedade. Mas a Negritude não é apenas passiva. Ela não é da ordem do esmorecimento e do sofrimento. Ela não é nem da ordem do patético nem do choramingo. A Negritude resulta de uma atitude proativa e combativa do espírito. Ela é um despertar; despertar de dignidade. Ela é uma rejeição; rejeição de opressão. Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade. Ela é também revolta. [...] Negritude foi uma revolta contra aquilo que eu chamaria de reducionismo europeu. [...] Nós temos visto, e muito bem, as consequências que isso provoca: separar o homem de si mesmo, separar o homem de suas raízes, separar o homem de seu universo, separar o homem de sua própria humanidade, e isolá-lo, em definitivo, em um orgulho suicida, ou em uma forma racional e científica da barbárie.

³⁷² CÉSAIRE, 2020, p. 82-83.

³⁷³ Ibid., p. 93.

[...] Se a negritude não foi um impasse, é porque ela levava além. Aonde ela nos levava? Ela nos levava a nós mesmos. E de fato, era – após uma longa fristração -, era a apropriação do nosso passado por nós mesmos e, por meio da poesia, por meio do imaginário, por meio do romance, por meio das obras de arte, a fulguração intermitente do nosso possível devir.

Abalo de conceitos, terremoto cultural, todas as metáforas de isolamento são aqui possíveis. Mas o essencial é que, com a Negritude, era iniciado um empreendimento de reabilitação dos nossos valores por nós mesmos, de aprofundamento sobre o nosso passado por nós mesmos, do re-enraizamento de nós mesmos em uma história, uma geografia e uma cultura. Tudo isso se traduzindo não por uma valorização arcaizante do passado, mas por uma reativação do passado, tendo em vista o seu próprio distanciamento. [...].

O que concluir de isso senão que, para todo grande reajuste político, que, para todo reequilíbrio de uma sociedade, que, para toda renovação de costumes, há sempre uma condição prévia que é a condição cultural. [...].

E, porque eu falei, de fato, de uma pré-condição cultural indispensável a todo despertar político e social, diria que essa pré-condição cultural, essa explosão cultural geradora do todo, tem, ela mesma, um início. Por sua vez, ela teria sua própria pré-condição, que não é outra coisa senão a explosão de uma identidade por longo tempo reprimida. Por vezes negada; e, finalmente, liberada. Enfim liberada, essa identidade afirma, para ser reconhecida.

A Negritude foi tudo isso: a busca de nossa identidade, afirmação do nosso direito à diferença, aviso dado a todos do reconhecimento desse direito e do respeito à nossa personalidade coletiva.

Eu sei bem que essa noção de identidade é hoje contestada ou combatida por alguns que fingem ver na nossa obsessão identitária um tipo de autocompaixão aniquiladora e paralisante.

Pessoalmente, não acredito em nada disso.

Eu penso em uma identidade não arcaizante, devoradora de si mesma, mas sim devoradora do mundo, isto é: apoderando-se do presente, para melhor reavaliar o passado e, mais ainda, para preparar o futuro. Pois, enfim, como medir o caminho percorrido se não sabemos nem de onde viemos e nem aonde queremos ir?³⁷⁴

Objetivando impedir movimentos negros insurgentes que a negritude caracteriza ao explicitar a natureza contracolonial e seu poder transformador, para se proteger e defender seu modelo de mundo, a branquitude inventa o “negro bárbaro”,³⁷⁵ instintivamente voltado à violência, que comprova sua “incivilidade”, impedindo não apenas diálogos conciliatórios com o branco escravizador-colonizador, mas a sua exclusão da civilização ao gerar a hostilidade negra. Assim, a branquitude cria instrumentos de controle antinegitude, fundamentando o uso racional da violência legítima no contrato social que é um pacto pela branquitude, pelo mundo branco, ou seja, um pacto pela desumanização negra que foi formalizado pela linguagem do colonizador que dissimulou sua cláusula penal: o genocídio negro como alienação fiduciária, definindo a morte negra como garantia contratual.

Racializando o Estado, desde sua concepção moderna sustentada na relação *direitos x deveres* – que perpetua os dogmas cristãos sob a falsa ideia de laicidade -, é fácil

³⁷⁴ CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Tradução de Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010, p. 109-113.

³⁷⁵ CÉSAIRE, 2020, p. 39.

perceber que se trata de um empreendimento gestado e concebido em termos coloniais, tendo em vista que não foram assegurados direitos ao povo negro e toda sua liberdade foi retirada, a ponto da legalização e legitimação da escravização como condição de nascimento do ente estatal racista. O ordenamento jurídico produzido, por essa estrutura e nessa conjuntura, legalizou, também, o projeto colonial em nome da defesa social branca e da ordem antinegra, inscrita no pacto escravizador que determinou o dever da subserviência e sujeição escamoteado nos discursos igualitários que – ao lado da liberdade e fraternidade – embalam o silenciamento de ecos revolucionários vindos de além-mar.

É preciso entender que a ideologia cristã antinegra é constitutiva da inimizade racial que impulsionou o colonialismo sobre a premissa da supremacia branca como herança da criação de seu pai (Contrato Celestial), projetando sua universalização pelo Contrato Racial que legitima a violência racista contra aquela presença ameaçadora etérea, em sua acepção concreta e existencial, jamais como mera metáfora sem vida, já que não se trata de um concorrente, adversário ou mesmo um rival odiado, como ensina Achille Mbembe:

Remete para um antagonismo supremo. No seu corpo e na sua carne, é aquele a quem se pode provocar a morte física, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser. É essencial discriminar o amigo do inimigo, sem dúvida, mas seria necessário identificar inequivocamente o inimigo. Figura desconcertante de ubiquidade, é agora muito mais perigoso, porque está em todo o lado, será apenas um *rosto velado*, um *simulacro de rosto*. E se tem nome, é um nome emprestado – um falso nome cuja função principal é a dissimulação. Avançando, tanto mascarado como a descoberto, está entre nós, à nossa volta, e até em nós, capaz de surgir em pleno dia como a meio da noite, e, a cada uma das suas aparições, é o nosso modo de vida que ele ameaça aniquilar.³⁷⁶

Assim, o consenso branco sobre a negritude como ameaça constante para sua supremacia – portanto, inimiga mortal da branquitude -, vai produzir a necropolítica (conceito que não pode, jamais, ser apartado do racismo antinegro sob pena de neutralização de força politizante), entendida, a princípio, por Achille Mbembe como resultante do entrelaçamento dos conceitos de biopolítica, soberania e estado de exceção (representado pelos campos de concentração nazistas), um conceito pensado para explicitar as limitações do pensamento crítico branco, como o de Foucault.³⁷⁷

Idealizado em 2003 (e desenvolvido desde então), de modo sintético, a necropolítica se referia à excepcionalidade que permite a suspensão do estado de direito – que tutelaria toda humanidade – somente legítima perante a construção de um inimigo ficcional, de periculosidade exponenciada, a ponto de decretar a emergência de uma anormalidade

³⁷⁶ MBEMBE, 2017, p. 82.

³⁷⁷ MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 2ª edição. São Paulo, N-1 Edições, 2018.

jurídica imprescindível à segurança de uma determinada espacialidade. Nesse contexto, a soberania (em sua expressão máxima e não exclusiva ao Estado) decorreria da insegurança produzida, e assim, em seu nome e pela manutenção do Estado, o ato de matar se transforma em direito, inquestionável e naturalizado.

A pergunta de Achille Mbembe sobre qual o lugar da vida, da morte e do corpo humano³⁷⁸ na guerra que caracteriza a soberania vai ganhando outros contornos, e antecipando o Estado como resultante da política, enquanto forma de construir e exterminar seu inimigo, “mal” perante o qual surge o incontestável “direito de matar”. Um estado de exceção permanente que se configura na escravidão, estruturado sobre o sistema de *plantation* onde:

[...] a humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta em uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda do estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade).³⁷⁹

Entretanto, necropolítica, aqui, se apresenta não em termos desse direito de matar que ultrapassa, em muito, o “*fazer morrer e deixar viver*” da lógica foucaultiana, ou como uma lógica criada no contexto atual e, portanto, momentânea, pois no contexto colonial – ainda vivenciado – esse “estado de exceção” se atrela à branquitude e sua colonização do *ser-humano*. Enquanto regra e fundamento do direito divino sobre a vida e a morte, derivado do pacto celestial que faz dos cristãos se aproximarem de seu pai, esse dom-poder sacralizado será exercido, em sua plenitude e soberania, diante de corpos negros condenados à desumanização pelo “pecado original”.

Na cruzada colonial, a necropolítica é transformada em centro do encontro dos sentidos genocidas brancos impostos, resultando como um caminho único para corpos negros forçados a trilhá-lo enquanto sedimentam, com suas existências, as bases para levantar o projeto branco de mundo. Assim, a ausência da liberdade negra é seu fundamento, normalizando a exclusão de corpos coisificados, desprovidos de humanidade, logo, matáveis (e mais matáveis quando exigirem o reconhecimento e resgatarem sua humanidade).

A morte negra, então, se faz sinônimo da branquitude e da segurança branca inerente à sua autoproclamação de superioridade, realidade negada pela violência colonizante que é reproduzida em termos de “descobrimento”. Ou seja, a morte negra é condicionante da soberania, correspondendo à sua supremacia em termos de humanidade constituída sobre o

³⁷⁸ Ibid., p. 07.

³⁷⁹ Ibid., p. 27.

incessante estado de desumanização sobre a qual será edificado o Ocidente enquanto “Estado moderno”, a manifestação daquele “progresso civilizatório” branco alcançado apenas diante da incivilidade que comprova seu racismo antinegro ontológico.

Necropoder, assim, não é a expressão máxima da soberania branca, mas seu requisito, sua condição existencial porque é imprescindível exterminar toda e qualquer ameaça à sua supremacia, toda e qualquer alternativa ou possibilidade de humanidade, principalmente se for oposta a seu modelo desumanizante. Por isso necropolítica não se instala na margem da lei, é a matriz legal do ordenamento jurídico colonial(izado), fundamentando, portanto, todo o corpus normativo, que deixa em permanente estado de inexistência a humanidade negra (ou concedendo um falso direito a existência se seu embranquecimento for aceito e assumido).

Sendo a necropolítica uma exigência do poder punitivo colonial, que objetiva o controle de corpos negros, sobretudo seu acesso à negritude, o conceito é entendido aqui a partir da relação do colonialismo com o corpo negro enquanto seu *pharmakon*.³⁸⁰ Por um lado, o “remédio”, a solução imprescindível para a colonização e para o projeto de mundo branco através do processo metamorfoseante do corpo negro em *homem-mineral*, *homem-metal*, *homem-moeda*,³⁸¹ por outro lado, o negro reclama sua humanidade, transformando-se em “veneno” através do processo descrito por Franz Fanon como uma reversão do branqueamento mascarado, quando os “homens-máquinas-animais”³⁸² se transformam em animais-máquinas-homens, homens-negros forjados pela “coisa” colonizada que se faz em seu próprio processo de libertação,³⁸³ se erguendo como inimigo:

Pronto, não foi eu quem criou um sentido para mim, este sentido já estava lá, pré-existente, esperando-me. Não é com a minha miséria de preto ruim, meus dentes de preto malvado, minha fome de preto mau que modelo a flama pra tocar fogo no mundo: a flama já estava lá, à espera desta oportunidade histórica.³⁸⁴

É nessa luta diária pelo reconhecimento da humanidade negra que se desencadeia a criminalização da resistência do corpo negro, o inimigo por natureza, resultando na diferença da aplicação da lei branca que nunca é aplicada à braquitude de igual forma que é lei aplicada aos negros.³⁸⁵ Esse processo de conscientização das violências radicais, resistência à objetificação e luta pelo resgate da humanidade negra negada se desenvolve,

³⁸⁰ MBEMBE, 2017, p. 82

³⁸¹ MBEMBE, 2014, p.78.

³⁸² FANON, 1968, p. 182.

³⁸³ Ibid., p. 27.

³⁸⁴ FANON, 2008, p. 121.

³⁸⁵ MBEMBE, 2017, p. 14.

portanto, na medida da desumanização que constrói caminhos até a negritude, o veneno letal da branquitude.

No movimento pela libertação da prisão desumanizante, o *pharmakon* negro se apresenta como presença plasmada, fantasmagórica, que assombra o sonho dourado da branquitude moderna, demandando uma política protecionista contra o revés preto que, cedo ou tarde, reclamaria/reclamará o legado ancestral do qual foi desenraizado. Assim, aterrorizando e ilhando a branquitude por sua perniciosidade de escravizados sem mundos, os “incivilizáveis” são elevados à inimigo comum, sempre pronto à destruir a (pós)modernidade pela busca do direito à ter direitos, cuja potência emancipatória, decorrente de brados libertários insilenciáveis, orientam à irresignação às múltiplas prisões projetadas como zonas brancas da anulação.

Necropolítica, portanto, é a cláusula fundante do Contrato Social, razão e garantia do verdadeiro pacto da branquitude, um pacto desumanizante que positivou a supremacia branca como norma dogmatizada e universal(izada): o Contrato Racial, instrumento jurídico não declarado mas que constitui o Estado branco moderno, conferindo legalidade à políticas genocidas que sustentarão e validarão estipulações colonizantes. Legitimando o uso do arsenal de violências desumanizantes escamoteadas nas linhas, entrelinhas, notas de rodapés e anexos inacessíveis daquele pacto branco originário, que continua sendo renovado após conceber o *monstro leviatânico*, o Contrato Social é a projeção simbólica da branquitude e de sua ideologia brancocêntrica que faz do corpo negro seu alimento, a garantia de sua sobrevivência.

Decorrente do Contrato Social, o Direito penal é um contrato de punição que garante o cumprimento dos outros contratos que integram o Contrato Racial, garantindo à branquitude seus direitos e sua segurança através da necropolítica, a política de morte antinegitude. Assim, o punitivismo branco formal é mais um importante instrumento de Controle Racial que possui como objetivo menos a prevenção de crimes, como suas funções declaradas lhe atribuem (falsamente, já que o Direito penal nunca serviu ou servirá para prevenir delitos), e mais a prevenção de insurgências negras, reforçando princípios e valores brancos e nesse aspecto sim, cumpre com louvor sua missão.

5.1.3 – Outros Contratos, outras formas de (tentar) nos matar: instrumentos informais de morte do Sistema Punitivo Racial Subterrâneo

“A melhor forma de controlar um povo é controlar o que ele pensa sobre si mesmo.”

(Elisa Larkin Nascimento)

Se a morte negra física é imprescindível para a manutenção da supremacia e da segurança da branquitude, sendo produzida legalmente como uma das principais formas de punição do sistema de controle racial - mesmo que não declarada enquanto pena oficial do Direito penal já que nossa Constituição veda a pena de morte³⁸⁶ -, necessária para garantir da ordem racial. A morte corporal, em si, não é o suficiente para o domínio do povo negro em diáspora, funcionando como sanção punitiva subsidiária, mesmo que seja utilizada como *prima ratio* em alguns contextos, pois não é o medo da morte que faz com que pessoas negras cumpram as determinações da branquitude (assim como a teoria da *prevenção geral negativa* não previne nenhum tipo de delito pela ameaça do castigo, intimidação ou contramotivação, mas, mesmo assim, ainda é utilizada para legitimar o direito penal e a prisão).

De fato, a pena de morte material cumpre uma função complementar, reforçando os valores da branquitude diante da violação de determinadas normas e regras de conduta, pois é a morte imaterial de fatores identitários negros, sobretudo da ancestralidade - direito fundamental em diáspora -, que assegura a reprodução (in)consciente de princípios e ideais da branquitude, alcançada pela violência informal do sistema punitivo racial subterrâneo. Assim, seja pela assimilação, integração, cooptação, sedução ou satisfação conformista com as miseras migalhas que caem da mesa da Casa Grande, pois, como disse o Preto Velho Franz Fanon, engolindo o complexo de inferioridade que sustenta a *negrofobia*, (auto)executa-se a sentença colonial do caminho único para o negro, o destino único de (quase) ser branco.³⁸⁷

Nesse trajeto, são inúmeros os monumentos, as feridas e traumas colhidos na plantação de corpos negros desumanizados,³⁸⁸ marcados e atravessados por diversos métodos utilizados pela branquitude que objetivam a morte do *Ser-negro diaspórico*. Sendo esse o fundamento básico para o sucesso da empreitada genocida colonial e para a dominação branca, o Contrato Racial inclui, como salienta Charles Mills, um “contrato epistemológico” pela ignorância branca em reconhecer a humanidade negra, já que “pelos termos do contrato racial, os brancos concordaram em não reconhecer os negros como pessoas iguais”.³⁸⁹

O Contrato da Ignorância, inscrito a partir dessa epistemologia, se traduz em

³⁸⁶ CRFB, art. 5º, XLVII: “Não haverá penas: a) de morte, salvo em caso de guerra declarada, nos termos do art. 84, XIX”.

³⁸⁷ FANON, 2008, p. 28.

³⁸⁸ KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

³⁸⁹ MILLS, 2023, p. 126.

legalidade aos outros pactos entre a branquitude (e para ela) enquanto defesa legítima(da) da humanidade branca que se constituiu na condenação (re)forçada da animalidade negra. Por essa natureza, a raça negra não participou da discussão ou deliberação sobre o Contrato Social, já que nem ao menos possuía a capacidade intelectual necessária para entender a ilicitude de sua (in)existência e os termos contratuais. Despossuída da condição básica de contratar, seus deveres (jamais os direitos) foram assegurados pela branquitude que passou a representa-la em ato de pura benvolência (quase) santificante, assinando *unilateralmente* o Contrato Racial. Assim, a raça negra não está presente enquanto parte legítima desse acordo, pois, em sua desigualdade ela foi o objeto do Contrato Racial, a coisa (i)legitimamente apropriada e negociada conforme os pactos intra-brancos.³⁹⁰

Entretanto, o Contrato da Ignorância não é suficiente para (as)segurar a desumanidade negra pois, se necropolítica é a necessidade de matar para evitar a “disputa” pela humanidade (uma disputa que só encontra sentido no pensamento da branquitude, sempre motivada pelo conflito), para salvaguardar a exclusividade sobre o *ser*-humano, essa sentença de morte é decretada e executada antes da morte física. Esse extermínio se direciona, então, às epistemes (saberes e conhecimentos) dos povos que serão desumanizados e escravizados, já que está é a condição para alcançar o nível de civilidade da branquitude – que guia os povos primitivizados por suas mãos para o genocídio em suas múltiplas dimensões.

É preciso tentar aniquiliar todo acesso à conhecimentos que questionam a verdade branca inquestionável, que desafiam o poder divino e supremo que autoproclamou a superioridade branca, que contrariam o saber colonizante da humanidade projetando a branquitude como a única possibilidade de ser e modelo a ser (per)seguido pelos povos racializados, alijados de seus saberes e, portanto, condenados ao embranquecimento. Portanto, o Contrato Epistemicida integra o Contrato Racial e sua eficácia é explicitada pela defesa contundente pelos colonizados de valores coloniais e dos próprios colonizadores.

O conceito de epistemicídio foi cunhado por Boaventura de Souza Santos e abriu caminhos para sua epistemologia do Sul, definindo epistemicídio como:

[...] el proceso político-cultural a través del cual se mata o destruye el conocimiento producido por grupos sociales subordinados, como vía para mantener o profundizar esa subordinación. Históricamente, el genocidio ha estado con frecuencia asociado

³⁹⁰ Uma das cerimônias claras (no sentido branco mesmo) de assinatura do Contrato Racial foi a *Conferência de Berlim*, realizada na Alemanha, entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885 e o Chanceler do Império Alemão, Otto von Bismarck. Reunida em Berlim, Alemanha, Áustria-Hungria, Bélgica, Dinamarca, Espanha, França, Grã-Bretanha, Itália, Noruega, Países Baixos, Portugal, Rússia e Suécia, com a colaboração do Império Otomano e dos Estados Unidos da América, a branquitude dividiu, como quis e conforme seus objetivos, o continente africano. Foi nos termos de um “Direito Internacional Colonial” que a branquitude esquadrinhou a África, ignorando qualquer fronteira ou direito dos povos africanos.

*al epistemicidio. Por ejemplo, en la expansión europea el epistemicidio (destrucción del conocimiento indígena) fue necesaria para 'justificar' el genocidio del que fueron víctimas los indígenas.*³⁹¹

Utilizando a branquitude para provar suas limitações, Sueli Carneiro racializa as concepções de *dispositivo* de Foucault (pensado então como *dispositivo da racialidade* que tem na brancura a representação da divisão entre positivo e negativo – entre bem e mal - sendo que a cor da pele identifica o (a)normal), e de *epistemicídio* de Boaventura, que passa por um processo de repotencialização ao ser cruzado com o racismo antinegro, denotando, então, os efeitos do genocídio (i)material desenvolvido para a(s) morte(s) da mulher negra. É sobre a intescionalidade que a branquitude se constituiu enquanto *Ser* universal, a sentença universalizada ao *Não-ser* se inicia pela tentativa de extermínio de nossas epistemes ancestrais, nossos conhecimentos tradicionais zelados e transmitidos pelas mulheres negras, cabaças-úteros da humanidade (negra).

Desqualificando saberes milenares através da outrificação estabelecida no Contrato Racial que expande suas estipulações desumanizantes pelo campo cultural - enquanto receptáculo de guarda e mistura de fatores identitários provenientes das fraturas diaspóricas -, restringindo ao mínimo o acesso à herança ancestral e cerceando a capacidade cognitiva negra, individual e coletiva, a branquitude, também, coloniza a razão, apartada da emoção (com reflexos na hierarquização do cérebro sobre o coração). A irracionalidade negra, característica desse *Não-ser-humano*, é comprovada sobretudo pelas mulheres negras em seu comportamento instintivo, raivoso que reforça nossa animalidade e incivilidade.

Assim, nas palavras de Sueli Carneiro:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc.

É uma forma de seqüestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. Sendo, pois, um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação

³⁹¹ SANTOS, Boaventura de Souza. *La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998, p. 208. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/La_globalizacion_del_derecho_Los_nuevos_caminos_de_la_regulacion_y_la_emancipacion.pdf. Acesso em: 29 out. 22.

da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações.³⁹²

Razão e linguagem, para Achille Mbembe, são as características básicas da humanidade. A razão dotaria a humanidade de uma identidade universal da qual derivam direitos, deveres e valores, cujo exercício resultam em liberdade, autonomia e a capacidade de gerir, individualmente, a vida a partir de princípios morais e sobre a ideia do bem (por conseguinte, do mal).³⁹³ Assim, se o exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, elemento essencial para a autonomia, individual e coletiva, a necessidade de domínio branco impõe, *à priori*, o extermínio da razão negra para anular sua possibilidade de liberdade e autodeterminação.

Nesse sentido enclausurante, a estratégia da branquitude foi aprisionar o conhecimento de outras humanidades à irracionalidade, ao uso exclusivo do instinto, condição impulsiva inerente à corpos primitivizados, como comprovou o racismo cientifizado através do método científico da branquitude que revela a verdade branca.³⁹⁴ Por outro lado, a linguagem colonial é condição para um reconhecimento negro em sociedades estruturadas no racismo antinegro, uma obrigação para sair da selva e ingressar na civilização que se opera por seu embranquecedora – este é cumprimento da promessa branca.³⁹⁵

O princípio da ignorância, que endossa o Contrato Epistemicida, decorre do princípio da dissemelhança (que, por sua vez, resulta da oposição ao princípio da semelhança da branquitude com a imagem de seu Pai, conforme o Contrato Celestial), e não pode haver semelhança se não há história, portanto, a desumanização negra demandou apagamento de sua história. Como fator da negação da semelhança negra perante a branquitude, Achille Mbembe aponta que:

A humanidade do Negro não possui história enquanto tal. Esta humanidade sem história não conhecia nem o trabalho nem o interdito e menos ainda a lei. Não estando liberta da necessidade animal, dar ou receber a morte não significava qualquer violência aos olhos do Negro. Um animal pode sempre comer outro animal. O signo africano possuía algo distinto, singular e, até, indelével que o separava de todos os outros signos humanos. O corpo era o grande testemunho desta

³⁹² CARNEIRO, 2005, p. 97.

³⁹³ MBEMBE, 2018, p. 10.

³⁹⁴ Nesse aspecto, uma técnica de neutralização da intelectualidade negra é facilmente observada na costumeira rotulação de ativismo, pois, para a branquitude somente ela “técnica” o suficiente para ser considerada intelectual, porque é a única que pensa. Mulheres negras e homens negros não possuem a “mesma capacidade”, atuando, sempre, como defensores de uma política identitária.

³⁹⁵ FANON, 2008, p. 34.

especificidade, assim como as suas formas e cores. Este não abrigava nenhuma consciência nem apresentava quaisquer traços de razão e beleza. Não podíamos, conseqüentemente, dar-lhe o sentido de um corpo de carne semelhante ao meu, uma vez que ele apenas provinha da matéria estendida e do objecto votado ao perigo e à destruição.³⁹⁶

Sem história, sem linguagem e, sobretudo, sem razão, restou à branquitude suprimir essas lacunas com sua história (da escravização e genocídio, romantizada pelo conto de fada branca do “descobrimento”, uma narrativa epistemicida e, como tal, importante instrumento do sistema punitivo racial subterrâneo pela via da “história única”³⁹⁷). Complementando os espaços históricos, a branquitude impôs sua língua (colonial) e sua razão outrificante, a razão branca como requisito para ser, para existir em estado permanente e concreto de desumanização.

Derivado do Contrato Epistemicida e vislumbrando sua efetividade, a branquitude determinou a ordem para apagamento da história negra, condição para garantia da colonialidade humana, manuseando a necropolítica, também, como instrumento de (tentativa de) apagamento coercitivo e esquecimento compulsório de todos os fatores que integram a identidade negra (africana, afrodiaspórica e afro-brasileira). Os atentados brancos ao corpo negro, individualizado ou em seus sentidos coletivos, valores, projetos civilizatórios africanos e toda suas heranças na diáspora, sobretudo no Brasil, serão promovidos pela branquitude de um modo geral, inclusive com manifestações legalizadas à título de bem jurídico protegido pelo Estado, com inequívoco apelo à identidade nacional, salvaguarda de um patriotismo que projeta o terror antinegro.

Assim, com uma discursividade (nada) neutra de celebração à seu passado colonial e seus genocidas pintados como “bravos heróis”, tal instrumental não apenas legitima o domínio branco e seu sistema penal subterrâneo racista, mas produz um consenso, que recebe do Contrato Celestial a comunhão daquela fé inquestionável. Com o aparato estatal conduzindo, com esses objetivos, as agências de controle antinegras, informais e formais, a necropolítica atinge a memória negra, instituindo o *memoricídio* a partir das tentativas de silenciamento, apagamento e extermínio das memórias negras, em especial das memórias vivas, vívidas e sentidas, protegidas e compartilhadas nas religiosidades de matriz africana, mas não presas nelas ou à elas, por que “[...] estão nas esquinas, nos bares, nas ruas, na

³⁹⁶ MBEMBE, 2014, p. 151.

³⁹⁷ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

construção simbólica do espaço geográfico das cidades brasileiras, nos alimentos, no português como [pretuguês], língua no cancioneiro, nas danças, nos cabelos [...]”³⁹⁸

Nos acordos entre a branquitude para garantir a eficácia da necropolítica das memórias negras, fica claro que há um Contrato Memoricída que, conforme salienta Francisco Phelipe Cunha Paz ao reelaborar as encruzilhadas da travessia diaspórica em termos de política ancestral da memória que desobedecem as (des)ordens brancas, é um pacto pelo silenciamento, apagamento e morte de memórias e heranças negras, objetivando o desmantelamento, a despolitização e despotencialização de nossa resistência e insurgência quilombista.

O Contrato Memoricída é, portanto, um arranjo de vários instrumentos, mobilizados em diversos campos e modos, que se complementam, produzindo um:

[...] desarranjo das memórias, o trauma físico e simbólico, a perda da potência criativa e o esfacelamento do ser de negro africano na experiência da diáspora. As mortes e esquecimento impostos às memórias negras e heranças produziram historicamente a subalternização e descrença sobre os conhecimentos e práticas das populações africanas e seus descendentes, procurando mantê-las sob a clausura da marginalização, da demonização e mesmo da sua criminalização. As estratégias do colonialismo em tentar controlar os mecanismos de produção e gestão das memórias dos povos negros na diáspora, entre lembranças e esquecimentos, é uma das facetas necropolíticas que gesta o não-ser e justifica a morte do ser negro, que é também a possibilidade da morte do corpo biológico, mas, sobretudo, a morte da memória, do passado, da sua história e ancestralidade, e assim a morte dos seus conhecimentos ancestrais.³⁹⁹

Seguindo com os métodos brancos informais de matar o povo negro em diáspora, ou invertendo sua lógica necropolítica, Muniz Sodré aponta para a dimensão ontológica do genocídio antinegro, instituída e encravada na própria constituição da branquitude pelo Cristianismo, isto é, pelo racismo religioso estruturante da colonização: o *semiocídio*. Perpetrado pela evangelização - conversão coercitiva sob a justificativa de revelação da verdade divina e salvação da humanidade branca -, o extermínio do(s) sentido(s) inscritos nos corpos negros é vital, pois nosso *ará* (corpo) é a cabaça que abriga princípios cosmológicos, as próprias divindades africanas.

Carregados de axé (força elementar) e do princípio sagrado da liberdade que *orientam* à resistência⁴⁰⁰ e ao enfrentamento contra a “pilhagem de almas” (ou quase almas) que caracteriza o Contrato Semiocída, assinado em nome, honra e glória do deus branco, foi

³⁹⁸ CUNHA PAZ, Francisco Phelipe. **Memória, a Flecha que Rasura o Tempo**: reflexões contracoloniais desde uma filosofia africana e a recuperação das memórias usurpadas pelo colonialismo. In: *Problemata: International Journal of Philosophy*. v. 10, n. 2, p. 147-166, 2019, p. 157.

³⁹⁹ Ibid., p. 152.

⁴⁰⁰ Diferenciando o sagrado de religião, Muniz Sodré (2017, p.117) ensina que “o sagrado implica o princípio de uma realidade ‘separada’ (*sacer*, em latim) que permite o contato imediato com a divindade.”

preciso (tentar) destruir essa força divina incontrolável para, somente depois, conseguir desenvolver o processo do genocídio físico e da necropolítica, sendo que:

A reflexão hegeliana é pertinente ao se levar em conta o universalismo cristão, incrustado no universalismo da cultura, construiu-se em nome do espírito em detrimento do corpo. A separação radical entre um e outro é um fato teológico com grandes consequências políticas ao longo da história: no domínio planetário das terras e dos povos ditos “exóticos”, as tropas dos conquistadores pilhavam ouro e corpos humanos, enquanto os evangelizadores (jesuítas, franciscanos), pilhavam almas. A *violência civilizatória* da apropriação material era, na verdade, precedida pela *violência cultural* ou *simbólica* — uma operação de “semicídio”, em que se extermina o sentido do Outro — da catequese monoteísta, para a qual o corpo exótico era destituído de espírito, ao modo de um receptáculo vazio que poderia ser preenchido pelas inscrições representativas do verbo cristão. *O semicídio ontológico perpetrado pelos evangelizadores foi o pressuposto do genocídio físico.*⁴⁰¹

Fundamentando os contratos brancos, a *razão negra* – entendida aqui como uma “enorme jaula” que, como especifica Achille Mbembe após alertar para suas ambiguidades, é “uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos” –, decorrente dos enquadramentos sobre a raça que, dentre outras coisas, também é um “complexo perverso”⁴⁰² por sua dimensão fantasmagórica, predestinada à catástrofe branca, ou seja, o apocalipse da branquitude, vai gerar e (re)produzir na branquitude medos, tormentos, problemas do pensamento e terror, manifestando o ódio racial enquanto segue a política do apaziguamento (in)tolerante de seu (de)semelhante através do *altericídio*, ou seja:

[...] constituindo o Outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controlo total. Mas, tal como explica Franz Fanon, a raça é também o nome que deve dar-se ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que lutaram contra a sujeição e foram, não raramente, obrigados a sofrer um sem-fim de injúrias, todos os tipos de violações e de humilhações e inúmeras ofensas.⁴⁰³

Nos entrelaçamentos das cláusulas do Contrato Semicida, o Contrato Celestial promove a outrificação através das relações verticalizadas que são asseguradas pela solidariedade e bondade que são manipulados como instrumentos de desculpabilização da consciência cristã que segue tranquila, sendo perdoada de seus inúmeros pecados pelo “arrependimento” sem responsabilização e/ou qualquer reparação. Assim, o Contrato Altericida corporifica a necropolítica integrada ao discurso da solidariedade que, em seu limite mais extremo de cuidado (em sua ambiguidade) com esse corpo quase irmanado, chega à alteridade, condicionando, pelo caminho da verdade pavimentado por tantos dogmas antinegros, a sistemática (re)construção e perpetuação *Outro* que, por não ser parte do *Eu*

⁴⁰¹ Ibid., p. 101-102.

⁴⁰² MBEMBE, 2014, p. 25.

⁴⁰³ Ibid., p. 26.

incorpora o inimigo da branquitude.

Esse “*amor pelo próximo*” que sempre é repellido e mantido à uma distância segura, reformula sua inferioridade por meio da caridade cristã, que em seu egoísmo salvacionista (já que o reino dos céus não é para qualquer um), cumpre as cláusulas altericidas com louvor, pregando a morte dos outrificados que apenas serão (re)conhecidos quando aceitarem o deus branco como único e o encargo de seguir a missão de outrificar para assegurar a supremacia e inquestionabilidade de seus dogmas.

Seguindo a guerra santificada contra a diversidade desumanizada desviante, através da obrigação contratual de demonizar, o direito ao extermínio de outras humanidades segue seu curso no culto à uma humanidade perfeita que é negada diariamente, mas cumpre o altericídio com promessas de compaixão, piedade, misericórdia, generosidade e humanitarismo, aquele mesmo responsável pelo nazi-fascismo e por imúnmras matanças em massa, como lembra Muniz Sodré, já que essa lógica humanista “é capaz de dar abrigo à discriminação do Outro, tornando humanista todo racismo.”⁴⁰⁴

No Contrato Altericida, portanto, encontramos, além do direito em outrificar, o dever que transforma todo racista em humanitário, pois sua humanidade é, na verdade:

[...] fachada ideológica para a legitimação da pilhagem dos mercados do Sudoeste Asiático, dos metais preciosos nas Américas e da mão de obra na África – consolida-se conceitualmente, na medida em que contribui para sustentar o modo como os europeus conhecem a si mesmos: “homens plenamente humanos” e aos outros como “anthropos”, não tão plenos. O humano define-se, assim, de dentro para fora, renegando a alteridade a partir de padrões hierárquicos estabelecidos pela cosmologia cristã e implicitamente referendados pela filosofia secular.⁴⁰⁵

Desde a *amefricaladina*, e há um considerável tempo, a execução do (mal)dito Contrato Social é denunciada por Cida Bento como a materialização do *pacto narcísico da branquitude*,⁴⁰⁶ através do qual alianças são forjadas e (re)forçadas para assegurar a manutenção de privilégios brancos e, portanto, sua hegemonia e dominação racial, caracterizando a branquitude:

[...] como lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racionalidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências e identificações afetivas, acaba por definir a sociedade. Pactos de branquitude são vistos, portanto, como pactos entre iguais, como acordos narcísicos para perpetuação de hierarquizações raciais, que encontram nas organizações especial lócus de reprodução e conservação do *status quo*.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ SODRÉ, 2017, p. 14.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 13.

⁴⁰⁶ BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. (Orgs.). **Psicologia social do racismo** – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

⁴⁰⁷ BENTO, 2002, p. 109.

Enquanto fonte material de todo arcabouço normativo, esse pacto se desdobra em tantos outros pactos brancos, como salientam Livia Sant’anna Vaz e Chiara Ramos, que “garantem a perpetuidade da colonialidade na esfera do Direito, instância que teria o poder de desconstrução dessa realidade, mas que, historicamente, está a serviço dela”.⁴⁰⁸ Na esfera informal, chamo a atenção para o Pacto da mediocridade ou Contrato pela Mediocridade que garante o direito da branquitude ao apego à crença de sua supremacia e que tudo que a constitui – produto de genocídios acumulados -, são proveniente de seu mérito. Reproduzindo assim, a partir de sua superioridade manifestada no modelo social, econômico e jurídico, no domínio de seus valores, em seus bens, recursos e status, o discurso falso da meritocracia⁴⁰⁹ que reflete o dever da fé inabalável, estabelecido no Contrato Celestial, e reproduzido através do “*Deus ajuda quem cedo madruga*”!

A mediocridade da branquitude se dá, portanto:

A partir da negação do racismo e da afirmação de uma democracia racial nunca existente, perde-se a criatividade e a capacidade crítica diante da realidade. Dito de outro modo, diante da presunção de sua excelência, a branquitude supõe que não precisa evoluir ou desenvolver suas potencialidades quer individualmente quer como grupo. No campo jurídico, essa mediocridade resulta no isolamento epistêmico do Direito que, incapaz de estabelecer um diálogo de saberes, permanece encastelado nas mesmas velhas formas de pensamento colonial. Em termos de avanços democráticos, é alto o custo imposto a toda a sociedade. Os insistentes e desgastados discursos da universalidade dos direitos, da imparcialidade do Poder Judiciário e da igualdade de todos, religiosamente pregados seja na academia jurídica, seja no sistema de justiça, criam obstáculos para uma efetiva abertura do Direito para a diversidade, complexidade e riqueza de seres e saberes. Nessa linha de entendimento, por se entender bastante em si mesma, a branquitude, detentora dos rumos dos currículos e das pesquisas jurídicas, constrói fronteiras – quase – intransponíveis entre o Direito e outras áreas do conhecimento – mas mais do que isso, entre o Direito e a própria sociedade a quem aquele deveria servir.⁴¹⁰

A mediocridade da branquitude, então, pode ser medida pela ínfima ou total inexistência – sucedâneo de ignorância -, de referências negras em suas obras ou

⁴⁰⁸ VAZ, Livia Sant’Anna; RAMOS, Chiara. **A Justiça é uma mulher negra**. Belo Horizonte, MG: Casa do Direito, 2021. Coleção Juristas Negras, p. 259.

⁴⁰⁹ Livia Sant’Anna Vaz, em seu livro “Cotas Raciais”, irá desmonstrar o discurso meritocrático branco ao expor o fenômeno “elevador social”, apresentado, em 2018, pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), revelando que: “[...] na maior parte dos países, demora entre quatro e cinco gerações para que os descendentes de uma família situada entre os 10% de menor rendimento alcancem a renda média do seu país. O Brasil obteve o segundo pior resultado em termos de mobilidade social – ficando atrás apenas da Colômbia –, sendo necessárias nove gerações para que integrantes das famílias mais pobres atinjam a renda média da população brasileira. No que se refere à transferência de rendimentos intergeracionais, o estudo estimou que, no contexto brasileiro, cerca de 70% dos rendimentos de uma geração são herdados das gerações anteriores. Esses dados demonstram uma baixíssima mobilidade social, indicando que, na verdade, “as posições e recompensas mais valorizadas não estão abertas a todos os grupos sociais, não dependem apenas do empenho e da competência” – como seria de se esperar numa sociedade fundada no mérito. Na realidade, elas “resultam de condições herdadas ou da discriminação racial, de gênero, orientação sexual, étnica ou de outros tipos de preconceito, enfim, de sua origem social”. (VAZ, Livia Sant’Anna. **Cotas Raciais**. São Paulo: Jandaíra, 2022. Coleção Feminismos Plurais, p. 61-62.)

⁴¹⁰ VAZ; RAMOS, 2021, p. 264-265.

bibliografias de suas disciplinas e cursos, em outras palavras, é a partir do Contrato de Mediocridade da branquitude, em seu narcisismo autossatisfatório, autoreprodutivo e, sobretudo, protetivo, que observamos a *colonialidade jurídica*.⁴¹¹ No campo do Direito penal, de modo específico, esse contrato sustenta a *colonialidade jurídica penal* que o aprisiona no contrato branco pelo punitivismo e desumanização negra, não apenas no sentido da violência antinegra explícita – genocídio sistêmico, ainda chamado de “chacinas” e encarceramento da massa negra -, mas também implícita - negando “direitos fundamentais” ao povo negro, vítima, direta e indireta, de crimes raciais (genocídio, racismo e injúria racista) ao não responsabilizar a branquitude pelo cometimento de tais crimes.⁴¹²

Assim, seja no Direito penal declarado ou no sistema penal racista subterrâneo, a branquitude monopoliza o campo jurídico para isolar-se e manter sua hegemonia no sentido de fechamento de caminhos epistemológicos, cujo resultado é: *a)* uma epistemologia pobre e podre (no sentido de se deteriorar) que reproduz saberes, princípios e direitos com objetivos de conservar valores brancos (e esse contrato também é observado na Criminologia e no Abolicionismo penal, mesmo que conhecimentos de outras áreas sejam utilizados para a formação de criticismo que continua embranquecedor); e, *b)* (quase) tudo em termos jurídicos é o que a branquitude entende e normatiza como jurídico, pois somente ela possui juridicidade.

Por isso, em que pese os muitos e antigos discursos críticos e apelos que ditam a “falência” da prisão e do Direito penal, estes não reconhecem que a conjuntura atual “alheia e contrária às disposições humanitárias” não é ocasional, mas o resultado positivo do projeto branco de dominação e punição, portanto, não há possibilidade de encontrarmos uma solução na branquitude, que jamais nos salvará dela mesma, por sua natureza criminosa imodificável. Permanecemos, portanto, presos à (e pela) branquitude, sendo arrastadas/os por seu trajeto e sentido únicos, sedimentados na necropolítica e na própria autodestruição da humanidade que estrutura o seu sistema de (in)justiça, imerso no contexto colonial onde o Direito penal é instrumento de dominação racial e silenciamento, assegurando não apenas privilégios à

⁴¹¹ Resultante das necessidades específicas da branquitude através da *colonialidade do saber*, a colonialidade jurídica reflete a monopolização da branquitude no campo do Direito, estabelecendo seus critérios como pressupostos, implícitos e explícitos, para o reconhecimento do que (não) é jurídico e do que (não) é Direito. Determinando, de forma exclusiva, as fontes e quais princípios possuem legitimidade para o reconhecimento e possível normatização de determinados direitos, quais as interpretações (im)possíveis e (in)válidas, quais os conteúdos substanciais dos direitos, seus limites, alcance e destinatários (inclusive de políticas públicas), a *colonialidade jurídica* é manifestada através da *hermenêutica jurídica* - em homenagem ao deus grego *Hermes*, patrono dos ladrões. Tudo isso concretizado e legalizado pela natureza narcísica branca universalizante e seu poder colonial que primitiviza todos os códigos (anti)jurídicos marginais, invalidando e anulando, por completo, princípios naturais e fundamentais, afrodiaspóricos e indígenas, por ausência da razão desumanizante.

⁴¹² GOES, 2022.

branquitude, mas direitos concebidos e distribuídos racialmente, como o direito à vida branca, que é garantido pelo dever à morte negra, bem como a liberdade branca que é assegurada pela exclusão da liberdade negra.

Através do uso de sua “razão colonial”, a branquitude manuseia o monopólio estatal sobre a violência para se proteger e se isentar de responsabilizações e reparações, construindo um complexo *Sistema de Controle Racial* que inclui um sistema punitivista estabelecido não pelo direito à igualdade, mas pelo *princípio da desigualdade racial*⁴¹³ que, apesar de ser escamoteado sob infindáveis camadas teóricas enredadas na filosofia e no direito, sustenta o poder punitivo antinegro e fez da segregação negra, sua exclusão nas margens, a forma natural do mundo moderno branco.

Para finalizar esse breve panorama sobre contratos brancos no âmbito do sistema de controle racial informal (sem a menor pretensão de exaurir o rol ou a discussão sobre cada um deles), volto ao contrato que inspirou Charles Mills no desmascaramento do Contrato Social: o Contrato Sexual de Carole Pateman,⁴¹⁴ não em seus termos propriamente ditos, pois no cruzamento das violências racistas e de gênero, o colonialismo vai construir e impor, e essa é uma de suas primeiras realizações, a ideia de mulher a partir de características biológicas que, como leciona Oyéronké Oyewùmi, “distorce a realidade e leva a uma falsa simplificação dos papéis e relações sociais”.⁴¹⁵

Com a invenção da mulher pelo homem branco, Oyéronké Oyewùmi aponta para a construção de outra prisão que determina a subordinação da fêmea negra em todos os aspectos da vida colonial, tendo em vista que:

A imposição do sistema de Estado europeu, com suas máquinas legais e burocráticas, é o legado mais duradouro do domínio colonial europeu na África. O sistema internacional de Estado-Nação como o conhecemos hoje é um tributo à expansão das tradições europeias de governança e organização econômica. Uma tradição que foi exportada para a África durante esse período foi a exclusão de mulheres da recém-criada esfera pública colonial. Na Grã-Bretanha, o acesso ao poder era baseado no gênero; portanto, a política era em grande parte trabalho dos homens; e a colonização, que é fundamentalmente um assunto político, não foi exceção. Embora homens e mulheres africanos, como povos conquistados, tenham sido excluídos dos escalões mais altos das estruturas coloniais do Estado, os homens estavam representados nos níveis mais baixos do governo. O sistema de governo indireto introduzido pelo governo colonial britânico reconheceu a autoridade do chefe masculino no nível local, mas não reconheceu a existência de chefes fêmeas. Portanto, as mulheres foram efetivamente excluídas de todas as estruturas coloniais do Estado. O processo pelo qual as mulheres foram desconsideradas pelo Estado

⁴¹³ GÓES, 2022, p. 222.

⁴¹⁴ MILLS, 2023, p. 11.

⁴¹⁵ OYÉWUMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 127.

colonial na arena da política – uma arena da qual haviam participado durante o período pré-colonial – é de particular interesse na seção a seguir.

O próprio processo pelo qual as fêmeas foram categorizadas e reduzidas a “mulheres” as tornou inelegíveis para papéis de liderança. A base dessa exclusão foi a sua biologia, um processo que foi um novo desenvolvimento na sociedade iorubá. O surgimento da mulher como categoria identificável, definida por sua anatomia e subordinada aos homens em todas as situações, resultou, em parte, da imposição de um Estado colonial patriarcal. Para as fêmeas, a colonização era um duplo processo de inferiorização racial e subordinação de gênero.⁴¹⁶

Nesse mesmo sentido, Livia Vaz e Chiara Ramos ensinam sobre a imprescindibilidade da compreensão e responsabilidades sobre as múltiplas violências decorrentes da interseccionalidade que estrutura o racismo patriarcal. É por suas mãos e com elas que, como homem negro, coloco na roda abolicionista o homem negro parido por mulheres negras, mas criado pela branquitude, reproduzindo (in)conscientemente seus valores coloniais sobretudo em relação às mulheres negras, uma vez que: “se a violência de gênero contra as mulheres é alicerçada no patriarcado, é preciso reconhecer que mulheres negras estão submetidas, pelo menos, a uma dupla manifestação de opressão assentada no racismo patriarcal, que agrega a supremacia de gênero masculina e a supremacia branca [...]”.⁴¹⁷

A partir do Contrato do Racismo Patriarcal, o homem branco colonizador é estabelecido como “homem padrão” (o Homem), construindo esse “homem”, o “machão” que irá colonizar os gêneros ao substituir o macho da relação com a fêmea, isto é, a colonialidade de gênero,⁴¹⁸ como cláusula desse contrato, origina a colonialidade do gênero masculino e da masculinidade legitimadas pelo Contrato Celestial que fez esse homem universal e senhor de tudo, todos e todas que estiverem ao alcance de suas mãos, já que é herdeiro dos céus e da terra. Das tramas de sua supremacia, dominação e autoridade (da qual deriva seu autoritarismo, pois a palavra/vontade de seu deus não se questiona), emerge uma subjetividade objetificante e desumanizante que possibilita o manuseio de toda violência punitivista em relação à mulher branca (que também é filha de Deus, mas fruto de sua costela), porém, ilimitada em relação a corpos negros, especialmente o corpo da mulher negra.

O poder branco divinizado transformado, então, em poder colonial, será manuseado pelo colono e terceirizado ao colonizado fiel, responsável por sua segurança e manutenção da ordem racista/patriarcal, nos termos consagrados e exigidos pelo processo de universalização que funda o sonho senhorial incutido em cada colonizado de obter, ou ao menos partilhar, o poder “absoluto”. Como a violência racista/patriarcal é ontológica ao

⁴¹⁶ OYĒWÙMÍ, 2021, p. 189-190.

⁴¹⁷ VAZ; RAMOS, 2021, p. 99.

⁴¹⁸ LUGONES, Maria. *Colonialidade e gênero*. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

homem branco, e ele é o “modelo universal de sucesso” e única possibilidade de *Ser* em plenitude nas colônias, o sonho senhorial irá seduzir, cooptar e/ou corromper os colonizados, não apenas para tomar seu lugar, mas para ser um “homem de verdade”, uma vez que a violência desumanizante é requisito primário para ser reconhecido entre a masculinidade branca colonial, sendo que a “esta agressividade sedimentada nos músculos, vai o colonizado manifestá-la primeiramente contra os seus”.⁴¹⁹

Seguindo os passos e/ou as ordens, o colonizado imita e incarna o *sinhô* onde e quando ele mesmo não está sendo violentado, recebendo, em termos de concessão temporária para o fim exclusivo de proteção do racismo patriarcal, a autorização para manusear o direito divino colonial sobre a vida e a morte, garantindo a desumanização sobre corpos negros (mesmo que tão familiares, mas outrificados). Assim, a morte e/ou morte em vida do corpo negro objetificado é um ato que prescinde de qualquer justificativa, uma espécie de ato sacrificial cuja obrigação de dar uma resposta é inexistente⁴²⁰, ditando a política de morte negra pré-anunciada e encravada na própria natureza colonial da branquitude.

A segurança da branquitude e da sua arquitetônica cercada pelos quatro lados (colonial/racista/patriarcal/capitalista), como garantismo de sua supremacia, demanda um sistema de controle que, como premissa básica, instaure a (re)afirmação de lugares sociais pela manifestação do poder resultante do cruzamento de seus *ismos* estruturais. Por outro lado, tal sistema ordena um complexo sistema punitivo que, a nível capilarizado, neutralize as ameaças e riscos advindos de corpos “naturalmente perigosos” (por saberem que liberdade é um direito natural, assim como a luta por sua conquista), por meio da desumanização ininterrupta que naturalizou a morte e todas as violências correspondentes à fértil imaginação senhorial de como inflingir mais dor, instrumental que configurou o e(E)stado de terror racial.

O *sinhorismo* é, portanto, a essência do sistema de controle escravagista, movimento que democratizou a autoproclamação de “*sinhôs*”, popularizando o sonho senhorial com suas necessidades de autoafirmação da macheza branca ao instituir a violência e objetificação de corpos desvalidos, mesmo que estes sejam tão semelhantes (no desprezo pela vida, por vidas negras desimportantes). Há, em contextos coloniais, como ensina Franz Fanon, uma manipulação do racismo antinegro por homens negros contra pessoas negras, em especial contra mulheres negras por ser a condição primordial em *Ser-homem* nas colônias e assim conquistar alguma “honorabilidade”, sendo que “este racismo dos negros contra o negro é um exemplo da forma de narcisismo no qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que

⁴¹⁹ FANON, 1968, p. 39.

⁴²⁰ MBEMBE, 2014, p. 70.

oferecem um reflexo branco. Eles literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver.”⁴²¹

A “etiqueta da violência”, apontada por Achille Mbembe, constitui o alicerce da masculinidade negra colonizada que se espelha no homem branco, já que ser violento é condição básica do *ser Homem*. Eis a base do nosso sistema de controle racial, manejado pelo poder punitivo colonial antinegro que caracteriza o *sinhorismo*:

Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho responde a uma necessidade e é utilizado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O curso violento da vida de escravo se manifesta pela disposição de seu capataz em se comportar de forma cruel e descontrolada ou no espetáculo de sofrimento imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui, torna-se um componente da etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror. A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida.⁴²²

Então, é sob as sanhas patriarcais do *sinhorismo* que as *coisas* (*res* - públicas ou particulares) são mantidas em seus devidos lugares sedimentados racialmente, isto é, a supremacia do homem branco é assegurada sem ao menos ele ter que, como regra, sujar suas mãos ao deixar uma única porta de escapatória da primitividade e do *não-ser um Homem* para homens negros, que se satisfazem como podem na hierarquização sexista, um beco sem saída que “dá no mundo branco”:

Donde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. A atitude revela a intenção.⁴²³

Ali, diante da porta de servidão da Casa branca, o ato de chamar a atenção se dá no sentido de reconhecimento, não para ser açoitado, mas para mostrar que este negro que se põe em pé não é um preto como os outros, mas a quem pode ser confiada a tarefa de manter a ordem e a segurança (públicas), resguardando a verticalização e o imobilismo pela opressão. Tendo o homem branco como Norte, apontado por uma bússula moral colonial encravada na subjetividade escravizada à açoites, o modelo de relações hierarquizadas e violentas é reproduzido por homens negros que diante do homem branco nada (ou quase nada) pode fazer a não ser seguir seus passos, escolta-lo e proteger valores antinegros, pois qualquer questionamento é indício de confronto ou ameaça que desencadeia instrumentos punitivos diante da manifestação de sua periculosidade.

⁴²¹ FANON, 2008, p. 15.

⁴²² MBEMBE, 2018, p. 29.

⁴²³ FANON, 2008, p. 60.

Já em relação aos outros homens negros, o homem negro, sequestrado de sua essência coletiva e tendo sido quebrado em seus laços afetivos constituintes e de irmanação (para sobreviver através do individualismo, afinal, no mundo branco, quando a farinha é pouca, meu pirão primeiro, né!?) -, corrompido e/ou seduzido pela ilusória detenção de poder (que se fosse realmente verdadeiro e tivesse um potencial mínimo de emancipação ele jamais seria ofertado pela branquitude), será o responsável direto pelo manuseio da necropolítica através do que Fanon denominou de *repartição racial da culpa*.⁴²⁴

Trata-se, como aconselha o Preto Velho martinicano, de uma válvula psicológica de supressão, pela qual o branco se isenta de culpa cristã ao ser perdoado, sem sacrifícios, pela desumanização pois, ao ser incapaz de enfrentar todas as reivindicações negras, ele se livra de toda e qualquer responsabilidade de seus atos coloniais. O ato de “lavarsuas mãos” se dá ao jogar a necessidade de solução ao próprio negro, para que ele resolva o problema negro, como uma insurreição, pois “toda vez que havia um movimento insurrecional, a autoridade militar só colocava na vanguarda soldados de cor. Foram “povos de cor” que aniquilaram as tentativas de libertação de outros “povos de cor””.⁴²⁵

Ainda sob as orientações de Fanon, o homem branco, predestinado a ser dono do mundo, estabelecendo sua subjetividade de apropriador por excelência como Constituição do homem, coloca em ação, todos os dias, sua lógica racista embasada no “maniqueísmo delirante”⁴²⁶ que desloca o homem negro para um status imodificável no qual ele será o símbolo do *Mal* e do *Feio*, conferindo a um só golpe o auto-ódio (que será demonstrado no confronto com seus iguais) e a idolatria ao homem branco. Direcionando, assim, aquela impulsividade criminal para onde ela não é somente aceitável, mas desejável, o homem negro não reconhece como legítima a tentativa de outros homens negros de se defenderem da rejeição branca, vendo apenas diante de si os não-civilizados e selvagens, concordando com todo mundo branco: esses pretos continuam sendo o princípio do mal⁴²⁷, uma condenação perpétua sentenciada na Europa, onde:

[...] o Mal é representado pelo negro. É preciso avançar lentamente, nós o sabemos, mas é difícil. O carrasco é o homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro – tanto faz que isso se refira à sujeira física ou à sujeira moral. Ficaríamos surpresos se nos déssemos ao trabalho de reunir um grande número de expressões que fazem do negro o pecado. Na Europa o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não

⁴²⁴ Esse papel estabelecido ao homem negro pode ser observado tanto nas forças armadas quanto nas agências que integram a Segurança Pública, nas quais, apesar de contarem com um contingente feminino, em geral, são os homens que exercem esse lugar de “proteção da sociedade”.

⁴²⁵ FANON, 2008, p. 98.

⁴²⁶ Ibid., p. 156.

⁴²⁷ FANON, 2008, p. 161.

compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar em vão do “problema negro”. O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz feérica, paradisíaca. Uma magnífica criança loura, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável com uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito. Não vou voltar às histórias dos anjos negros. Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro.⁴²⁸

Com as funções de representar e reforçar, no inconsciente coletivo branco, os sentimentos inferiores, más tendências, o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra e a fome,⁴²⁹ a animalidade do homem negro é incontestável e essa condição vai colocá-lo em uma dupla possibilidade para a mulher branca - seu ideal de mulher (para casar e constituir família), pois apenas se relacionando com uma mulher branca o homem negro “se torna” um homem (branco). Por um lado, a garantia da reprodução da periculosidade do homem negro decorre do temor/terror que a mulher branca extrai do corpo do homem negro, através de seu medo de ser violentada, especialmente em ser estuprada (e o olhar de desejo do homem negro é suficiente para provar sua natureza criminoso e devassa).

Já pelo outro lado, o corpo animalizado do homem negro é objeto de desejo exotizado, pulsando uma virilidade que povoa o imaginário sexual fantasioso da mulher branca, o homem negro é reduzido ao genital, ao pênis avantajado acompanhado por uma disposição física inesgotável,⁴³⁰ capaz de levar a mulher branca a seus limites, (pré)disposta a ultrapassá-los em nome de uma experiência inesquecível, produzida por uma ferocidade sexual inumana e amoral. Visto como um objeto sexual sempre pronto a satisfazer suas vontades, o homem negro (ao contrário dos homens brancos), nunca vai rejeitar a mulher branca ou resistir a seu poder de sedução. O homem preto, portanto, “[...] encarna a potência genital acima da moral e das interdições. As brancas, por uma verdadeira indução, sempre percebem o preto na porta impalpável do reino dos sabás, das bacanais, das sensações sexuais alucinantes.”⁴³¹

⁴²⁸ Ibid., p. 160.

⁴²⁹ Ibid., p. 161.

⁴³⁰ Essas linhas foram escritas logo após a final da copa do mundo de futebol de 2022. Durante o torneio, os jogadores africanos eram destacados pela força física, quase que exclusivamente, mas nos dias que se passaram, desde a derrota da França para a Argentina, o racismo antingero (tanto de argentinos quanto de franceses) impulsionou ataques verbais aos jogadores negros (obviamente franceses, já que a Argentina quase exterminou sua população negra), dentre eles, o atacante Kylian Mbappé, que foi lembrado não pelos três gols marcados no jogo, mas pelo volume em seu calção (remetendo ao tamanho de seu pênis), mostrando que não importa muito o que um homem negro é capaz de fazer em sua profissão, no final, ele sempre será animalizado, de diversas formas.

⁴³¹ FANON, 2008, p. 152.

Entretanto, se essa personificação animalesca que projeta o homem negro como uma “máquina sexual” é o único caminho de superar o homem branco, de ser melhor do que o homem branco (e até invejado por ele), o homem negro vai aceitar esse estereótipo, pois quer ser reconhecido como Homem, e isso passa, obrigatoriamente, por sua virilidade reafirmada por vaidade. A branquitude está, de fato, convencida que o negro é um animal, seja pelo tamanho de seu pênis ou pela impressionante potência sexual que o concretiza como um “Outro”, presença constante de suas preocupações e desejos.⁴³²

Empunhada como bandeira dessa masculidade embranquecida e colonizada, castrada de laços afetivos com homens negros (já que demonstrar afeto/carinho por outro homem não é coisa de Homem), o homem negro irá se acomodar e se orgulhar desse lugar objetificado (sem se importar com a animalização e sem ter consciência que ela irá reforçar o estereótipo do homem negro perigoso e violento, que pode resultar – e facilmente resulta – em sua prisão e/ou morte). É por isso que Fanon vai nos lembrar de “uma crença”, compartilhada entre homens (ainda fácil de ser ouvida nas rodas onde a masculidade reduzida ao falo deve ser defendida), pela qual homens negros reforçam essa “superioridade” aos homens brancos (e também o desejo (in)contido da mulher branca), que diz: “uma branca que dormiu com um preto dificilmente aceita um amante branco.”⁴³³

Entretanto, se a mulher branca é objeto de desejo e objetivo de relacionamento do homem negro, a mulher negra, com a qual ele compartilha todas as dores que sofre, não é apenas preterida, mas alvo das violências que integram e sustentam o *Contrato do Racismo Patriarcal* no qual, de toda liberdade que o homem branco possui, ao homem negro só é consentida a liberdade perante as mulheres negras. Autorizado, pelas cláusulas contratuais do *Estatuto do Macho*, o homem negro irá reproduzir comportamentos violentos que incluem a violação, objetificação e “direito de propriedade” dos corpos das mulheres negras, além da irresponsabilidade em relação à família negra - desnaturalizada como princípio organizador e fundante da masculidade negra após ser desestruturada com as costumeiras vendas de seus integrantes para outras fazendas escravocratas.

É, portanto, pela via que projeta o homem branco como modelo de sucesso que o homem negro atesta sua fidelidade ao sistema punitivo que lhe transforma em instrumento de controle das mulheres negras. Enclausurado, assim, na prisão da masculidade colonial que garante a supremacia do homem branco e assegura a manutenção do racismo-patriarcal, o

⁴³² Ibid., p. 147.

⁴³³ Ibid., p. 148.

homem negro é disposto como elemento fundamental na colonização, uma vez que, como ensina Oyèrónkẹ Oyěwùmí:

[...] a colonização foi apresentada como um trabalho “sob medida para o homem” – o teste final da masculinidade –, especialmente porque a taxa de mortalidade europeia na África Ocidental, na época, era particularmente alta. Somente os corajosos poderiam sobre viver ao “túmulos do homem branco”, como a África Ocidental era conhecida na época.⁴³⁴

Partindo dessa “funcionalidade”, o homem negro segue a razão colonial branca como norma programática das colonialidades decorrentes, reproduzindo essa lógica no *sinhorismo* que lhe confere um protagonismo seduzente, mas que devia lhe envergonhar: “desumanizo, logo existo”, pois: “o preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor.”⁴³⁵ Entretanto, esse dever, estabelecido como cláusula pétrea do *Contrato do Racismo Patriarcal*, é descumprido quando o homem branco vê as mulheres negras como “más mães, prostitutas por natureza, detentoras de sexualidade desenfreada e devotas à uma religião profana”, características que comprovam sua periculosidade, degenerescência e devassidão, comprovando, também, que o homem negro não é, afinal, um Homem, já que seria sua responsabilidade controlar a mulher negra.⁴³⁶

Sedução de um poder que nunca possuirá, exercício de um poder desumanizante consentido, auto-afirmação e rivalidade, bases do *sinhorismo* que fazem do homem negro, seguindo com Fanon, “uma vítima da civilização branca” que o condiciona à uma auto-escravização mesmo após o fim de sua escravidão pelo branco.⁴³⁷ Mas essa vitimização não exime o homem negro de sua responsabilidade e, sobretudo, auto-responsabilização, em permanecer servindo ao racismo patriarcal, mesmo bradando por liberdade e igualdade, isto é, lutando por uma falsa liberdade ao seguir querendo ser igual ao homem branco. Lutando contra o racismo, ele luta, em verdade, pela supremacia branca que significa seu aprisionamento em um sistema de dominação que fortalece o racismo antinegro.

Essa “contradição”, ainda não compreendida por muitos homens negros (outros tantos até compreendem, mas preferem pactuar com homens brancos, sendo-lhes fieis para “garantir” um status de “capitão do mato” e o ilusório poder que lhe é atribuído), é explicitada por bell hooks quando nos ensina que:

[...] os homens negros escravizados foram socializados por pessoas brancas para acreditar que, ao buscar a liberdade, deveriam se esforçar para se tornar patriarcas a

⁴³⁴ OYĒWÙMÍ, 2021, p. 191.

⁴³⁵ FANON, 2008, p. 182.

⁴³⁶ FRANKLIN, Naila Ingrid Chaves. **Raça, gênero e criminologia**: reflexões sobre o controle social das mulheres negras a partir da criminologia positivista de Nina Rodrigues. 150 f. Dissertação (Mestrado em Direito) -Universidade de Brasília, Brasília, 2017, p. 89.

⁴³⁷ FANON, 2008, p. 162.

fim de prover e proteger as mulheres negras; para ser patriarcas benevolentes. Patriarcas benevolentes exercem seu poder sem usar a força. E foi essa noção de patriarcado que homens negros instruídos saídos da escravidão procuraram imitar. Contudo, a grande maioria dos homens negros tomou como padrão o modelo dominador estabelecido pelos senhores brancos. Com o fim da escravidão, esses homens negros muitas vezes lançavam mão de violência para dominar as mulheres negras, uma repetição das estratégias de controle empregadas pelos senhores brancos. Alguns homens negros recém-libertos levavam suas esposas ao celeiro para bater nelas, assim como o senhor de escravos um dia havia feito com eles. De fato, quando a escravidão terminou, a masculinidade patriarcal tornou-se um ideal aceito pela maioria dos homens negros, o qual seria reforçado pelas normas do século XX.⁴³⁸

Entrelaçado aos diversos contratos que integram o Contrato Racial, o *sinhorismo* institui um autoritarismo negro e masculino que irá desempenhar a autoridade branca, com legitimidade e aspectos jurídicos e estatais, ao tolerar a “selvageria negra” nos exatos limites de sua funcionalidade à proteção da branquitude em geral, mas especialmente do homem branco para quem a periculosidade negra é a solução ideal para impedir que essa periculosidade se volte contra ele. O homem negro é, portanto, o *pharmakon* do homem branco que vai manipulá-lo sobre as diretrizes outrificantes da pedagogia da violência colonial que, na reelaboração do trauma do tronco.

O *sinhorismo* é, então, um sistema informal de controle, dominação e punição que soluciona (até agora) o problema branco: “o problema da ascensão dos negros”⁴³⁹ que não pode ser, por óbvio, confundida com aquela falsa promessa branca de ascensão social capitalizada como “sucesso” (que projeta a ilusão de liberdade e igualdade), mas a ascensão (ou radicalização) da consciência negra diaspórica, de onde provém a verdadeira periculosidade negra. Ao desmembrar o Contrato Racial, as múltiplas cláusulas embranquecedoras, (im)postas por diversos pactos e métodos, são desmascaradas, expondo suas funções e dimensões do genocídio antinegro estrutural cuja eficácia está vinculada à aniquilação das possibilidades de reconstituição do homem negro em sua essência coletiva.

Estabelecendo o dever de desumanizar corpos negros, de modo sistemático para provar sua lealdade - que corresponde ao nível de violência e sofrimento causado -, e o direito de se satisfazer com a violação das mulheres negras (incluindo sua condenação à miséria humana que não raramente recairá em toda família), o Contrato do Racismo Patriarcal, dessa forma, impõe desde muito cedo na formação do homem negro, a concessão, em seus termos, de uma falsa proteção da estrutura patriarcal e a satisfação com as poucas migalhas que caem da farta mesa da Casa Grande ao ser um corpo útil e eficaz na sua construção e proteção.

⁴³⁸ HOOKS, bell. **A gente é da hora: homens negros e masculinidade**. Tradução: Vinícius da Silva. São Paulo: Elefante, 2022, p. 46.

⁴³⁹ FANON, 2008, p. 170.

Nesse sentido e com essa responsabilidade (vergonhosa), o homem negro é também responsável pela continuidade da necropolítica contra mulheres negras, constituindo, assim, sua masculinidade negra colonial que legitima uma postura senhorial concedida e com estreitos limites bem “claros” (no sentido de expor a branquitude). O cumprimento do dever em assegurar a perpetuação do Contrato do Racismo Patriarcal, cuja condição é a autodestruição do homem negro, é comprovado por Barbara Smith, Gloria T. Hull e Patricia B. Scott quando sentenciam que todos os negros são homens, todas as mulheres são brancas, mas algumas são corajosas,⁴⁴⁰ a ponto de lutarem pela desalienação de seus irmãos negros e o rompimento, em definitivo, com o pacto branco de masculinidade.

O resultado da instrumentalização branca sobre o corpo do homem negro, incluindo sua animalização que sempre será destrutiva (mesmo ele se orgulhando da fetichização que sofre pela mulher branca), é exposto por bell hooks ao enfatizar que:

[...] esta é uma cultura que não ama os homens negros; eles não são amados por homens brancos, nem por mulheres brancas ou mulheres negras, nem por meninas e meninos. Sobretudo, a maioria dos homens negros não se ama. Como eles poderiam amar a si mesmos e uns aos outros, como poderia se esperar que eles amassem cercados de tanta inveja, desejo, ódio? Homens negros na cultura do patriarcado supremacista branco capitalista imperialista são temidos, não amados. Obviamente, parte da lavagem cerebral que ocorre em uma cultura de dominação é a confusão entre temor e amor. Ao prosperar nos laços sadomasoquistas, as culturas de dominação fazem com que o desejo por aquele que é desprezado assuma a aparência de cuidado, de amor. Se os homens negros fossem amados, poderiam esperar mais do que uma vida trancafiada, enjaulada, confinada; eles poderiam se imaginar além da repressão.

Seja em uma prisão real ou não, praticamente todo homem negro nos Estados Unidos já foi forçado, em algum momento da vida, a conter o Eu que desejaria expressar, a reprimi-lo e refreá-lo por medo de ser atacado, massacrado, destruído. Homens negros muitas vezes vivem em uma prisão mental, incapazes de encontrar uma saída. Na cultura patriarcal, todos os homens aprendem um papel que restringe e confina. Quando raça e classe entram em cena junto com o patriarcado, os homens negros suportam as piores imposições da identidade patriarcal masculina de gênero. Vistos como animais, brutos, estupradores por natureza e assassinos, os homens negros não têm sua voz ouvida de verdade no que diz respeito à forma como são representados. Eles interferiram pouco no estereótipo. Como consequência, são vitimados por estigmatizações que foram articuladas no século XIX, mas que dominam a mente e o imaginário dos cidadãos desta nação até hoje. Raros são os homens negros que recusam tal categorização, pois o preço da visibilidade no mundo contemporâneo da supremacia branca é que a identidade masculina negra seja definida em relação ao estereótipo, seja incorporando-o, seja buscando outro. No centro do modo como a personalidade masculina negra é construída no patriarcado capitalista supremacista branco está a imagem do indomável, incivilizado, irracional e insensível.

Estereótipos negativos sobre a natureza da masculinidade negra continuam a se sobrepor às identidades que os homens negros possam criar para si próprios.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ SMITH, Barbara; HULL, Gloria T.; SCOTT, Patricia B. (eds). **All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave**: Black Women's Studies. New York: The Feminist Press at The City University of New York, 1982.

⁴⁴¹ HOOKS, 2022, p. 33-35.

Seguindo nos trilhos forjados pelos conselhos do Preto Velho Franz Fanon, mas de mãos dadas com mulheres negras que orientaram meus passos até aqui, minha (des)reconstrução vai restituindo minha dignidade negra que não será plena enquanto a dignidade das mulheres negras também não for. Nós, homens negros, jamais seremos livres enquanto continuarmos a subscrever o Contrato do Racismo Patriarcal, o qual me nego, terminantemente, a endossar ou permitir que o façam em meu nome, reforçando:

Como homem [negro], aceito enfrentar o risco de ser aniquilado, a fim de que duas ou três verdades lancem sobre o mundo sua clareza essencial.

[...]

O negro quer ser como o branco. Para o negro não há senão um destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca.

Então não tenho outra coisa a fazer nesta terra senão vingar os negros do século XVII?

Devo, nesta terra, que já tenta se esquivar, me dedicar à verdade negra?

Devo me limitar à justificação de um ângulo facial?

Eu, homem de cor, não tenho o direito de procurar saber em que minha raça é superior ou inferior a uma outra raça.

Eu, homem de cor, não tenho o direito de pretender a cristalização, no branco, de uma culpa em relação ao passado de minha raça.

Eu, homem de cor, não tenho o direito de ir atrás dos meios que me permitiriam pisotear o orgulho do antigo senhor.

Não tenho nem o direito nem o dever de exigir reparação para meus ancestrais domesticados.

Não existe missão negra. Não existe fardo branco.

Desperto um dia em um mundo onde as coisas machucam; um mundo onde exigem que eu lute; um mundo onde sempre estão em jogo o aniquilamento ou a vitória.

Desperto eu, homem, em um mundo onde as palavras se enfeitam de silêncio, em um mundo onde o outro endurece interminavelmente.

Não, não tenho o direito de chegar e gritar meu ódio ao branco. Não tenho o dever de murmurar meu reconhecimento ao branco.

O que há é minha vida, presa na armadilha da existência. Há minha liberdade, que me devolve a mim próprio. Não, não tenho o direito de ser um negro.

Não tenho o dever de ser isso ou aquilo...

Se o branco contesta minha humanidade, eu mostrarei, fazendo pesar sobre sua vida todo o meu peso de homem, que não sou esse *y'a bom banania* que ele insiste em imaginar.

Desperto um belo dia no mundo e me atribuo um único direito: exigir do outro um comportamento humano.

Um único dever: o de nunca, através de minhas opções, renegar minha liberdade.⁴⁴²

Vilma Piedade, ao delimitar “claramente” a abrangência da “sororidade”, signo do pensamento feminista, varreu o campo como um vendaval, arrancou-a pelas raízes racistas e abriu caminhos com sua dororidade para que entendamos que a dor das mulheres pretas, apesar de extrema, é catalizadora do movimento revolucionário.⁴⁴³ Pensada desde a escrevivência, o conceito concretiza a (re)existência das mulheres negras que e reconstroem irmandades, vínculos, coletivas e quilombos, através de sofrimentos (re)vividos a cada minuto

⁴⁴² FANON, 2008, p. 188-189.

⁴⁴³ PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.

que, desde as encruzilhadas interseccionais, são transformados em reações radicais, desestabilizando as bases do sistema de controle através da tecnologia ancestral de cura que trata as feridas incicatrizáveis - abertas pelo racismo patriarcal - com afeto emancipatório, por elas e para elas, vítimas das dores provocadas, em grande medida, por nós, homens negros.

Portanto, se nós homens negros somos responsáveis pela dororidade vivenciada coletivamente pelas mulheres negras, temos que assumir nossas responsabilidades em termos de processo de cuidado e cura, entendendo que o processo de aquilombamento de mulheres negras é, também, por culpa nossa, e esse movimento de (auto)proteção e (auto)cuidado não nos exclui, porém nos obriga a ir para o meio da roda e observar nossa assinatura (por adesão ou indição) no Contrato do racismo patriarcal. Dororidade, então, não se exaure em nossa responsabilização, por que nós, homens negros, também somos incluídos nos movimentos das mulheres negras na medida em que nos conscientizamos do sofrimento inflingido e vivido.

Sob a condição de compreender a inversão da hierarquia colonial, reforçando o protagonismo das mulheres negras que nos acolhem em suas rodas/xires/quilombos, vemos e sentimos a reconstituição do *Princípio da primazia da coletividade*⁴⁴⁴ que faz com que nossas mãos não sejam soltas, nos irmanando e deslegitimando a falsa ideia de sucesso colonial que tanto seduz (por ingenuidade ou má-fé colonial). Nos incluindo, ao mesmo tempo, no movimento de libertação e na reprodução das violências contra elas, as mulheres negras nos ensinam a reparar laços ancestrais, com elas e com nós mesmos, abrindo nossos caminhos para a construção de uma masculidade negra quilombista, comprometida pela segurança coletiva.

Refazendo, enfim, a oração negra libertária,⁴⁴⁵ rogo à minha ancestralidade que não permita que meu corpo deixe de (me) questionar, que restitua meus elos afetivos ancestrais e que, através deles, meus irmãos se permitam, sem medo de ir para o meio da roda, seguir os mesmos passos firmes nessa encruzilhada que multiplica sentidos para compreender que o homem negro não é o homem branco e que, diante dele, nós, enquanto corpo negro coletivizado, temos um passado a valorizar, uma herança a resgatar, uma reconstrução a continuar e uma revolução a iniciar.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ GÓES, 2022, p. 249.

⁴⁴⁵ “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (FANON, 2008, p. 191)

⁴⁴⁶ Parafraseando Fanon (2008, p. 186-187): “diante do branco, o negro tem um passado a valorizar e uma revanche a encaminhar.”



PARTE III

O GORRO ABOLICIONISTA PRETO



Ó Exu

*Ao bruxoleio das velas, vejo-te comer a própria mãe
Vertendo o sangue negro que a teu sangue branco enegrece
Ao sangue vermelho aquece nas veias humanas no corrimento menstrual
À encruzilhada dos teus três sangues deposito este ebó preparado para ti*

Tu me ofereces?

*Não recuso provar do teu mel, cheirando meia-noite de marafo forte
Sangue branco espumante das delgadas palmeiras.
Bebo em teu alguidar de prata, onde ainda frescos bóiam o sêmen, a saliva, a seiva
O negro sangue que circula no âmago do ferro e explode em ilu azul*

Ó Exu-Yanguí

*Príncipe do universo e último a nascer,
Receba estas aves e os bichos de patas que trouxe para satisfazer tua voracidade ritual
Fume destes charutos vindos da africana Bahia
Esta flauta de Pixinguinha é para que possas chorar chorinhos aos nossos ancestrais
Espero que estas oferendas agradem teu coração e alegrem teu paladar
Um coração alegre é um estômago satisfeito
E no contentamento de ambos
Está a melhor predisposição para o cumprimento das leis da retribuição
asseguradoras da harmonia cósmica.*

Invocando estas leis, imploro-te Exu

*Plantares na minha boca o teu axé verbal, restituindo-me a língua que era minha e ma roubaram
Sobre Exu teu hálito no fundo da minha garganta
lá onde brota o botão da voz para que o botão desabroche
se abrindo na flor do meu falar antigo por tua força devolvido.
Monta-me no axé das palavras, prenhas do teu fundamento dinâmico
E cavalgarei o infinito sobrenatural do orum
Percorrerei as distâncias do nosso Aiyê, feito de terra incerta e perigosa.*

Fecha o meu corpo aos perigos

*Transporta-me nas asas da tua mobilidade expansiva
Cresça-me à tua linhagem de ironia preventiva à minha indomável paixão
Amadureça-me à tua desabusada linguagem
Escandalizemos os puritanos, desmascaremos os hipócritas, filhos da puta
Assim à catarse das impurezas culturais,
Exorcizaremos a domesticação do gesto e outras impostas a nosso povo negro.*

Teu punho sou, Exu-Pelíntra

*Quando desdenhando a polícia, defendes os indefesos
Vítimas dos crimes do esquadrão da morte punhal traiçoeiro da mão branca
Somos assassinados porque nos julgam órfãos desrespeitam nossa humanidade
Ignorando que somos os homens negros, as mulheres negras
Orgulhosos filhos e filhas do Senhor do Orum, Olorum
Pai nosso e teu, Exu
De quem és o fruto alado da comunicação e da mensagem.*

Ó Exu

*Uno e onipresente, em todos nós
Na tua carne retalhada, espalhada por este mundo e o outro
Faça chegar ao Pai a notícia da nossa devoção
O retrato de nossas mãos calosas, vazias da justa retribuição, transbordantes de lágrimas
Diga ao Pai que nunca no trabalho descansamos
Esse contínuo fazer, de proibido lazer, encheu o cofre dos exploradores
À mais valia do nosso suor, recebemos nossa menos valia humana
Na sociedade deles, nossos estômagos roncam de fome e revolta
Nas cozinhas alheias, nas prisões, nos prostíbulos
Exiba ao Pai nossos corações feridos de angústia
Nossas costas chicoteadas, ontem no pelourinho da escravidão
Hoje, no pelourinho da discriminação*

Exu

*Tu que és o senhor dos caminhos da libertação do teu povo
Sabes daqueles que empunharam teus ferros em brasa contra a injustiça e a opressão
Zumbi, Luiza Mahin, Luiz Gama, Cosme Isidoro, João Cândido
Sabes que em cada coração de negro há um quilombo pulsando
Em cada barraco, outro Palmares crepita os fogos de Xangô iluminando nossa luta atual e passada*

Ofereço-te Exu

*O ebó das minhas palavras
Neste padê que te consagra
Não eu, porém os meus e teus irmãos e irmãs em Olorum
Nosso Pai que está no Orum*

Laroiê!

(Padê de Exu Libertador – Abdias Nascimento)



6. EXU E OS CAMINHOS AO ABOLICIONISMO PENAL QUILOMBISTA

*Exu! Ajude-me para que meu ori me seja favorável e me favoreça para que eu cumpra o meu destino.
Para que eu tenha a pessoa a mim destinada (realização sentimental).
Para que eu tenha o trabalho a mim predestinado.
Exu Odara, o poderoso, que também vive no mundo espiritual,
Você, cuja ação rápida e inesperada rompe em fragmentos que não se poderá reunir.*

(Oríki de Exu)

Pensar o Abolicionismo penal, no contexto vivenciado no momento em que essas linhas são escritas, parece, em uma leitura apressada e envolta por sentimentos de medo e necessidade de medidas acauteladoras e protetivas, sem sentido e, mais do nunca, sem os pés no chão da nossa realidade (o que poderia ser escrito como uma ilusão romantizada). Um cenário de “desesperança” que poucos abolicionistas penais enfrentaram, que faz muitos abandonarem o campo e a luta política (identificada ou confundida com ideologia) por não encontrar caminhos para seguir acreditando e/ou achar o ponto de (re)equilíbrio nos conflitos (inclusive internos) impostos.

Mas, consciente das contradições (aceitando-as, pois, é da natureza humana) e dos riscos apresentados por um caminho tão (facilmente) escorregadio (do abolicionismo ao punitivismo), seguirei acreditando...

Vivemos, nesse exato momento, em uma encruzilhada muito difícil e complexa (mas qual encruzilhada não é, com os diversos sentidos a seguir, com os medos de ir ou não, os receios do “certo ou errado?”), a qual fomos empurrados pela tentativa de golpe do movimento bolsonarista que espalhou o terror para além dos limites de Brasília/DF, no histórico 08/01/2023. Praticamente, após dois anos do ataque ao Capitólio nos EUA, por apoiadores de Donald Trump, e uma semana depois da histórica posse de Lula – que recebeu a faixa presidencial das mãos de uma mulher negra -, bolsonaristas, seguindo as ordens de seu “mito”, invadiram os prédios do Congresso Nacional, do STF e do Palácio do Planalto, destruindo tudo o que viram pela frente, como uma manada raivosa incitando e objetivando a abolição do Estado Democrático e de Direito.

Assistimos e testemunhamos, inertes e impotentes, em uma tarde de domingo, uma horda, composta por milhares de sectos do ex-presidente Jair Bolsonaro,⁴⁴⁷ avançar pela Esplanada dos Ministérios (que estava fechada por que já era conhecido publicamente o objetivo antidemocrático da (anti)manifestação) e agir violentamente contra uma dezena de policiais militares que tentava “impedir” a invasão. Superada, sem maiores esforços e sem a ameaça de levar um tiro, sequer de bala de borracha (para dizer o mínimo em se tratando das respostas ofensivas da polícia militar), os golpistas abriram caminhos ao movimento que seguiu até os prédios dos três Poderes da República brasileira que foram invadidos, saqueados, roubados, obras de arte de valor inestimável foram destruídas ou danificadas, dentre outros crimes.

Por horas, vimos tais cenas que contaram não apenas com a omissão do governo do Distrito Federal, mas seu auxílio e incentivo, demonstrado pelo comportamento de policiais militares e morosidade em tomar qualquer decisão contra o movimento golpista que só começou a ser confrontado após o presidente da República decretar intervenção na segurança pública que desencadeou uma série de contra-ataques, incluindo a decretação de prisão em flagrante de mais de mil pessoas que participaram da tentativa de golpe. Nas reações que se seguiram, enquanto bolsonaristas presas/os pediam um tratamento mais digno e garantia dos direitos humanos (um engajamento inconsciente na luta pelos direitos antes negados por eles mesmos, que pregavam “bandido bom era bandido morto”), acompanhamos a escalada do punitivismo, que ganhou força com os brados de “*prisão para os golpistas*”, “*sem anistia, prisão a todos os envolvidos*”, e, principalmente, “*Bolsonaro na cadeia*”.

Dos integrantes dos três Poderes até os movimentos sociais (com atenção especial aos movimentos negros), a ordem era: “*prisão e punição aos terroristas, nos rigores da lei e de modo exemplar*”. A razão dessa revolta é (re)conhecida, pois se fosse uma manifestação de pessoas negras, exigindo o cumprimento da Constituição Federal para ver assegurado seu direito a ter direitos, de modo pacífico e nos termos legais, o tratamento policial seguiria seu curso normal desumanizante (oposto ao conferido aos bolsonaristas). Assim, se porventura, houvesse qualquer menção de invasão, depredação do patrimônio público e/ou confronto com o uso de pedras, armas brancas, armas de fogo e granadas (mesmo que confundidas com pedaços de pau e/ou celulares), poucas pessoas negras sobreviveriam e teríamos a

⁴⁴⁷ Chamada pela mídia como “terroristas” ou “bolsonaristas radicais”, o grupo golpista estava, há meses, acampado na frente do Quartel General do Exército, pedindo a volta da ditadura militar, ao qual se juntaram caravanas vindas de outros estados, com ônibus de turismo fretados, que chegaram na Capital Federal dias antes do dia 08/01/2023.

manifestação do genocídio antinegro mais explícita da nossa história, superando o massacre de Sharpeville, dando novos sentidos ao *Dia Internacional contra a Discriminação Racial*.⁴⁴⁸

O problema em relação aos pedidos (e torcidas) por mais prisões é que o cárcere é colocado como resposta permanente,⁴⁴⁹ como se fosse a única sanção estatal e através da qual alcançaremos “justiça, segurança e paz”. A cada nova prisão, o gozo, a alegria de estarmos em “novos tempos”, como se estivemos mais próximos de um “direito penal igualitário”, de uma “prisão mais justa”. De outra face, a cada soltura por razões humanitárias, relaxamento de prisões e/ou substituição por medidas cautelares diversas da negação da liberdade, reclamações e pedidos de mais cárcere e medidas mais duras contra os bolsonaristas extremistas.

No tom de recrudescimento penal/punitivo (que já conhecemos muito bem e sabemos de sua repercussão nas agências de controle), que misturou medo e a necessidade de medidas enérgicas para salvaguardar e proteger a democracia brasileira, o Direito penal e a prisão ganham outras funções legalizadas pelo clamor popular, saindo (novamente) renovados e (re)fortalecidos em sua missão profética de prevenir novos ataques e crimes. O terror provocado (que trouxe também o debate sobre terrorismo, termo que juridicamente sempre foi problemático, e, diante da impossibilidade jurídica de tipificar o ataque bolsonarista como crime de terrorismo, houve pedidos de alteração legislativa para devida adequação da Lei),⁴⁵⁰ provocou um apelo por mais prisão dos golpistas. Assim, é encaminhada a criminalização do bolsonarismo, que não pode ser confundida com perseguição política por ser um movimento antidemocrático e que dividiu o país.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ O *apartheid* na África do Sul, institucionalizado em 1948 (mesmo ano da promulgação da “Declaração Universal dos Direitos Humanos”), impôs diversas leis segregacionistas, dentre elas, a Lei de Passe. Através dessa legislação o Estado obrigava pessoas negras a portar uma caderneta contendo informações como os locais onde elas poderiam ir, cor, etnia e profissão, “concedendo” seu “direito de ir e vir”. No dia 21 de março de 1960, em Sharpeville, província de Gautung, mais de 20 mil sul africanos protestavam pacificamente e desarmados contra a Lei, quando foram atacados por policiais, resultando em 69 assassinadas e 186 feridas. Em 1966, em memória às vítimas do massacre, a ONU proclamou a data como Dia Internacional contra a Discriminação Racial.

⁴⁴⁹ Em termos pontuais e determinados contextos, o uso da prisão, enquanto instrumento para findar ou interromper o perigo concreto, como nos casos de flagrante delito e/ou preventivas, não significa problema ou contradiz o Abolicionismo penal, como Hulsman já ensinou.

⁴⁵⁰ Nos termos do art. 2º, da Lei nº 13.260/2016, o crime de terrorismo consiste “na prática por um ou mais indivíduos dos atos previstos neste artigo, por razões de xenofobia, discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia e religião”, assim, o ataque se adequa quanto às suas finalidades (“provocar terror social ou generalizado, expondo a perigo pessoa, patrimônio, a paz pública ou a incolumidade pública”), mas não quanto às razões, pelo menos à primeira vista, já que estas não foram explicitadas ou demonstradas durante a invasão.

⁴⁵¹ Ao contrário do que vivenciamos, sobretudo em termos familiares, a alegação de divisão foi amplamente utilizado contra os movimentos negros e sua luta pelo reconhecimento do racismo, já que dividiria a nação entre negros e brancos. Assim dizia a branquitude do alto de seu identitarismo.

Como se percebe, os desafios para defender a democracia (dela mesma) são inúmeros e o manuseio do Direito penal vai se complexificando na medida em que velhas discussões dogmáticas são retomadas (como o garantismo e o direito penal do inimigo), uma vez que, tal como a Europa criou e apoiou Hitler, como lembrou Aimé Césaire, o Estado brasileiro (representado por suas autoridades, incluindo o STF), criou e apoiou Bolsonaro, alimentando o bolsonarismo ao se eximir de limitar sua postura pública e discursos que transbordavam ódio racial, sempre contrários à democracia, sob a alegação de “liberdade de expressão”.

Em seu projeto de tomada do poder, iniciado com o golpe que destituiu a presidenta Dilma Rousseff em 2016, Jair Bolsonaro, expondo, orgulhosamente e de forma pública, seu racismo antinegro sem qualquer limitação, finda com o “mito da democracia racial” e inaugura a *pós democracia racial*, armando o *Estado de terror racial brasileiro*.⁴⁵² Radicado no racismo, um dos principais fatores de sua eleição em 2018 e quase reeleição em 2022, o bolsonarismo se tornou mais perigoso a medida em que o ex-presidente cumpria suas propostas eleitoreiras. Estruturadas no punitivismo, armas e mortes de seus inimigos foram fortalecendo a extrema direita que se imbrinca no supremacismo branco, tudo em nome do direito constitucional à imunidade parlamentar e à liberdade de expressão.

Somente quando ministros do Supremo Tribunal Federal (STF) começaram a ser alvos da fúria bolsonarista é que medidas foram tomadas, enquanto grupos vulnerabilizados eram alvejados, sobretudo o povo negro e povos indígenas, todo discurso de ódio racial, todo racismo, sexismo, misoginia etc., tudo foi aceitável. Processos de *impeachment*, notícias crimes e pedidos de investigação eram arquivados e essa omissão/coautoria serviu de combustível para incendiar a democracia brasileira, ou seja, quando o novo *devir-negro*⁴⁵³ começou a se concretizar no dia 08/01/23 (a história branca sempre se repete), o sistema de justiça compreendeu os perigos e começou a (re)agir.

Não é demais lembrar, e louvar, a postura das forças de segurança no confronto com extremistas brancos. Mesmo durante confrontos violentos, mesmo com agentes de segurança feridos, nenhum disparo de arma de fogo foi realizado (mesmo diante dos riscos à vida de policiais), prevalecendo a proteção da vida e integridade física dos invasores golpistas e o reconhecimento de seus direitos humanos. Essa igualdade de tratamento também se faz presente na pauta política abolicionista, uma vez que vimos se concretizar tudo o que sempre

⁴⁵² GÓES, 2022, p. 45.

⁴⁵³ MBEMBE, 2014, p. 18.

sonhamos e lutamos para o povo negro, porém, sem nenhum sucesso pois a humanidade e o “humano direito com direitos” continuam pertencendo, exclusivamente, à branquitude.

Nesse sentido, o ministro Alexandre de Moraes, do Supremo Tribunal Federal, após os ataques “terroristas” do dia 08/01/2023, acolheu um pedido da Procuradoria-Geral da República (que engavetou inúmeros pedidos de investigação e indiciamento pelo cometimento de crimes, inclusive as quase 700 mil mortes causadas pela COVID-19) e incluiu o ex-presidente Jair Bolsonaro em um inquérito que apura a instigação dos atos golpistas.

Em sua decisão, o Ministro assim se posicionou:

A Democracia brasileira não irá mais suportar a ignóbil política de apaziguamento, cujo fracasso foi amplamente demonstrado na tentativa de acordo do então primeiro-ministro inglês Neville Chamberlain com Adolf Hitler.

Os agentes públicos (atuais e anteriores) que continuarem a ser portar dolosamente dessa maneira, pactuando covardemente com a quebra da Democracia e a instalação de um estado de exceção, serão responsabilizados, pois como ensinava Winston Churchill, “*um apaziguador é alguém que alimenta um crocodilo esperando ser o último a ser devorado*”.

Absolutamente TODOS serão responsabilizados civil, política e criminalmente pelos atos atentatórios à Democracia, ao Estado de Direito e às Instituições, inclusive pela dolosa convivência – por ação ou omissão – motivada pela ideologia, dinheiro, fraqueza, covardia, ignorância, má-fé ou mau-caratismo.

A Democracia brasileira não será abalada, muito menos destruída, por criminosos terroristas. A defesa da Democracia e das Instituições é inegociável, pois como ainda lembrado pelo grande primeiro-ministro inglês, “*construir pode ser a tarefa lenta e difícil de anos. Destruir pode ser o ato impulsivo de um único dia*”.

[...]

O pronunciamento do ex-Presidente da República, JAIR MESSIAS BOLSONARO, se revelou como mais uma das ocasiões em que o então mandatário se posicionou de forma, em tese, criminosa e atentatória às Instituições, em especial o SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL – imputando aos seus Ministros a fraude das eleições para favorecer eventual candidato – e o TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL –, sustentando, sem quaisquer indícios, que o resultado das Eleições foi é fraudado.

Observa-se, como consequência das condutas do ex-Presidente da República, o mesmo *modus operandi* de divulgação utilizado pela organização criminosa investigada em ambos os inquéritos anteriormente mencionadas, com intensas reações por meio das redes virtuais, pregando discursos de ódio e contrários às Instituições, ao Estado de Direito e à Democracia, circunstâncias que, em tese, podem ter contribuído, de maneira muito relevante, para a ocorrência dos atos criminosos e terroristas tais como aqueles ocorridos em 8/1/2023, em Brasília/DF.

Importante destacar, que o ex-Presidente da República JAIR MESSIAS BOLSONARO, reiteradamente, incorre nas mesmas condutas ora investigadas, o que é objeto de apuração em diversos inquéritos nesta CORTE, especialmente os Inqs. 4.874/DF, 4.878/DF, 4.888/DF.

Efetivamente, a partir de afirmações falsas, reiteradamente repetidas por meio de mídias sociais e assemelhadas, formula-se uma narrativa que, a um só tempo, deslegitima as instituições democráticas e estimula que grupos de apoiadores ataquem pessoalmente pessoas que representam as instituições, pretendendo sua destituição e substituição por outras alinhadas ao grupo político do ex-Presidente e, de maneira ainda mais grave, instiga que apoiadores cometam crimes de extrema

gravidade contra o Estado Democrático de Direito, como aqueles ocorridos no dia 8/1/2023.⁴⁵⁴

Fato é que novos desafios, em termos de segurança pública, estão colocados em nosso horizonte, pois não há como impedir novos ataques bolsonaristas,⁴⁵⁵ manuseando o Direito penal, sem recorrer ao punitivismo e reformulação do direito penal do autor. O dever de proteger a democracia se direciona à limitação de atos antidemocráticos, ao cerceamento de discursos de ódio, sobretudo o racial, bases do bolsonarismo que foi cria da própria democracia ao conceder tutela constitucional à racistas declarados, espaço para difundir e defender seus valores e ideais eugênicos, eleger, democraticamente, seus agentes que uma vez entranhados no Estado possibilitaram os ataques, mascarados de direitos constitucionais de manifestações, reuniões e liberdade de expressão, explicitamente inconstitucionais.

Seja como for, os ataques bolsonaristas que culminaram com a invasão do dia 08/01/2023 colocam o Brasil no cenário internacional do combate ao terrorismo, e de um modo muito peculiar, pois a partir de então, o terrorismo não permanece diluído nas abstrações legais e distancia o estereótipo racista-terrorista difundido mundialmente. Com a impossibilidade de tipificar os ataques como crime de terrorismo, vemos manifestações no sentido de alterar a legislação anti-terror, mas, ao contrário do restante do mundo, aqui os terroristas são pessoas brancas. O bolsonarismo é a incorporação da branquitude em sua essência, em seu ódio racial mais puro, renegando qualquer máscara, descendentes de escravocratas e saudosos dos troncos e senzalas, são orgulhosos racistas que seguem sua natureza rumo ao nazismo e ao fascismo.

Assim, diante da (des)necessidade da prisão para restabelecer a ordem democrática e neutralizar o perigo concreto, por que seguir apostando na prisão como única “saída” se sabemos que a prisão de golpistas não alterará, a não ser pontualmente, a realidade prisional? Por que seguir exigindo prisão aos golpistas se as condições do cárcere piorarão para o povo negro? Por que, afinal, recrudescer o Direito penal como “solução” se sabemos qual será o reves e para quem o fortalecimento do punitivismo será mais letal? Enfim, nessas correlações, o Abolicionismo penal deve ser esquecido?

Definitivamente, não e ao contrário, agora é o momento propício para avançarmos com a pauta abolicionista, por inúmeros fatores já mencionados, valendo repetir um nesse momento: o Direito penal que nunca foi instrumento hábil de prevenção de novos crimes, e os

⁴⁵⁴ STF - Inquérito 4.921, Distrito Federal, p. 04-08.

⁴⁵⁵ Movimento que é um perigo concreto para o mundo, não apenas no sentido de representar a extrema-direita, mas por seus ataques pessoais, como ocorreu com a então presidenta da Argentina, Cristina Kirchner, em 01/09/2022.

ataques deixaram, mais uma vez, evidente essa impossibilidade. O dia 08/01/2023 poderia ter sido impedido com medidas legais acautelatórias, restritivas e não punitivas, embasadas nas informações que as agências de inteligência já possuíam, como o reconhecimento de inconstitucionais as manifestações e acampamentos na frente de quartéis gerais do Exército (o que somente aconteceu depois do dia), impedimento de circulação de ônibus que se dirigiram à Brasília nos dias anteriores (ação democrática tendo em vista que o objetivo declarado desse deslocamento era o ataque à democracia) etc.

O movimento golpista, que apesar dos muitos crimes cometidos por milhares de pessoas, resultou na prisão em flagrante de 1.406 bolsonaristas⁴⁵⁶ sobre as quais recaiu a seletividade penal e a sanha punitivista/vingativa, impõe uma análise conjuntural atenciosa, dada sua especificidade e meandros que levarão muito tempo para serem desvelados (se é que serão totalmente), expondo todo o planejamento que possibilitou a invasão que transformou os prédios dos três Poderes em “campos de guerra”⁴⁵⁷ (sem as mortes). O comportamento das forças de segurança para com os bolsonaristas apenas comprovou que a branquitude tem assegurado seu direito à vida e à integridade física (não se tratando de mero privilégio), estabelecido no Contrato Racial que é (re)legitimado, assim como todos os demais contratos que o integram, recebendo novas assinaturas pela necessidade de “lacração”.

Para além da nova conjuntura jurídica-penal imposta pelo bolsonarismo, a nova “redemocratização” inaugurada com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, para seu terceiro mandato como presidente do Brasil, abre várias possibilidades de reconstrução do sistema de controle desde sua base, reacendendo nossas esperanças com a formação de seus ministérios.⁴⁵⁸ Mas é preciso ir além das presenças físicas, negras e indígenas, que por mais representativas que sejam, dando ares nunca antes sentidos em nossa história, sabemos que podem dizer muito pouco sobre (re)construção de uma nova democracia (e muito sobre manutenção da velha).

Nesse sentido, a sanção à Lei 14.532/23, que tipifica como crime de racismo a *injúria racista*, reinserindo-a na Lei 7.716/89 (de onde nunca saiu, a não ser para a branquitude),⁴⁵⁹ apesar de certo avanço em termos de combate ao racismo antinegro, especificamente na promoção de seu debate no campo jurídico, profundamente colonizado,

⁴⁵⁶ Após dez dias da invasão, quase 1/3 das pessoas presas foi solta, inclusive por razões humanitárias, o que causou diversas críticas, também pelo “pessoal dos direitos humanos”.

⁴⁵⁷ Palavras de vários agentes da força de segurança que atuaram no dia da invasão.

⁴⁵⁸ Esperançar, sim, mas sem ilusões inocentes, já que foi sob o governo de Lula que nossa política de drogas legalizou a guerra antingra, concretizada nos episódios genocidas (chamadas de chacinas) e no encarceramento da massa negra, dispostas como uma compensação, exigida pela branquitude, às cotas raciais.

⁴⁵⁹ GÓES, 2022, p. 19.

acaba por fortalecer o racismo antinegro estrutural. Isto, porque, as respostas legais propostas foram quase que exclusivamente punitivistas, apostando na prisão com instrumento de “combate à impunidade branca”, desconsiderando por completo a imunidade da branquitude.

Foi, portanto, o punitivismo que deu o tom da Lei nº 14.532/2023 e, de modo geral, recrudescer consideravelmente as penas para os crimes previstos na Lei do Crime Racial. A *injúria racista* (art. 2º-A),⁴⁶⁰ que tinha pena de reclusão de 1 a 3 anos, nos termos do art. 140, § 3º, do Código Penal, agora pode resultar em reclusão de 2 a 5 anos, e multa, acrescida por uma majorante que eleva a pena à metade se o crime for cometido em concurso de 2 (duas) ou mais pessoas (Parágrafo único). Essa majoração também está prevista para quando o crime de racismo, tipificado no art. 20 da Lei 7.716/89, for cometido por intermédio dos meios de comunicação social, de publicação em redes sociais, da rede mundial de computadores ou de publicação de qualquer natureza (§ 2º).

Continuando com a saga punitivista, seguindo as lições da branquitude e promovendo seu poder penalizante antinegro, tipificou-se manifestações do racismo em eventos esportivos, uma qualificadora do racismo religioso (quando praticado no contexto de atividades litúrgicas inerentes às religiões de matriz africana), e o racismo recreativo, todos com pena de reclusão de 3 a 5 anos, acrescidas com a proibição de frequentar, por 3 (três) anos, os locais destinados a práticas esportivas, artísticas ou culturais destinadas ao público, conforme a manifestação do racismo.⁴⁶¹

Em termos de racismo religioso, a questão se complexificou, pois, seguindo a estratégia branca que se fez dogma jurídico, agora temos sua tipificação no art. 20, “*caput*”,⁴⁶² a qualificadora flagrantial do art. 20, § 2º-A (que ocorre, exclusivamente, em contextos de atividades religiosas), e a *injúria racista religiosa* que foi mantida no art. 140, §3º, do Código Penal, com pena de reclusão, de 1 (um) a 3 (três) anos, graças a atuação da “bancada da Bíblia”.⁴⁶³ O *racismo recreativo* foi tipificado como uma majorante do crime de racismo,

⁴⁶⁰ “Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro, em razão de raça, cor, etnia ou procedência nacional.”

⁴⁶¹ Art. 20, § 2º-A: “Se qualquer dos crimes previstos neste artigo for cometido no contexto de atividades esportivas, religiosas, artísticas ou culturais destinadas ao público:

Pena: reclusão, de 2 (dois) a 5 (cinco) anos, e proibição de frequência, por 3 (três) anos, a locais destinados a práticas esportivas, artísticas ou culturais destinadas ao público, conforme o caso.”

⁴⁶² “Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Pena: reclusão de um a três anos e multa.”

⁴⁶³ Em que pese essa “distinção” entre os crimes de *injúria racista religiosa* e o crime de *racismo religioso*, defendo que o ato de injuriar está contido nos atos de “praticar, induzir ou incitar” a discriminação racial, portanto, inexiste a “diferenciação” entre tais crimes, mormente por existir uma honra coletiva que faz com que o povo negro seja a vítima indireta de qualquer ação racista, mesmo que direcionada a uma só pessoa negra (GÓES, 2022. p. 206).

podendo aumentar sua pena de 1/3 (um terço) até a metade, quando ocorrerem em contexto ou com intuito de descontração, diversão ou recreação, nos termos do art. 20-A.

Outra manifestação do punitivismo está estampada no art. 20-B, na qualificadora que prevê o aumento de 1/3 (um terço) até a metade da pena nos casos de crimes de racismo (arts. 2º-A e 20), quando praticados por funcionário público, no exercício de suas funções ou a pretexto de exercê-las. A nova fase punitivista de combate ao racismo, protagonizada por pessoas negras, é impressa, também, pelas majorantes da *injúria racista*, que poderá ser aumentada de metade se o crime for cometido mediante concurso de 2 (duas) ou mais pessoas (art. 2º-A, parágrafo único), no aumento de 1/3 (um terço) até a metade no que ocorre em contexto ou com intuito de descontração, diversão ou recreação (art. 20-A), e quando forem praticados por funcionário público (art. 20-B).⁴⁶⁴

O apelo legislativo por penas mais duras, para os crimes raciais, entabulado na Lei do Crime Racial encontrou, quase que imediatamente, eco no Judiciário, mais especificamente no Supremo Tribunal Federal (STF) onde o punitivismo foi manuseado em forma de vingança para, à título de postura antirracista de vanguarda, reforçar e reproduzir o racismo antinegro estrutural. Foi nesse sentido que a Segunda Turma da Corte, endossando o posicionamento do Ministro Edson Fachin, decidiu “inovar”, em 06/02/2023, no Habeas Corpus nº 222.599/SC, ao entender que não é possível a celebração do Acordo de Não Persecução Penal em crimes de racismo, sob o argumento de que a “despenalização” contraria as disposições constitucionais de maior rigor nesses crimes.

O Acordo de Não Persecução Penal (ANPP), previsto no art. 28-A do Código de Processo Penal, é um caminho ao abolicionismo (mesmo que de modo inconfessável), pois, pensado como mais um instrumento despenalizador,⁴⁶⁵ reconhece os custos (mesmo que limitados às questões processuais, inclusive econômicas), as “inefícacias”, mazelas e (re)produção de violências do Direito penal, disponibilizando um rol incomensurável de

⁴⁶⁴ Obviamente que esse punitivismo não é exclusividade de pessoas negras, até porque elas são vítimas das colonialidades que são impostas pela branquitude e reproduzem suas violências. De qualquer forma, o punitivismo estrutural que resultou na Lei nº 14.532/23, a contragosto, findou por amenizar a sanção penal no crime de *injúria racista religiosa* quando esta for cometida ou divulgada em quaisquer modalidades das redes sociais da rede mundial de computadores, pois, nos termos do art. 141, § 2º, do Código Penal, a pena de 1 a 3 anos de reclusão (art. 140, § 3º), deverá ser triplicada, podendo chegar, então, a 9 anos de reclusão. Ou seja, o crime de *injúria (racista religiosa)* é, considerando o critério de repressão, mais gravoso do que o crime de racismo religioso, já que a ofensa a uma única pessoa em razão da sua religião (obviamente de matriz africana) é mais violento do que ofender o povo negro.

⁴⁶⁵ Na Lei 9.099/95, que dispõe sobre os Juizados Especiais Criminais, com competência para conciliação, julgamento e execução das infrações penais de menor potencial ofensivo (contravenções penais e crimes a que a lei comine pena máxima não superior a 2 anos, conforme seu art. 61), já temos previsão para a transação penal (ar. 74) e a suspensão condicional do processo (art. 89), que substituem a possibilidade de prisão por outras medidas não punitivas.

medidas substitutivas à prisão, se transformando, portanto, em importante instituto desencarcerador e antipunitivista, ao estabelecer que:

Não sendo caso de arquivamento e tendo o investigado confessado formal e circunstancialmente a prática de infração penal sem violência ou grave ameaça e com pena mínima inferior a 4 (quatro) anos, o Ministério Público poderá propor acordo de não persecução penal, desde que necessário e suficiente para reprovação e prevenção do crime, mediante as seguintes condições ajustadas cumulativa e alternativamente:

- I - reparar o dano ou restituir a coisa à vítima, exceto na impossibilidade de fazê-lo;
- II - renunciar voluntariamente a bens e direitos indicados pelo Ministério Público como instrumentos, produto ou proveito do crime;
- III - prestar serviço à comunidade ou a entidades públicas por período correspondente à pena mínima cominada ao delito diminuída de um a dois terços, em local a ser indicado pelo juízo da execução, na forma do art. 46 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal);
- IV - pagar prestação pecuniária, a ser estipulada nos termos do art. 45 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), a entidade pública ou de interesse social, a ser indicada pelo juízo da execução, que tenha, preferencialmente, como função proteger bens jurídicos iguais ou semelhantes aos aparentemente lesados pelo delito; ou
- V - cumprir, por prazo determinado, outra condição indicada pelo Ministério Público, desde que proporcional e compatível com a infração penal imputada.

Além das vedações expressas, previstas no § 2º do mesmo artigo,⁴⁶⁶ como se observa, o ANPP não é aplicável aos crimes cometidos com violência ou grave ameaça, e possui como requisito a confissão formal de sua prática (mesmo que apenas para fins do acordo), um dogma judaico-cristão presente mesmo ao se afastar a punição, mas obrigatório para se receber um privilégio/bênção. Desconsiderando, então, a não vedação legal e fazendo uma analogia proibicionista a partir da violência doméstica, a decisão busca um protagonismo na luta antirracista – exatamente onde ele não pode se dar, no campo penal -, ultrapassando limites constitucionais para legislar sobre o assunto que nem estava em discussão no HC, bem como seus limites institucionais ao tentar excluir uma premissa que é do Ministério Público.

Lutar por uma igualdade punitivista é, apenas, reforçar o *Princípio da desigualdade racial* que estrutura o Direito penal, dando nossa roupagem ao sistema de injustiça racial brasileiro, inclusive com legitimidade negra,⁴⁶⁷ sendo um gigantesco

⁴⁶⁶ “O disposto no caput deste artigo não se aplica nas seguintes hipóteses: I - se for cabível transação penal de competência dos Juizados Especiais Criminais, nos termos da lei;

II - se o investigado for reincidente ou se houver elementos probatórios que indiquem conduta criminal habitual, reiterada ou profissional, exceto se insignificantes as infrações penais pretéritas;

III - ter sido o agente beneficiado nos 5 (cinco) anos anteriores ao cometimento da infração, em acordo de não persecução penal, transação penal ou suspensão condicional do processo; e

IV - nos crimes praticados no âmbito de violência doméstica ou familiar, ou praticados contra a mulher por razões da condição de sexo feminino, em favor do agressor.”

⁴⁶⁷ A postura “antirracista” do Ministro Edson Fachin, lembrada no voto sobre a proibição do ANPP para os crimes de racismo quando menciona sua relatoria no *Habeas Corpus* nº 154248 que resultou no reconhecimento pelo STF que a “injúria racial” é um crime imprescritível, obviamente, não decorre da autocritica de sua branquitude, mas da inclusão, em sua assessoria, de pessoas negras.

retrocesso a decisão do STF de negar aplicação do ANPP aos crimes de racismo. A percepção de que o Direito penal pode ser “antirracista” reflete a renovação da fé de que ele cumprirá a promessa inconcretizável de tutelar o povo negro da branquitude, reproduzindo o desejo por “tolerância zero” ao manipular o discurso do constituinte originário (que nunca foi colocado em prática para tutelar, mesmo que minimamente, o povo negro brasileiro) de “combate” ao racismo com as premissas específicas de *imprescritibilidade e inafiançabilidade*.

Nesse mesmo sentido, comentando a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), Livia Sant'Anna Vaz e Rogério Sanches Cunha, salientam a manipulação discursiva da violência doméstica na construção de cenário contra a violência racial e o punitivismo (antir)racista que, a título de “resposta simbólica” no combate ao racismo (vislumbrada no processo penal), ignora as respostas concretas de um sistema punitivo antinegro:

Curioso é que o mérito do *writ* não se pautava na questão racial, tendo a decisão ultrapassado seus limites, inclusive desconsiderando a recente alteração legislativa produzida pela Lei 14.532/2023, que embora, em linhas gerais, tenha foco no recrudescimento penal nos crimes de racismo, não vedou a aplicação do ANPP para tais casos.

Essa sanha por uma “resposta simbólica” ignora que é o próprio punitivismo que sustenta o racismo estrutural, fortalecendo sua essência, via populismo penal e a partir da lógica do aprisionamento, que resulta em mais mortes negras – sobretudo, por violência policial – e encarceramento massivo racialmente seletivo. Dito de outro modo, a “manipulação antirracista” da *Lei e Ordem* por meio do punitivismo não garante efetivo enfrentamento ao racismo, quer numa perspectiva estrutural/institucional, quer numa perspectiva intersubjetiva, mesmo porque, neste último caso, das condenações penais não resultam prisões, apesar de ser esta a bandeira comumente levantada em defesa da criminalização e do aumento de penas. Importar afirmar, ainda, que a simples e ilusória solução pela via da majoração da pena não garante a eficiência da dita tutela penal, uma vez que as mesmas vicissitudes que atualmente resultam na ausência de responsabilização continuarão presentes.⁴⁶⁸

A luta antirracista jamais deve esquecer, ou deve antes de tudo reconhecer, que é o Direito penal que assegura o racismo estrutural, e assim, as disputas no campo penal deveriam se dar no sentido de ampliar a aplicação do ANPP aos crimes comuns, aqueles pelos quais pessoas negras são facilmente (incluindo sem prova alguma) presas, como o “tráfico” cometido sem violência, nos quais as pessoas acusadas possuíam pequenas (ínfimas ou inexistentes) quantidades de drogas (e que, portanto, deveriam ser reconhecidas como usuárias).

Dito de outra forma, deve-se (re)conhecer a programação racial do Direito penal - suas utilizações punitivistas, encarcerantes e genocidas, além de seu abolicionismo já

⁴⁶⁸ VAZ, Livia Sant'Anna; CUNHA, Rogério Sanches. **(Im)possibilidade de se aplicar o ANPP nos crimes de racismo**. Disponível em: <https://meusitejuridico.editorajuspodivm.com.br/2023/02/09/impossibilidade-de-se-aplicar-o-anpp-nos-crimes-de-racismo>. Acesso em: 17 fev. 2023.

praticado - para que suas práticas em relação à branquitude alcancem à população negra da mesma forma, nunca ao contrário, pois o Direito penal jamais conceberá tratar a branquitude do mesmo modo que corpos negros são tratados, desde sempre. A natureza penal desse direito é antinegra, sua função sempre foi a de desumanizar, seu fim é a segurança da humanidade da branquitude e proteção da supremacia branca.

Não obstante, ainda é preciso salientar que a prisão dos golpistas brancos, o punitivismo que resultou na Lei nº 14.532/23 e a decisão do STF que tenta impedir a realização do ANPP nos crimes de racismo, não promoverão, em hipótese alguma, um encarceramento branco, muito menos uma “desnaturalização” do Direito penal que continuará sendo, invariavelmente, um instrumento de controle racial, em especial do povo negro, mesmo com seu “uso estratégico” no combate ao racismo. Dito de outra forma, ele nunca será, de fato, antirracista e sempre imunizará a branquitude.⁴⁶⁹

Os pedidos por igualdade (punitiva) desconsideram que ao legitimar a prisão, tomando-a como “justiça”, fortalecemos as formas de “justiça” do nosso *sistema penal subterrâneo*, sobretudo a pena de morte paralela legalizada pela “guerra às drogas”, a medida estatal compensatória pela qual a balança de *Themis* será reequilibrada para tutelar a branquitude e reestabelecer a ordem antinegra. O punitivismo, muito embora tenha se transformado em política “antirracista” tem um custo muito alto para o povo negro, que se mensura pelo número de mortes negras, isto é, reformulará o genocídio para satisfazer os desejos de “justiça”, punição e (in)segurança.

Nas encruzilhadas contraditórias e conflitivas, resultantes de tantos fatores e comportamentos, tantas (re)ações que envolvem os sentimentos de terror provocado pela tentativa de golpe bolsonarista (por seu ódio racial e medo que sua violência ganhe força e volte a se manifestar de modo massivo), as manipulações punitivistas “antirracistas” e a consciência de que os instrumentos punitivos dispostos à “nossa proteção” significam mais insegurança e morte para o povo negro, somos confrontados com ideais e desejos de um amanhã melhor, porém, seguimos os mesmos passos de um passado colonial que nos trouxe, exatamente, para o hoje.

⁴⁶⁹ Apenas como um exemplo, mesmo em caso de condenação obrigatória (pelas provas incontestáveis do cometimento do crime de injúria racista ou racismo), é improvável que a branquitude seja condenada à pena máxima, isto é, 5 anos de reclusão, pois tais crimes não possuem “gravidade” e são cometidos sem “violência”. Portanto, ela sempre será tutelada pelo art. 59 do Código Penal que possibilita a substituição da pena privativa da liberdade (um direito branco natural) por outras medidas que demonstram, suficientemente, a reprovação e prevenção de crimes raciais.

Iludidas pela miragem projetada pela branquitude, o reflexo da colonialidade jurídica desloca muitas pessoas para esse ponto cego, onde não veem saída e tendem a seguir o mesmo caminho que vai nos conduzir ao mesmo lugar, se comportando como aquele marinheiro escocês, lembrado por Joaquín Herrera Flores que:

[...] depois de haver tomado muitas canecas de cervejas, buscava sua carteira sob a luz do único poste que iluminava a calçada. Nesse momento, aproxima-se outro marinheiro, menos afetado pela mistura de uísque e cerveja, e pergunta o que ele faz ali e o que está procurando. O nosso marinheiro bebereiro diz que busca a sua carteira. O outro olha a seu redor e não conseguindo vê-la por lado nenhum lhe diz que ali não há carteira alguma. Isso já sabia o nosso personagem. Ele tinha esquecido sua carteira na mesa da taverna onde alguém já a tinha "encontrado", sem dúvida. O nosso marinheiro, apesar das nuvens etílicas, sabia com toda certeza que sua carteira não estaria ali, mas também sabia que era o *único lugar iluminado* em muitos quilômetros.⁴⁷⁰

A conjuntura que se apresenta é propícia não apenas para discussão séria sobre o Abolicionismo penal, mas um momento em que sua pauta política radical, comprometida com a liberdade, se mostra viável e deve avançar, abrindo caminhos e apontando outros sentidos, opostos à continuidade do punitivismo que vai, a partir da existência da prisão como sucedâneo de “justiça”, legalizando todas as manifestações do genocídio antinegro. Essa proposição, obviamente, não pode ser confundida, em hipótese alguma, como uma ideia de “passar a mão na cabeça de golpista” e dizer: “*aiaiai... que feio!*”, até por que, como homem negro, não há nada mais perigoso do que um/a “cidadã/o de bem”, que prega minha morte em nome de seu deus, sua família e sua pátria.

Além disso, não caio nas armadilhas da irmandade cristã antinegra que consegue justificar seus atos genocidas com “*eles não sabem o que fazem*” e perdoa as mortes profetizadas, oferecendo a outra face para ser alvejado. Reforço as premissas responsabilizantes que estruturam a justiça afrodiaspórica, regida por Xangô que resguarda a *Lei Orúnica do Retorno* com sua imparcialidade inquestionável e respostas não punitivas, arredando a vingança e a retribuição do *mal pelo mal*⁴⁷¹ à golpes de Oxês sentencia: “*quem deve paga, quem merece recebe*”. E assim, acho que desfaço qualquer ideia romantizada sobre o Abolicionismo Penal Quilombista.

É preciso, novamente e sempre, (re)fazer esforços para romper com as amarras brancas que tentam nos imobilizar na colonialidade do sentido necropolítico único e retomar, com seriedade e compromisso, a reconstrução da verdadeira democracia brasileira, um trajeto impossível de ser realizado através das imposições do Contrato Racial, resguardado pelo

⁴⁷⁰ FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, p. 47.

⁴⁷¹ GÓES, 2022, p. 232.

punitivismo que nos arrastou exatamente para esse cenário. O ambiente (racial, jurídico, político e econômico) favorável à tentativa de golpe foi legitimado pela prisão como sinônimo de “justiça” e pelo Direito penal como meio legal de desumanização que institucionalizou a política de morte (com o imprescindível apoio das religiões neopetencostais que alteraram o perfil da bancada da Bíblia, que sempre foi cristã).

Reconhecendo, portanto, a periculosidade nata de Bolsonaro, já que sempre foi um genocida confesso e orgulhoso, o clamor por sua prisão poderia ser substituído pela anulação de seus direitos políticos (ou suspensão por 40 anos, como ele aumentou o tempo máximo de cumprimento da pena de prisão), já que sua periculosidade se dá exatamente nesse campo, como representante legítimo da branquitude em sua natureza desumanizante – daí sua força política e apoio da população -, não como um “criminoso comum”. Essa resposta estatal, sem prejuízo de outras de caráter responsabilizante e reparatorias, seria mais condizente e eficaz, inclusive, em termos de função preventiva, podendo ser um exemplo a ser seguido pelo mundo que se vê diante do crescimento da extrema direita, uma solução democrática que pode salvar a democracia, sem recorrer ao punitivismo.

Da mesma forma, perdemos uma grande oportunidade de rompermos com o monopólio da branquitude com respostas não punitivas, pois poderíamos ter apostado na responsabilização de pessoas que cometem os crimes elencados na Lei nº 14.532/23 substituindo, por exemplo, a reclusão nos casos de *injúria racista*, manifestada no contexto de atividades esportivas, religiosas, artísticas ou culturais destinadas ao público, pela proibição de frequentar tais locais, por até 5 anos, a depender da gravidade do ato racista. Nesses casos, a pessoa racista estaria obrigada a se apresentar em um local determinado (como uma delegacia de polícia), lá permanecendo durante todo o evento, acrescida pela leitura e resumo de parte de uma obra antirracista (como uma “remição pela leitura”), praticando, de fato, a educação antirracista e atingindo a branquitude como jamais fora, eis que tal pedagogia, embora seja de responsabilidade estatal, nunca foi concretizada.

Seguindo o caminho abolicionista já aberto, a responsabilização de funcionários públicos, no exercício de suas funções ou a pretexto de exercê-las, pelo cometimento de crimes raciais, poderia ocorrer no sentido da perda do cargo/função pública, de modo semelhante à previsão de efeito extrapenal da condenação estabelecida pelo art. 92, I, “a”, do Código Penal, por “*violação de dever para com a Administração Pública*”. Como sanção direta da condenação pelo cometimento do crime de racismo (gênero), ou seja, não dependendo de declaração judicial por ser, em si, a responsabilização por seus atos, a pessoa

racista estaria, assim, impedida de exercer seu poder racial, concretizar seu racismo individualmente e com ele reforçar os racismos institucional e estrutural, reduzindo o alcance de suas ações antinegras, sem prejuízo de outras medidas reparatórias, individuais e coletivas.

É, portanto, nessa encruzilhada que a *colonialidade jurídica* pode ser desfeita, que o pacto com branquitude, em seu sentido único que nos acorrenta à morte, pode ser rompido, substituído por respostas responsabilizantes que privilegiem a vida, sem exceção (sempre que há exceção, a morte negra se faz regra básica). Essa desordem, esse “caos” resultante de sentidos conflitantes não pode ser condicionante a nos fazer agarrar a “tábua de salvação” penal (que também é mandamental, com seus dogmas punitivistas-genocidas), muito menos nos amarrar à branquitude, pois é exatamente nessa desordem que a ordem pede passagem...

Encruzilhada é vida, em abundância em sua multiplicidade de diversidade e possibilidades, presentes de (e em) Exu, o dono do poder da criação de epistemes subversivas que embaralha os sentidos do saber criminológico no Brasil, transformando-o em lócus de (re)construção ao fecundar a Criminologia afro-brasileira, abrindo caminhos ao Abolicionismo Penal Quilombista que toma corpo nesse *borí*,⁴⁷² com o despacho de significados necropolíticos. Assim, essa tese é uma iniciação, um *ebó epistemológico*,⁴⁷³ arriado em seu percurso para desfazer carregos criminológicos, e um padê abolicionista à Exu, invocado como mensageiro do fim da branquitude e da *colonialidade jurídica* ao assumir posturas marginais nos cruzos de rodas diaspóricas, produzindo espaços transgressores por onde a reexistência negra se arma com saberes e princípios ancestrais, recusando a fé da (e na) branquitude.

A Criminologia (bem como o Abolicismo penal), é resultado da encruzilhada, surgida inicialmente pelo encontro do Direito penal e da Medicina legal, possibilitando posteriormente encontros entre diversos saberes e cambaleando entre a legitimação e a deslegitimação do Direito penal, da prisão e do sistema punitivo. Assim, reside na Criminologia um potencial revolucionário que precisa ser conjurado, o que só possível com o exorcismo da branquitude, pois enquanto ciência, ela é, também, terreiro de Exu e esse caminho libertário se inicia nos quilombos (re)construídos sob a identificação de “religiões de matriz africana” - mas que não podem ser encarcerados nesse rótulo, pois em tais espaços,

⁴⁷² Em yoruba “*oferenda à Cabeça*” (*bó* = oferenda + *orí* = cabeça), que se concretiza no ritual de alimentar a cabeça, uma preparação à iniciação nas religiões de matriz africana, a assunção de comprometimento com os saberes que serão compartilhados e que devem ser vivenciados, exigindo (e cobrando) sua verdade e, assim, colocados a disposição da coletividade.

⁴⁷³ RUFINO, 2019.

modelos de sociedades não colonizadas foram remontados com os escombros que sobraram da violência branca, portanto, não reduzíveis à ideia judaico-cristã de religião.

Protegido, em certos termos, nesses territórios, um instrumental epistemológico insubordinável contracolonial é vivificado cotidianamente entre fugas e reações às tentativas de controle de cosmogonias negras (não totalmente ilesas, é verdade). Resistindo à categorização de primitivo e reexistindo à “marginalização” sistêmica (que resultou em criminalização pela via do “marginal”, sinônimo de “bandido”), os valores civilizatórios africanos, e conhecimentos gestados a partir deles, se tornaram inacessíveis à massa negra por sua catequização que interiorizou na alma da população negra cristã o medo de si própria, pois a única verdade era/é a fé branca, demonstração “clara” da eficácia do Contrato epistemicida incorporado pelo (e no) racismo religioso.

As tentativas epistemicidas sobre heranças negras diaspóricas decorrem de seu arranjo politizador e unificador, em termos de um criticismo racial radical que desarticula o sistema de controle colonial diante do realismo que cruza reação e criação de novas possibilidades existenciais, tão dinâmicas que obrigam o aparato punitivo antinegro a se reformar e reformular constantemente. A verdadeira periculosidade negra, portanto, está no (re)encontro com raízes que alimentam um arsenal de princípios negros fundamentais com potencial de transformar a essência de corpos subalternizados, propiciando um resgate de si, de outras/outros e de relações (VAZ; RAMOS, 2021, p. 62) que enlaçam políticas de (re)conhecimento e pertencimento a partir da partilha de experiências que transitam entre as violências e reorientações.

O complexo, multifacetado e multifatorial, composto por elos restauradores de concepções identitárias, resignificadas nos trânsitos diaspóricos que, nos terreiros, encontraram alguma tutela - portanto, invertendo os sentidos da exclusão para segurança -, permitiu a continuidade da transmissão geracional de conhecimentos que integram o legado ancestral, tendo a oralidade como fundamento axiológico das reverberações epistemológicas vindas de África. Por ser fundamento (re)constitutivo, a ancestralidade é direito negro natural e razão quilombista da Criminologia afro-brasileira - que não busca apenas a sobrevivência, mas a vivência em plenitude quando imersa em em seus princípios e valores -, desdobrando inúmeros fundamentos do *Ser-negro insurgente* que, no transcender dos corpos, reflete sua multiplicidade e capacidade de (re)criação mesmo onde, aparentemente, nenhum caminho é visível pelos sentidos genocidas dogmatizados.

Herança viva que liga passado e futuro, a ancestralidade é presente nas encruzilhadas racistas, cujo caminho único é a sentença à morte negra, *reorientando* sentidos e ressignificando o próprio caminhar no campo criminológico. Como manancial que dita os passos da subversão frente as lógicas colonizantes, profere a deslegitimação do sistema punitivo antinegro desde suas bases, pois é exatamente no ponto de cruzamento entre as matrizes da ideologia branca, fonte propulsora da cultura punitiva, que Exu se assenta e se sente muito à vontade para, debochadamente, gargalhar de um modelo de sociedade que não resolve os problemas que ela mesma cria, fazendo da violência, exclusão e morte sua natureza quase imodificável por não assumir suas responsabilidades.

6.1 – A ABOLIÇÃO DO CÁRCERE INFERNAL: A LIBERTAÇÃO DE EXU DA PRISÃO BRANCA PARA *ORIENTAR* A CRIMINOLOGIA AFROBRASILEIRA

*Não é da minha boca.
É da boca de A, que o deu a B, que o deu a C, que o deu a D,
que o deu a E, que o deu a E, que o deu a mim.
Que esteja melhor na minha boca do que na dos meus
ancestrais.*

(Provérbio songhai)

A única unanimidade ao se falar em Exu é, exatamente, a impossibilidade de conceituá-lo. Signo da liberdade, qualquer proposta em aprisioná-lo já nasce emancipatória. No passo (des)concertado, (des)apruma o caminhar, no descompasso cambaleante, (des)equilibra a (in)existência e nos trânsitos enviesados entre o lá e o cá, Exu se faz tudo e nada, ensinando, antes de qualquer coisa, que não há verdades absolutas.

Exu⁴⁷⁴ traz em seu nome (em seu chamamento) sua principal característica: o movimento, corporificado na circularidade - valor civilizatório africano - que materializa a transformação contínua e ininterrupta, sistematizando ciclos (círculos) e refletindo, nas voltas da vida, a constante e necessária mudança que abre novos caminhos ao encerrar (ou transformar) os velhos. Assim, Exu, a deificação da metamorfose, de mudanças estruturais, faz de um ponto final, reticências, e nesse movimento de inversão provoca medo e insegurança pela incerteza de um futuro diferente (como se o passado fosse, de fato, seguro, para além de sua mera ilusão).

Exu é centelha de Olorum (Olodumare), potência divina que gera a vida, a

⁴⁷⁴ *Èṣù* em ioruba, cujo significado é “esfera”.

partícula responsável pela fertilidade,⁴⁷⁵ portanto, princípio dinâmico da existência. É o orixá mais importante do panteão iorubano por ser, ainda, responsável pela comunicação entre *Ayiê*⁴⁷⁶ e *Orum*,⁴⁷⁷ entre a humanidade e os Orixás – por isso é o mais próximo a nós, o que faz de Exu o mais humano ao compartilhar conosco suas características enquanto compartilhamos com ele as nossas, nas devidas trocas dos cruzos da (con)vivência que são, também, suas responsabilidades.

Exu é o orixá primordial, estava presente na criação de *Aiyê* como responsável pela vida e pela humanidade, pois, como ensina Juliana Elbein dos Santos, na mitologia iorubana, conta-se que, nos tempos imemoriais...

[...] existia nada além de ar; Olorum era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando Oxalá, o grande Orixá-Funfun, orixá do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos se transformou em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou montículo, a primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. Olorum admirou aquela forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era Exu, ou melhor, o proto-Exu, Exu *Yangí*, o primogênito, responsável pela individualização de cada existência. [...] Exu é o primeiro nascido da existência e, como tal, o símbolo por excelência de elemento procriado.⁴⁷⁸

Como o primeiro orixá a se manifestar na matéria criada da respiração de Olorum (ar) que se fez em Oxalá (água) e depois na massa orgânica que deu origem à humanidade, Exu é a energia vital que conduz a vida, diversidade e possibilidades, sendo, portanto, vida por excelência. Por isso, cada ser humano tem em si seu Exu individual, o sopro divino e partícula de Olorum que se divide infinitamente e se faz presente em cada um de nós, centelhas parte de um todo:

Cada um tem seu próprio èsù e seu próprio Olòrun, em seu corpo ou cada ser humano tem seu èsù individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio èsù e mais, se alguém não tivesse seu èsù em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu èsù individual. Assim como Olòrun representa o princípio da existência genérica, èsù é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.⁴⁷⁹

Exu é o movimento que transporta o axé entre todos e tudo o que existe, é o

⁴⁷⁵ Por isso Exu é representado com um grande falo ereto e, também, pelo *ogó*, seu porrete que possui o formato fálico, com pequenas cabaças amarradas, que lhe concede o poder da unipresença, ligando e brincando com o espaço e desafiando a própria ideia de tempo, estando no passado (onde viu aquele pássaro, de seu *oriki*, morrer), presente (onde jogou a pedra), e futuro (onde presenciou o pássaro renascer nas gerações seguintes).

⁴⁷⁶ Mundo onde vivemos, a Terra.

⁴⁷⁷ Mundo onde vivem os Orixás, a ancestralidade negra e suas/seus antepassadas/os.

⁴⁷⁸ SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**. Rio de Janeiro: Vozes, 1977, p. 93-94.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 130-131

princípio do comunitarismo (valor civilizatório africano, *orientando* a partilha, comunhão) que dá sentido e possibilita a melhoria do comportamento humana nas ligações entre os mundos, como ponto central de seus cruzamentos, por isso, nada se faz sem ele. Na medida em que ordena o desenvolvimento, Exu rompe a prisão do passado, transforma o presente para modificar o futuro através da comunicação, pertencendo a ele toda dinâmica comunicativa. Por isso, Exu não pode ser reduzido a mero mensageiro, já que ele é a própria mensagem, seus possíveis significados e múltiplos significantes, cuja correta transmissão e compreensão no destino final dependem da energia mobilizada por nós, conforme o fim desejado.

Segundo as lições de Vanda Machado, Exu é o princípio da liberdade manifesta no “ar que o representa no espiral dos redemoinhos”, sendo

[...] o princípio, o meio e o fim. Exu está na árvore, no rio, no peixe, no pássaro, na pedra e em todo ser vivente. Como elemento energético dinamizador e plasmador, ele é o que desenvolve, mobiliza, faz crescer, transformar. É o que faz comunicar no incessante fluxo das vivências cotidianas entre o *Orun* e o *Aiyê*, o mundo espiritual e o mundo natural. Ele é o tudo e o nada. Seu jeito buliçoso de existir encontra ressonância no pensamento filosófico de um universo sem lógica. *Um universo de lógicas infinitas, um universo polilógico*.⁴⁸⁰

Enquanto princípio civilizatório, é Exu quem orienta o progresso humano, concretizado na sintonia com seus princípios de ordem, organização, responsabilidade e compromisso com a coletividade, com o bem comum, por isso a destruição de sua natureza foi fundamental, iniciada no primeiro contato visual, através do olhar branco/colonial que anulou seus vínculos com a vida, acorretando-o à morte.⁴⁸¹

Essa política de ruptura e (tentativa de) extermínio dos vínculos entre povos negros (africanos, afrodiaspóricos e afro-brasileiro) com os orixás, objetivam o rompimento e impedimento da confluência entre forças das humanidades negras e forças sagradas que potencializam a vida é registrada nos ensinamentos de Nego Bispo, ao estabelecer que:

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de

⁴⁸⁰ MACHADO, Vanda. **Exu**: o senhor dos caminhos e das alegrias. VI ENECULT: encontro de estudos multidisciplinares em cultura. Salvador – BA, 2010., p. 11

⁴⁸¹ À morte cristã, aquela que encerra a vida na morte física, marcando o fim da existência com um evento temido, irremediável e (nem sempre) inadiável, com o qual a convivência com a família e a comunidade se findam. A amarração de Exu à morte colonizada em nada condiz com a ligação de Exu com *Iku* (o orixá, a “morte”), que, com seu toque, encerra nosso ciclo em *Aiyê*, com a “morte vivida”, e dá início à continuidade, com a vivência no plano imaterial, sem qualquer rompimento pois muda, simplesmente, a interligação entre as existências. Assim, a demonização de Exu inaugura a necropolítica, cujo combate se faz, também, com a ikupolítica que é, como nos ensina Wanderson Flor do Nascimento: “tarefa para realizarmos no coletivo, tanto como viver e buscar reconstruir um mundo comunitário, onde se possa viver e morrer para sermos raízes. Viver uma vida na qual os conflitos não sejam mortais, mas constitutivos e potencializadores.” (NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Da necropolítica à Ikupolítica**. Revista Cult – Dossiê Filosofia e macumba. Ano 23, fevereiro, edição 254, p. 31).

todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos.

Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses at[ravés de] elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos.⁴⁸²

Nesse sentido, a construção de Exu como inimigo do deus branco cristão (logo, da humanidade), determinou métodos de extermínio que o atravessam para encontrar corpos negros iguais ao seu, representantes das características negativas do orixá que são hiperexploradas como únicas, negando tais atributos à humanidade branca que seria o retrato fiel de seu deus, ou seja, a “imagem da perfeição”. Assim, uma estratégia fundamental para neutralizar a resistência negra à escravização foi tentar exterminar a natureza completa de Exu, extraindo dos povos negros africanos suas humanidades e anulando seu direito natural à liberdade ao interromper o fluxo da energia vital com os orixás através da demonização, inculcando o medo e, posteriormente, convertendo coercitivamente, com a substituição violenta do axé de Exu pela fé no deus branco que legitimou e abençoou a desumanização negra.

Ao expor o confronto entre mundos já racializados e, portanto, inimigos por se(rem) posicionados de acordo com a dicotomia colonial *bem ou mal*, Clyde W. Ford ensina que:

[...] na época em que se intensificaram os contatos entre Europa e África nos séculos XV e XVI, já estava bem firmada uma mitologia europeia de deificação e de demonismos: os deuses tinham pele branca, os diabos, pele negra e era dever dos deuses subjugar os diabos. Grande parte da história do Ocidente incorpora essa mitologia simples, mas devastadora que lança as pessoas de pele branca contra as de pele negra [...].⁴⁸³

Ao se dedicar à Exu (*Legbá* ou *Elegbara*), em seu trânsito na encruzilhada África-Brasil, Vagner Gonçalves da Silva ensina que, como “divindade mensageira”, para não atrair confusão ou vingança, Exu deve ser saudado sempre em primeiro lugar por pertencer à categoria dos *tricksters*, origem de sua natureza crítica que inverte ou quebra regras e comportamentos (caracterizando-o, também, como trapaceiro, brincalhão, esperto ou malandro). O poder de Exu sobre os processos de fertilidade, cultuado através de sua

⁴⁸² SANTOS, 2015, p. 38-39.

⁴⁸³ FORD, Clyde. W. **O Herói com rosto africano**: Mitos da África. São Paulo: Selo Negro, 1999, p. 95.

representação fálica – exposta em altares públicos, localizados em frente as casas, mercados e encruzilhadas –, foi um dos principais fatores de sua demonização, já que sua imagem com o falo ereto (muitas vezes desproporcional ao seu corpo)⁴⁸⁴ foi associada às tentações diabólicas sobre os homens, sobretudo às mulheres, através dos desejos sexuais que contrariavam a ideia de relação sexual do Cristianismo, uma vez que o ato de fazer sexo seria apenas autorizado por Deus para a reprodução.

Portanto, Exu também representava a desordem sexual oposta à moral cristã ao atentar, seduzir as mulheres através dos prazeres carnavais (que deveriam ser rejeitados como provas de fé), se apresentando como o caminho da perdição, já que a satisfação sexual era autorizada apenas ao homem, condição de salvação da mulher. Representando a maldição do pecado, o desvio dos propósitos e desejos de Deus manifestados pela “natureza humana”, Exu também sofreu as violências relacionadas à repressão sexual que marcaram o período medieval como condição de livramento divino e da primitividade, que marca os rumos da modernidade.

A “magia negra”, nesse sentido, entrelaça tanto a criminalização (através da diabolização) de Exu, das religiões africanas (e, posteriormente, de matrizes africanas na diáspora), e da bruxaria que caracterizou a “idade das trevas”, fundamentando a encruzilhada interseccional que liberou a força desumanizadora da inquisição, tendo em vista que “a associação entre o culto ao *falus* de Exu e o culto do diabo” é reveladora, como expõe Vagner Gonçalves da Silva:

Os ritos pagãos, assim vistos e condenados pela Igreja Católica na Europa e entre os povos catequizados fora dela, incluíam as cerimônias de fertilidade, nas quais era comum o uso de emblemas associados aos órgãos sexuais masculinos e femininos. A denúncia pelo uso de bâculos com ervas alucinógenas esfregados na boca ou na vagina levou muitas mulheres a serem acusadas de feitiçaria ou de cópula com o demônio. Por insondáveis caminhos do imaginário, a representação de um falo (posteriormente associado à vassoura) que as mulheres (acusadas de serem bruxas ou feiticeiras) usavam entre as pernas para saltar ou supostamente “voar” pelos campos, propiciando-lhes a fertilidade, encontrou sua correspondência no falo de Exu, que também era usado, segundo a mitologia iorubá, para que ele se transportasse (“voasse”) para vários lugares instantaneamente. A condenação católica das divindades greco-romanas ou de outras origens associadas à sexualidade e à fertilidade, tidas como “falsos deuses” ou demônios disfarçados, foi reeditada na

⁴⁸⁴ A imagem de Exu, com um grande pênis ereto, observada através do olhar branco/colonial concebido pela moral cristã, não resultou apenas na sua demonização. Como o homem negro era a imagem de Exu (que “ganhou”, mais tarde, chifres e patas de animais), ele acabou sofrendo influência da animalização pelo ideário racista de ser portador de um pênis grande, avantajado e até desproporcional, motivando, de um lado, sua criminalização pelo terror projetado por sua natureza primitiva que, instintivamente, o tornaria um estuproador nato (e sua condenação poderia ser decretada apenas ao olhar para um mulher branca), e, por outro, sua objetificação sexual, ao ser reduzido ao pênis que desperta(va) desejos e fantasias sexuais. Essa animalização teve, e ainda tem, como consequência uma percepção colonizada do próprio homem negro sobre sua masculinidade, que resume o homem ao seu pênis, entendendo seu órgão genital como símbolo de poder, sinônimo de dominação e até autorização à violência, nos termos do Contrato do Racismo-patriarcal.

África com a descoberta deste “Priapo negro”, cultuado com danças tidas como obscenas e repletas de gestos “extravagantes e diabólicos”.⁴⁸⁵

Por ser responsável pela fecundidade (interpretada através de uma sexualidade que afrontou a “moral e bons costumes” da eterna “família tradicional conservadora”), confrontando a ideologia cristã e desafiando seus valores dogmatizados desde o primeiro cruzo de olhares, Exu foi condenado a ser o Demônio e sentenciado à prisão cristã eterna: o inferno (pelo menos essa foi a tentativa). A natureza desafiadora de Exu, que conduz à subversão de normas que cerceiam a liberdade, também é compartilhada conosco, conduzindo à rejeição da resignação dos (des)mandos, alienantes e divinizados, que impedem o desenvolvimento de potencialidades humanas.

Fazendo o contraponto, e no contrapasso, do Contrato Celestial, André Luiz Nascimento Souza diz que:

[...] o diabo que a igreja difundia tratava de um ser pernicioso e enganador, altamente voltado para luxúria. Sempre causando intrigas e despertando a discórdia, o diabo atentava os preceitos morais tornando o homem promíscuo. Diante de uma sociedade iletrada a Igreja precisava de elementos que favorecessem o entendimento das pessoas quanto ao que ela dizia. A utilização da imagem como recurso didático reforçava o prólogo religioso e dava referências visuais, palpáveis a massa analfabeta. Sendo assim, o diabo medieval herdou algumas referências imagéticas multiculturais. Rapidamente sua figuração se espalhou por toda a Europa medieval e com o passar do tempo não se desconstruiu, pelo contrário, ganhou ainda mais atributos advindos agora das culturas que a Igreja Católica julgava pagãs, as quais tinha o objetivo de cristianizá-las. Diante do contexto no qual estavam inseridos os missionários europeus e muitos abades católicos logo identificaram no Orixá-Vodum Exu, Legbá ou Legbará da cultura Ioruba e Fon, características idênticas as da personagem que eles conheciam como diabo.⁴⁸⁶

Segundo Bábá King (Sikirú Sàlami) e Ronilda Iyakemi Ribeiro, o Cristianismo se expandiu enquanto teologia fundada na “maldição da raça negra”, se consolidando a medida em que concretizava práticas de expiação dos pecados negros originais através das “dores unidas às de Jesus” que lavariam a maldição de Deus (uma cláusula do Contrato Celestial que legitimou o uso ilimitado da violência desumanizante durante a escravidão):

As obras missionárias receberam privilégios e apoio para estenderem-se pelo império colonial e a aliança entre *missão civilizadora e evangelização* pressupunha a *civilização* branca e a *barbárie* negra, evidenciando o domínio exercido pelo imperialismo europeu sobre o Cristianismo.

Na iconografia religiosa o Demônio, frequentemente representado como negro, estigmatiza o **corpo negro** e sugere que Deus se identifica com o universo do homem branco. E talvez neste pormenor, aparentemente irrelevante, resida parte das razões pelas quais Exu, o negro, tenha sido escolhido para representar o papel do Demônio ou de Satã ao serem traduzido a Bíblia e o Alcorão.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: o guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015, p. 24-25.

⁴⁸⁶ SOUZA, André Luiz Nascimento. **É o Cão, Uma análise sobre a construção da imagem de Exu como diabo cristão**. Anpuh - RN, 2016. Disponível em <https://url.gratis/1LB9dI>. Acesso em: 17 mar. 2023, p. 6.

⁴⁸⁷ RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÁLAMI, Sikirú (King). **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Oduduwa, 2015, p. 218.

Nos termos dos mandamentos criminalizantes cristãos, o gatilho exterminante é acionado pela imediata diabolização do *Outro* (ou outrificação dos nossos diabos), uma prática que se refaz através da sua construção como inimigo por desviar do “normal”, isto é, dos padrões e valores naturalizados por séculos de violência e opressão racial que se legitimam na hierarquização humana. Manipulando o medo do diferente, que pode abrir caminhos à diversidade, toda e qualquer manifestação da violência - em termos de penitência e remissão dos pecados - é ressuscitada diariamente nas trincheiras concebidas pela ideia de “segurança pública” que a toda desumanização justifica, sobretudo contra corpos negros, historicamente desumanizados.

Seja por imposição, cobrança ou provação, a necessidade de uma fé cega aos “desejos do céu” continua sendo fonte da legitimação eterna e legalização da cultura punitivista promovida por uma política racista que dinamiza terror e salvação de corpos desviantes perante as obrigatoriedades normativas brancas. Exu, então, é incarnado em cada corpo preto que tem em sua natureza as características do orixá, isto é, violência, indecência e outras oposições aos valores cristãos que denotam uma desqualificação moral inata, manifestações de sua “criminalidade nata”, a única expressão de um corpo negro, segundo grande parte da branquitude que segue os ditames de seus ancestrais coloniais.

Exu é o orixá transgressor que confronta as normas impostas, *orienta* críticas ao *status quo*, motiva a irresignação, inflama a resistência e instaura levantes, tendo sua imagem como *inimigo público nº 1* da branquitude, um “marginal de altíssima periculosidade”, motivando (a tentativa de) seu encarceramento. Porém, como Exu é a liberdade em movimento (ao se movimentar, transforma o mundo), ele segue inapriisionável na prisão infernal de segurança máxima cristã, por dar vida à insurgência negra e, nas rodas negras, ser potência viva.

Portanto, se no princípio era o verbo, esse verbo era Exu em sua aparição primeira, gritando insurgência, dando início à vida e à comunicação libertária. As distorções e equívocos sobre Exu demonstram o quanto o pensamento colonial, embasado nas religiões brancas, é manipulado para fazer de Exu o orixá da “discórdia, confusão e violência”, como se estas fossem suas características e responsabilidades. Com essas desnaturalizações, a branquitude é imunizada da responsabilização por essas imagens que, mesmo não demonizando diretamente Exu, isto é, nomeando-o de demônio, acabam por demonizá-lo ao imputá-lo as características maléficas humanas, que seguem o riscado cristão de atribuir o “mal” a outra pessoa/ser, menos à sua humanidade (que segue “perfeita”).

Esse punitivismo irresponsável e manipulado pela necessidade de satisfazer o ego colonial é tão grave, complexo e violento, que o vemos ser reproduzido por pessoas consideradas como referências, como Pierre Verger (que se tornou babalaô em Kêto, onde recebeu o nome de *Fatumbi*)⁴⁸⁸, quando conta a história bastante conhecida (e com várias versões) sobre como Exu se comporta ao deixar de ser reverenciado, semeando a discórdia entre dois amigos que estavam trabalhando em campos vizinhos:

Ele colocou um boné vermelho e um lado e branco do outro e passou ao longo de um caminho que separava os dois campos. Ao fim de alguns instantes, um dos amigos fez alusão a um homem de boné vermelho; o outro retrucou que o boné era branco e o primeiro voltou a insistir, mantendo a sua afirmação; o segundo permaneceu firme na retificação. Como ambos eram de boa fé, apegavam-se a seus pontos de vista, sustentando-os com ardor e, logo depois, com cólera. Acabaram lutando corpo a corpo e mataram-se um ao outro.⁴⁸⁹

Segundo essa narrativa, Exu incarna a maldade e a vingança, punindo sem razão e com extrema desproporcionalidade, por isso deve ser temido, não cultuado, pois é muito vaidoso e ao ser esquecido, ao ter sua importância reduzida, age com fúria, criando confusão que acabará em violência e morte. Um comportamento contrário à generosidade de Exu, apresentando-o como oposto à felicidade das pessoas e promotor da discórdia desarrazoada, apenas pelo prazer de observar toda briga e gargalhar do destino humano.

Uma das lições abolicionistas contidas nesse *itam* é que não existe uma verdade. Assim, para pensarmos em uma solução para a prisão, é necessário olhar por outras perspectivas que não a do Direito penal (por óbvio), pois é necessário, para resolução dos problemas, uma relação baseada na comunicação aberta, que não seja limitada pela imposição de uma verdade que irá apagar outras, uma barreira que impede qualquer movimento de avanço e impossibilita o desenvolvimento do diálogo, da compreensão e do entendimento.

Segundo Pierre Verger, Exu:

[...] é um orixá ou um eborá de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compram-no ao diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.

Entretanto, exu possui o seu lado bom e, se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo. Se, pelo contrário, as pessoas se esquecerem de lhe oferecerem sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes Exu revela-se, talvez, dessa maneira o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom.

Ele tem as qualidades dos seus defeitos, pois é dinâmico e jovial, constituindo-se, assim, um orixá protetor, havendo mesmo pessoas na África que usam

⁴⁸⁸ “Aquele que nasceu de novo (pela graça) de Ifã”.

⁴⁸⁹ VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002, p. 39.

orgulhosamente nomes como Èsùbiyí (concebido por Exu), ou (Exu merece ser adorado).

[...]

Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes e qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si.⁴⁹⁰

A caracterização de Exu como ser maléfico por natureza (a construção da *criminalidade nata de Exu*), por Pierre Verger é tamanha que ele até aponta, como contraponto, o lado bom de Exu, mas apenas quando é agradado e essa característica é comprovada quando ele afirma que a obrigação de agradar Exu é necessária para neutralizar sua tendência à violência, à vingança por não haver recebido oferendas e antes de qualquer outro Orixá. Fora desse contexto, a face diabólica de Exu continua sendo acentuada com o *itam* dos vizinhos, sem dúvida uma das narrativas sobre Exu mais difundidas, quando ele aparece para semear o mal e causar destruição, que é complementada com outro *itam* que “mostra Exu mais maquiavélico ainda”:

Ele foi procurar uma rainha abandonada já há algum tempo por seu marido e lhe disse: “Traga-me alguns fios da barba do rei e corte-os com esta faca. Eu lhe farei um amuleto que lhe trará de volta o seu marido”. Em seguida, Exu foi à casa do filho da rainha, que era o príncipe herdeiro. Este vivia numa residência situada fora dos limites do palácio do rei. O costume assim o determinava, a fim de prevenir toda tentativa de assassinato de um soberano por um príncipe impaciente por subir ao trono. “O rei vai partir para guerra”, disse-lhe ele, e pede o seu comparecimento esta noite ao palácio, acompanhada de seus guerreiros. Finalmente, Exu foi ao rei e disse-lhe: A rainha, magoada pela sua frieza, deseja mata-lo para se vingar. Cuidado, esta noite. E a noite veio. O rei deitou-se, fingiu dormir e viu, logo depois, a rainha aproximar um afaça de sua garganta. O que ela queria era cortar um fio da barba do rei, mas ele julgou que ela desejava assassiná-lo. O rei desarmou-a e ambos lutaram, fazendo grande algazarra. O príncipe, que chegava ao palácio com seus guerreiros, escutou grito nos aposentos do rei e correu para lá. Vendo o rei com a uma faca na mão, o príncipe pensou que ele queria matar sua mãe. Por seu lado, o rei, ao ver o filho penetrar nos seus aposentos, no meio da noite, armado e seguido por seus guerreiros, acreditou que eles desejavam assassina-lo. Gritou por socorro. A sua guarda acudiu e houve então uma grande luta, seguida de massacre generalizado.

Dito isso, cabe uma advertência, não busco aqui romantizar Exu, negando-lhe (noss)as características negativas, como a vingança, pois é exatamente o compartilhamento, nos sentidos de “mão dupla” de experiências e vivências, que confere à Exu tais atributos, mas a ideia do “mal” será discutida mais adiante. O que quero tratar nesse momento é como a face “diabólica” de Exu é retratada e exaltada, a ponto de ser tornar quase uma unanimidade sua natureza voltada ao conflito, à punição e à violência, gratuita ou desproporcional, sempre manifestada quando sua posição hierárquica é desafiada, sua prioridade é desrespeitada, quando não é agradado ou não recebe a devida retribuição (cobrada sempre de modo injusto

⁴⁹⁰ VERGER, 2002, p. 39-40.

pelo desequilíbrio da força imposta).

O terror provocado por essa imagem de Exu é tão profundo que se alastrou para dentro dos terreiros e impediu, por muito tempo, que seus filhos fossem “feitos” (iniciados) a ele, como lembra Muniz Sodré ao falar sobre Madame Satã. Representante da malandragem carioca que viveu na Lapa da década de 1930, negro, homossexual assumido, capoeirista que incorporava *Besouro Mangagá*,⁴⁹¹ e filho não feito de Exu, pois, nas palavras de Madame Satã: “Na vera sou mesmo de Exu, mas nunca pude fazer a cabeça pro dito, descambe pra Ogum, como reza a lei. Tenho alma pros dois”.⁴⁹²

Fazendo a travessia das narrativas encruzilhadas, a versão do *itam* de Exu com os amigos/vizinhos contada por Mestre Didi mostra outro Exu, um orixá que é (pres)entido com intimidade, mais próximo, cujos laços de amizade, cuidado e proteção não estão presentes apenas entre os personagens, mas na própria relação com Mestre Didi, que traz em sua fala a materialização do cumprimento, com excelência, de sua missão enquanto *griot* ao transmitir conhecimentos pela oralidade (sentida mesmo através de palavras escritas).

“Escutem”... diz o Mestre Didi:

[...] vou contar um caso para vocês. Conheci, numa cidade cujo nome não me recordo no momento, dois rapazes muito amigos e que se consideravam irmãos, vestiam iguais, comiam juntos, onde um ia o outro também o acompanhava e assim por diante.

Eles eram tão unidos que chegavam a dizer: nunca havemos de nos separar, a não ser com a morte de um de nós.

Neste lugar todos admiravam e chegavam mesmo a invejar a união dos dois rapazes, até mesmo os colegas faziam coisas de horror para ver se destruíam aquela amizade, porém nada conseguiam.

Um dia, um daqueles camaradas, bastante revoltado por não conseguir separar os amigos, apelou para Exu, dizendo assim para os demais que se achavam presentes no momento:

— Nós não podemos dar jeito preciso para fazer estes dois camaradas se separarem, não é? Pois tenho plena certeza de que Exu vai fazer o que nós queremos e para este fim já o invoquei.

Todos que ouviram ele falar naquele momento ficaram arrepiados devido à atitude tomada pelo amigo, porém, como estavam no mesmo propósito, não levaram em consideração o que poderia acontecer.

Passados alguns dias, os dois camaradas saíram passeando e, como era tempo de frutas, eles foram por uma estrada onde avistaram uns pés de cajus em posições contrárias, e cada um com os frutos mais bonitos.

Vai um deles e diz:

— Eu vou colher alguns cajus naquele cajueiro do lado direito.

E o outro também, por sua vez, disse:

— Eu colherei daquele lado esquerdo pois acho melhor que os da direita.

Quando eles subiram nos cajueiros e estavam colhendo os cajus, apareceu na estrada um homem vestido com um pierrô com um lado preto e o outro vermelho.

⁴⁹¹ Manoel Henrique Pereira, nascido em Santo Amaro/BA, em 1895, se tornou o maior símbolo da capoeira baiana, morto em 1924 e reconhecido nacionalmente a partir dos anos 1930. Foi batizado por Mestre Alípio comopor ter o “corpo fechado” e desafiar as leis humanas (da física), podendo voar.

⁴⁹² SODRÉ, Muniz. **Santugri**: histórias de mandinga e capoeiragem. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, p. 115.

O homem, que era Exu, passou pela estrada entre os dois rapazes e, quando já ia bem distante, um dos rapazes perguntou para o outro:

— Você viu aquele homem que passou pela estrada com uma roupa vermelha?

— Para mim está parecendo que hoje é carnaval e os cajúes estão lhe fazendo ficar bêbado, porque aquele homem que passou pela estrada foi vestido de preto — respondeu o outro.

O primeiro, convicto do que tinha visto, disse:

— Lembre-se que existe grande consideração entre nós, nunca lhe menti, e não admito que me chame de mentiroso.

Daí desceram dos cajueiros e entraram em discussões severas, a ponto de brigarem corporalmente; quando estavam bem cansados, sem que houvesse um vencedor, o dito homem voltou e ia despartar a briga, chegando em posição contrária; imediatamente os rapazes reconheceram o homem e um deles disse:

— É, meu amigo, você está com a razão.

O outro, respondendo, falou:

— Você também está com toda razão, pois estou vendo o mesmo homem com a vestimenta da cor que você disse; aconteceu ou fizeram qualquer mal contra nós para nos separar.

Aí então o homem, que era Exu, explicou:

— Ninguém fez nada demais contra vocês, fui eu quem quis fazer assim para mostrar que, nesse mundo, nem tudo pode ser como vocês querem — e desapareceu.

Os rapazes continuaram sendo amigos, porém não existia mais aquela amizade e dedicação que tinham antes.⁴⁹³

Exu é o princípio dinâmico da vida, sua matriz geradora e criativa, fonte originária do movimento e impulso inaugural da transformação (o que lhe dá a capacidade de se transformar em qualquer coisa e por isso em suas aparições nem sempre é reconhecido), instaura a discórdia para restituir a concórdia, porém, essa “bagunça” não é mero capricho ou se dá por irresponsabilidade, muito ao contrário. Em seus movimentos desordeiros, Exu mostra o que não conseguimos (ou não queremos) ver ou compreender, expondo as mentiras (ou “meia verdades”) e trapaças, para através delas mostrar a verdadeira relação existente que, no caso dos amigos, era uma irmandade distinta daquela que eles diziam, uma vez que a amizade entre os dois não foi capaz de relativizar a ideia de ser “dono da razão” e impor o seu olhar como absoluto, de impedir que eles continuassem no caminho da discórdia até chegarem à violência por simples percepções distintas.

É pregando peças, usando artimanhas, armadilhas aos desavisados e se disfarçando, que Exu compartilha conosco seus princípios e ensinamentos, através de uma pedagogia muito peculiar, sem, contudo, recorrer à violência como fundamento de suas ações, pois em sua pedagogia, nem tudo se aprende pela dor, mas certamente pelo amor. O axé de Exu é amor, força vital que mantém acesa a chama da vida e permite (re)conciliações através da multiplicidade de caminhos que podem ser percorridos em todos os sentidos (inclusive de retornar à encruzilhada quando nos perdemos em algum trajeto), desde que reconheçamos

⁴⁹³ SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi). **Contos Negros da Bahia**. Rio de Janeiro: Editora GRD, 1961, p. 131.

nossas contrariedades e posturas absolutistas, por isso a lição: “nem tudo é como queremos”, através da qual Exu mostra a falhabilidade humana.

A percepção de Exu vivenciada e transmitida por Mestre Didi é mais próxima da minha com Exu e, seguindo as linhas entrelaçadas na minha escrevivência, vou cumprir aqui o papel de advogado do diabolizado, pois minha experiência deslegitima, por completo, o estereótipo criminal construído em torno de Exu. Esse trajeto não significa que tenho a pretensão de desfazer os mal-entendidos em relação à sua natureza, tentar simplificar sua complexidade ou dissolver a conflituosidade derivada da função paradoxal que Exu exerce ao confrontar a ordem estabelecida e desafiar a “normalidade”, subvertendo as normas para transformá-las ao desordenar seus sentidos e transitar por rumos incertos, através dos quais a ordem é alcançada.

A característica de Exu, como agente da (des)ordem, é apontada por Vagner Gonçalves da Silva, ao ensinar que:

Este aspecto é a face mais conhecida de Exu, em função da popularidade que sua figura como *tricks-ter* assumiu na mitologia transatlântica dos orixás. Nesse papel, cabe a ele, paradoxalmente, introduzir a instabilidade ou propiciar a mudança na mesma obra ou ordem que ele ajudara a criar.⁴⁹⁴

O que chamamos de desordem, portanto, é Exu revelando o que estava latente, a verdadeira relação e os interesses escondidos, muitas vezes imperceptíveis ou que recusamos aceitar e reconhecer, culpando Exu por sermos contrariados em nossos desejos e sendo forçados a aprender que nem tudo é como gostaríamos que fosse. A desordem imputada à Exu pressupõe que tudo estava em ordem, demonstrando nossa sanha por controle de tudo e todos, um sentimento oposto à Exu que é a liberdade alcançada no equilíbrio. Os problemas invisíveis, ou invizibilizados, revelados nas manifestações de Exu, antecipam o agravamento da situação, reduzindo os danos futuros e permitindo suas resoluções, já que não podem mais ser negados.

Exu é aquele que joga, simultaneamente, nos dois times sem qualquer contradição ou constrangimento.⁴⁹⁵ Sua natureza, portanto, é a imparcialidade que não é serva das dicotomias colinais, estando à disposição de nossas vontades (mesmo as verdadeiras, aquelas que não nos atrevemos a verbalizar, as inconscientes, que cedo ou tarde serão reveladas), findando por entendimentos sobre sua essência atravessados pela inconfessável contradição humana, responsável pela (re)produção de uma imagem de Exu incompatível com sua verdade enquanto elemento dinâmico básico que permite o nascimento, o desenvolvimento e a

⁴⁹⁴ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: o guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015, p. 114.

⁴⁹⁵ *Asòntún se ósì lài ní ítijú* (Exu, que joga nos dois times sem constrangimento).

multiplicidade.

Exu é unipresente e uniciente (como todos os orixás, mas Exu tem a particularidade de possuir em todos nós, um pedaço de si, que é aquela pertícula de Olorum), portanto, é o senhor da (nossa) verdade, revelada em suas manifestações que se movimentam no sentido da promoção da justiça, o que significa que nem sempre refletem nossos desejos e pedidos. Assim, Exu atua de modo cautelar, evitando que projetos individuais de conquista de poder, motivados pelo individualismo que caracteriza sociedades coloniais, seja fortalecido, pois Exu sabe que o verdadeiro poder é aquele movimentado em benefício de seu povo, promovendo políticas reparatórias, históricas, sociais e jurídicas.

Essa verdade, exposta pela realização de nossos desejos, mas cujo fim se distancia do esperado, não se refere somente à humanidade e é demonstrada também em relação a outros orixás, como comprova o *itam* contado por José Beniste que rememora o dia em Xangô, o orixá da justiça, conquistou o poder do fogo:

Şàngó havia conquistado o poder da cidade *Òyó* e se tornado o seu terceiro soberano, governando com muita severidade e domínio total sobre seu povo, que não tentava irritá-lo ou ofendê-lo, pois era ele o possuidor do *edùn àrá*, a pedra do raio.

Seu símbolo de poder é o *oşé*, um machado de lâmina dupla como representação de que “sua força é uma arma de dois gumes”, que equivale a dizer que o mais distante habitante de *Òyó* não estava longe da autoridade de *Şàngó* ou imune aos seus castigos pelos delitos cometidos. Por esse motivo, o povo o cognominava de *Oba Jàkúta*.

Embora consciente de seu poder, *Şàngó* buscava incessantemente novos meios de se fazer respeitado e temido por todos. Enviava seus mensageiros até os locais mais distantes de seu reino em busca de poções mágicas e amuletos, com o objetivo de aumentar o seu poder. Um a um iam chegando os elementos pedidos sem que satisfizessem os desejos de *Şàngó*. Decidiu ele, então, pedir ajuda a *Èşù*.

Enviou um de seus homens de confiança para as terras de *Ìbàribá*, onde *Èşù* se instalara, próximo à região dos *Tápà*. Lá chegando, o mensageiro declarou: “*Oba Jàkúta*, o grande *Alàààfin* de *Òyó*, enviou-me aqui para que lhe seja preparado um poder eficaz que cause terror no coração de seus inimigos.” *Èşù* perguntou: “Sim, isto é possível. Mas que tipo de poder *Şàngó* deseja?” O mensageiro respondeu: “*Oba Jàkúta* disse que muitos tentaram lhe dar o poder que ainda não tem, mas que eles não sabem como fazê-lo. Tai conhecimentos pertencem somente a *Èşù*. Dê o que precisa que ele saberá o que fazer.”

Disse *Èşù*: “Sim, do que *Şàngó* precisa eu sei bem e eu lhe darei. Em troca quero receber uma cabra como sacrifício. O poder estará pronto daqui a sete dias; porém, você, mensageiro, não deverá ser o portador. Quem deverá vir aqui apanhar será a esposa dele, *Oya*.”

O mensageiro retornou para *Òyo* e contou a *Şàngó* o recado de *Èşù*, que concordou com o que lhe foi dito, e, já no sétimo dia, *Şàngó* instruiu *Oya* para ir onde estava *Èşù*: “Cumprimenta *Èşù* por mim. Diga-lhe que o sacrifício erá enviado. Receba o poder que ele preparou e traga-o para cá rapidamente.” Em seguida, *Oya* partiu.

Chegando às terras de *Èşù*, *Oya* o cumprimentou: “*Şàngó*, de *Òyó* enviou-me para apanhar o que foi preparado para ele. O sacrifício que você pediu por isso já está a caminho.” Em seguida, *Èşù* entregou a *Oya* um pequeno pacote embrulhado em uma folha silvestre, *ewé ògbó*, e lhe disse: “Tome cuidado com isto. Veja que *Şàngó* beba tudo.”

Pegando o pacote, *Oya* iniciou a jornada de volta. Mas a curiosidade começou a

atirá-la: “O que Èṣù fez para *Ẓàngó*? Que espécie de poder pode estar neste pacote tão pequeno?” No longo trajeto de volta, *Oya* foi pensando no assunto, quando resolveu parar para descansar. Como Èṣù havia presumido que ela faria, *Oya* desembulhou o pacote para olhar o que havia dentro. E o que viu possuía uma coloração vermelha. Colocou um pouco do poder na boca para testá-lo. Nem era bom, nem ruim. Ficou pensativa por um instante e depois embrulhou de novo o pacote, seguindo viagem.

Ao chegar a *Òyó* foi direto para o palácio de *Ẓàngó*. Assim que o viu entregou-lhe o pacote. *Ẓàngó* o recebeu e perguntou: “Que instruções Èṣù deu a você? Como é que eu tenho de usar este poder?”

Oya disse: “Ele instruiu para ingerir o poder.” Nem bem começou a falar, faíscas saíram de sua boca. *Ẓàngó* entendeu que *Oya* havia testado o poder que lhe havia sido destinado. Sua ira foi violenta. Levantou a mão para bater-lhe, mas ela escapou do palácio. *Ẓàngó* a perseguiu, mas não a encontrou. *Oya* foi para um lugar onde muitas ovelhas estavam pastando. Correu entre elas, pensando que *Ẓàngó* não a encontraria. Mas a ira de *Ẓàngó* era terrível. Ele lançou seu grito, estrondos em todas as direções, a ponto de atingir as ovelhas, matando-as todas. *Oya* escondeu-se, então, embaixo das ovelhas mortas, conseguindo, assim, iludir *Ẓàngó*, que, cansado, retornou ao palácio onde uma multidão o aguardava. Todos suplicavam pela vida de *Oya*: “Sua compaixão é maior do que a sua ofensa. Perdoai-a.” A ira de *Ẓàngó* se atenuou. Ele enviou seus escravos para encontrar *Oya* e trazê-la de volta.

Ẓàngó ainda não sabia, exatamente, como Èṣù havia lhe destinado o poder. Assim, quando a noite chegou, *Ẓàngó* pegou o pacote com o poder e foi para um lugar alto contemplar a cidade.

Lá, colocou um pouco do poder sobre a língua, e, quando expirou o ar, uma enorme chama saiu de sua boca, estendendo-se por toda a cidade. *Ẓàngó* passou a ter o poder sobre o fogo que brotava de sua boca e de suas narinas, e, com isso, passou a intimidar seus adversários.⁴⁹⁶

Exu, tendo consciência que Xangô foi seduzido por uma ideia deturpada de poder, se afastando do caminho da justiça e como isso pode resultar em injustiça (pois sabedor que o verdadeiro sentido de poder é seu compartilhamento para promover igualdade, justiça e o bem coletivo), concede a Xangô seu desejo, mas exige a presença de Oyá (por saber que ela desafiaria as ordens de seu rei e marido por objetivarem manter privilégios e opressões de gênero, negando acesso a certos direitos, isto é, desafiando o próprio patriarcado ao descumprir uma ordem injusta).

Assim, já antevendo a reação de Oyá (e a proteção da coletividade em termos de igualdade por saber que sua natureza é voltada à liberdade e à justiça)⁴⁹⁷ Exu possibilita que

⁴⁹⁶ BENISTE, José. **Mitos Iorubás**: o outro lado do conhecimento. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2020, p.161-164.

⁴⁹⁷ O comprometimento de Oyá com igualdade e justiça é comprovado em outro item, contado por Livia Vaz e Chiara Ramos (2021, p. 305): “Contam as nossas mais velhas que, quando da criação do mundo, Olorum entregou a Ossain o domínio sobre as plantas, ensinando-lhe os segredos de cada folha sagrada para a cura de todos os males. Zeloso e atento à importância do dom que lhe foi legado – afinal, *kò sí ewé, Kò sí òrìsà* – Ossain guardou as folhas, cuidadosamente, em uma cabaça que passou a pendurar no mais alto galho de um imponente e frondoso baobá. Interessado em desvendar os segredos das folhas, Xangô pediu que sua companheira Oyá, senhora dos ventos e tempestades, com o seu sopro, derrubasse a cabaça de Ossain e a levasse para ele. Oyá, no entanto, atenta às consequências do pedido que lhe foi feito, decidiu que, ao invés de entregar a cabaça para Xangô, era mais justo compartilhar os saberes das folhas com todos os orixás. Foi, então, que ela soprou um vento forte, espalhando o asê das folhas e da justiça. Cada orixá recolheu sua folha e seu respectivo segredo e,

Oyá seja a primeira mulher a ter o poder do fogo, que será distribuído às suas filhas, o poder de palavras incandescentes, incendiárias, que confrontam o racismo-patriarcal, ensinando a Xangô o verdadeiro significado do poder ao compartilhar com seu amor ancestral o elemento fogo, além da própria justiça, fazendo de Xangô quem ele é.

Senhor dos caminhos, sem Exu nada se faz. Sem seu axé, sua força e proteção, nada tem o resultado desejado, por isso ele é sempre o primeiro a ser saudado, o primeiro a ser servido nas cerimônias e rituais das religiões de matriz africana. Em um de seus mais famosos *itans*, conta-se que Exu não tinha riqueza, nenhum tipo de bens, nenhuma profissão, Exu não tinha nada, então, vagava (e muitos dizem que ele vagabundeava, expressando o caráter pejorativo, próprio de sociedades colonizadas) pelo mundo, vadiando por aqui e ali sem paradeiro, sem ter onde ficar.

Então, um belo dia...

[...] Exu passou a ir à casa de Oxalá.
 Ia à casa de Oxalá todos os dias.
 Na casa de Oxalá, Exu se distraía, vendo o velho fabricando os seres humanos.
 Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá, mas ali ficavam pouco, quatro dias, oito dias, e nada aprendiam.
 Traziam oferendas, viam o velho orixá, apreciavam sua obra e partiam.
 Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.
 Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens, as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.
 Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.
 Exu não perguntava.
 Exu observava.
 Exu prestava atenção.
 Exu aprendeu tudo.
 Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa.
 Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá.
 Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer.
 Oxalá não queria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam.
 Oxalá nem tinha tempo para as visitas.
 Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá.
 Exu coletava os ebós para Oxalá.
 Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá.
 Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo.
 Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu.
 Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu.
 Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá.
 Armado de um ogó, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância.
 Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada.
 Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.
 Exu ficou rico e poderoso.

assim, o poder de cura das folhas foi distribuído coletivamente pelos ventos de justiça de Oyá. E o xirê da justiça se fez completude!

Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu.⁴⁹⁸

Sendo as encruzilhadas seus domínios, o movimento que ordena a civilização é corporizado nesses lócus permitindo que a transformação e o progresso humano encontrem caminhos para sua concretização, possibilitando que a própria humanidade reencontre seu sentido pois, como nos lembra Leda Maria Martins:

Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas multiplicidade e convergências, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais.⁴⁹⁹

Sikirú Sàlami (Bàbá King) e Ronilda Iyakemi Ribeiro, reconstroem a imagem e a natureza de Exu refazendo seu caminho até África, seguindo o movimento circular contracolonial que se caracteriza em *sankofá* para resgatar o orixá primordial que nos foi arrancado pela branquitude em sua essência genocida, sistematizada pelo racismo religioso, o tecido demonizante e alvejante (nos sentidos de embranquecer e nos tornar alvos) que envolve colonização e colonialidades. Restituindo as características de Exu em seu contexto pré-diabolização, através da comunicação desprovida de pretensões conclusivas ou revelações absolutas entre Brasil e o território iorubá (especialmente Nigéria), é oferecido um instrumento abolicionista que implodei o cárcere cristão que prende Exu na zona demoníaca do mal, tendo a oralidade como recurso à restituição de sua liberdade.⁵⁰⁰

Exu, de acordo com os ensinamentos, protegidos e transmitidos por um código ético-moral no qual a existência coletiva é enredada, foi a primeira estrela a ser criada por Eledunmare (Olorum), isto é, o primeiro orixá criado, chamado então de *Irawo-Akódá*, o primórdio, o filho maior, aquele que serve de modelo para os demais, incumbido pela ordem, disciplina e organização. É através desses princípios que Exu favorece o fluxo da força dinâmica dos demais orixás, pois, “sem o seu axé torna-se impossível o fluxo de axé de qualquer outro orixá. Ou seja, Exu detém o poder de tornar possível, a cada orixá, a manifestação de seu axé específico.”⁵⁰¹

⁴⁹⁸ PRANDI, 2001, p. 40-41.

⁴⁹⁹ MARTINS, Leda. Oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 65.

⁵⁰⁰ Nos sentidos percorridos através do livro, a retomada da oralidade é composta pelo corpo da tradição que fala sobre Exu, integrada por odus de Ifá (sistema divinatório relacionado ao destino e regido por Orunmilá), *oriki* (evocações), *àdùrà* (rezas), *ibà* (saudações) e *orín* (cantigas), conforme a metodologia descrita (RIBEIRO; SÀLAMI, 2015, p. 17-18).

⁵⁰¹ Ibid., p. 298

A característica de intermediário entre Olorum, orixás e a humanidade (aquela que o coloca como “mensageiro”) é redefinida através de sua identificação como senhor dos caminhos e da comunicação, de modo que nada, nem ninguém, chega ao Deus Supremo se não for por Exu. Dito de outra forma, Exu se manifesta de forma idêntica (ou n) aquele homem negro nazareno morto por soldados por se insurgir, desafiar e incitar a “desordem” de um sistema estruturado na injustiça, violência e ódio contra o diferente, e que hoje, é facilmente reconhecido pela frase que é fundamento do Contrato Celestial: “*eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim.*”⁵⁰²

Em sociedades formadas e estruturadas sob a oralidade, os valores, virtudes e comportamentos ideais, ou seja, aqueles que conduzem a coletividade ao progresso simbolizado pelo bem-comum, dependem da veracidade e autenticidade na transmissão de conhecimentos e princípios fundamentais. O que significa que a comunicação é o mecanismo de manutenção da unidade social, ordem, organização e, sobretudo, sobrevivência a partir da perpetuação da sabedoria ancestral, sendo a ancestralidade um direito natural, as raízes fundacionais da coletividade, sem as quais seu futuro inexistente.

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.

A lição acima, de Tierno Bokarl, que é transmitida pela oralidade de Hampate Ba, Ronilda Iyakemi Ribeiro e Bàbá King (Sikirú Sàlàmi), mostra que a oralidade africana é um complexo sistema educacional que sustenta a vida, não podendo ser reduzido a um conjunto de histórias, lendas e relatos, por ser a encruzilhada que não apenas permite o encontro e a vivência entre o mundo espiritual e o mundo material, mas onde o imaterial se materializa, remontando sempre à *Unidade Primordial*.⁵⁰³

Para Hampate Ba, nosso maior problema é a “ruptura da transmissão”, por que é nos testemunhos transmitidos que encontramos o próprio valor do homem. Assim, a fidedignidade na transmissão de saberes, princípios e direitos esta associada à nossa natureza enquanto parte da coletividade que se expressa em cada pessoa, responsável pela veracidade e vivacidade das memórias individuais e coletivas, humanas e divinas. Portanto, existe uma ligação existencial entre o homem e (su)a palavra enquanto caminho civilizatório que é a

⁵⁰² Cabe aqui a ressalva que o código moral-ético yorubano é muito mais antigo que a bíblia cristã e o próprio cristianismo, sendo que essas características de Exu poderiam ter sido facilmente compartilhadas com outras religiões, se não fosse a natureza criminosa da branquitude que lhe impulsiona a roubar conhecimentos, apresenta-los ao (seu) mundo como seus e acionar as cláusulas do *Contrato Epistemicida* para assegurar sua (falsa) propriedade e exclusividade.

⁵⁰³ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 226.

verdade, vinculando o homem e palavra proferida/transmitida, um compromisso com a sociedade cuja coesão e progresso repousam no valor e no respeito pela palavra, uma vez que:

Nas tradições africanas [...] a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência.

[...]

A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostuada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial.

Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana.

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida.

Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo - um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem.⁵⁰⁴

Ao relacionar a oralidade e Exu, em outros termos, a comunicação e seu Senhor, fica fácil entendermos outro objetivo da demonização de Exu. A autenticidade no trânsito da palavra – entre quem fala e quem ouve para transmitir (compartilhamento é dever e direito, princípio ético, moral, social e jurídico) -, é mecanismo civilizatório que permite, a partir das vivências, experiências e testemunhos de gerações anteriores, o desenvolvimento da sociedade no sentido de constante progresso para assegurar gerações futuras. Manter a verdade da palavra é garantir a vida, romper o vínculo entre povos negros e Exu, é subtrair seu poder em proteger o movimento comunicacional, é destruir “um dos pilares de sustentação da cosmogonia e da teologia iorubas”, portanto, “destruir este pilar, ou mesmo abalar essa coluna, foi, de fato, uma inteligente estratégia colonialista que, lamentavelmente, perdura ao longo de séculos nos países da diáspora.”⁵⁰⁵

Não por outro motivo, a mentira é a grande inimiga de Xangô, pois pode sentenciar seu povo à morte (ao manusear direitos inerentes à branquitude estabelecidos em todos os contratos que integram o Contrato Racial) e, por isso o modelo branco de sociedade é condenado por Exu. Desordenando o “sistema de justiça” (expondo a “falência” do Direito

⁵⁰⁴ HAMPATE BA, A. *A Tradição viva*. In: **Historia Geral da África**, v. 1. São Paulo: Ática/Paris: UNESCO, 1982, p. 168-169.

⁵⁰⁵ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 216.

penal e da prisão), a ordem desumanizante é revelada como base do sistema de injustiça racial, pautado em direitos e garantias “falados” por nossa Constituição, mas falseados na prática, *orientando*, então, a (re)ordenação radical, o equilíbrio através da subversão que impõe (restabelece) a nova (velha) ordem.

Há, portanto, uma distinção importantíssima em termos de controle da comunicação. Enquanto valor civilizatório africano, a oralidade é um sistema de controle garantidor que vincula o indivíduo na tutela da coletividade para assegurar sua sobrevivência e bem-viver, o que pressupõe seu compromisso com a verdade e fidelidade do foi transmitido a ele e em sua obrigação pessoal de transmitir às futuras gerações (uma virtude e um valor socialmente reconhecidos). Já para a branquitude, o controle sobre a comunicação é um instrumento de dominação racial-social, manuseado com fins individualistas e epistemicidas para concretizar a necropolítica, o caminho único para a dissolver a unidade, implodindo o sistema de proteção e resistência para alcançar a desumanização e assegurar sua supremacia.

Exu, assim como todos os orixás, é (re)conhecido por muitos nomes e isso tem relação às suas distintas qualidades de axé, ou seja, dependendo dos nossos desejos e objetivos, devemos recorrer à força (qualidade do orixá) específica para alcançarmos o resultado pretendido, pois:

A diferença entre as formas de invocar depende do "apelo que se queira fazer, da evocação que se queira realizar de uma determinada qualidade energética do mesmo ser. Sabemos que as qualidades dos orixás referem-se a distintas características de seu ser, reveladas por seus feitos e virtudes, manifestados em distintos momentos e distintos locais míticos por onde passaram.⁵⁰⁶

Demonstrando suas qualidades pouco difundidas (ou mesmo desconhecidas) através de suas evocações, Exu é (re)conhecido como *Lalú* (aquele que harmoniza a cidade ou a comunidade), *Odara* (aquele que é benevolente, que faz o bem e que promove essa virtude nas pessoas), *Elegbara* (poderoso, aquele que tem o poder de salvar e que concede poder ao homem para que ele seja bem-sucedido), e em seus *oríkis*⁵⁰⁷ como *Alágógo-ìjà* (a ausência do axé de Exu favorece a desordem, individual e coletiva, propiciando confusão e mal-entendidos), *Alángájigá* (aquele que protege; que traz vida e promove o crescimento humano), *Atélé Elédàà* (aquele que acompanha a humanidade, concedendo sorte e prosperidade, atraindo condições para a realização de um destino feliz ao mostrar o caminho e protegendo o seu ori, não abandonando o homem nos momentos difíceis), *Igbá-Keji-*

⁵⁰⁶ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 48.

⁵⁰⁷ Composta por *orí* (origem ou cabeça) e *ki* (evocar ou louvar), a palavra iorubá significa evocar ou louvar o *orí* ou a origem daquele a quem se refere.

Elédùnmàrè (presença de Deus na terra), *Láarúmò* (senhor da sabedoria, dos caminhos da vida e detentor do poder da união).

Em uma das representações de Exu, ele aparece com duas cabeças, uma virada para frente e outra para trás, demonstrando seu poder sobre o tempo, vivendo simultaneamente na *egbé* (sociedade) no *Orum* e na *egbé* no *Ayiê*, influenciando e alterando, em paralelo, as duas que assim se desenvolvem conjuntamente, refletindo suas realidades na reatualização de eventos primordiais, o ocorrido nos tempos míticos que resultam na humanidade do agora. O tempo de Exu, que brinca de fazer o ontem nosso amanhã, rechaça nossa concepção de tempo irremediável, é sempre tempo de retornar à encruzilhada em encontrar sentidos no passado que se abre para o futuro, o que fazemos ao reatualizar os mitos através dos ritos, quando conseguimos achar caminhos para escapar do tempo profano (cronológico), e penetrar no tempo sagrado “simultaneamente primordial e recuperável a qualquer momento e para sempre. Viver os mitos não significa realizar uma comemoração de eventos míticos, e sim reiterá-los.”⁵⁰⁸

Essa representação ritualística e litúrgica de Exu, resulta do *oríki* no qual ele é louvado como *Ẹlégbàá- Ọgo*, que, literalmente, significa:

Possuidor de centenas de porretes na nuca, já que os porretes são usados por Exu na defesa contra inimigos que atacam pelas costas. Refere-se ao fato de Exu possuir duas faces, podendo enxergar na frente e atrás: qualquer que seja a sua posição, ele tem domínio de tudo. Os porretes mencionados são recursos de defesa, atuando como se fossem braços. Defender-se de inimigos que atacam pelas costas tem duplo sentido: a defesa contra o que não se vê porque ocorre atrás de nós e a defesa contra atos e fatos do passado, pois Exu somo todos os demais orixás, pode agir sobre eventos passados.⁵⁰⁹

Olhar para o passado, não cometer os mesmos erros, estarmos preparados para renovações das violências que nos constituíram como sociedade e, assim, nos desenvolvermos a partir delas, são chaves para a liberdade e precisamos mais do que aprender com Exu, precisamos nos movimentar nesse sentido, colocando o poder transformador em práticas abolicionistas sem esperar “milagres”, mas força de concretização (axé). Essa atuação de Exu, de (re)ativar memórias do passado para atualizar informações no presente e sanar dificuldades, está relacionada à sua potência em abrir caminhos, mesmo onde aparentemente, conforme o cartesianismo inerente ao olhar colonizado, não consegue ver (perceber e sentir), qualidade invocada ao chama-lo de *Olùlànà* que significa:

Dono dos caminhos abertos; Aquele que abre caminhos para quem recorre a ele em busca de alívio para dores e sofrimentos e para resolver situações de confusão e desorientação; Aquele que transmite o conhecimento e a sabedoria necessários à

⁵⁰⁸ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 37.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 142.

realização de um bom destino. O epíteto sugere que as pessoas têm livre-arbítrio e podem alterar os seus destinos graças à aquisição de conhecimentos que favorecem mudanças em suas atitudes e condutas. É importante salientar que, segundo a concepção iorubá, as mudanças na vida dependem principalmente da própria pessoa, que deve ter, antes de mais nada, disposição para mudar. Ao receber orientação do sacerdote e seguir suas recomendações (de ebós e iniciações, por exemplo), a pessoa promove alterações energéticas favoráveis à ampliação de sua consciência, fator indispensável para a promoção das mudanças de atitudes e condutas necessárias.⁵¹⁰

Tais evocações e denominações dizem respeito à natureza e ações de Exu que é detentor dos princípios básicos a disciplina, a organização, a paz e a harmonia, promovendo a ordem que finda com o caos e da justiça, que é reestabelecida nos confrontos com a injustiça. Ou seja, a desordem e a confusão, que são costumeiramente imputadas à Exu, são na verdade essa ordem ao (re)equilíbrio, prevenir ocorrências desfavoráveis ou reduzindo danos ao iniciar novos ciclos antes que eles realmente se iniciem (ou antes que reconheçamos que uma nova fase da vida, individual ou social, já se iniciou).

Ressaltar as diferentes qualidades de Exu é importante para (re)lembrar que Olorum (Eledunmare – o Deus Supremo) criou os orixás com distintas qualidades de axé, assim como ele mesmo possui essa característica, cada qual com uma função específica, cabendo à humanidade recorrer à essas forças divinas específicas conforme suas necessidades, isto é, para a solução de problemas igualmente específicos, portanto:

Essas forças da natureza não são boas e nem más em si mesmas; são forças neutras que podem sujeitar-se a vontade humana, de modo que os homens podem servir-se delas para atingir seus objetivos, sejam eles benéficos ou não. Este é o contexto a ser considerado quando nos propomos a debater a questão de ser Exu um ser de natureza benevolente ou malévola.

Assim sendo, não é adequado nos referirmos aos orixás como malévolos ou destrutivos, pois malévolos não são eles, e sim as pessoas que utilizam o axé dessas divindades para atingir objetivos mesquinhos ou escusos. Buscando isentar-se da culpa mobilizada por seus pensamentos sentimentos destrutivos, algumas pessoas atribuem aos orixás a responsabilidade pelo mal realizado. O axé dos orixás é uma força neutra que opera de acordo com a vontade humana.⁵¹¹

Assim, é importante voltarmos ao estereótipo de Exu enquanto promotor de confusão, desordem e caos, não para negar suas manifestações nesses sentidos, mas para imputarmos corretamente a responsabilidade de tais ações recorrendo a um trecho de outro *oríki* de Exu que o identifica como:

Abáni lálejò bi ogun dó tìní,

O visitante que chega como uma guerra.

Visitante ágil, rápido, de atitudes intempestivas. Um visitante que chega como uma guerra porque chega para resolver problemas ou para criá-los, dependendo

⁵¹⁰ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 144.

⁵¹¹ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 139.

de quem manipula a sua força. Suas características, por não serem compreendidas, podem atemorizar.

Abáni wóran bá ò rí dà

Ele, que arruma problemas quando não há problemas.

Arruma problemas desde que alguém manipule o seu axé com essa finalidade. Outro sentido dessa expressão é o de que Exu, por assinalar as deficiências e os erros das pessoas, explicita *problemas* que não haviam sido reconhecidos antes. Quando uma pessoa se dá conta dos problemas que tem é como se eles passassem a existir no momento em que ocorre a tomada de consciênda.

Ò gbégi şòòşò bojù owó

Ele, que conhece os obstáculos à conquista de prosperidade.

Pode criar obstáculos à conquista de prosperidade se o seu ase for manipula esse objetiva, do mesmo modo que pode remover tais obstáculos.

Ò késé ẹlẹsé bọ şòòlò

Ele, que cria problemas pessoas e os resolve.

Sua ação depende de quem manipula o seu axé: cria problemas ou os soluciona. Outro sentido dessa expressão é o assinalado acima: quando uma pessoa se dá conta dos problemas que tem é como se eles passassem a existir no momento em que ocorre a tomada de consciência. Logo após a tomada de consciência, Exu ajuda a resolver esses problemas.⁵¹²

Nesses sentidos, Exu traz acontecimentos tanto do passado quanto do futuro para o presente, evidenciando a ocorrência de problemas que ainda não foram percebidos por nós, antecipando acontecimentos negativos, mas tomando iniciativas para minimizá-los, muito antes que nós mesmos despertemos para problemas que criamos ou que estamos envolvidos, pois Exu “permanece sempre de prontidão para reagir ao mínimo ataque, como se fosse uma armadilha estendida por todo o espaço, e que reage ao menor movimento agressivo vindo de fora. Sua ação de defesa é ilimitada e eficiente.”⁵¹³

Se, como diz um provérbio iorubá “*quem diz a verdade é inimigo dos seres*”, imagine quem a mostra e comprova. São muitos os vetores que levam à inimização/demonização de Exu que, na verdade, um amigo fiel e comprova isso através da sua multifacetada natureza, apresentada nos *odus* e em outras formas de narrativa oral. Demonstrando sua competência enquanto estrategista para fugir das tentativas de aprisionamento ao mal, Exu reforça seu compromisso inegociável com a liberdade, “sua fidelidade à palavra e à verdade seu bom senso e ponderação, que propiciam sensatez e discernimento par julgar com justiça e sabedoria.”⁵¹⁴

⁵¹² RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 338-339.

⁵¹³ Ibid., p. 340.

⁵¹⁴ Ibid., p. 140.

Portanto, ao contrário do que foi pregado, Exu é bom também, mas uma das características da branquitude é responsabilizar outras pessoas por seus atos, sua violência desumanizante estruturante e essa responsabilização é uma das condições do Contrato Celestial, inserido no “Contrato Social” que transferiu para o Direito penal a dicotomização *bem vs. mal*, transformada em princípio, dogmatizado em ideologia outrificante. Nesse sentido, se o deus branco é pura bondade, coube a branquitude criar um demônio (prisão para Exu) que foi acusado e condenado pelo mal do mundo (e essa responsabilização é característica do cidadão-bem).

Na cosmogonia iorubana o mal pertence à humanidade, podendo ser manifestado por Exu, bem como por todos orixás, quando suas qualidades negativas forem invocadas e manuseadas, por nós, com essa finalidade. Exu é o guardião de todas as formas de personalidade, possibilitando ações boas e más e essa característica, a de ser bom/bem ou mau/mal, é compartilhada com os orixás e conosco, que somos responsáveis por nossas ações boas e más. Portanto, Exu não é mal (absoluto ou absolutamente mau), muito menos inimigo do homem, em verdade, “inimigo do homem é outro homem que deseja o mal e que pode servir-se do axé da divindade para alcançar seus objetivos.”⁵¹⁵

A característica da plenitude humana (o que poderíamos chamar de *Princípio da humanidade plena*), aquela que nos permite manifestarmos nossas facetas, sejam elas quais foram, é garantida por Exu enquanto dádiva para nos assegurar o livre-arbítrio, possibilitando, através de seu axé, movimentarmos livremente energias positivas e/ou negativas. Uma liberdade que deve carregar consigo a conscientização da lei orúnica, eterna e cíclica, do retorno, conforme um *itan...*

Conta-se que, certo dia, Ifá chamou Exu para que ele fosse ao mercado de Ifé, porém, antes de ir, ele teria que escolher, entre duas cabaças, apenas uma, a qual ele levaria consigo na viagem. Uma continha o bem, o amor, a paz, a beleza, o remédio, a cura, o corpo, a matéria, o manipulável, o visível, o desejo, a palavra, o perdão, a vida. Na outra cabaça, estava o mal, o ódio, a guerra, a feiura, o veneno, a doença, o espírito, o imaterial, o intangível, o invisível, o desprezo, o silêncio, a vingança, a morte.

Exu, desconfiado que só e contrariado pela imposição de Oxalá de ter que escolher uma cabaça entre as duas, ter na sua frente apenas um caminho, então Exu parou na frente das cabaças e ficou pensando... Algum tempo depois, Exu observou que havia uma outra cabaça, vazia, jogada em um canto e pediu para que alguém o entregasse.

⁵¹⁵ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 148.

Enquanto Ifá, já quase sem paciência, a tudo observava com curiosidade, Exu colocou a cabaça vazia entre as outras duas. Pegou a cabaça da esquerda, abriu e despejou todo o seu conteúdo na cabaça do meio. Depois, pegou a cabaça da direita, abriu e jogou tudo o que nela continha na cabaça do meio.

Com um leve sorriso debochado, Exu fechou a cabaça do meio e começou a sacudí-la, de modo ritmado, cadenciado, quase que sambando como se estivesse em uma roda, misturando bem todo aquele novo conteúdo. Depois, Exu abriu a cabaça e espalhou seu conteúdo pelo universo.

Desde então, Exu é conhecido como *Igbá Ketá*, o Senhor da Terceira Cabaça, e tudo que é bem, pode ser mal, o amor pode se transformar em ódio, a paz vir a ser guerra, o belo pode se tornar feio, o remédio pode ser veneno, a cura pode vir a ser a doença, o corpo pode ser o espírito, a matéria pode passar a ser imaterial, o manipulável pode se tornar intangível, o visível pode passar ao invisível, o desejo pode se modificar e virar desprezo, a palavra pode ser o silêncio, o perdão pode se tornar vingança e a vida pode se transformar na morte, e tudo ao contrário.

Através do axé de Exu, então, temos a possibilidade de libertar a humanidade do cárcere universalizante que a branquitude, com seus contratos, estabeleceu como base de seu modelo de sociedade, baseado na ideia de unicidade e singularidade que condicionam ao aniquilamento da diversidade e da pluralidade. O *Senhor da Terceira Cabaça* rompe com o *Princípio do bem e mal*, quebrando-o em pedaços que não se pode mais reunir, se faz princípio da Criminologia Afrobrasileira e abre caminhos ao Abolicionismo Penal Quilombista propondo um resgate das humanidades desumanizadas, uma perspectiva muito mais bela, honesta e coerente com a natureza humana que deve se deslocar ao centro da encruzilhada e reconhecer que também pode ser (e é, de fato) má e assim, pode (re)encontrar sentidos na reconciliação, individual e coletiva, a partir da falibilidade humana.

Exu é, portanto, a fonte do poder da transformação que permite a melhoria do comportamento humano, fortalecendo as pessoas no enfrentamento de suas dificuldades na vida a ponto de se tornem agentes de promoção do bem-estar, consigo mesmas e com seu entorno, concretizando as mudanças necessárias, sejam elas internas e externas, individuais e sociais, ao apontar sentidos ao (re)encontro do (re)equilíbrio, da harmonia e do cuidado com a coletividade (princípio ancestral fundamental). Essa manifestação de Exu também é compartilhada com os orixás, uma vez que, “Sem Exu, Obaluaiê não poderia curar a varíola e outras enfermidades [...] sem Exu, Xangô Olukoso não poderia manipular a própria força

através do raio, nem agir em defesa dos injustiçados”⁵¹⁶, sem Exu, Xangô não teria o poder do fogo aliás, Xangô só é Xangô, o orixá da justiça, por que aprendeu o que é justiça com Oyá⁵¹⁷, que por sua vez, recebeu de Exu o domínio do fogo e o poder de se transformar em borboleta sempre que sentia medo, dádiva que lhe assegurou o direito à liberdade.⁵¹⁸

Desde uma cosmo percepção africana, a dicotomia *bem* e *mal* possui uma conotação muito distinta da colocada pela branquitude que se espelha em seu Deus para perseguir (ou sequer isso) um ideal de perfeição impossível de ser alcançado pela humanidade, que irá projetar para o mundo apenas o bem, apenas características positivas (tal qual seu Pai). Na matriz africana de humanidade(s), perfeição é sinônimo de complementariedade, de equilíbrio entre o *bem* e o *mal*, um ideal que decorre da própria manifestações dos orixás, pois todos eles, sem qualquer exceção, exibem suas personalidades de modo completo, isto é, ora boa, ora má e isso pode ser observado nos *Oxês* de Xangô, em cada lâmina de (e em) seus dois machados que representam sua imparcialidade; na possibilidade de Oyá se transformar em uma delicada borboleta ou em uma furiosa búfala, em ser brisa leve e acalentadora ou furação destrutivo que arrasta o que estiver em seu caminho; em Oxum que é água calma, contornando imperceptivelmente os obstáculos ou em incontrolável correnteza.

Ao se deterem sobre a construção e (re)produção do “*mal*”, Bábá King (Sikirú Sàlàmi) e Ronilda Iyakemi Ribeiro lembram que, segundo a cosmogonia iorubá, a possibilidade de ser, fazer e usar tanto o *mal* quanto o *bem* é princípio que rege o universo, sendo que o próprio Eledunmare (Olorum, o Deus Supremo), assim como Exu, todos os orixás e a humanidade, possui essa natureza. Já as religiões brancas-colonizadoras, ao contrário, atribuem o *bem* à Deus e o *mal* à “[...] Lúcifer, anjo bom, dotado de muitos poderes, apenas inferiores aos de Deus, por vaidade e conspiração teria se tornado inteiramente mal. Ou seja, sua aparente bondade original ocultava, de fato, uma natureza diabólica”⁵¹⁹, em outras palavras, o Diabo, apesar da sua aparência angelical, possui uma “natureza criminosa” que se manifesta nos males no universo, daí a condenação à sua prisão perpétua no inferno.

⁵¹⁶ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 201.

⁵¹⁷ GÓES, 2022, p. 234.

⁵¹⁸ Além da beleza condizente com a realeza de Oyá, a borboleta reflete o silêncio que pode restaurar a paz e metamorfosear os conflitos, uma vez que “quem, em seu juízo perfeito, mataria uma bela borboleta?”. A liberdade, então, é estabelecida no poder de voar delicadamente, mas também no poder de se desarmar, se desfazer da própria ira destrutiva (permitida pela possibilidade de ser búfala, fogo, furacão ou relâmpago), transmutando o poder destrutivo em construtivo, sem perder sua natureza.

⁵¹⁹ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 212.

Pensando na origem e natureza do *mal* desde o solo africano, John Mbiti mostra a capilaridade da compreensão de que *bem* e *mal* são simbióticos e inatos à humanidade, contando que um sacerdote Ashanti teria “[...] dito que Deus ‘criou a possibilidade do mal no mundo... Deus criou o conhecimento do bem e do mal em cada pessoa e permitiu-lhe escolher o seu caminho,’ sem a proibir ou sobre ela forçar a Sua vontade.”⁵²⁰ Tramando o sentido de vida coletiva de modo tão profundo, o equilíbrio entre virtudes (*bem*) e defeitos (*mal*), que modelam o carácter (*Iwa*), determina a solidariedade da comunidade e o grau de ordem e paz social, que são essenciais e sagradas, condições para evitar a desintegração e destruição da sociedade.

O carácter é a essência da ética iorubá, sendo que a vida de uma pessoa depende de seu carácter que sofre influência do *bem* e do *mal*. O bom carácter é comprovado pela generosidade, justiça, verdade e retidão como virtudes essenciais, de forma contrária, a “mau moral” é demonstrada nas atitudes do homem contra o seu próximo, quebrando o Código moral – integrado por costumes, leis, normas e tabus que orientam o comportamento em sociedade –, ou seja, qualquer comportamento oposto ao de cultivar ou manifestar os valores e virtudes que instituem o bom carácter, significa uma má moral:

De facto, podemos dizer que o bom carácter é “bom” por causa do comportamento que ele representa. O que se situa por detrás da concepção de um “bem” ou “mal” moral, é em ultima análise a natureza da relação entre os indivíduos numa dada comunidade ou sociedade. Quase não existe “pecado secreto” algo ou alguém é “mau” ou “bom” segundo a conduta externa. Uma pessoa não é inerentemente “boa” ou “má”, mas age de modos que são “bons” quando eles se adaptam aos costumes e normas da sua comunidade, ou maus quando não o fazem. [...] Não é o acto em si que seria “errado” enquanto tal, mas as relações envolvidas no acto: se as relações não são feridas ou prejudicadas, e se não se descobre a transgressão do costume ou regra, então o acto não é “perverso” ou “malévolo” ou “mau”.⁵²¹

Arrancando as máscaras discursivas da branquitude, desnudando sua faceta antinegra que se manifesta através do racismo em múltiplas dimensões, emoldurando seu projeto de sociedade, é possível observar que aquele *Princípio do bem e do mal* é, na verdade, o *Princípio do mal disfarçado de bem* que sustenta e (retro)alimenta seu sistema de injustiça racial que estabelece o Direito penal e a prisão como sinónimo de (sua) justiça e imprescindíveis ao colonialismo jurídico que protege sua supremacia e exclusividade ao determinar:

O confronto eterno e etéreo do *mal* vs. *bem* possui fundamentos no pensamento judaico-cristão ocidental que se manifesta no racismo religioso, pregando a demonização e inimizção do corpo negro que deve ser catequizado. Assim, busca-

⁵²⁰ MBITI, John. **O Mal no Pensamento Africano**. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 57, n. 4, p. 847-858, 2001, p. 848.

⁵²¹ Ibid., p. 856.

se substituir sua *belicosidade ancestral* e potência insurgente pela subserviência e crença ilimitada de que toda violência racial não passa de mera “provação” para a conquista da salvação da alma embranquecida. Essa também é a fonte de reeleituras no sentido mocinho vs. bandido que fundamentam o genocídio e a criminalização da raça negra.⁵²²

Apesar do racismo antinegro ser um dos principais caminhos do trabalho, por libertar de fato o saber criminológico ao deslegitimar o dogma cristão que sustenta o sistema punitivo - conduzindo a construção e extermínio do mal, que é sempre o outrificado, a quem a violência colonial permite e exige a (continuidade da) desumanização -, através da *exunêutica* o capitalismo (foco, quase exclusivo, da Criminologia (re)produzida no Brasil), também é empurrado para o meio da encruzilhada, onde outros caminhos se abrem ao comunitarismo, não se satisfazendo, então, apenas em sua deslegitimação (como fonte de violências que é), mas substituição, pois, como ensina Liana Maria Salvia Trindade:

Exu é a expressão de um simbolismo, que encontra o seu significado não apenas na estrutura do imaginário, como na do real. Permite aos homens a possibilidade de autodeterminação, de quebra das interdições sociais que limitam sua liberdade ao lhes dar acesso aos meios mágicos de melhorar a sua sorte.

Exu, enquanto princípio da existência individualizada, introduz a noção de liberdade e de ação possível ante aos sistemas estruturados e, como princípio dinâmico, é representante da mudança ainda não realizada.⁵²³

Pensando com Exu enquanto movimento da circulação, responsável e orientado à ordem e ao equilíbrio entre os seres, ele se apresenta como dono do *princípio do compartilhamento* que é materializado pelo comunitarismo, razão existencial e a própria essência da coletividade que (sobre)vive através da partilha, direito e dever vívido e vivido da vida. O comunitarismo, como valor civilizatório africano que protege e rege a vida coletiva, como fundamento por isso concebido como direito fundamental, assim foi instituído juridicamente na *Declaração dos Direitos dos Povos* (ou, Carta Mandinga) que o estabeleceu em diversos princípios, como por exemplo, em seu artigo 36 que proíbe a tipificação do crime famélico, pois a segurança alimentar é responsabilidade da sociedade.⁵²⁴

Partilha, circulação e troca são sinônimos de Exu, por isso ele também é chamado de *Olojá*, o senhor do mercado, qualidade atribuída por suas diversas manifestações nesse local, se apresentando no sentido oposto à ideia de mercado capitalista, onde as trocas são realizadas à título de acumulação e lucro, pelo lado burguês, sobre a exploração, miserabilidade e morte da classe trabalhadora. Como senhor dos espaços de troca, Exu é o intermediário nas relações entre pessoas e bens, característica dos mercados e que determina

⁵²² GÓES, 2022, p. 224.

⁵²³ TRINDADE, Liana Salvia. **Exu**: símbolo e função. Revista África, [S. l.], n. 4, 1981, p. 131-132. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/90858>. Acesso em: 20 mar. 2023.

⁵²⁴ GÓES, 2022, p. 80.

seu funcionamento e funcionalidade.

Nesse sentido, é interessante recontar o retrato que Pierre Verger e Roger Bastide, tendo como base o relato de um viajante, de como eram os mercados nagôs, no século XVIII, no Baixo Benim, antes do dinheiro substituir os búzios como meios de troca e aquisição de bens, isto é, antes da colonização:

[...] na Europa não se encontram feiras tão bem organizadas e policiadas, onde não há nenhuma desordem: cada comerciante e as diversas mercadorias têm seu lugar próprio, separados uns dos outros, cada qual em determinado setor estabelecido de antemão e, sob pena de confisco, não podem instalar-se em outro local que não o designado; os compradores podem barganhar à vontade, contanto que o façam sem alarde e que tudo transcorra sem fraude e trapaça.⁵²⁵

O mercado é, ao mesmo tempo, espaço de comunicação, interação social e troca, ou seja, uma encruzilhada em vários sentidos, todos eles regidos por Exu (*Olojá*) que, como leciona Wanderson Flor do Nascimento, se transforma em *mercado-ojá*, onde a lógica das trocas é baseado em experiências de relações comunitárias zelosas, harmoniosas e não violentas, lugar de circulação de todos os elementos e bens (i)materiais vitais para a vida humana, trocas e compensações que não podem ser reduzidas ao aspecto financeiro, muito menos com fins de acumulação, já que o pressuposto é a generosidade, solidariedade e a partilha, valores fundamentais no fortalecimento da coletividade que se fortalece nas suas relações de troca, formando, assim, um círculo.

Pensando a partir de uma “*economia do axé*”, a ideia de troca e mercado ganham a concretude das práticas vivenciadas nos terreiros, onde o comunitarismo se expressa na própria natureza do axé (força produtiva e realizadora da vida) que, por ser dinâmico, expansivo e recebido apenas no movimento de reciprocidade, não existe qualquer possibilidade de seu acúmulo, uma vez que riqueza, nesse sentido, é o compartilhamento dessa força para que a coletividade se enriqueça, rechaçando a ideia de individualismo. Assim, o não compartilhamento do axé é um contra-axé, a negação de sua potência ao desnaturalizá-lo, transformando a energia positiva em negativa que produzirá, como efeito imediato, danos à estrutura da comunidade.

Essa postura egoísta, típica do capitalismo, implica na ruptura com o movimento, isto é, uma ruptura com Exu que ao invés de favorecer a abertura de caminhos para a realização dos desejos, os fechará pela desordem provocada na circularidade de seu axé, promovendo prejuízo (confusão) pois foi essa força a mobilizada, uma condição que impede o devir, definidor do axé.

⁵²⁵ VERGER, Pierre; BASTIDE, Roger. **Contribuição ao estudo dos mercados nagôs no Baixo Benim**. Tradução: Marta Moraes Nehring. In: VERGER, Pierre. Artigos: tomo 1. Salvador: Corrupio, 1992, p. 146.

Para a perspectiva do mercado-*ojá*, não existe doação sem contrapartida. Mesmo que a pessoa que receba algo não tenha nada material para retribuir, a instância simbólica, os laços comunitários, o afeto, o desejo de felicidade é algo que surge como "paga" pelo que fora dado. Não há nada "de graça" para o mundo iorubano, o que não significa falta de generosidade; pelo contrário: há a implicação de uma generosidade coletiva que demanda que cada um se esforce para que a comunidade toda (ou ao menos as pessoas envolvidas na relação) se beneficiem da circulação das coisas/serviços/*axé*.⁵²⁶

Na administração do *mercado-ojá*, Exu nos lembra que tensões e atritos são fundamentais nas trocas e na comunicação, mas coloca como condição imperiosa a não competitividade que se atrela à proximidade das relações sociais, já que esse é o caminho para minimizar, ou mesmo dissolver, as tensões e assim alcançar o ideal de uma comunidade mais harmônica, que é fortalecida por meio do fortalecimento dos laços entre seus integrantes. De acordo com Wanderson Flor do Nascimento, ao não elegermos a competitividade, disputas, objetificações como valores de crescimento, podemos reestabelecer os laços comunitários que caracterizam o *Povo de Axé*, não apenas internamente, mas em suas relações com a população que vive em seu entorno, o caminho do reencontro com o desenvolvimento e progresso da coletividade:

A regência do mercado-*ojá* por Exu, lembra que as relações são sempre tensas, mas sempre necessárias. Exu necessita da comunidade funcionando para que as mensagens circulem, para que a pluralidade de caminhos visível nas encruzilhadas faça sentido. Exu encontra – e faz aparecer – nas encruzilhadas, essa confluência de caminhos, uma multiplicidade de possibilidades abertas para o caminhar: nem todas elas harmônicas ou pacíficas, deixando a decisão sobre a circulação do *axé* nesses gestos do caminhar sob a responsabilidade dos caminhantes, que podem potencializar ou despotencializar o *axé*.

Quando se opta pela desarmonização, é preciso saber que as consequências são sempre coletivas. Em um mundo em que as sociedades se organizam em torno de valores coletivistas, quando há algum problema, toda a comunidade arca com as implicações das dificuldades daí advindas. Por outro lado, em sociedades que organizam suas relações em torno de valores individualistas, apenas indivíduos ou grupos específicos acabam por adquirir privilégios e, com isso, a violência, a estagnação e o comprometimento da circulação do *axé* é sentido de modos não partilhados pelos grupos despossuídos destes privilégios e, por isso, desestruturando as sociabilidades comunitárias.⁵²⁷

Abrindo caminhos anticapitalistas, Exu demonstra que as trocas recíprocas e verdadeiras são imprescindíveis nas relações para a realização da vida, individual e coletiva, pois, no movimento regido por ele, se você recebe alguma coisa e não devolve nada (objetivando acumular, para ter mais do que os outros), você está roubando e instaurando a desordem no seio comunitário ao não dar continuidade ao movimento circular que estrutura os mundos. Desordenando a lógica do benefício/proveito próprio em detrimento do outro, enfraquecendo a relação e causando-lhe qualquer prejuízo, ou seja, desnudando a natureza

⁵²⁶ FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 35.

⁵²⁷ Ibid., p. 37.

individualista e mesquinha subjacente à farsa da meritocracia que estrutura o capitalismo, a relação com Exu - para ser verdadeira, condição para alcance do desejado -, exige que entreguemos a ele a sua parte, o que lhe é devido por direito, que não pode ser reduzida exclusivamente à questão de dinheiro e bens, já que axé pode substituir qualquer bem no *mercado-ojá*.

Essa compreensão é fundamental e complementa a desconstrução do estereótipo desordeiro e conflitante de Exu, pois a confusão criada por ele, àquela fúria desprovida de qualquer razão (irracional) e desproporcional (gratuita, apenas para comprovar sua natureza) - bem semelhante à periculosidade que é imputada e extraída de corpos negros, sobretudo de homens negros -, decorre de sua reprovação ao “esquecermos” de lhe retribuir o que ganhamos (as vezes, até de modo antecipado). Ao desconsiderarmos a essência das trocas, ignorando a reciprocidade que assegura o movimento circular e às obrigações inerentes ao *princípio do compartilhamento*, manuseamos a energia oposta à construção de relações verdadeiras. Ao não partilharmos o axé, manuseamos o contra-axé, invocando a faceta negativa de Exu que assim se manifesta, não pelo esquecimento em (de) si, vingança, ciúmes e, muito menos, por querer fazer o “mal” pelo “mal”.⁵²⁸

Olojá, responsável pelo movimento e regente da lei do retorno, impõe ordem através dessas trocas, não a produção da morte como lucro, ontologia racista-capitalista e, portanto, norma básica do complexo industrial-prisional⁵²⁹ que serve de modelo ao mundo punitivista, construído pela branquitude a sua imagem e semelhança. Como *Senhor do Mercado*, Exu é capaz de desfazer as desordens, provando que o impossível é uma questão de percepção, já que, conforme um de seus oríkis, Exu carrega o óleo que comprou no mercado numa simples peneira sem derramar sequer uma gota.

Entender, respeitar e zelar as relações com Exu significa respeitar, zelar e cultivar as relações humanas sobre o terreno fértil da coletividade, onde a possibilidade de resgate e fortalecimento de laços comunitários, responsáveis por cada um(a) e pelo todo, é multiplicado em sua circularidade infinita, uma lição ancestral trazida por Mãe Beata de Yemonjá ao (re)contar aquele conto de Exu e os vizinhos:

Vocês sabem que Exu não gosta de ver ninguém em paz, nem muito menos feliz. Para a pessoa adquirir tudo isso tem que fazer um acordo com ele, se não nada vai bem. E foi o que aconteceu com um homem que tinha um sítio junto com seu irmão. Os dois eram muito amigos e muito religiosos. E Exu dizia:
- Agora, vejam! Esses dois negros, sendo das minhas raízes, só vão rezar! Como pode? Será que eles acham que os mitos dos nossos ancestrais não vão lhes ajudar e

⁵²⁸ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 21.

⁵²⁹ DAVIS, 2018.

não têm força? Eu vou fazer eles verem, eles vão ter que me procurar.

Os dois irmãos, todo dia 19 de março, plantavam feijão e milho, pois eles diziam que se plantassem nesse dia, que era de São José, no dia de São João eles colhiam. Eles arrumaram a terra, araram tudo e um plantou uma caixa de milho e outro, uma de feijão. O que Exu fez? Chegou na roça e tirou as sementes e trocou tudo. Onde era feijão ele plantou milho, onde era milho ele plantou feijão. E ficou esperando nascer. Os irmãos só diziam:

- Esse ano vamos ter boa safra. Eu de milho e você de feijão.

E Exu só esperando. Lá um dia deu uma chuva e os grãos cresceram com uma força danada. Onde era feijão saiu milho, onde era milho saiu feijão. Tal não foi a surpresa dos dois irmãos! Eles aí começaram a discutir:

- Olha, você viu que o feijão ia dar melhor preço, foi lá e roubou os meus grãos que eu já tinha semeado.

O outro disse:

- Que nada homem. Deixe de maluquice. Como eu podia fazer isso? Arrancar o seu feijão e botar o meu milho?

E começaram a discutir, saiu pancadaria e tudo. Exu se acabando de rir. Os dois irmãos brigaram, dividiram o sítio ao meio e não mais se falaram, ficando inimigo eternos. Exu sem que os irmãos desconfiassem da tramóia dele, chegou de mansinho e disse:

- O que está havendo que vocês tanto brigam?

Os irmãos responderam:

- Pra mim ele morreu.

- Pra mim você também morreu, ladrão.

Exu disse:

- Olha, eu vou fazer vocês se unirem e acabarem com essa contenda. Eu sou Exu. Eu quis mostrar para vocês dois que os mitos das suas raízes, do país de que vocês chegaram até aqui, têm os mesmos valores que os outros, e talvez até mais, pois são milenares. Como vocês acham que os outros, não os da sua cultura, podem ter mais força? De hoje em diante, vocês vão voltar ao que eram e a ter tudo.

Pois assim foi. Eles começaram a ter fé nos orixás e começaram uma nova vida.⁵³⁰

Lívia Vaz e Chiara Ramos ensinam que as concretizações do poder (des)ordenador de Exu, em permanente paradoxo (fundamento que permite, a partir do estranhamento/confusão, o reconhecimento das diferenças, abrindo sentidos em campo conflituoso para processos comunicacionais criativos que restabelecem relações desde as multipercepções de mundo), dinamizam a insurgência epistemológica como princípio fundamental através do qual o transgressor é (en)carregado de uma função social transformadora no sentido do reestabelecimento da justiça.

É Exu que impulsiona o processo evolutivo da justiça com sua natureza subversiva, reconduzindo a sociedade ao equilíbrio por meio do diálogo que efetive a harmonização entre distintos modos de existir, pensar, mudar e renovar o mundo, ou seja, à uma justiça pluriversal. Projetada como ponto de partida e chegada, as encruzilhadas são portais que disponibilizam a quebra com o olhar colonizador que nos amarram em movimentos óbvios, a resultados óbvios, sendo que nos caminhos multidimensionais de Exu podemos (e devemos) olhar para o chão, para cima e para dentro, uma dinâmica

⁵³⁰ YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê**: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006, p. 99.

epistemológica afrodiaspórica que resulta na materialização da pluralidade, sucedâneo de justiça.⁵³¹

Oferendando a *Exuêutica* como modelo de interpretação das normas jurídicas aberto à compreensão e reparação das violências estruturais para tutelar as diferenças que definem a democracia, Lívia Vaz e Chiara Ramos introduzem na roda abolicionista a desobediência epistemológica intersseccional que desarticula a branquitude – em sua (des)ordem assegurada por seu sistema de injustiça racial –, ao inverter sentidos com movimentos perigosos que resultam na aplicação e (re)construção de um (anti)Direito, através de um *itam* de Exu, que nasceu antes mesmo que a sua própria mãe...

Isso porque, para atender ao desejo de maternidade de sua mulher, Orunmilá decidiu pedir a Oxalá que lhes desse um filho. Ao chegar no palácio de Oxalá, Orunmilá cruzou com Exu Iangui, que estava sentado à esquerda da entrada. Orunmilá, então, quis saber se aquele era o seu filho, ao que Oxalá respondeu que ainda não era o momento da chegada de um filho e que aquele não seria o filho ideal. No entanto, diante da insistência de Orunmilá, Oxalá resolveu acatar o pedido. Tempos depois, nasceu Exu Elegbara, falante e faminto. Exu nasceu com tanta fome que começou a devorar tudo que via pela frente:

[...] comeu tudo que era bicho de quatro pés, comeu todas as aves, comeu os inhames e as farofas. Engolia tudo com garrafas e garrafas de aguardente e vinho. Comeu as frutas, os potes de mel e os de azeite de palma, quantidades impensadas de pimenta e noz-de-cola. Sua fome era insaciável.

Como a fome de Exu não passava, sua mãe lhe dava tudo que ele pedia e, num piscar de olhos, ele logo engolia. Engoliu o mundo inteiro, mas quanto mais Exu comia, mais fome ele tinha. Tamanha era a sua fome que ele acabou devorando a própria mãe. Ainda faminto, Exu tentou comer também seu pai Orunmilá, que empunhou sua espada para atacar o filho. Exu conseguiu desviar-se do golpe do pai e fugiu, dando início a uma implacável perseguição, de Orun em Orun. Quando Orunmilá conseguiu alcançar Exu, cortou-o em 201 pedaços. Para a surpresa do pai, o ducentésimo primeiro pedaço regenerou-se e se transformou novamente em Exu. A cada ataque de Orunmilá, Exu era retalhado em 201 partes, mas se reconstituía continuamente, a partir do último pedaço. Chegando no derradeiro Orun, sem saída, Exu resolveu entrar em acordo com seu pai, devolvendo tudo que havia devorado.⁵³²

Assim, as Juristas Negras ensinam que precisamos (re)fazer um acordo com Exu, pois o uso da violência à título de resolução de conflitos é um caminho infinito cujo o único sentido é a própria violência que em sua repetição, resultará no retorno dessa violência. Na pedagogia transformadora de Exu fica evidente que não se pode mais continuar tentando manipular sentidos do Direito penal e da prisão, suas desordens já estão explícitas de modo irreparável. Não existe qualquer possibilidade de justiça quando só há desumanização e

⁵³¹ O olhar para cima tem, também, o significado jurídico de (re)conhecer direitos e garantias dispostos para além da nossa Constituição - como na Carta Mandinga (1235) e a Carta Africana de Direitos Humanos que estabelece, como princípio fundamental, a relação recíproca entre direitos e deveres. Mas essa transposição independe da inclusão normativa, uma vez que a efetivação da própria “Carta Cidadã”, para cumprir a promessa de uma democracia verdadeira, está umbilicalmente ligada à ancestralidade como princípio ético fundacional, significando que seu valor, conteúdo e validade jurídicos estão asseguradas pela tutela inegociável com a dignidade humana pluriversal.

⁵³² VAZ; RAMOS, 2021, p. 278-279.

exclusão que obstruem a reparação da relação comunitária, por isso é preciso, assim como Exu, engolir o mundo inteiro, para compreendê-lo na totalidade de sua pluridiversidade, devolvendo o que é importante, o que é essencial: as humanidades repletas de sentidos.

Nos sentidos das linhas riscadas pela Criminologia Afrobrasileira, abro caminhos ao Abolicionismo Penal Quilombista, pois Exu não tem cabeça para carregar problemas, o que significa que eles devem ser resolvidos e não protelados, escondidos e muito menos exponenciados, como o Estado atua em relação às violências que lhes são estruturantes, não apenas assegurando sua manutenção (uma questão de sobrevivência), mas potencializados através do Direito penal e a prisão. O Abolicionismo Penal Quilombista, tal qual a pedra lançada ontem, atinge hoje a gaiola (prisão) garantindo a liberdade e a vida do pássaro, pois as relações desumanizantes, consubstanciadas em opressões, são cortadas com o facão que Exu possui em sua cabeça.

Como nesse caminho eu não ando (nunca) só, Livia Vaz e Chiara Ramos riscam também esse trajeto com a seguinte lição:

Exu fala e compreende todas as línguas e linguagens, a falada, a escrita, a da emoção, o que lhe permite a compreensão de todas as pessoas, suas identidades e suas dores, ainda que ele próprio não as sinta. A/o intérprete do Direito – notadamente no âmbito de um sistema de justiça eminentemente branco e masculino e, portanto, com visões parciais, unilaterais e preconcebidas de justiça e igualdade – deve ser capaz de se comunicar e de compreender todas as pessoas em suas diferenças, desenvolvendo *capacidade de empatia*.

Na encruzilhada de Exu todas as culturas do mundo se encontram, num *diálogo transcultural*, que nem nega nem absolutiza as diferenças, mas as considera essenciais para a construção de uma justiça plena e efetivamente pautada na diversidade. É, então, a partir desse lugar que se conectam, num rico e criativo encontro dialógico as cosmopercepções africanas, afrodiaspóricas, indígenas, afroindígenas e outras tantas voltadas para a construção de uma sociedade justa.⁵³³

Exu se manifesta aqui libertando a Criminologia das correntes coloniais e antinegras, possibilitando que ela reencontre, no movimento transgressor circular na roda abolicionista que a coloca no meio da encruzilhada, sua natureza libertária ao olhar para si, devendo reconhecer sua desordem racial e reparar seus sentidos para restabelecer a justiça através de saberes, princípios e direitos, quando a força realizadora de seu poder emancipatório é invocada ao ser chamada de Criminologia Afrobrasileira. Assim, ejaculando o poder da criação, *Yangí* confere à agenda abolicionista o movimento primordial que gesta a vivacidade, apontando outras possibilidades para a responsabilização de atos desviantes que, no conjunto das ações individuais que resultam na terceira maior população em situação de cárcere do mundo, explicitam o sentido de não resolver seu problema: o racismo antinegro.

⁵³³ VAZ; RAMOS, 2021, p. 280.

A encruza é, portanto, lugar onde a possibilidade para o Abolicionismo Penal Quilombista se materializa no movimento teórico da criatividade, ao cruzar caminhos com Luciana de Souza Ramos que bota o Direito nesse lugar de embates por resemantização de direitos, (re)construindo uma epistemologia de trocas com um sistema de justiça enegrecido (que despacha o sistema jurídico antinegro com equidades jurisdicionais). Do (re)encontro promovido pelas encruzilhadas da vida negra, Direito Achado na Encruza, A Justiça é uma mulher negra e Criminologia Afrobrasileira são partes de um todo, recortes de Exu que ganham vida própria e se complementam na reciprocidade de suas potências para concretização da razão de ser do Estado Democrático de Direito Pluriversal Brasileiro.

Exu brinca nas encruzilhadas marginais, gargalhando ao chutar para longe o carregamento prisional, enquanto faz brotar múltiplas epistemes antirracistas nas *plantations* antinegras, onde é possível ver (e caminhar por) caminhos invisíveis, improváveis e impossíveis se mantida a *colonialidade jurídica*. Na Encruza, o habitat onde o *habitus jurídico* é confrontado pela multiplicidade (anti)jurídica, impondo novos sentidos:

O Direito Achado na Encruza se propõe a pensar o Direito e a justiça para além do positivismo legal, da dogmática jurídica e do sistema colonizador e de manutenção dos privilégios sociais e políticos, ou seja, propõe-se a pensar o Direito de maneira mais complexa e mais próxima a realidade social e de luta brasileiras, a partir do loci enunciativo da diáspora africana.

O Direito Achado na Encruza compreende a ressemantização da justiça por meio das lutas e resistências sociais no impulso de concretização das veias abertas da Constituição cidadã e da liberdade, no movimento transatlântico dos diálogos, resistências e construção epistemológica das agências negras.

Pensar o direito, portanto, com as lentes da utopia de um estado antirracista e de projeto popular, é fundamental que ele seja a expressão da legítima organização social da liberdade [...].

É pensar o Direito a partir de outras epistemes, como a partir de uma epistemologia diaspórica, em que o “mundo da vida” aparece para dialogar com o direito moderno e reconstruir bases, destruídas pelo epistemicídio, quando da negação do processo civilizatório africano e a diáspora.⁵³⁴

Nos cruzos marginais, a mandinga (anti)jurídica⁵³⁵ e a luta por uma justiça afrodiaspórica (re)fazem meu corpo enquanto transgressor nato, reconstituído antes mesmo de nascer⁵³⁶ pela *exunêutica*, que cria desordens criminológicas ao ser (re)criado por vínculos

⁵³⁴ RAMOS, Luciana de Souza. **O direito achado na encruza**: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica. 422f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2019, p. 125.

⁵³⁵ Direitos e princípios ancestrais contracoloniais estabelecidos e/ou refletidos na Carta Mandinga.

⁵³⁶ Antes de me iniciar nas religiões de matriz africana, de voltar para minha Egbé, para meu ilê asè e ter a percepção viva de tudo que me foi arrancado, da negação absoluta do princípio natural à identidade - marcada em meu ser pelo sobrenome branco (português) dos proprietários de meus antepassados paternos, “cicatrizes do genocídio negro estão, assim, encravadas na construção de identidades, individuais e coletivas, estilhaçadas e incompletas, integrando o ‘paradoxo do negro brasileiro’ com manifestações da violência geracional que nos nega direitos naturais; fortalecendo laços entre (sobre)viventes em diáspora, a partir da incógnita eterna sobre nossas origens (GÓES, 2022, p. 83).

afetivos com propósitos certos em caminhos (in)certos e (in)seguros, mas com sentidos *orientados* por *Bará*, o rei do (meu) corpo.⁵³⁷ Na certeza que basta(va) dar o passo que Exu dava (dá) o chão, ele me deu o compasso antes da régua e me fez “milagre”, um homem negro sobrevivente que saiu do morro da *Ilha da Magia*,⁵³⁸ mandingou as balas que se perderam diante de um “corpo fechado” não objetificado estatisticamente, carregado de axé, fruto da magia negra que se (re)faz nos sonhos concretizados dos meus ancestrais, que abriu (abre) os (meus) caminhos, cujos sentidos serão ampliados por quem virá depois, no impulso insurgente da circularidade.

Redimensionado em mim, seu poder expansivo criativo e sua potência inventiva inaprisionável a processos criminalizantes, Exu debocha da razão branca e faz sua (i)lógica binária, que legitima o punitivismo através do princípio da ideologia da defesa social, perder o chão. O estranho de gorro bicolor que instala, com o estranhamento, tensões e confrontos nas relações, fechando-as nos conflitos (atenção devida) para abrí-las (com soluções possíveis) à vida em coletividade, que segue seu movimento de fortalecimento nos trânsitos de trocas justas. Em outras palavras, que confunde olhares irresponsáveis e desatentos, atormenta, provoca discussões para imprimir novas-velhas possibilidades de resolução de conflitos através de velhos-novos ensinamentos.

Se apresentando como *Legba* em terras haitianas, sua potência *orientou* a destruição do escravismo francês, foi o (im)pulso inaugural da revolução negra que desmascarou a farsa branca-colonial queimando a bandeira “igualdade, liberdade e fraternidade”, sob a qual o controle racial “democrático” se (a)funda. Incorporado coletivamente, Exu é o elemento que permite a reconstrução na (e da) destruição, da articulação sobre a desarticulação, a matriz de modos de vida transformadora, criadora de novas relações que se abrem desde o reino da rua, onde caminhos se cruzam e multiplicam trajetos e, portanto, destinos.

Essa prova do “pecado original” de Exu reflete o objetivo da sua criminalização e da tentativa de encarceramento na prisão de segurança máxima cristã que foi amarrá-lo ao demônio para neutralizar o manancial dessa força subversiva, tornado-o inimigo da branquitude que o etiqueta como o mal incarnado, a síntese do processo *phamakológico*

⁵³⁷ Oríki resultante das palavras iorubás *Oba* (rei) e *ará* (corpo).

⁵³⁸ Florianópolis, capital de Santa Catarina, cujo *slogam* turístico “Santa e bela Catarina”. Para melhor compreensão da realidade racial vivenciada deve ser reconceituado, pois é o estado onde o bolsonarismo reproduz o nazismo enraizado na colonização europeia que lá foi edificada pelo Estado brasileiro como parte fundamental de seu projeto político de embranquecimento nacional. Não por acaso, Nina Rodrigues aponta para o sul quando defende a superioridade da raça branca e a “civilização ariana” (GOES, 2016, p. 221), defendida por centenas de grupos neo-nazistas mapeados na “Santa de pau oco e racista Catarina”.

racista que foi alinhavado à pele preta. O movimento provocativo que confere à Exu um criticismo natural afiado que catalisa o impulso antagônico perturbador, des(a)fiando o sistema de controle ao fazer do desvio – que inverte e quebra regras e normas comportamentais injustas –, um trajeto normal que rompe com a “normalidade” (normatização determinanda por valores éticos-morais-religiosos-jurídicos-colonizantes-desumanizantes da branquitude).

Assim, a força realizadora de Exu transpassa e transmuta corpos passivos e resignados em insurgentes críticos e livres da moral cristã que impõe a outra face como condição de dominação à título de “desígnios divinos”, alijando corpos negros do poder constituinte e legitimador da reação desprovida de culpa.⁵³⁹ Esgaçando espaços para circulação da comunicação reparatória, Exu toma posse da palavra que mantém em movimento contínuo atemporal a tecnologia ancestral libertária que faz da contradição instrumento de luta, como determina Sidnei Nogueira:

Fomos afastados de Èsù. Èsù fora intencionalmente satanizado. Èsù é a própria contradição, portanto, inimigo do controle. O contraditório não pode ser controlado. Mas o contraditório é sempre mais humano que o controlável. O contraditório é fresco, é novo, é aberto à expansão. O controlável é formatado. O contrário de Èsù é cárcere, é controle e controlável.⁵⁴⁰

Exu é liberdade, portanto, as epistemes vindas das encruzilhadas são, por excelência, abolicionistas e invocá-las é cantar para que a prisões brancas sejam destruídas amanhã pela pedra lançada ontem. Assim, Exu abre caminhos a uma razão criminológica afrodiaspórica que logo se transformará, com sua herança, na lâmina que corta a raiz do “mal”: os grilhões forjados pela branquitude, fortalecidos pela renovação ininterrupta do racismo religioso desde a Reconquista da Península Ibérica. Concedendo, também, o poder do fogo da justiça, incendiamos as *plantations* epistemicidas⁵⁴¹ que se desfazem no ar, feito fumaça branca, por serem adubadas com saberes criminológicos estruturados na lógica racista-colonial, manipuladores de toda gramática de violência antinegra inscrita em nossos corpos igualmente (des)diabolizados.

Como locus de reOrientação e fonte de irresignação aos mandamentos dsumanizantes brancos, incorporadas à (e pela) Criminologia Afrobrasileira (que se faz, na abertura de caminhos que lhe conferem a legitimidade para transcender fronteiras,

⁵³⁹ A reação, como legítima defesa negra, é garantia ancestral assentada na ancestralidade, não sendo por obra do acaso que todos os Orixás, sejam *Yabás* (Orixás femininas) ou *Oborós* (Orixás masculinos), que para cá foram trazidos, possuem armas e não apenas para a defesa.

⁵⁴⁰ NOGUEIRA, Sidnei. **re-Ori-entações para desfrutar da potência de Èsù em sua vida**. São Paulo, 27 fev. 2022. Instagram: @professor.sidnei. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cmq9zMOOal7>. Acesso em 12 abr. 23.

⁵⁴¹ SIMAS; RUFINO, 2018.

Criminologia afrodiaspórica), procuro despachar a ideologia antinegra e seus carregos penitenciais com palavras de ordem contracoloniais, bradando, incitando e invocando, mesmo no silêncio, contra-ataques à supremacia branca e seu sistema de autoproteção (chamado de “sistema de justiça” que em verdade é um sistema de injustiça racial).

Por ser liberdade em essência, Exu expande seus movimentos característicos, diversificando a manifestação de sua pedagogia indolente e perniciosa às (des)ordens racistas (por exorcizar a apatia resignante cristã de determinados corpos que incorporam, de modo privilegiado, suas epistemologias e práticas sediciosas), de modo ampliar suas possibilidades de atuação contra-sistêmica e também se esquivar das armas coloniais imobilizantes, enquanto segue com seu (sor)riso zombeteiro.

No trânsito cambaleante entre rodas ritmizadas por batuques que ditam vidas contracoloniais, Exu comunga transformação e transfiguração, alimentando e sendo alimentado na circularidade que confere vivacidade à saberes materializados em práticas, e vice-versa, pois a dubialidade (que não se encerra em si, ou seja, não se fecha, mas se abre à multiplicidade) é o assentamento das *filosofias de terreiro*, onde Exu é movimento e agente da justiça racial.

7. NAS ENCRUZILHADAS DA MARGINALIDADE A MALANDRAGEM EXUNÊUTICA DE DR. ZÉ PELINTRA PEDE PASSAGEM COM ESTRATÉGIAS NEGRAS MARGINAIS

*Laroiê, Mojubá, Axé!
Salve o povo de fé, me dê licença!
Eu sou da rua e a lua me chamou
Refletida em meu chapéu
O rei da noite eu sou
Num palco sob as estrelas
De linho branco vou me apresentar
Malandro descendo a ladeira... Ê, Zé!
Da ginga e do bicolor no pé
"Pra se viver do amor" pelas calçadas
Um mestre-sala das madrugadas
Ê, filho da sorte eu sou
Vento sopra a meu favor
Gira sorte, gira mundo, malandro deixa girar
Quem dá as cartas sou eu, pode apostar!*

(G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro - A Ópera dos Malandros)

Na feitura da Criminologia Afrobrasileira, em sua encruzilhada (contra)epistemológica, Exu é a raiz da liberdade crítica radical que alimenta e sustenta o

movimento pulsante de princípios ancestrais emancipatórios, espalhando pelo universo diaspórico o saber criminológico *exunêutico* assentado em fundamentos antirracistas que desafia a lógica punitivista da branquitude em seu sentido necropolítico único, percurso que Exu subverte na defesa da vida em multiplicidade e plasticidade que escapa das tentativas de controle. Gargalhando na seriedade de sua filosofia rueira, Exu brinca em seus próprios cruzos e abre múltiplos percursos que expõem o Contrato Epistemicída por meio do vívido potencial transgressor, soprando inspirações que tecem tramas insurgentes para produção circular de instrumentos, estratégias, resistências e existências.

Inexistindo certezas ou verdades absolutas (quicá “verdade real” que, ainda, sustenta nosso “sistema de justiça”), Exu faz o erro (prisão) virar acerto (liberdade), pregando peças desilusórias nos dogmas brancos crentes que são portadores da “salvação” (originários da religião – sistema de controle informal antinegro -, estruturando o dogmatismo jurídico determinante do sistema de injustiça racial – sistema de controle formal antinegro). Todo o arsenal contracolonial foi, de certa forma, armazenado nas religiões de matriz africana, protegidas por esse poder de fogo antiepistemicida que as fortificou enquanto políticas de reproduções de modelos de sociedades africanas redimensionados em espaços não apenas físicos, pois tiveram como fundação tudo o que o povo negro diaspórico conseguiu preservar e resgatar na memória ancestral gestada coletivamente.

Esse movimento de reconstrução, vinculado ao de reparação, foi organizado a partir da reunião de todos os destroços que sobraram após as destrutivas investidas necropolíticas brancas em África, que reduziram toda a pluriversalidade constituinte das humanidades negras desenvolvidas sobre um pluralismo único (cosmologias, modelos comunitários e jurídicos, línguas, estruturas familiares, etc.) em escravizados. Portanto, essa ideia de religião não pode, de forma alguma, ser reduzida à ideia colonial de religião judaico-cristã, colonizada por instituições brancas monoteístas, uma vez que nos territórios negros, gestados na exclusão e desumanização dos navios tumbeiros e senzalas, tal instrumental epistemológico insubordinável contracolonial, forjado pelo panteão africano politeísta, foi fundamental para a sobrevivência negra, sendo vivenciado na resistência e nas fugas das inúmeras tentativas de controle e extermínio (não totalmente ilesas, é verdade).

Esse complexo, multifacetado e multifatorial, composto por elos restauradores de concepções identitárias, resignificadas nos trânsitos diaspóricos que nos terreiros encontraram alguma tutela na marginalidade imposta - invertendo os sentidos da exclusão para segurança -, permitiu que essa força, geradora e propulsora de contra-ataques, fosse acessada na

continuidade da transmissão geracional de conhecimentos que integram o legado ancestral através oralidade, fundamento das reverberações epistemológicas enraizadas em África. Se os caminhos para a liberdade foram reconstruídos, os instrumentos do sistema de controle antinegro brasileiro foram fortalecidos, por isso, a religiosidade negra foi criminalizada e todos Orixás, sobretudo Exu, demonizados, concretizando mais uma tentativa de aprisionamento massivo de corpos negros, incluindo os sagrados para imobilizar o corpo negro coletivo.

Diante do recrudescimento do punitivismo brasileiro, novamente, a tecnologia ancestral constrói outra estratégia de (sobre)vivência para que a luta por liberdade continuasse sendo alimentada, um contexto de violência e esperança cantadas em *Orgulho Negro* por nossa Pérola Negra Jovelina:

*Na senzala, negro não tinha sossego
Ao ver a chibata tremia de medo
Fazia de tudo pra não apanhar*

*Só sentia, em seu rosto suor escorria
Trabalhando em baixo do sol de meio dia
Se sacrificando pra se libertar*

*Recordando, irmão no tronco apanhando
Os olhos dos outros só lacrimejando
Pedindo permissão pra ele descansar*

*Negro é raiz
Negro é raiz, negro é raiz
Negro é raiz, negro é raiz...*

A proibição do culto aos Orixás impôs, pela força indestrutível dos vínculos com a ancestralidade que sustenta em seus braços e aloja em seu útero a cosmopercepção africana (enviesando o sistema totalitário branco, contorcendo seu esquema linear e tumultuando seu sonho de pureza ao (re)afirmar multiplicidade)⁵⁴², a obrigatoriedade de esconder as deidades negras sob máscaras brancas santificadas. O sincretismo serviu, em seu funcionalismo imediato, à garantia do direito fundamental à liberdade religiosa com a perpetuação de práticas de culto e crenças direcionadas aos santos brancos (portanto, com um desvio para que a mensagem e pedidos de salvação e força chegassem ao destino correto).

Nesse contexto, entre a criminalização e o proibicionismo que determinavam a perseguição cotidiana sobre todo e qualquer elemento identitário aos Orixás, a ancestralidade negra sincretizou as encruzilhadas em cruzes, conseguindo se camuflar no altar branco racista que sacramenta a sentença de morte negra como caminho único à “salvação”, para divinizar

⁵⁴² OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana**: Educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 40.

vidas brancas. Porém, toda força ancestral não foi suficiente para imunizar as divindades negras dos atentados terroristas brancos colonizantes, pois, mesmo protegidas no *Candomblé*, o poder senhorial rompeu as defesas com o sincretismo, transformando essa importante estratégia na luta pela sobrevivência e preservação da cosmo percepção africana, (res)guardada na religiosidade negra, em instrumento genocida, abrindo as portas do inferno branco e deixando o diabo (a branquitude) entrar nos terreiros com seu racismo antinegro para despotencializar a ancestralidade negra, presente vivo que interliga passado e futuro.

Sobre o sincretismo, Eduardo Oliveira estabelece que:

[...] os negros viviam como escravos numa sociedade onde o padrão social e religioso era o dos brancos. Não havia possibilidade de ascensão social para os negros sem que ele entrasse no “mundo dos brancos”. Ser “brasileiro” significava assumir o padrão europeu que vigorava na colônia; o modelo africano estava relegado à marginalidade. Ora, os negros (escravos ou libertos) não viviam isolados, fora da sociedade envolvente. Pelo contrário, interagiam com ela, sendo visivelmente, de um lado, o esteio econômico da sociedade escravocrata e invisivelmente, por outro lado, estabelecia inúmeras trocas culturais que deixariam um legado cultural absolutamente rico para a sociedade brasileira. Essa interação, repleta de conflitos e negociações, é a responsável pelo sincretismo entre os orixás, inquices ou voduns (divindades genéricas dos iorubás, bantos e fons) com os santos do catolicismo popular que reinava no Brasil.⁵⁴³

Com o intuito claro de exterminar saberes africanos e afrodiaspóricos tutelados e compartilhados nos *xirês*,⁵⁴⁴ os ataques foram coordenados para embranquecer os Orixás, batizados com nomes católicos e representados por imagens brancas, mas, principalmente, apresentados como intermediários e representantes legítimos do deus branco, dos dogmas e valores da branquitude. Como promotores de todos os contratos brancos, os santos (modelos para a “perfeição”) tinham (e ainda têm) como missão política desarmar os Orixás, por serem eles feitos e prontos para a guerra. Orgulhosos de seu destemor e ousados, não titubeiam nas batalhas nem no uso da violência mobilizada em legítima defesa de seu povo,⁵⁴⁵ legatário dessa herança ancestral. O objetivo era (e continua sendo), então, o desarme do povo negro

⁵⁴³ OLIVEIRA, Eduardo. **A ancestralidade na encruzilhada**. Ape'Ku Editora. Edição do Kindle, posição 3067.

⁵⁴⁴ Palavra iorubá que significa roda, ou dança em celebração aos Orixás, na quais eles são chamados, invocados e se manifestam, dançam, celebram as vidas e se preparam para as batalhas).

⁵⁴⁵ Nem todos os orixás possuem armas, em África existem divindades que protegem as lavouras, como o orixá *Oko*, protetor também de atividades rurais (OGBEBARA, 2018, p. 25). Por terem sido arrancados de suas terras e impedidos de serem proprietários de terras no Brasil, a condenação a trabalhar nas terras da branquitude para enriquecê-la, fez com que tais orixás nem chegassem no país, ou, quando chegaram, seus cultos foram esquecidos, por razões óbvias. Entretanto, em termos de retribuição da violência branca, não posso esquecer de lembrar de Ogum, conhecido como orixá que domina o ferro e, por isso, senhor da tecnologia, mas também como *Ologun* (senhor da guerra), orixá que, quando tomado pela ira, se torna o mais brutal e implacável guerreiro. Um de seus itans conta que mesmo tendo água em casa, Ogum prefere se banhar com o sangue dos inimigos, por isso deve-se tomar cuidado ao invocá-lo em certas circunstâncias, mas em outras, como a cerimônia *Vodu* que abriu os caminhos para a Revolução Haitiana, Ogum também estava presente na forma de *Ogou*, à divindade guerreira entre os Loas responsável pela “força sobrenatural” que recaiu sobre a população branca (BAPTISTA, 2014).

em sua legitimidade de reação.⁵⁴⁶

Diante da violência que buscava, através do terror incutido pelos troncos - instrumento de controle pelo *princípio colonial da prevenção geral negativa* por excelência -, obstruir o caminho de acesso das pessoas negras escravizadas aos Orixás, se (re)fortalecia e (re)produzia a intimidação e dissuasão coletiva através da punição extrema de um corpo negro, sobre o qual recai(a) toda a fúria desumanizante para deixar claro o recado de não fazer o que fora proibido pela Casa Grande. Assim se controlava o “direito à religiosidade” (transformado em dever ao embranquecimento), impedindo, por um lado, que as pessoas negras incorporassem as características de seus Orixás (mães de cabeça e/ou pais de cabeça), confrontassem o poder branco e se rebelassem ao final. Por outro lado, esse caminho era desviado para os santos cristãos, um desvio obrigatório que une religião e educação como importantes instrumentos de controle racial.

Nas fazendas escravocratas, quando havia educação religiosa das pessoas negras escravizadas, ela se dava pelos sermões dos padres (que (re)forçavam a palavra sagrada de resignação à escravidão e obediência aos *sinhôs* e *sinhás*), ou por lições catequizantes da própria família senhorial (demonstrando sua benevolência ao abrir os caminhos do céu e da salvação pelo sofrimento). Ou seja, uma educação para melhor servir, se afastando da figura de Jesus que, às vezes, se apresentava como subversivo ao pregar liberdade, inclusive de escravizados, potencial revolucionário que os santos não detém, mantendo-se fieis aos (des)mandos de aceitação da palavra divina (escravidão) e fé na liberdade após a morte.

Há, portanto, uma diferença importante nos sistemas de controle racial, através da religião educadora, do Brasil e dos EUA, uma vez que lá, por questões do protestantismo, a catequização orbitava a figura de Jesus Cristo, com a leitura da bíblia, evangelhos e parábolas, possibilitando percepções de igualdade e liberdade que seriam partilhados (segundo o princípio da comunhão)⁵⁴⁷, um chamado à revolta, como estabelece Vamberto Moraes, ao mostrar que:

[...] os “perigos” do uso das escrituras são bem ilustrados pelo episódio de um escravo da Geórgia, “Blackamn David”. Ele teve o privilégio excepcional de ser mandado à Inglaterra a fim de receber aprendizado em pregação evangélica e poder trabalhar entre os companheiros. Voltando para as colônias em 1775 (já em época revolucionária), foi convidado para pregar a um grupo de brancos e negros em

⁵⁴⁶ Nas relações provenientes do sistema de controle racial antinegro, o conceito colonial de violência deve, também, ser revisto e um primeiro passo nesse trajeto é o ensinamento de *Al Hajj Malik Al-Shabazz* (Malcom X): “não confunda a reação do oprimido com a violência do opressor”.

⁵⁴⁷ Essa distinção e dualidade no cristianismo ainda é muito marcante no povo negro estadunidense, uma vez que é nas igrejas protestantes, mobilizando essa filosofia da libertação, que lideranças negras despontam na luta antirracista. O caso mais emblemático, talvez, seja o do reverendo Martin Luther King Jr., porém, esse saber libertário ainda continua sendo dominado por valores brancos coloniais.

Charleston (Carolina do Sul) - outro privilégio raro para um escravo nas Américas. Durante seu sermão, “Blackman David” invocou o auxílio divino “para que libertasse os negros do poder de seus senhores, como tinha libertado os filhos de Israel da servidão no Egito”. Foi como se explodisse uma bomba. Os brancos, tomando isso como um grito de rebeldia, quase lincharam David, e o branco que o tinha convidado foi preso e processado.

Já em plena independência, em 1807, uma Igreja Batista de Kentucky (e note-se que os batistas tinham simpatizado com o abolicionismo), excluiu uma escrava negra da congregação, porque logo depois de balizada, ela começou a denunciar a escravidão como anti-cristã.

Deve-se admitir que os receios dos senhores não eram inteiramente infundados. No século Dezenove, os líderes de duas das revoltas mais perigosas de escravos - Samuel Sharpe na Jamaica (1831-2), e Nat Turner em Virgínia (1831), tiveram ambos inspiração religiosa. A da Jamaica, cujos militantes eram todos da Igreja Batista, chegou a ser chamada de “Guerra Eatista”.⁵⁴⁸

De fato, o sincretismo foi uma estratégia forjada pela tecnologia ancestral para salvaguardar os Orixás, seus saberes filosóficos-criminológicos e pedagogias subversivas, em imagens católicas brancas para manter suas raízes negras. Mas, como um *pharmakon* negro, envenenou as estruturas das religiões de matriz africana com o racismo religioso, sobre o qual a branquitude complementou, no plano imaterial, seu projeto de nação antinegra. O Estado antinegro, que espelha a grandeza racista do Brasil, foi projetado pela democracia racista conhecida como “democracia racial”, que despolitizou o povo negro racialmente desde a Lei Áurea, marco do desmantelamento da agenda negra abolicionista, com apoio de abolicionistas brancos, em prol da hegemonia da branquitude.⁵⁴⁹

No contexto em que o sistema de controle brasileiro se reformula para recompor a ordem racista e seguir rumo ao progresso ditado pela política de embranquecimento, a periculosidade negra - comprovada pelo racismo científico - viabilizou a substituição da legalidade perdida com a Lei Áurea com a legitimidade da Criminologia através do positivismo (também estruturado no racismo),⁵⁵⁰ garantindo a transição tranquila de uma monarquia escravagista para uma democracia necropolítica,⁵⁵¹ concretizando a segurança (branca) pública. Porém, apesar da eficácia inquestionável das medidas adotadas no campo formal, nos termos exigido pela urgência, no campo informal a dominação racial teve que ser,

⁵⁴⁸ MORAIS, Vamberto. **Saídos da casa da servidão**: a escravidão na Bíblia e sua influência no Brasil e nos Estados Unidos. Cadernos de Estudos Sociais, Recife, v. 4, n. 2, jul./dez. 1988, p. 246.

⁵⁴⁹ Como fez Joaquim Nabuco (2000, p. 18), representante legítimo da branquitude (além de advogado e político, era fazendeiro), com seu “abolicionismo institucional” que ditava o embranquecimento ao defender que a liberdade negra deveria vir pelas mãos brancas, através de “[...] uma lei que tenha os requisitos, externos e internos, de todas as outras. É assim, no Parlamento e não em fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se há de ganhar, ou perder, a causa da liberdade”

⁵⁵⁰ GÓES, 2016.

⁵⁵¹ MBEMBE, 2014.

também, norteadas⁵⁵² de modo a assegurar a supremacia branca brasileira.

Assim, se na educação políticas antinegras foram institucionalizadas (pelas províncias e depois pelo Estado) para impedir acesso e afastar o povo negro do ambiente escolar (facilitando, por outro lado, o ingresso da branquitude até a constitucionalização de uma educação eugênica),⁵⁵³ na religião, a violência branca colonial foi explícita, ultrapassando os limites da proibição da religiosidade negra para dar continuidade ao genocídio antinegro. A Igreja Católica Apostólica Romana, além das *Bullas Papais* e da obrigatoriedade em batizar as pessoas negras escravizadas (instrumento de marcação de propriedade através dos sobrenomes),⁵⁵⁴ documentos comprobatórios do Contrato Celestial, antecipa, em 1873, o caminho para a redenção da maldição negra proferida por Noé através da política eugênica santificada, ano em que “[...] só o Brasil e Cuba no Ocidente ainda não tinham emancipado seus escravos - O Papa Pio IX acrescentava uma indulgência a uma oração ‘pelos míseros etíopes da África Central para que o Deus Onipotente retire afinal a maldição de Cam de seus corações’.”⁵⁵⁵

O projeto político de embranquecimento vai ganhando contornos cada vez mais claros com a “importação” de povos europeus, antes mesmo da abolição, com a missão divina de apagar a matriz negra primitiva do país,⁵⁵⁶ mas foi em 1891 que as religiões negras se tornam um perigo nacional. Isto porque, com a promulgação da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, o direito à liberdade religiosa é “democratizado”, possibilitando, através da imagem de um Estado laico, toda e qualquer manifestação de credo e crença, inclusive publicamente, nos termos de seu art. 72, § 3º, que estabeleceu “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”.

Assim determinado, os olhos coloniais da branquitude se voltam para o campo informal onde, da mesma forma que aconteceu com o campo formal com o fim da escravidão,

⁵⁵² O uso do “Norte” como bússula da branquitude (e para o embranquecimento) é proposital e direciona às inúmeras colonialidades, portanto, aos muitos contratos brancos aqui elencados de forma não taxativa.

⁵⁵³ Como comprova Livia Sant’Anna Vaz em seu livro “Cotas Raciais”.

⁵⁵⁴ Monstrando como o Cristianismo esta(va) embrincado na estrutura estatal brasileira, essa disposição legal foi estabelecida no Livro V, capítulo 99, das Ordenações Filipinas (1603-1830), que mandava “[...] qualquer pessoa, de qualquer estado e condição que seja que escravos de Guiné tiver, os faça batizar e fazer cristãos, do dia que a seu poder vierem até seis meses, sob pena de os perder para quem os demandar”.

⁵⁵⁵ MORAIS, 1988, p. 254.

⁵⁵⁶ Importante recordar que, com esse objetivo, o Estado brasileiro custeou passagens transatlânticas e doou terras, conforme disposições da Lei de Terras de 18 de setembro de 1850, para povos europeus, cujo ingresso teve um significativo aumento após 28 de junho de 1890, quando foi promulgado o Decreto nº 528 que abriu os portos da República para a branquitude em geral, impedindo a entrada de “indígenas da Ásia ou da África”. Porém, em 1908, apesar da proibição de ingresso da “raça amarela” em território nacional, pessoas japonesas receberam autorização para desembarcar aqui com a chegada do navio *Kasato Maru*.

urgia uma reformulação para impedir o caos racial, proteger a branquitude e assegurar a perpetuação de sua supremacia que (não) estava ameaçada. Em tempos de liberdade, a negação da “confissão religiosa” negra foi delimitada pelo “direito comum” (da branquitude) garantido pelas criminalizações antinegras do Código Penal de 1890,⁵⁵⁷ uma (re)configuração racista que irá ganhar, em 1895, um importante reforço ideológico com a obra (da desgraça humana negra) “*Redenção de Cam*”, do artista espanhol Modesto Brocos, que retrata e torna palpável o futuro do país.

Nesse sentido, a política pública de embranquecimento inaugura uma nova fase no sistema de controle racial brasileiro, dando concretude ao novo instrumento de controle campo informal através da religião e em território privado, alvejando (em múltiplos sentidos) a *Umbanda*.⁵⁵⁸ Seguindo o caminho aberto pelo sincretismo e privando a religião negra de suas raízes (que poderiam fissurar o espesso terreno cristão pavimentado pela “laicidade” e levar ao reconhecimento de direitos ao povo negro no novo regime republicano), foi por intermédio da religiosidade de matriz africana vinda, nas palavras de Tata Tancredo da Silva Pinto, “dos Lundas-Quiôcos, tribo situada ao sul de Angola”,⁵⁵⁹ que a busca por uma “brasilidade legítima” é pintada de branco.

Na década de 1930, exatamente e não por acaso, quando o país buscava construir uma “identidade brasileira”,⁵⁶⁰ que o mito fundacional da Umbanda (popularizado pela branquitude espírita, que teria criado uma religião - menos afro e mais - brasileira) se cruza com o mito da “democracia racial”, ambos “norteados” pelo mesmo objetivo eugênico, mais ou menos declarado. Projetando um “paraíso racial” (tanto na terra, quanto no céu, pelo vínculo sagrado ao Cristianismo), onde o racismo “não existiria”, o controle racial funda uma guerra subterrânea antinegra, denunciada através supremacia branca ao assegurar aquela paz declarada (que se findará com seu desmascaramento, quando a defesa de se mostrar “não racista” se transforma em ataques racistas).

Segundo o discurso “oficializado”, a fundação da Umbanda branca aparece como se fosse uma atrasada extensão da Lei Áurea, em decorrência do histórico de aprisionamentos e exclusão dos “espíritos primitivos” de participarem das sessões kardecistas presentes no

⁵⁵⁷ Como tipificação de práticas relacionadas às religiões de matriz africana, sobretudo das rodas negras formadas nos terreiros, o Código Penal de 1890 instituiu como crimes, no art. 157 o (baixo) espiritismo, e em seu art. 158 o curandeirismo.

⁵⁵⁸ Em *quimbundo*, significa “arte de curar”.

⁵⁵⁹ PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Tôrres. **Umbanda**: guia e ritual para organização de terreiros. 7ª ed. Rio de Janeiro: Eco, 1972, p. 09.

⁵⁶⁰ As premissas antinegras do Brasil darão, portanto, origem ao “Estado novo”, quando o fascismo brasileiro é declarado abertamente pela ditadura republicana de Getúlio Vargas.

Brasil desde 1853 com suas “mesas girantes”, em torno das quais foi formado, em 1865, o primeiro grupo espírita brasileiro em Salvador,⁵⁶¹ mantendo a “pureza” dos dogmas racistas antinegros.⁵⁶² Foi em 1908, seguindo esse trajeto, que o Caboclo das Sete Encruzilhadas, ignorando as proibições de não poder “baixar” na religião branca e invadindo sua sessão, teria anunciado uma religião que se quer (e se declara desde lá) essencialmente brasileira, baseada na caridade e no Evangelho Cristão, e para isso, em que pese trazer elementos da matriz africana, além de indígenas e cristãos, instituiu, também, o racismo brasileiro antinegro.

Reafirmando a importância da oralidade - que faz em vários sentidos o contraponto a essa tentativa discursiva em atribuir, novamente, um protagonismo à branquitude que inexistiu -, Wanderson Flor do Nascimento, em uma roda de *orientação*, me contou que, segundo as mais velhas (mães de santo da Umbanda, em sua maioria negras, dentre as quais, Mãe Bia de Yemanjá de Porto Alegre/RS), antes de 1908 a Umbanda preta já existia, inclusive com o nome “Casa de Umbanda”. À toque de atabaques, nos fundos dos quintais, com as Pretas Velhas e benzedadeiras negras nos quatinhos dos fundos das casas das periferias, a estratégia era buscar proteção na marginalização (fuga para as margens, guarida na informalidade, ao contrário da branquitude que conseguiu, de certa forma, tutela na institucionalização espiritual), dando continuidade aos fundamentos ancestrais quilombistas de acolhimento, saúde, educação e alimentação, direitos fundamentais negados, dolosamente, pelo Estado antinegro.

Luiz Antonio Simas chama a atenção para o caroço escondido no angú do conto branco fundacional da Umbanda sem matriz africana (que esconde as outras umbandas/macumbas), isto é, o contexto inaugurado pela abolição da escravatura e em desenvolvimento nas primeiras décadas da República, marcado pelo nacionalismo que deveria moldar a identidade brasileira e formação de seu Estado-Nação. Seja através da aparição do Caboclo das Sete Encruzilhadas ou da sua encarnação em vida passada (um padre jesuíta que escravizava e catequizava povos indígenas sob o pretexto de salvá-los), essa Umbanda

[...] se apresenta – em suas aparentes idiossincrasias, contradições, nuances e rasuras – como um campo fértil para se discutir algo mais amplo: o desafio de se pensar uma identidade brasileira como síntese de uma formação histórica marcada pela presença do europeu, do africano e do indígena. Como é que um culto que traz para o centro de sua configuração as heranças espirituais indígenas e africanas pode, ao mesmo tempo, abrir caminho para que surjam propostas de desafricanização deste mesmo culto?

⁵⁶¹ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 40.

⁵⁶² Foi por essa continuidade racista que Lombroso transita do positivismo ao espiritismo, ou seja, da comprovação material (científica) à comprovação imaterial (espiritual) da superioridade branca (GÓES, 2016, p. 131).

Tal debate vai se situar, especialmente na primeira metade do século XX, em um contexto marcado por duas perspectivas. Uma delas é a que enxerga como caminho de construção da identidade brasileira o branqueamento racial. A outra é a que pensa esta identidade a partir da elaboração de um paradigma da mestiçagem baseado em um projeto de Estado-Nação ancorado no que chamarei aqui de “inclusão subalterna” de indígenas e negros.⁵⁶³

Desse discurso à prática dominante nos terreiros de Umbanda branca e/ou embranquecida (onde a Umbanda negra ainda é resistência de suas matrizes africanas que impede a hierarquização racial entre corpos indígenas e negros), teoricamente fundada na liberdade como princípio transcendental desde *Aruanda*,⁵⁶⁴ não concretizou a tão sonhada liberdade por velhos corpos negros livres dos cativeiros que, incorporados, se tornariam guias e mestres da “evolução humana” alcançável apenas através da caridade. Assim, o potencial negro revolucionário, forjado por conhecimentos afrojusfilosóficos que personificam a política de anulação sentenças brancas, foi neutralizado pela reformulação do Contrato Celestial, ordenada pela transformação da sociedade brasileira no momento de reafirmação de “valores modernos”, ditados por valores legítimos da moral cristã (sobretudo a oposição entre de *bem e mal*).

O sistema de controle racial, instaurado desde a matriz negra de sua religiosidade, vai impedir a manifestação dos Orixás que não descem mais de *Orum*, não dançam alegremente, muito menos exibem orgulhosamente posturas e táticas de guerra, cedendo lugar aos espíritos, para apagar a memória coletiva ancestral, ou seja, “as raízes africanas, seiva preciosa que alimenta a vida do candomblé, são cortadas e metamorfoseadas; os deuses evocarão daqui por diante simplesmente o nome das diferentes linhagens às quais os espíritos umbandistas pertencem.”⁵⁶⁵ O rompimento das ligações negras no Brasil com a África, matriz de tudo que se opõe à “nova” sociedade brasileira, branca e em vias de embranquecimento, é a tentativa de findar com os traços primitivos da religião brasileira que já não é mais sincrética, mas uma síntese brasileira, uma religião endógena que reflete o desenvolvimento desejado, declarado na Umbanda em termos de evolução.

A Umbanda é uma religião monoteísta, fundada a partir da existência de um deus único, onipotente, mas sem uma representação específica, sendo nomeado de diferentes formas (Olorum, Zambi ou simplesmente Deus, nos exatos termos cristãos), a quem se deve a

⁵⁶³ SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. 1. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. p. 68-69.

⁵⁶⁴ Mundo imaterial que faz remessa à Luanda, lugar onde muitos corpos escravizados foram embarcados nos navios tumbeiros, para nunca mais voltar. Mas, a luta e resistência pela liberdade manteve vivo o sonho de retorno ao colo da Mãe África, um sonho que nunca se concretizou.

⁵⁶⁵ ORTIZ, 1999, p. 70.

dádiva da vida, a existência do mundo e, portanto, os fundamentos da religião, porém, realizadas tais incumbências, essa figura suprema se distancia dos problemas desse mundo, restando aos espíritos subordinados o contato com a humanidade. Apesar da semelhança à cosmologia africana nesse sentido, a concepção de Deus é idêntica ao Cristianismo, onde os santos são os intermediários entre Deus e os homens, reconhecendo, ainda, a existência de uma “Santa Trindade”, na qual “Obatala é o Pai, Oxalá o Filho e Ifá (Orixá do destino nos cultos afro-brasileiros), o Espírito Santo. A trindade umbandista nada mais é do que uma réplica da trindade católica [...]”.⁵⁶⁶

Segundo a percepção marxista de Renato Ortiz, a Umbanda espelha a sociedade brasileira de forma fidedigna, pois, a dupla opressão do povo negro brasileiro, racial e de classe, faz dos Pretos Velhos a massa explorada que se amontoa na parte inferior do “paraíso celeste”, trabalhando por caridade, enquanto Oxalá (apesar da nomenclatura, é representado pela imagem de Jesus branco, ganhando destaque nos *congás*⁵⁶⁷ dos “centros espíritas”), “permanece impávido em Aruanda”.⁵⁶⁸ Assim, há uma correspondência não apenas do Brasil, mas da sociedade global com a Umbanda, onde a representação de seu universo - Oxalá e Preto Velho – reflete a dominação branca sobre o povo negro, uma vez que:

Se a idéia de hierarquia é comum aos universos profano e sagrado, é a noção de estratificação que parece ser mais interessante no caso da religião umbandista. Basta analisar mais de perto o sistema religioso para constatar a semelhança estrutural entre pirâmide social e pirâmide espiritual. Encontra-se, no alto da pirâmide, um número bastante reduzido de espíritos que participam da graça divina, enquanto na base situam-se 99% dos operários espirituais que tentam desesperadamente ascender. O mundo religioso fornece assim um retrato fidedigno da miserável condição da classe baixa brasileira, diante de poucos privilegiados que participam das delícias celestes.⁵⁶⁹

À essa representação, outra é fundamental para fins de controle racial brasileiro, que é a manutenção na Umbanda da postura passiva e resignada do Cristianismo, uma vez que, além da preservação da condição de servidão, os Pretos Velhos, são espíritos das antigas pessoas negras escravizadas que conquistaram o direito de integrar a sociedade umbandista pela humildade, isto é, encontraram o caminho da salvação na “Lei de Umbanda” por sua evolução que decorre do perdão, da bondade e ajuda aos necessitados. Muito distintas são as manifestações dos Caboclos, espíritos indígenas, que se apresentam de pé, exibindo força, coragem e orgulho de sua natureza guerreira, ao contrário dos Pretos velhos, pessoas idosas, quase sem forças para caminhar, falando baixo e curvados “[...] em direção ao solo, como se

⁵⁶⁶ ORTIZ, 1999, p. 79.

⁵⁶⁷ Altar.

⁵⁶⁸ ORTIZ, 1999, p. 123.

⁵⁶⁹ Ibid., p. 120.

fosse aí seu verdadeiro lugar.”⁵⁷⁰

Conforme salienta Renato Ortiz, a relação de superioridade do Caboclo sobre o Preto Velho demonstra a parte brasileira da Umbanda dominando a parte africana, e reproduz a história narrada pela branquitude que atribuiu somente aos indígenas a aptidão de se revoltarem contra a escravização. Uma faceta específica do Contrato Epistemicida, que estabeleceu a ideia de superioridade do indígena sobre o negro (reprodução daquela cláusula do Contrato Celestial, inscrita ainda na Península Ibérica, que reconheceu a quase humanidade indígena pela existência de sua alma – ainda que em envolução através do embranquecimento - e a animalidade negra imodificável pelo “pecado original”), e assim:

[...] enquanto o índio é visto como aquele que se revolta contra a forma de trabalho escravo, ao negro se associa o estereótipo da aceitação passiva do sistema escravocrata. Preso a uma sociedade de castas, onde a mobilidade social é infima, o negro, para se fazer reconhecer socialmente, não tem outra alternativa senão a de aceitar a única imagem positiva que a sociedade lhe oferece: a humildade. Ao mau trato que o senhor de engenho lhe inflige ele deve responder pela compreensão e pelo amor: graças a esta malícia dos fracos ele se vê recompensado pelo Senhor Deus. Na Umbanda não há lugar para os negros quilombolas que se insurgiram contra o regime escravocrata; como a memória coletiva umbandista coincide com os valores dominantes da sociedade brasileira, ela somente conserva os elementos que estão em harmonia com esta mesma sociedade.⁵⁷¹

A Umbanda, ao cortar as raízes do povo negro brasileiro com seus deuses-guerreiros, com sua ancestralidade, realeza, ousadia e bravura africana (mostrando que a resignação é o único lugar tolerado pela branquitude e onde essa punição será (re)executada),⁵⁷² corta, também os vínculos coletivos da vida comunitária, eliminando os laços de parentesco que no Candomblé estruturam um modelo de sociedade em termos de uma grande família, estabelecendo, como princípio, uma universalização em suas relações internas que fazem dos umbandistas irmãos entre si, “[...] da mesma maneira que os católicos afirmam ser irmãos no seio da Igreja.”⁵⁷³

A conservação de parte das tradições afro-brasileiras (o significado, portanto, da matriz negra da Umbanda), determinou a reinterpretação, normalização e codificações do que

⁵⁷⁰ ORTIZ, 1999, p. 74.

⁵⁷¹ Loc. cit.

⁵⁷² Se não existe lugar para quilombolas na Umbanda, preciso salientar que essa natureza não foi neutralizada (por mais que a branquitude tentasse). Bastou sentar no banquinho e conversar com Vovó Conga (que indica sua origem) para ouvir seus conselhos, fundamentados nas memórias de uma velha preta cuja aparência enganou muitos brancos em uma insurgência (ela não disse que revolta foi), que passaram por ela, sem qualquer preocupação por ser “inofensiva”, e seguiram no encalço dos homens negros. Assim, mantendo a mesma doçura de sempre, após a ameaça branca por ela passar, a essência quilombista da Preta Velha se “amostrou” na estratégia negra, quando ela usou uma arma de fogo para salvar a vida de seu povo. A herança quilombista segue viva na Umbanda e precisa ser resgatada, esse foi o conselho que recebi com tanta força, cuidado e amor, materializado num abraço cuja doce lembrança faz meu peito e olhos transbordarem de saudades. Sua benção, vovó... adorei as almas!

⁵⁷³ ORTIZ, 1999, p. 190.

atendia os objetivos dos intelectuais umbandistas, ou, “brancos e mulatos de ‘alma branca’”, a partir de um duplo movimento: o embranquecimento das tradições negras e o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas, que Renato Ortiz aponta como:

[...] somente o movimento de uma camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras; trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições negras. Devemos, portanto distinguir entre o empretecimento e um possível movimento de enegrecimento da cultura branca. Para nós, o preto se opõe ao negro na medida em que o primeiro se refere à superfície, à cor negra, enquanto o segundo diz respeito à essência negra, ou seja, ao que o africano traz de característico de uma África pré-colonial. [...]. Os elementos genuinamente africanos, ou melhor, afro-brasileiros, são rejeitados por esta camada de intelectuais, que são justamente os criadores da religião Umbanda. A cor preta é, desta forma, reinterpretada de acordo com os cânones de uma sociedade onde a ideologia branca é dominante.⁵⁷⁴

Como instrumento de dominação, esse empretecimento vai ocorrer, também, em termos do público alvo da caridade, pois a Umbanda vai penetrar nas classes baixas brasileiras, onde a branquitude, que controla a religião, irá se apropriar das crenças afro-brasileiras. Nessa apropriação, a Umbanda incorporou na matriz africana religiosa a oposição cristã entre *bem* e *mal*, portanto, Deus e Diabo, cada qual com seu domínio (reino das luzes vs. reino das trevas), perpetuando o dogma da pureza e denegação do *mal* que a Umbanda empurrou para a Quimbanda⁵⁷⁵, “[...] que opera (em princípio) exclusivamente com espíritos imperfeitos que se situam nos confins da escala espiritual.”⁵⁷⁶

Conferindo nova roupagem à cruzada inimizante entre brancos e negros, a Umbanda sentencia, novamente, Exu (com base no rótulo e “ficha corrida” conferidos pelo Cristianismo), que ao ser excomungado se transforma em um exército de missionários, os

⁵⁷⁴ ORTIZ, 1999, p. 34.

⁵⁷⁵ Muito embora Renato Ortiz fale da distinção feita pela Umbanda entre *bem* (ela mesma, portanto, transplantando para a religião de matriz africana a ideia branca de “cidadão de bem”) e *mal*, jogado no colo da Quimbanda (sinônimo de *macumba*, magia negra), ele não exclui os exus da Umbanda. Assim, nas suas *giras* (sessões), os exus (que representam seu lado negativo), participam ativamente em suas apresentações no “teatro demoníaco”, de forma oposta aos Pretos Velhos. Mas nos terreiros de Umbanda, só “baixam” os “exus batizados”, aqueles controlados e controláveis pelos espíritos de luz ou quase, como é o caso de *Seu Tranca-Ruas*, exu mais evoluído (por isso considerado como exu-chefe), responsável pelas decisões sobre as demandas trazidas pelas/os consulentes aos demais exus. No sistema de controle umbandista, portanto, não é aceito qualquer pedido, as demandas pelo mal de outras pessoas são negadas (muito embora a retribuição do mal seja aceita e indicada com todo prazer que a gargalhada dos exus explicita), mas são negadas ali, na Umbanda. *Seu Tranca-Ruas*, do alto de sua seriedade e rigidez, é direto ao dizer que em outros terreiros, longe de sua subordinação aos “velhos” que mandam na parte de dentro (fazendo a divisão das entidades da luz que trabalham de dia e dentro das casas onde ficam os *congás* com suas imagens), os trabalhos tomam outros rumos segundo as leis da rua (onde ficam as imagens dos exus que trabalham à noite, quando acontecem as *giras* do *Povo da Rua*, representantes, portanto, das trevas e do lado diabólico da Umbanda). Ou seja, mesmo na Umbanda, o mal, em si, não é negado, apenas não realizável porque sua lei é a caridade, ao contrário da Quimbanda, onde os “exus-macumbeiros” realizam livremente os pedidos maléficis da humanidade, mas, praticam o bem também (ORTIZ, 1999, p. 145).

⁵⁷⁶ Ibid., p. 74.

Exus (*entidades*),⁵⁷⁷ que foram excluídos para a margem da sociedade religiosa, replicando o movimento de exclusão que a sociedade brasileira fez com o povo negro, jogado na sua margem. Mantendo a característica da insurgência contra a (des)ordem do universo (agora umbandista), *Legba* será torturado sob a dicotomia do *bem* e do *mal* até confessá-la, “[...] transforma-se em espírito arrependido, obedecendo desta forma ao apelo das entidades de luz. Ele é acorrentado às regras morais da sociedade brasileira, e se por acaso conserva seu caráter sexual, este só se manifesta sob a vigilância atenta de Santo Antônio.”⁵⁷⁸

Portanto, a Umbanda, como religião brasileira, irá projetar o país no momento histórico de sua urbanização, industrialização e as transformações das relações raciais e sócio-econômicas que ocorreram após a abolição da escravidão, isto é, quando o racismo ambiental brasileiro promove a exclusão do povo negro dos centros urbanos para os morros, momento de massificação do processo de favelização. Não é por acaso, como lembra Renato Ortiz, que ela floresce, em termos de *macumba* no Rio de Janeiro, junto às favelas cariocas que conferem tons, sons e imagens da marginalidade brasileira, que

[...] corresponde à marginalização do negro numa sociedade de classes em formação. Este sincretismo negro-católico-espírita é ao mesmo tempo sinal e resposta à desagregação social. Enquanto sinal ele denota a posição marginal do negro no seio da sociedade brasileira; enquanto resposta, ele é o resultado de uma melhor integração cultural no conjunto da sociedade. [...]

A macumba aparece pois como um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um cosmo simbólico coerente diante da incoerência da sociedade. Contrariamente ao candomblé, que se divide em nações, ela quebra os laços étnicos para substituí-los por uma solidariedade de cor. O sincretismo funciona, assim, como uma forma de adaptação entre o enquistamento cultural (candomblé) e a assimilação definitiva (Umbanda). No entanto este momento de desagregação social é substituído por um outro, o da consolidação da sociedade de classes; aparece assim um movimento de reinterpretação das práticas africanas, o que é afro-brasileiro torna-se negro-brasileiro, integrado numa sociedade de classes, com todas as contradições que esta carrega em seu bojo.⁵⁷⁹

Mas nesse contexto, onde “à miséria da cor soma-se a miséria de classe; a favela torna-se o foco do feitiço, ou em outros termos, o lugar onde se agrupa uma classe marginal à sociedade, que tem como único consolo a religião e as práticas mágicas que se enriquecem na medida em que cada povo traz a sua contribuição”⁵⁸⁰, sendo que a população negra, mergulhada em infinitas violências desumanizantes vai encontrar força para sobreviver na fé aos santos do “baixo espiritismo”. Exu, então, continua com seu povo, mas sua presença traz consigo a periculosidade negra nata (que possui uma graduação, seja na Umbanda ou na

⁵⁷⁷ Mensageiros dos Orixás, também conhecidos como Falangeiros do Orixás.

⁵⁷⁸ ORTIZ, 1999, p. 148. A referência à Santo Antônio, aquele mesmo santo casamenteiro, decorre de um sincretismo entre ele e Exu.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 29-30.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 35.

Quimbanda).

Assim, se assimilação negra definitiva pela Umbanda corre dentro do quadro social da aculturação (desafricanização), esse movimento de embranquecimento reproduzirá no campo da religião o processo de criminalização negra do sistema formal. Os elementos perigosos (os exus - partes recortadas de Exu - que transportam e compartilham o princípio da dualidade *bem* e *mal*) são policiados pelos santos católicos, a milícia divina que substituiu e representa “[...] os feitores que eram em geral mulatos que exerciam o aparato repressivo do Estado na formação colonial escravista brasileira. Vigando e castigando, mantinham em funcionamento o processo produtivo e reproduziam as relações sociais de produção.”⁵⁸¹

A tentativa branca de aprisionar Exu, em seu próprio território (aterrado por valores cristãos para bem projetar o inferno), fracassa novamente e, no movimento subversivo entre xirês e giras, Exu manifesta seu poder desordeiro das falsas construções brancas que objetivam neutralizar seu potencial revolucionário. Transformador e transitante entre rodas, onde as *filosofias de terreiro* alimentam e sustentam a vida negra em coletividade, Exu faz morada também na Umbanda, resistindo e debochando dos ataques embranquecedores nos caminhos transversados que a conceberam, onde o Orixá guardião dos caminhos à *Orum* transmutou-se e multiplicou-se em *entidades*, demarcando o território do *Povo da Rua* que por aqui baixa.

Exu inverteu, de certa forma, o processo embranquecimento determinado pela branquitude como sua segurança e condição imposto ao povo negro para ser integrado/assimilado na sociedade branca, conservando seu passado negro e algumas de suas características marcantes, dentre as quais, além daquela trazida como *Senhor da Terceira Cabaça*, estão as trocas, os movimentos subversivos (e subversíveis), a postura desviante que desafia e confronta a “moral e bons costumes” aterrorizando a branquitude, e a transformação da magia negra em magia do negro que abre caminhos onde, aparentemente, só há um beco sem saída.

Neste sentido, segundo Renato Ortiz:

[...] podemos afirmar que os orixás da Umbanda são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que conserva ainda traços de seu passado negro - sugestivamente ele se associa ao reino das trevas. Um primeiro significado de Exu pode ser inferido: ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira. Eliminar o mal reduz-se, portanto, a desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar na sociedade de classes.⁵⁸²

Na encruzilhada do sincretismo, então, enquanto a ancestralidade negra encontrou

⁵⁸¹ ORTIZ, 1999, p. 142-143.

⁵⁸² Ibid., p. 133.

sentidos para a resistência como caminho à liberdade, a branquitude refez o sentido colonial antinegro, natural de seu conservadorismo que se funda na garantia de sua supremacia, inclusive em termos religiosos. O “certo”, assim, vira “erro” que Exu logo (re)acerta, seguindo com seus ensinamentos entre novas e legítimas possibilidades de ser e existir. Uma metodologia que sustentou o projeto negro no devir, pavimentado, mesmo no caminho do sincretismo, com a segurança dos passos de quem veio muito antes.

É preciso refazer o trajeto do povo negro saído da escravidão para encontrarmos outra importante estratégia de sobrevivência, com ares mais “modernos”, mas que não deixam suas raízes serem cortadas ou esquecidas, abrindo caminhos entre becos e vielas para a vivência negra em sua plenitude ao não esquecer sua origem e natureza. Nesse sentido, no final do século XIX, enquanto a liberdade negra era uma promessa, o encarceramento negro era uma realidade, concretizando, nos termos do sistema de controle racial brasileiro formal reformulado pelo Código Penal de 1890, o projeto branco de sociedade democrática palidamente monocromática, passando muito longe da democratização do direito à igualdade (que deveria dar acesso a outros direitos como terra e moradia).

Na transição dos séculos, o movimento do povo negro “liberto” é de saída das áreas rurais, de onde foi expulso pela branquitude.⁵⁸³ Isenta de qualquer obrigação em termos de reparação (menos da reparação da sua segurança, que foi instituída com um Código Negro Brasileiro estabelecido dentro do primeiro Código Penal Republicano), como a branquitude já não poderia lucrar com a exploração de corpos negros sem a contraprestação salarial, ela instituiu novas formas de servidão, agora “voluntárias” (obrigatórias para sobrevivência) nos centros urbanos, de onde o povo negro foi excluído por não ter qualificação para os trabalhos inerentes à incipiente industrialização do país.

Essa qualificação exigida por pessoas negras não era requisito para as pessoas brancas, pois os imigrantes que foram trazidos para concretizar o sonho de uma nação branca também não a tinham,⁵⁸⁴ mas, elas possuíam outras qualidades que supriram as “altas exigências do mercado”. Elas eram signatárias (por herança fenotípica) dos contratos que constituem a branquitude, portanto, pertencentes ao pacto que abriu as portas do mercado de

⁵⁸³ Em alguns casos, a “liberdade” foi vendida por abrigo e comida, “privilégios” que garantiram a permanência da exploração de pessoas negras nas fazendas em situações análogas a da escravidão.

⁵⁸⁴ Mário Theodoro (2022, p. 112) desmonta o discurso de qualificação da mão de obra branca, elencando uma série de fatores, a começar pela similaridade, em muitos casos, do perfil da imigração italiana ao do povo negro ex-escravizado, pois vinham de regiões rurais (como Vêneto) onde mantinham as relações de trabalho rudimentares e semicapitalistas. Nos centros urbanos, a capacidade de adaptação da mão de obra ex-escrava em determinados setores da economia moderna (que contavam, inclusive, com capital estrangeiro) foi comprovada com sua exploração na construção naval, na mineração, na produção siderúrgica e têxtil, que contavam com alto grau de mecanização, utilização de motores a vapor e sistemas de bombeamento.

trabalho, possibilitando a integração estrangeira na industrialização nacional dos “irmãos em Cristo” (uma prova do aprendizado da bondade divina ao ajudar o próximo, e essa proximidade era comprovada pelos ““rostinhos bonitos””⁵⁸⁵ tão familiares e desejados nas empresas, a comprovação de todos os predicados positivos que a “raça branca” possuía com exclusividade).⁵⁸⁶

Inicia-se, assim, o processo de favelização do Brasil, caracterizado pela urbanização do povo negro que manteve o rumo do progresso racial evolutivo sob a ordem antinegra, projetando o lindo sonho do país construído por pessoas negras, mas que não lhes deu nada em compensação pelos 388 de exploração desumanizante, a não ser mais desumanização. O conjunto de violência colonial se manifesta na marginalização que será transformada em marginalidade pelo sistema de (in)justiça racial, a partir das disposições fornecidas pelo dogma criminológico da criminalidade negra nata que encontrará nos morros a legitimidade do *Direito penal do autor construído racialmente*, incorporado pelos “perigosos” corpos negros sobre os quais se promove(rá) “segurança pública”.

Os morros, enquanto reformulação da geo-política colonial de exclusão e segregação, irão submeter a corpos negros, sobretudo homens negros, o aprisionamento social em seus territórios, pois a cada descida, a cada “ingresso na cidade”⁵⁸⁷ (demarcado como zona branca, um território perigoso pela apropriação e domínio da branquitude), o alarme silencioso (mas cujo barulho ensurdecador não encontra qualquer barreira) da “atitude suspeita” é disparado, mobilizando imediatamente a agência policial, responsável pela segurança branca. Após séculos de suspeição de crimes contra a Casa Grande (patrimoniais, incluindo o “furto de comida” para alimentar a Senzala) e contra a branquitude (homicídios e envenenamentos, que recaíam sobre as mulheres pretas,)⁵⁸⁸, nas vias públicas, há a

⁵⁸⁵ As muitas “aspas” são propositais.

⁵⁸⁶ Não consigo nem imaginar quantos empregos, mesmo que precários, eu perdi por não possuir a “boa aparência” exigida, mas, certa vez, já como advogado criminal, após esclarecer e tirar algumas dúvidas de um homem por telefone, e ouvir que ele assinaria o contrato pela excelência no atendimento (sem sequer se importar com o valor dos honorários, a primeira e única vez, até agora, que ouvi isso), ele se dirigiu ao escritório que eu tinha aberto com alguns colegas da faculdade e, como todos tinham outros empregos, somente eu ficava para fazer os atendimentos (não tinha “plano B”, o ingresso, como bolsista do PROUNI no curso de Direito era o único caminho de uma vida melhor não apenas para mim, mas para minha família). Quando a campanha soou, fui até à porta e ao abri-la, me deparei com um homem branco (quanta “surpresa”) que queria falar com o “Dr.” Luciano Góes, depois que respondi “sou eu mesmo”, ele me olhou de cima à baixo, simplesmente virou as costas e foi embora.

⁵⁸⁷ A ideia de não pertencimento a esse lugar onde todos os bens podem ser facilmente acessados me trouxe uma lembrança de infância. Meu saudoso pai, quando tinha que ir ao Centro de Florianópolis/SC, dizia que iria “descer para a cidade”.

⁵⁸⁸ Em termos de envenenamento, além da possibilidade alimentar, Nina Rodrigues menciona a periculosidade nata das mulheres negras em transmitir às crianças brancas, através de seu leite enquanto “amas de leite”, sua degenerescência.

necessidade de neutralizar “os riscos de crimes futuros” através das abordagens sobre atitudes de negros, suspeitos por serem negros deslocados de seu devido lugar.

Marginalidade, então, não indica o processo de exclusão social,⁵⁸⁹ mas periculosidade negra, transformação decorrente do processo de inclusão na “bandidagem que se esconde nos morros”, uma construção criminológica que vai vincular todas as agências de controle que observam e sentem os territórios negros como “pólos de fabricação em massa” dos perigosos marginais. Enquanto a criminalização das religiões de matriz africana obrigou-as a se esconderem nas margens da sociedade para se manterem vivas (marginalização como estratégia de defesa pela “invisibilização” aos olhos estatais),⁵⁹⁰ o aprisionamento do povo negro nas margens dos centros urbanos transformou as favelas em “esconderigos” (quase) perfeitos para a Umbanda, que subiu o morro para sustentar a vida preta imersa em violência com sopros de esperanças de dias melhores. Isto é, um movimento de dupla rotulação pela lógica racista, fazendo da “macumba” uma religião de bandidos.

Nesses espaços, Exu, apesar de sua marginalização (“religiosa”) dentro da marginalização (racial-social), ou melhor, sua marginalidade (demonização) dentro da marginalidade, desce nos morros e abre o terreno dos terreiros com modos de proceder entre as margens e os centros urbanos, (per)correndo (pel)o território brasileiro e se modernizando aparentemente, encantando os olhos coloniais para manter o poder insurgente, pela subversão que faz do desvio da norma(lidade) o caminho para não se desviar de sua natureza. Assim, no atravessamento do risco de morte (iminente e diário, pela fome ou pela violência policial) na vida da população negra periférica, a busca por melhores condições impôs ao homem negro⁵⁹¹ o desafio de descer o morro para batalhar pelo pão de cada dia, e Exu ensina uma estratégia

⁵⁸⁹ *Marginalização*, que acarreta na atribuição ao Estado a responsabilidade pela exclusão, enquanto a *marginalidade* seria a condição de ser jogada/o à margem pelo processo excludente e, ainda, atribui ao indivíduo marginalizado a responsabilidade pessoal por ser/estar marginal.

⁵⁹⁰ Essa estratégia se deu por vários caminhos, dentre os quais se manter longe do reconhecimento estatal enquanto “religião” através da legalização desses territórios. Assim, se por um lado conseguem alguma proteção de ataques estatais pela “clandestinidade”, por outro, o acesso a direitos (como isenção de impostos) é impedido, pois a regularização (muitas vezes feitas com a denominação de “centros espíritas”) traz fiscalização e imposição de reformas para autorização de funcionamento, sobretudo, aos terreiros que apesar da fuga para o interior das cidades, foram cercados pelo crescimento dos bairros, e agora são acusados de crimes ambientais pela “poluição sonora” produzida pelos atabaques, cantos e palmas. A municipalidade, então, para conceder os alvarás impõe o isolamento acústico dos espaços onde acontecem as batucadas, que demanda um alto custo econômico que as religiões de matriz africana, de modo geral, não possuem por vários fatores (da não existência de “dízimo” – embora alguns, como forma de subsistência, instituem uma mensalidade para os gastos básicos –, o pequeno número de integrantes, além da ausência de condições financeiras favoráveis destes para doações voluntárias).

⁵⁹¹ Arrebatando as amarras de gênero, Exu concebe um empoderamento feminino ao seu estilo, com as *Pombas-giras* que exibem toda sua “periculosidade” (aquela construída criminologicamente por Lombroso e que foi traduzida por Nina Rodrigues para criminalizar as mulheres negras) que confronta a ideologia cristã estruturante do racismo-patriarcal ao debocharem do dogma da “mulher de família”, recatada e do lar, exibindo sensualidade condizente com mulheres livres, decotadas e do bar, ou do cabaré, ou de qualquer lugar que elas queiram.

importante: não levantar suspeita com um “disfarce”, e a melhor camuflagem era (e continua sendo) se vestir e andar como a branquitude gosta (e até admira).⁵⁹²

Ao fugir da vida sofrida no Nordeste para tentar nova vida no subúrbio carioca, um corpo negro se encantou depois de ter sua existência terrena marcada pelas esquivas das malhas prisionais que capturavam corpos negros iguais ao seu, até ser morto pela polícia,⁵⁹³ fazendo morada em *Aruanda* para desfrutar da conquista do direito à liberdade de baixar nos terreiros, onde ensina que marginalidade é a arte de (sobre)viver sambando no fio da navalha estatal. Reinventando a vida condenada à miséria humana ao movimentar políticas reparatórias (muito antes de seu bailado marginal ser reconhecido enquanto tal), o Dr. *Zé Pelintra* transforma marginalidade em malandragem através do poder criativo que gargalha da “branquinormatização”, fazendo das margens o centro de mudanças sociais, abrindo passarelas entre becos e vielas por onde desfila o “*direito negro a ter Direitos*”.⁵⁹⁴

Seu Zé Pelintra, como é conhecido internacionalmente, chega de Alagoas (onde foi construído o Quilombo de Palmares) ensinando que é preciso ter balanço para não cair da canoa, envergar para não quebrar (e muito menos ser quebrado)⁵⁹⁵ e assim, se apresentando nas rodas do Rio de Janeiro (e para além delas), nos “conformes” determinados pelos “padrões civilizados” dos “homens de bem” para não ser abordado como suspeito ou confundido como bandido, afinal, malandro é malandro e bandido é o Estado. Invisível, mas não invizibilizado, *Seu Zé* desfila elegância que confunde os olhos coloniais pelo estranhamento do contraste que (re-en)canta: terno branco, gravata encarnada (vermelha), chapéu panamá e sapato bicolor, branco e vermelho, mudando a aparência para não mudar a essência.

Apresentando a “adequação transgressora” e “equilíbrio gingado” como técnicas

⁵⁹² O que não significa, em absoluto, imunidade frente as manifestações do racismo antinegro, pois, mesmo de terno e “gravata italiana”, um corpo negro será, sempre, um corpo negro e poderá ser, facilmente, “confundido” com um segurança (mesmo tendo 1,65 de altura) ou identificado com um “pastor”, como aconteceu comigo.

⁵⁹³ Essa é uma das muitas versões sobre a morte de Seu Zé Pelintra, segundo a qual, por ser bom de briga (alguns falam até que ele era capoeira) e muito habilidoso com a navalha, até os policiais respitavam sua fama, não o enfrentando cara à cara, por isso, a solução foi mata-lo com um tiro pelas costas.

⁵⁹⁴ Nos cruzamentos de caminhos que conferem sentidos aos mundos, Exu (O orixá responsável pela realização de tudo e do nada, abre caminhos à *Seu Zé Pelintra* (que alguns indicam como uma corruptela de *pilantra* – que significa pessoa de mau caráter; desonesto; pessoa pretensiosa cuja maneira de se vestir não corresponde às suas possibilidades financeiras –, mas que com esse otário não se pode confundir), o “cabeça” desta tese. Ele, que me protege e nunca dorme, “pessoalmente”, no Terreiro, me orientou a escrever o projeto de tese sobre o “direito a ter direitos de ser negro”. Saravá, meu compadre!

⁵⁹⁵ Além das formas costumeiras de quebrar, em termos literais, um corpo negro, uma das formas de neutralizar a resistência negra, principalmente do homem negro (alvo principal do racismo-patriarcal por deter a força – limitada às questões físicas) foi a prática colonial de “quebrar as bolas” (“*breaking the buck*”), através da qual a masculinidade negra era quebrada com o estupro de homens negros escravizados na frente de sua comunidade, sobretudo de esposas, filhas e filhos, anulando, com a punição de suas insurgências, seu orgulho, altivez, e força, evitando desobediências futuras com a produção de um homem destruído socialmente (GÓES, 2022, p. 118).

insubmissas de quem (sobre)vive em cordas (de) bambas, o marginal abre caminhos com seu *miudinho*⁵⁹⁶ e vai para o meio da roda, tomando o protagonismo de suas reivindicações, enquanto centro transformador, e se tornando malandro ao renegar aquela marginalidade que já não lhe serve mais, já que seria mais um “trabalhador brasileiro”. O mestre (sala) na arte de abrir espaços para vivências negras no cambalear entre as zonas mortais, diante da vigilância ininterrupta do policiamento e da violência que corpos negros são alvos preferenciais, Zé “não bate de frente com a rádio patrulha e sabe a hora de ficar parado”.⁵⁹⁷

É, portanto, no sapatinho que desafia (e desvia d)as normas brancas (descom)passadas que *Seu Zé Pelintra* chega de viés pra sambar nas rodas da Umbanda, enquanto entidade da falange de Exu (também entidade), ganhando destaque como luz negra nas sombras brancas.⁵⁹⁸ O malandro mais maneiro, nego bom de briga, *expert* em andanças *malemolênicas* sabe, como ninguém, driblar os instrumentos de imobilização e neutralização da verdadeira periculosidade: confrontar, desafiando, o Estado antinegro ao escapar das garras afiadas do sistema punitivo e revidar sorrindo, criando estratégias transgressoras, trapanças corretivas e modelos outros de sociabilidades desviantes que concretizam possibilidades à vida negra, ignorando os mandamentos brancos, pois malandro tem luz própria.

Boa praça e bem considerado, sabe chegar e sabe sair em qualquer roda, esquerda ou direita,⁵⁹⁹ mas, Seu Zé lembra, na encruzilhada onde se (re)encontram Sueli Carneiro e Mano Bronw, que entre Esquerda e Direita continuamos (ele, eu e muitas/os de nós) pretos até o osso. Então, é perdendo apostas baixas para embolsar as altas, que nossas demandas são levadas, no gingado sem pulos, ao centro da mesa de discussão sobre os problemas que atravessam o povo negro. Assim, Zé Pelintra, o rei da boemia valente, mostra que nem toda briga deve ser comprada, a economia de energia para os embates realmente importantes é

⁵⁹⁶ Um estilo de sambar inconfundível, que alinha elegância, altivez e atitude que ditam o balé malandreado clássico. Sem passos bruscos, longos ou espalhafatosos, o *miudinho* é a arte de “riscar o tapete”, com pissadas mansas e passos firmes, sem desarrumar o tapete, chamando a atenção pela sutileza da ginga que esbanja força, orgulho e personalidade, sem (querer) chamar a atenção.

⁵⁹⁷ SIMAS, Luiz Antonio. **As pelintrações e o samba**. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz, HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a, p. 87.

⁵⁹⁸ O caráter brincante de Exu se apresenta em vários sentidos, a partir da relação luz e sombras (que pode ser pensado como “trevas”, conforme a perspectiva do racismo religioso que vincula as religiões de matriz africana, sobretudo Exu, ou Exus, à ausência de luz). Seu Zé, vestido de branco, se manifesta nas giras de Exu que acontecem à noite, e as vestimentas dos Exus são, preponderantemente, pretas, ou seja, o malandro se destaca naturalmente, como um ponto de luz que concebe segurança e ganha facilmente confiança, sem fazer sombra na luz de qualquer Exu/camarada (moça ou moço).

⁵⁹⁹ Essa oposição não se refere às ideologias e posicionamentos políticos entre Esquerda e Direita, que remontam à Revolução Francesa (como costumeiramente vemos). Na Umbanda, essa polaridade caracteriza agrupamentos das entidades a partir de uma maior ou menor “evolução”, trabalhando com energias positivas ou negativas. Nesse sentido, no campo da direita temos, por exemplo, os Pretos Velhos, entidades que trabalham de dia e pregam a caridade e o perdão, incondicionais, já na esquerda, temos os Exus e pombagiras, que trabalham à noite e atestam o caráter mais humano, inclusive em termos de vingança (característica de Exu, orixá).

imprescindível, já que malandro não esperneia, sapateia no miudinho, balança no ritmo da canoa para não enjoar por que é feito pelo mar, que transformado em *Kalunga grande*,⁶⁰⁰ botou à prova a resistência negra e sua criatividade para (sobre)viver, fazendo de despedidas, reencontros, de rupturas, continuidade e do desespero e esperança.

Símbolo máximo da malandragem, *Seu Zé* ensina ter jogo de cintura ao jogar com cartas racialmente marcadas e cartadas genocidas, num jogo que a banca antinegra sempre ganha e se o resultado é sempre o mesmo (comprovando o vício racista dos dados), independente da nossa (falta de) sorte, é preciso construir estratégias, subverter e desrespeitar as regras (im)postas, fazendo de conta que o jogo de azar é justo. Portanto, esconder cartas na manga (ou na aba do chapéu), blefar e, obviamente, trapacear, são as regras do jogo da (sobre)vivência negra, onde a luta por justiça é quem dita o (com)passo, eis que, se a cartada final é fatal, seja qual for a nossa jogada, temos a obrigação de desobedecer as normas de um jogo injusto, cuja aposta são vidas pretas aos milhares.

Enquanto a Umbanda segue convertendo e batizando os Orixás, dando continuidade ao projeto de embranquecimento, Seu Zé Pelintra também é alvejado pela pilantragem da branquitude que, mané como só, acha “manero” ser malandra sem ter que falar de racismo, seguindo os ditames necropolíticos. Então, no contra-pé da mandinga, o malandro firma o não esquecimento de sua raiz negra, raiz da liberdade que é (re)fortalecida com a periculosidade diaspórica muito bem disfarçada pela simpatia (en)cantada, rabiscando outra estratégia transgressora preta: o sorriso, que não é (apenas) expressão de felicidade (já que esconde dores, sofrimentos e traumas ancestrais que flagelam nossas almas e que às vezes transbordam nosso ser, apesar da fortaleza que somos obrigados a erguer nos, e para os, enfrentamentos diários do racismo).

O sorriso é arma que desarma e permite o (contra)ataque inesperado, silencioso e certeiro, arma (nada) secreta integrante da simpatia malandreada, demolidora de armaduras e muralhas, que rompe com os contratos outrificantes e abre caminhos com a esperança desconcertante expressada nos sorrisos amarelos da branquitude quando se dá conta que foi atingida por um duro e inescapável golpe (vindo de) baixo. Essa simpatia não pode ser confundida com falsidade, pois é instrumento afetivo de facilitação e fortalecimento de laços com a verdade, possibilitando o constrangimento, frontal e público, que faz desabar construções antinegras, nos conformes da pedagogia malandreada, marcada por gargalhadas que reverberam a liberdade negra como direito fundamental acessado pelas táticas

⁶⁰⁰ Grande cemitério, como o mar ficou conhecido (e sentido) por pessoas negras escravizadas, uma lembrança vívida transmitida por Pretos Velhos e Pretas Velhas.

arquitetadas por nossa (sobre)vivência, não como um “direito dado”, um presente, uma oferta (mais próxima da tentativa da compra) pela paz que nunca tivemos.

Assim entendida, a malandragem (anti)jurídica (por que é mandingueira), entrecorta as malhas punitivistas diante das ininterruptas incursões racistas que objetivam a neutralização do potencial reivindicatório de nossas insurgentes pautas emancipatórias que exigem, como reparação jus-histórica, o bem viver que faz da vagabundagem sua chave-mestra pelo “afeto libertador”, parte importante da gramática zombateria pela qual Wanderson Flor do Nascimento ensina que:

A malandragem, a vadiagem e a vagabundagem são valores, saberes, práticas contracoloniais. E têm a sabedoria pequena de trazer para a gira os boêmios, as putas, as crianças, os caboclos e caboclas, as almas de outro mundo (que é este também!) e tanta gente boa relegada à margem pela nossa vã filosofia acadêmica. Bestinha, esta filosofia não percebe – ou percebe e tem medo – as potências que esse pensamento dos becos (aqueles das ruas e os das macumbas) botam para circular.⁶⁰¹

Malandragem é a arte de inverter as investidas de controle sobre nossos corpos, produzindo contragolpes na malemolência abusada entre um miudinho dissonante e um cruzado sincopado, ritmados pela levada ancestral, conquistando espaços que fortalecem a resistência, ressignificando os conceitos apresentados pela branquitude, (re)inserindo conteúdo contracolonial e direcionando a belicosidade inscrita em sua nova essência contra o sistema de controle racial, chumbando em seus pilares saberes negros com real poder de implosão.

Assim, sem alardes, no traça pé que risca forte pontos no tapete pavimentado com sangue negro, talhando (ao sambar n) o tecido social antinegro com sua navalha *exunêutica* (sempre escondida), Seu Zé Pelintra conduz a novas interpretações da vida, fazendo da miséria, que o povo negro recebeu como p(r)aga do Estado, possibilidades de enriquecimento ao girar fora dos prumos punitivistas, (re)quebrando (com) seus mandos em esquinas onde a malandragem transformou vadiagem em vadiação.⁶⁰² Brincando com a (des)criminalização, *Zé Pelintra* vadeia ao trabalhar, faz do crime de vadiagem um modelo de vida na vadiação,⁶⁰³

⁶⁰¹ FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **Das filosofias vagabundas**. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz, HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 09.

⁶⁰² RUFINO, 2019.

⁶⁰³ Aqui, reverencio e faço referência à *Clementina de Jesus (Rainha Quelê)*, que popularizou essa lição da malandreada, não sem comer o pão que o diabo da branquitude amassou, pois, graças ao racismo antinegro passou boa parte de sua vida como empregada doméstica, começando sua carreira artística aos 63 anos de idade, quando foi “descoberta” (por um homem branco, produtor musical), e fazendo a passagem (falecendo) na pobreza. Filha de uma parteira e de um capoeira, *Clementina* nasceu em 1901, morando no subúrbio carioca, aprendeu cantos em iorubá com sua mãe, fincando suas raízes no jongo. Com essa base, se transformou em baluarte da MPB (*Música Preta Brasileira*), marcada pela ancestralidade que ganhava vida quando ela cantava, sobretudo os cânticos que eram entoados pelos escravizados do meio rural. Denunciando as violências que

furtando do tempo de seu trabalho, tempo para se dedicar aos prazeres da vida, pois sabe que a ideia de trabalho ordenado por uma sociedade capitalista é a exploração racial, observada no enriquecimento branco (que ultrapassa as barreiras materiais) que (re)produz a miserabilidade desumanizante negra.

Indo contra a maré punitivista antinegra, *Seu Zé* contraria as premissas cristãs que fizeram da escravidão negra (servidão transgeracional e extração de toda energia vital de seus corpos, condenados a trabalhar até a morte), um trabalho necessário à sua salvação pela remissão do pecado original de ter nascido negro e que o trabalho dignifica o homem (e por isso só o trabalhador que madruga para ser expropriado é abençoado pelo deus branco). Desconsiderando o dogma capitalista que vincula trabalho ao “ser alguém na vida”, uma obrigação do sistema de injustiça racial que condiciona a possibilidade de responder um processo criminal(izante) em liberdade (“sagrado direito”) à possuir um trabalho que o Estado não oferece, *Dr. Zé Pelintra* afronta e deslegitima todos os valores que envolvem a acumulação irresponsável e o patrimonialismo.

Isto porque, no exercício de sua atividade laboral, o profissional da malandragem, seguindo os mandamentos sagrados-profanos *exunêuticos*, é operário padrão da margem, trabalhando muito sem abrir mão dos prazeres que o trabalho pode oferecer, individual e coletivamente, não no sentido de trabalhar para ser recompensado e aí desfrutar de momentos prazerosos, mas trabalhar enquanto sente e oferece prazer, uma combinação que a perspectiva colonial/racista/cristã/capitalista jamais compreenderá e aceitará como “um trabalho”, por não corresponder aos padrões formais ou mesmo informais. Como o tempo é ressignificado, são os objetivos (pré)definidos e a qualidade no atendimento, orientados pelo acolhimento, que diferenciam essa função, um trabalho caridoso, mas não gratuito, no qual *Seu Zé Pelintra* se diverte, bebe, fuma e corteja, enquanto (des)carrega o peso da tristeza alheia e aponta caminhos para soluções de problemas.

Substituindo o fardo colonial exploratório que densifica a pobreza espiritual (quase) desesperadora por sorrisos e esperanças que concretizam um hoje melhor, *Zé* compartilha, também, a riqueza contracolonial: felicidade e bem-estar, que ligam e transitam

constroem a vida negra, Clementina (que parecia uma preta velha, conjugando ternura e o respeito incondicional das negras velhas sorridentes), já embalava o empoderamento negro feminino ao cantar em 1977, o samba “*P.C.J – Partido Clementina de Jesus*”, de Candeia, no qual a miséria preta é confrontada e desafiada pela malandragem que resignica e possibilita outro sentido à vida, ao dizer:

“*Não vadeia Clementina,*

Fui feita pra vadiar

Vou vadiar, vou vadiar, vou vadiar, eu vou

Energia nuclear, o homem subiu a Lua, é o que se ouve falar, mas a fome continua...”

em sentidos múltiplos o indivíduo e o coletivo. Por isso, em seu árduo trabalho, ele segue zigue-zagueando e (con)firmado o (com)passo anticapitalista na segurança mercadológica do *Senhor do Mercado*:

*De madrugada quando eu vou descendo o morro,
A nega pensa que vou trabalhar.
Eu boto meu baralho no bolso,
Meu cachecol no pescoço,
E vou pra Barão de Mauá.
Mas trabalhar, trabalhar pra quê?
Se eu trabalhar eu vou morrer.⁶⁰⁴*

A malandragem nata é ensinada pela nata da malandragem, pelos bambas e malandros da antiga Ismael Silva e Nilton Bastos que, em 1928, fundaram a primeira Escola de Samba do Brasil, a *Deixa Falar*. A parceria histórica é responsável por clássicos da MPB (Música Preta Brasileira) como “*Se você Jurar*”, mas é no samba “*O Que Será de Mim*” que a dupla deixa uma lição de malandragem para as gerações posteriores, para a posteridade e prosperidade coletiva:

*Se eu precisar algum dia
De ir pro batente
Não sei o que será
Pois vivo na malandragem
E vida melhor não há*

*Minha malandragem é fina
Não desfazendo ninguém
Deus é quem nos dá a sina
E o valor dá-se a quem tem
Também dou a minha bola
Golpe errado ainda não dei...*

Em seu cruzado disruptivo, então, Seu Zé Pelintra se afasta do pilantra, o mané que se orgulha em ser *pé de chinelo*, os “malandros modernos” que se proveitam de pessoas em situação de maior vulnerabilidade e às vezes até tem sorte, o que fortalece a ilusão capitalista e impulsiona o desejo irresponsável de auferir vantagem sem se importar com o agravamento da miséria alheia, sob o discurso de que “o mundo é dos espertos” (aqueles que melhor se adaptam à lei da selva de pedra). Esse camarada que se acha (capitalista, sem compreender que é vítima de alguém “mais esperto”, de *colarinho-branco* que realmente enriquece e é imune penalmente), tem que aprender que ser malandro, de fato e de direito, é trapacear subvertendo o sistema de controle com objetivos coletivos para possibilitar caminhos para uma vida digna e plena a todos, ou menos sofrida e violenta, sem exceção.

Advogado dos pobres malandros que formam a massa de “*zé ninguém*”, Seu Zé

⁶⁰⁴ Ponto cantado de Seu Zé Pelintra.

Pelintra é doutor em ciências da sobrevivência pela universidade da vida negra, que lhe fez mestre, seja na Jurema Sagrada (religião de matriz indígena do Nordeste), na Umbanda ou nos presídios, onde traça estratégias libertárias (dentro do cárcere e para fora dele) como barqueiro e mensageiro cuja sabedoria ensina, como lembra Fernanda Bassani, que no rio do punitivismo racista, a maré antinegra forma muitas curvas perigosas e o mais seguro para pés pretos é ficarem secos.⁶⁰⁵ Mas, como a seletividade racial penal não respeita as margens, em caso de seleção, Dr. Zé Pelintra faz a defesa técnica-espiritual e no uso de suas atribuições *exunêuticas* assenta o direito à liberdade no trânsito livre entre *bem* e *mal*, não julgando, mas sustentando o livre arbítrio na advertência: quem planta o mal colhe tempestade.

Assim, sabendo que a prisão não é lugar para ninguém (mas de “ninguéns”), por isso é o lugar da sua clientela, Seu Zé navega com aqueles que carregam em si alguma transgressão, não necessariamente aqueles que transgrediram os limites penais, e muito menos os que possuem contra si uma “prova comprovada”, dividindo os assentos de seu barco, nas encruzilhadas da vida-bandida, e sua assistência entre “bandidos e mocinhos”, “criminosos e policiais”, reconstituindo cenas criminalizadas no rio da segurança pública que leva ao mar do inferno prisional:

Seu Zé –Tornei-me duro, seco, imbatível. Sou aquele que decide: “Você entra no barco, você ainda não”.

São muitos anos remando. Muitos anos fazendo o percurso. Já atendi a todo o tipo de gente. Bandidos natos. Policiais perdidos. Bandidos tornados policiais de si. Policiais tornados bandidos de sua alma. Sanguessugas. Dependentes químicos. Algozes de sua própria mãe. Todos os transgressores descem até aqui algum dia. É inevitável, quer queiram, quer não queiram. Estratégias mil são lançadas pelo caminho para postergar. Muitos são autores de crimes inafiançáveis. Na verdade, nenhum crime tem uma fiança que liberte. Tudo volta de alguma maneira. É a lei do retorno.

Viajante – Mas Seu Zé, os arrependidos também precisam fazer a viagem?

Seu Zé – Sim. Pra esses a viagem é mais dolorida. Já há a “Consciência”. E ela é como oito bois que se carrega consigo por todo o percurso. Pesa. Arrastam-se as correntes em som monótono. Mas o percurso precisa ser feito.

Viajante – E os bem relacionados? Os que possuem bons advogados?

Seu Zé –Farão a travessia também. Talvez não dentro do meu barco, mas um fio dourado e sólido me manterá unido a eles, para onde forem carregarão “O Território”. O Território ficará para sempre marcado em suas peles, como um cigarro apagado na palma da sua mão. A marca redonda, vermelha e impossível de ser retirada.

Viajante – E o pessoal que cuida dos pecadores? São trabalhadores, estudaram para isso. Não mereciam condições tão desfavoráveis. É insalubre, desgastante, é indigno até.

Seu Zé –Em um puteiro não existem santas, meu amigo. Se estão aqui. Se suportam. Se regozijam-se com o chicote, a violência, o bote, o desenrolo, é porque são feitos de matéria semelhante. Mais evoluídos, é claro. Aprenderam a canalizar a ira. Não fosse assim, não aguentariam uma só viagem. Se resguardariam no Continente. Os

⁶⁰⁵ BASSANI, Fernanda. “A divina comédia da segurança pública”: territorialidades e produção da transgressão no percurso punitivo do Rio Grande do Sul. 275 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Institucional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

que aceitam fazer o percurso por tanto tempo é porque se entendem pertencentes ao Território. Ou, de tanto se molhar no rio, aprenderam a afundar sem morrer.
 Viajante –O senhor é mau heim?!
 Seu Zé –Eu? Não sou mau. Eu sou um Guardião. Os Guardiões não são maus, nem bons. Eles são o retorno da sombra que cada um produz.
 [O guardião olha para baixo e acende um cigarro].
 Seu Zé – É o último “vaga-lume” [cigarro] meu jovem. Os próximos passageiros estão chegando. Aprenda uma coisa. Todos vocês, homenzinhos, são luz e sombra. Enganam-se os que acreditam que as loucuras da juventude ou os impulsos ferinos de amor não são vistos. Ou os que acham que seus atos de bondade ao próximo... [hehehe...], lhes salvarão. Eu acendo meu cigarro e aguardo. A hora sempre chega.⁶⁰⁶

Apesar da força, bravura e valentia, o malandro não tem nada daquele “valentão” que demonstra sua tendência em “usufruir de seu direito” em violentar mulheres, em especial negras e no âmbito doméstico, pois sabe que seu direito à liberdade, que lhe permite fazer tudo o que quiser, não é absoluto, tendo como limite intrasponível o coração das mulheres, que não pode ser maltratado,⁶⁰⁷ uma exceção que longe de ser uma oração romantizada, aponta um modelo de masculinidade negra, carregado de responsabilidade afetiva e proteção, sem perder delicadeza e romantismo. Circulando com (e pelos) conhecimentos afrobrasileiros (que não se submetem às clausuras da discursividade, uma lição colonial), Seu Zé Pelintra leva para o meio das rodas racistas antinegras seus instrumentos de controle, mas, como explicitam as lições da malandragem, ela não se limita ao denunciacionismo, *risca pontos* estratégicos para ludibriar, combater e desconstruir o sistema punitivista, simbiótico a nossas mortes.

Na categoria que lhe é peculiar, alinhando elegância (que encanta os olhos brancos pela estética “civilizada”), sorriso sarcástico e periculosidade preta (encoberta por seu terno branco muito bem alinhado), *Seu Zé* resgata, de modo peculiar, saberes ancestrais, alterando substancialmente a perspectiva “modernosa” *Sul-Sul* em *Morro-Asfalto*. Batucando na cadência de uma *Criminologia de Banjo*, o malandro lembra que a malandragem, ao ser consciente da realidade racial, constrói os instrumentos devidos para não deixar sua potencialidade inovadora ser silenciada, se fazendo ouvir por um ritmo e um modo próprio de ser, em tons altos e inconfundíveis.⁶⁰⁸

Sediciosidade, insurgência e revide a cada “tapa”, são os fundamentos da Criminologia afrobrasilielira que tem Seu Zé Pelintra como representante legítimo, o senhor do

⁶⁰⁶ BASSANI, 2020, p. 12.

⁶⁰⁷ Trecho de um ponto cantando de Seu Zé Pelintra.

⁶⁰⁸ GÓES, Luciano. **Criminologia de Banjo - a Criminologia Achada no Morro**: um Brado Negro em Tributo à Vera Andrade. In: Camila Cardoso de Mello Prando; Mariana Dutra de Oliveira Garcia; Marcelo Mayora Alves. (Org.). **Construindo as Criminologias Críticas**: a contribuição de Vera Andrade. 1ed.Rio de Janeiro/RJ: Lumen Juris, 2018, v. 1, p. 253-288.

jeitinho afrobrasileiro pois é especialista na lei da sobrevivência, já que se o dever de possibilitar vida e suprir as necessidades vitais básicas não é cumprido, é direito transgredir as (des)ordens, criando as possibilidades de-vidas. O barão da ralé, mestre-sala que desce para firmar o samba da *branquitude-doida* nas rodas racistas, propondo a radicalização das discussões hegemônicas brancas, pois sabe que entre os “corres” e as correrias da vida preta, não temos para onde correr, não há “saída mágica” diante de apelos “*Vidas negra importam*” ou “*Parem de nos matar*”, denúncias que são absorvidas pelo racismo e devolvidas, imediatamente, com a negação de direitos a ter direitos.

Mas, malandro nunca dorme ou anda só, e saravando por bandas desconhecidas, cujos propósitos foram acertados ontem pela pedra jogada hoje, cruzo com (e n)a artimanha (arte e manha) de Luiz Antônio Simas: “[...] jogar com o oponente e assumir o protagonismo do jogo, lidando com gramáticas corporais, sensoriais e sonoras que o oponente é incapaz de dominar. Se adequar para transgredir, gingar para se equilibrar, levar o jogo para o terreiro são táticas de pelintrações.”⁶⁰⁹

Confirmando as lições da malandragem, tão sábia e sabida, Seu Zé, mesmo não sendo convidado (nomeado) para a roda filosófica afroperspectiva de Renato Nogueira, se apresenta sem pedir licença e samba para não sambar (e não me deixar sambar), vadiando na filosofia de quintal, ensina que malandro não é mau, preguiçoso, patife ou uma doença, mas herdeiro de *melandria*, uma variação latina do termo grego *mélas* (*negro*), que nasce da deusa da fertilidade *Melanto*. Assim, desde origem etmológica latina, nascida do tronco linguístico *Kwa* da família níger-congolesa das línguas do oeste africano, malandragem está vinculada a corpos negros, ao povo negro, “*povo da água que corre areia adentro*”, ou seja, a qualidade de um povo que tem o “[...] poder transformador da água em trazer vida à terra árida.”⁶¹⁰

Nessa batucada filosófica, que em sua afroperspectividade é sempre aberta e inclusiva de outras perspectivas a partir de *Odara*, devorando outros saberes para revitalizar a existência da comunidade/sociedade segundo a cosmopolítica bantu (formada pelas pessoas vivas (presente), as que irão nascer (futuro) e as que já fizeram a passagem para a vida sob outra forma (passado)), o *odu malandro* é alafiado no jogo gindado de Renato Nogueira ao dizer que:

[...] malandro, assim como malandragem, deriva de “negro”. *Negro* significa

⁶⁰⁹ SIMAS, Luiz Antonio. **Pelintríada**: a epopeia do malandro. 2020b (texto ainda não publicado).

⁶¹⁰ FORD *apud* NOGUEIRA, Renato. **Sambando para não sambar**: afroperspectivas filosóficas sobre a musicidade do samba e a origem da filosofia. In: SILVA, Wallace Lopes (Org.). **Sambo, logo penso**: afroperspectivas filosóficas para pensar o samba. 1ªed. Rio de Janeiro: Hexis/Fundação Biblioteca Nacional, 2015, p. 50.

fertilidade, caminho transformador, nutrição e revitalização. Ora, a malandragem (*melandragem*) é um tipo de fertilização por caminhos novos. Por isso, um dos protótipos, assim como estereótipo mais corrente, do malandro sempre foi um homem negro. Na primeira metade do séc. XX, o imaginário coletivo desenhou o malandro como um homem negro que vestia terno branco, sapatos brancos brilhantes, gravata preta ou vermelha e chapéu *Panamá*.

Em termos filosóficos, uma ética da malandragem é um *ethos* que se orienta através do modo de fertilizar caminhos, abrir caminhos férteis, irrigar o deserto, o que só pode ser feito por trilhas pouco usuais. Daí, estamos diante de uma ética que não se enquadra na lógica do “trabalho”, porque não podemos entendê-lo através de uma perspectiva hegemônica que nos remeteria ao *tripalium*, termo latino que significa, ao mesmo tempo, ferramenta da agricultura e um instrumento de tortura. [...] Ora, esta categorização do trabalho é estranha ao arcabouço conceitual afroperspectivista. O trabalho do (a) malandro(a) é a vadiagem. O conceito filosófico de vadiagem extravasa o seu sentido semântico de *vagar*, remetendo a ócio, vagar, conversa fiada, jogos, bebida, escambo e o valor da palavra. Por exemplo, um dito popular reza: “o papo aqui é reto, não faz curva”. Pois bem, uma aparente contradição estaria presente aqui no gingado, no clichê que define o andar de malandro como sinuoso, os braços fazem movimentos amplos ao longo do corpo, usando pernas em curso de baile, isto é, o andar do malandro se assemelha a um remador que se equilibra no mar. O malandro é esquivo; mas, tem um discurso que “não faz curva”. Em outras, o discurso do malandro não faz curvas porque sua fala é sempre uma encruzilhada. Ou seja, somente entendendo o conceito de *encruzilhada* podemos compreender que o malandro que anda sinuoso, fértil e criativo tem “papo reto”, isto é, fala de encruzilhada. [...] uma “cruz”, sinal de somar e de multiplicar simultaneamente. A possibilidade da fala como interseção de *escutas/audições, experiências, memórias, expectativas/projetos*.⁶¹¹

A malandragem reescreve, aqui, a marginalidade como geradora de estratégias inventivas, energias vivas e irresignadas ante o destino traçado pelo sistema de controle racial, ditando enredos sobre rasteiras sutis com as quais tomamos o lugar do centro. Arrancando das mãos brancas o domínio sobre o povo negro, resgato que o sentido da malandragem é o comunitarismo, presente no modo de vida marginal(izado) que ensina, desde muito cedo, em territórios negros (morros, favelas, periferias e subúrbio), que *quando a farinha é pouca, a lei da sobrevivência determina que é um pouquinho para cada um/a* e que felicidade só tem sentido se compartilhada, como em uma roda de samba.

A verdadeira periculosidade negra, portanto, está no (re)encontro com raízes que racham a branquitude em sua aridez mórbida, fazendo florescer a vida ao sustentar um rol de direitos naturais negros que modificam, profundamente, a essência de corpos subalternizados, propiciando um resgate de si, de outras e outros,⁶¹² enlaçando demandas identitárias que atravessam o ser-negro (indivíduo) para alimentar o *Ser-negro* (coletividade), através de sentidos políticos cruzados no (re)conhecimento partilhado do outrificado, resignificado pela reorientação. As tentativas epistemicidas sobre heranças africanas, afrodiaspóricas e afrobrasileiras decorrem, então, de seu potencial politizador em termos de um criticismo

⁶¹¹ NOGUEIRA, 2015, p. 50-51.

⁶¹² VAZ; RAMOS, 2021, p. 62.

racial radical que desarticula o sistema de controle colonial diante do realismo que cruza reação e criação de novas possibilidades existenciais tão dinâmicas que obrigam o aparato punitivo antinegro se reformar e reformular constantemente.

Uma vez abertos os caminhos, gingamos entre xirês, giras e rodas de samba, movimentando, no sentido da circularidade espiralada, o poder de (re)produzir, (re)elaborar e (re)inventar estratégias entre as malhas do sistema punitivo, para enunciar, ardilosamente, saberes produzidos por corpos marginalizados, mas que manipulam essa “marginalidade” a ponto de despachar seu carregamento criminológico. Esboçando um Abolicionismo penal afro-brasileiro malandreado, que não negocia sua natureza insurgente e subversiva (que até pode estar disfarçada), seus pontos carregam a energia realizadora e revolucionária desde preceitos que bambeiam com golpes criminalizantes, mas nunca caem.

8. CAMINHOS ABERTOS PELO (E PARA) O ABOLICIONISMO PENAL QUILOMBISTA

*“Segura teu santo, seu moço, teu santo é de barro
Que sarro dei volta no mundo voltei pra ficar
Eu vim lá do fundo do poço
Não posso dar mole pra não afundar
Quem marca bobeira engole poeira
E rasteira até pode levar
Malandro que sou, eu não vou vacilar
Sou o que sou ninguém vai me mudar
E quem tentou teve que rebolar, sem conseguir
Escorregando daqui e dali
Malandreando eu vim e venci
E no sufoco da vida foi onde aprendi
Por isso que eu vou
Vou... eu vou por aí
Sempre por aí... esse mundo é meu
E... onde quer que eu vá
Em qualquer lugar... malandro sou eu.”*

(Malandro Sou Eu - Arlindo Cruz, Franco e Sombrinha)

Falar em Abolicionismo penal, nas encruzilhadas que lhes são próprias, é olhar para o passado (como chegamos até a atual situação, identificada pelo STF como um “*estado de coisas inconstitucional*” pela sistemática violação de direitos fundamentais), para o presente (terceira maior população mundial em situação de cárcere), sem perder, jamais, o futuro do horizonte. Em termos de presente, portanto, o caminho passa pelo combate à chamada “guerra às drogas” que nunca foi ou será contra às substâncias selecionadas e

rotuladas como “drogas”, mas ao povo negro. Se tratando, então, de uma guerra antinegra (se é que podemos ainda chamar de “guerra”, pois, nesse conflito, apenas o lado negro é exterminado), é sob o discurso de combate às drogas que a política da inimizade negra se reconstrói, legitimando, por um lado, o encarceramento da massa negra e, do outro, o genocídio antinegro.

O Abolicionismo Penal Quilombista se apresenta, como instrumento (anti)jurídico de tutela da liberdade e da vida, sobretudo de meu povo, nesse trajeto único de controle racial formado pela branquitude que, para se proteger e assegurar a manutenção de sua supremacia em termos de segurança pública, arrasta corpos iguais aos meus (e que um dia poderá ser o meu) para o cárcere e/ou morte (não necessariamente nessa ordem que pode ser - e às vezes é, de fato – invertida). No Brasil, a (mal) dita “guerra contra às drogas” explícita suas raízes racistas proibicionistas muito antes da declaração de guerra pelo, então, presidente estadunidense Richard Nixon, em 1971, quando o abuso de drogas foi anunciado como o inimigo número um dos Estados Unidos,⁶¹³ ganhando a configuração de conflito militarizado (que chega às guardas municipais, mesmo com competência patrimonial⁶¹⁴) desde então.

Com a vinculação dos termos “drogas” e “inimigo público dos EUA” (ressalto que o inimigo declarado no discurso era o abuso e não o uso de drogas), a política de “guerra às drogas” (“*war on drugs*”) foi inaugurada com infundável financiamento à segurança (inter)nacional, com vistas à militarização para combater o usuário, o traficante e o narcotraficante. Ou seja, o discurso foi manipulado para sustentar, publicamente, uma política que constrói o inimigo a partir do racismo estadunidense, imunizando a branquitude, em especial sua supremacia, das regras que jogam corpos negros nas prisões privatizadas⁶¹⁵ (característica da maior população em situação de cárcere do mundo) ou legalizam a matança em massa, pois, enquanto “livres”, nossos corpos não possuem qualquer valor.

Mas, como já sublinhado no primeiro capítulo, a política justificada pela “guerra às drogas” serviu, essencialmente, para reformular o sistema de controle racial estadunidense, reconstituindo as barreiras segregacionistas colapsadas com o fim do *Jim Crow* e outras conquistas de direitos do Movimento Civil Negro. Uma “modernização” padronizada,

⁶¹³ Em seu discurso, o presidente Richard Nixon assim se pronunciou: “*America’s public enemy number one in the United States is drug abuse*”.

⁶¹⁴ CRFB, art. 144, § 8º: “os Municípios poderão constituir guardas municipais destinadas à proteção de seus bens, serviços e instalações, conforme dispuser a lei.”

⁶¹⁵ Retirada do *basketball*, a “*One Strike, You’re Out*” (Uma infração e você está fora), lei criada por Bill Clinton em 1988, fundamentou sua política racista de habitação pública ao determinar o despejo de pessoas criminalizadas, que em 1990, deu origem à “*Three Strikes and You are Out*”, lei penal que, a título de prevenir crimes e reduzir a reincidência penal, prevê prisão perpétua de pessoas condenadas três vezes. Assim, a branquitude segue brincando com vidas negras, jogando-as no cesto de lixo prisional.

observada com a abolição da escravidão que foi substituída, imediatamente, pelos trabalhos forçados, nos termos da 13ª Emenda que inaugurou o encarceramento negro em massa com a legalização da servidão como punição resultante da criminalização, que foi acompanhado pelos linchamentos, substituídos por leis segregacionistas (*Jim Crow* e “guerra às drogas”), fechando, assim, o círculo antinegro viciado pela branquitude.

Nesse sentido, Michelle Alexander destaca que “*quanto mais as coisas mudam, mais elas permanecem iguais*”, e com a “guerra contra as drogas” estadunidense não foi diferente, ela foi apresentada e altamente consumida (inclusive pela população negra), remodelando o sistema de castas raciais sem mencionar “raça”. Com um discurso racialmente “neutro” e em defesa de valores democráticos (pátria, Deus e família), um apelo irrecusável e aplicável a nível global em nome da segurança, a “guerra contra às drogas” começou quando o uso de drogas ilegais estava em declínio no país da liberdade, servindo apenas à criminalização e demonização negra, sobretudo do homem negro, e ao jogar a comunidade negra contra si mesma, neutralizou seu potencial transformador ao quebrar relações familiares e comunitárias, tão sólidas que foram inquebrantáveis na campanha por direitos civis.

Explicitando a verdade racista por trás da declaração pública de Nixon, o problema negro estadunidense transparece,⁶¹⁶ e a solução era formular um sistema que não deixasse explícito seu objetivo e assim foi realizado. Sem violar a igualdade pregada pela Constituição, mas mantendo a hierarquia racial, o novo *Jim Crow* foi semeado dentro do Movimento dos Direitos Civis por um discurso político aceitável que defendia “lei e ordem” (que significava “segregação para sempre”, seguindo o curso da ordem racial pelo subterrâneo), fazendo com que a percepção da reação conservadora branca contra o próprio Movimento fosse direcionada às ações afirmativas e não o encarceramento em massa, que deve ser realocado como seu principal alvo.

Mas sem o sistema de injustiça racial estadunidense (sistema de justiça federal e Suprema Corte dos Estados Unidos), não haveria encarceramento negro em massa que, legalmente constituído como sistema de controle, segrega grandes segmentos da população negra em prisões, cadeias e guetos, imunizando o próprio sistema contra denúncias de racismo, mas definindo criminologicamente o significado de *raça* e, principalmente, do que é ser negro nos EUA.

Assim, como nos conta Michele Alexandre, se

⁶¹⁶ ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação**: Racismo e encarceramento em massa. 1 ed. São Paulo, 2017, p. 89.

No passado, o sistema de justiça criminal, por mais punitivo que possa ter sido durante várias guerras ao crime e às drogas, afetou apenas uma porcentagem relativamente pequena da população. Como as penas civis e as sanções impostas a ex-criminosos aplicavam-se apenas a alguns, elas nunca operavam como um sistema abrangente de controle sobre qualquer população definida racial ou etnicamente. [...] Hoje, a Guerra às Drogas deu origem a um sistema de encarceramento em massa que governa não apenas uma pequena fração de uma minoria racial ou étnica, mas comunidades inteiras. Nos guetos, quase todos estão direta ou indiretamente sujeitos ao novo sistema de castas. O sistema serve para redefinir os termos da relação dos pobres não brancos e suas comunidades com a sociedade branca hegemônica, assegurando seu status subordinado e marginal.

As sanções criminais e civis que antes eram reservadas a uma minúscula minoria são agora usadas para controlar e oprimir uma maioria racialmente definida em muitas comunidades, e a maneira sistemática como o controle é levado a cabo reflete não apenas uma diferença de escala. A natureza do sistema de justiça criminal mudou. Já não se trata sobretudo de prevenção e punição da criminalidade, mas, sim, de gestão e controle dos despossuídos. As guerras às drogas anteriores estavam subordinadas aos sistemas de castas prevalecentes.

Desta vez, a Guerra às Drogas é o sistema de controle.⁶¹⁷

Como um sistema de controle racial dentro do sistema de controle racial - com contornos, discursos e funcionalidades específicas que cruzam os perfis das populações em situação de cárcere dos EUA e do Brasil e suas realidades necropolíticas -, várias são as questões inerentes e os caminhos para deslegitimar a “guerra às drogas”, mas nem todos, como sabemos, confluem para erradicar suas raízes punitivistas e combater os contratos que lhe conferem (i)legalidades (inclusive constitucionais). Entre as múltiplas vertentes de enfrentamento à essa guerra, temos propostas (legislativas) que seguem os passos centrais (países europeus) que minimizaram as mortes ao estabelecer parâmetros objetivos que diferenciam usuário de traficante; que defendem a legalização, regulamentação e fiscalização estatal (fortalecendo o capitalismo) do comércio e uso de substâncias consideradas ilícitas, as propostas para usos medicinais e recreativas, etc.

No sentido que (me) cabe nessa tese, tenho que dizer o óbvio (que mais do que óbvio, está estabelecido na nossa Lei de Drogas): o problema não são as substâncias selecionadas politicamente como “drogas”, mas seu uso abusivo, como declarou Nixon. Por isso, a Lei nº 11.343/2006 estabelece, como diretrizes do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (Sisnad), a prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes químicos. Sendo objetivo, trata-se (de modo teórico) de uma política de saúde pública e não de Direito penal que colonizou seus dispositivos (modo prático), transformando o texto, quase que exclusivamente, em instrumento estatal que normat(l)iza práticas genocidas antingera ao legalizar nosso *direito penal do autor construído racialmente*,

⁶¹⁷ ALEXANDER, 2017, p. 268-269.

cumprindo assim, com sucesso absoluto seja em prisões ou mortes, sua função punitivista estruturante da sociedade brasileira, em termos de necropolítica e embranquecimento.

Portanto, o Abolicionismo Penal Quilombista se insurge contra nossa política de drogas voltada para a produção de mortes negras, defendendo uma pungente e urgente política de redução de mortes e de prisões (desencarceramento com a descriminalização da maconha)⁶¹⁸ como caminho imediato à descriminalização de toda e qualquer substância considerada ilícita, acompanhada por políticas de saúde pública de redução de danos. O fundamento é básico e constitucional, pois o uso de “drogas” não é criminalizável, mas o principal argumento é que o direito à vida e à saúde (física, psicológica e emocional), estabelecidos como direitos fundamentais, encontram sentido no bem-estar que integra a “*promoção do bem de todos*”, sem pré-conceitos ou qualquer outra forma de discriminação, um dos objetivos fundamentais do Brasil, segundo o art. 3º, IV, da CRFB.

Substâncias químicas são utilizadas pela humanidade desde que assim nos (re)conhecemos, exatamente para nos sentirmos bem (ou aliviarmos, e até findarmos, o sofrimento do corpo e da alma), para o nosso bem-estar, que é subjetivo. Dito de outra forma, cada pessoa sabe (ou deveria saber) a delícia e os perigos que sua droga (do álcool – para não falar do açúcar ou da cafeína, minha droga diária e obrigatória – aos remédios tarjas pretas) causa e pode causar. Portanto, é dever do Estado promover nosso bem-estar,⁶¹⁹ sendo também sua responsabilidade conscientizar e prevenir o uso abusivo de substâncias tóxicas (como acontece hoje com o cigarro, que mata muito mais do que a maconha).

Não obstante, se a construção de uma sociedade livre (para escolher usar ou não, e qual droga usar), solidária e justa, é o objetivo fundamental primordial da República Federativa do Brasil (CRFB, art. 3º, I), essa justiça se direciona ao direito à igualdade à branquitude, que estabelece o direito à não criminalização e ao não extermínio, tratamento condizente com a dignidade humana conferido e reconhecidos à branquitude, que segue

⁶¹⁸ Ressalto a decisão unânime do Tribunal Constitucional da África do Sul, de 2018, que, considerando o direito à saúde e à privacidade, reconheceu o direito de uma pessoa adulta a usar, possuir e cultivar maconha, de forma privada e para seu consumo pessoal, não apenas nos limites de sua residência, fazendo uma interpretação expansiva de tal direito para além dos limites territoriais da habitação.

⁶¹⁹ Vale ressaltar o bem-estar das pessoas que integram as agências de segurança pública, pois não há saúde psicológica e emocional que dure (muito tempo) com o medo (mesmo que não confesso pelos homens, resultado do racismo-patriarcal que exige a manutenção sistemática da construção de “homens de verdade”, e qualquer sinal é identificável como fraqueza, conduzindo à inferiorização, ridicularização e ao fracasso), e o risco de morrer diário.

traficando e usando drogas, em seus territórios sem importunação estatal,⁶²⁰ inclusive para ser mais produtiva, artística ou intelectualmente.

Mas, assim como tais direitos, a “guerra às drogas” no Brasil possui fundamento constitucional, se inserindo como uma disposição do Contrato Racial para assegurar sua vigência, isto é, a supremacia e domínio da branquitude através da necropolítica (cláusula pétreia), encrustada na lógica “*Lei e Ordem*” que autorizou o recrudescimento punitivo pela repressão ao “*tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins*”. Certificada uma hediondez inexistente, de modo geral, na criminalização por “tráfico de drogas” as reformulações das prioridades de uma sociedade antinegra são operadas, privilegiando a morte, como sucedâneo de segurança branca, ao invés da vida negra que segue desimportante.⁶²¹

Para além de todas essas questões, e muitas outras trazidas por intelectuais que se dedicam ao tema em específico, resta escancarado o único fundamento que sustenta nossa atual política de drogas: o punitivismo (retro)alimentado pela sanha de sangue que a violência colonial exige e impõe, com o proibicionismo, obviamente, seletivo a partir da funcionalidade determinada pelo moralismo branco-cristão. Em sua cruzada outrificante construída sobre a dicotomia *bem vs. mal*, essa cosmovisão (limitada ao que está na sua frente e excludente de outras perspectivas) ignora, em seu fundamentalismo dogmatizado, que a natureza das substâncias rotuladas como “drogas” é *phamakon*, portanto, uma encruzilhada, com todas suas necessidades, cuidados e riscos inerentes, mas que pode ser solução (remédio) e não uma cruz a ser carregada (com significados vinculados exclusivamente à sofrimento e veneno).⁶²²

⁶²⁰ Em 2018, enquanto coordenava o projeto de extensão “Vicente do Espírito Santo – SOS Racismo” da Faculdade Estácio de Santa Catarina, recebi um ex-aluno que era policial do BOPE da PM/SC. Entre tantos temas relacionados ao racismo, o tráfico de drogas, obviamente, foi abordado e o policial contou que, certa vez, fazendo um “bico” de segurança no Parador 12 (P12), o *beach club* mais famoso de Florianópolis/SC e conhecido internacionalmente como *point* turístico na praia de Jurerê Internacional, testemunhou os garçons servindo drogas ao público, em plena luz do dia, e, caso a droga desejada não estivesse disponível nas bandejas, bastava a pessoa se dirigir ao balcão e solicitar que ela iria ser servida. Esse relato me fez rever meu conceito de “open bar”, acostumado com cerveja de qualidade questionável (para não dizer péssima) nas rodas de samba da Ilha.

⁶²¹ Encontramos, no mesmo dispositivo fundamental, art. 5º da CRFB, o direito à vida (*caput*) e a autorização da *pena de morte paralela* (inc. XLIII).

⁶²² Em um *itan* que narra a criação de *Aiyê*, conta-se que Olorum (*Senhor do Orum*), criou o primeiro Orixá, responsável por criar o mundo, Oxalá, entregando-lhe, para isso, o *Apo iwa* (bolsa da existência). No momento da criação, já haviam outros Orixás habitando *Orum*, dentre eles, Orumilá que aconselhou Oxalá a fazer uma oferenda à Exu antes de iniciar sua jornada para a criação do mundo, mas o Orixá *funfun* não seguiu as orientações de Ifá e partiu sem oferecer nada à Exu, que em troca, fez Oxalá sentir muita sede durante a caminhada. Assim, ao chegar no local onde o mundo seria criado, Oxalá encontrou um dendezeiro e com seu *opaxorô* (cajado) furou o tronco da palmeira de onde escorreu o vinho de Palma. Matando sua sede para não morrer dela, acabou se embriagando, caindo em sono profundo à sombra da palmeira. Exu, então, lhe tomou a bolsa da existência e entregou à Oduduá, que com a concessão de Olorum e as devidas oferendas, criou *Aiyê*. Ao acordar, Oxalá vê que o mundo já havia sido criado e se dirige a Olorum para esclarecer o ocorrido. Olorum o perdoa (passando a ser o Orixá do perdão) e dá uma nova incumbência à Oxalá: criar a humanidade.

Pensando a partir da *filosofia da ancestralidade* de Augusto Sérgio dos Santos de São Bernardo que, ao resgatar o legado jus-filosófico banto, abre caminhos para a libertação do Direito penal de si mesmo quando arriou o pressuposto de que “moralidades geram eticidades e as eticidades geram juridicidades”.⁶²³ É, portanto, a partir do consenso moral que constitui a branquitude e é reproduzido por ela, preenchido com dogmas cristãos, que seu punitivismo (aquele mesmo que fez Noé, após se embriagar, amaldiçoar seu filho apenas por tê-lo visto nú – ressalto aqui a diferença entre a nudez e a não criação de *Aiyê* por Oxalá) estrutura o Direito penal, o sistema de injustiça racial e sustenta a manutenção da prisão, bem como da “guerra contra às drogas”, considerandas “*mal*” e coisas do demônio.

A moral cristã fundamenta nossa política de “drogas” através de seu proibicionismo, conseqüência da dialética dogmatizada pecado-punição que estabeleceu uma série de mandamentos negativos, aqueles dispositivos que impõem (teoricamente) um não fazer (mas que na prática são descumpridos, inclusive por representantes religiosos, os escolhidos para servirem “de exemplo e salvar a humanidade”). Mas a proibição declarada às “drogas” (uso e compartilhamento, gratuito ou oneroso), e o conseqüente castigo seletivo, não decorre de uma mera rotulação como “*mal*” (à saúde), isto por que, em África (onde a maconha chegou pelo Egito, no século X, através dos árabes que vinham da Índia, da Pérsia e/ou da Arábia Saudita), antes do início do processo de universalização a invasão genocida branca, a maconha (*diamba* em quibundo) era usada nos cultos religiosos africanos.

Estudando as plantas na sociedade iorubá, Pierre Fatumbi Verger fala que a *Cannabis Sativa L.* (maconha ou cânhamo-verdadeiro), chamada de “*Igbó*”, era usada em cultos religiosos, amplamente manuseada e consumida em mais de 400 receitas. Para além de sua função litúrgica, como elemento essencial nos rituais de (re)ligação com ancestrais e os Orixás, onde era ingrediente de oferendas com pedidos benéficos, maléficos ou de proteção contra o mal, ainda era manipulada com fins terapêuticos e medicinais, de acordo com necessidades e objetivos específicos, seja como analgésico, anestésico, cicatrizante, dentre outros, ou ainda, relacionados à gravidez e ao nascimento.⁶²⁴

José Flávio Pessoa de Barros e Eduardo Napoleão, no livro *Ewé Òrìsà*, identificam *fumo-de-angola* (maconha) como *Ewé Igbó*, planta de origem asiática e muito bem adaptada ao Nordeste brasileiro, estava ligada aos elementos “fogo/masculino”, sendo

⁶²³ SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. **Kalunga e o direito**: a emergência de uma justiça afro-brasileira. 245 f. Tese (doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2018. p. 56.

⁶²⁴ VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé*: o uso das plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

utilizada na sacralização de instrumentos ritualísticos dedicados ao culto de Exu, fornecendo o axé para abrir os caminhos financeiros, atraindo dinheiro, mas também brigas e confusões.⁶²⁵ A vinculação do *fumo de negro* à Exu se dava pelo poder da planta em manifestar as características do Orixá, pois, como lembra Luísa Saad: “as folhas de Exu são tão ameaçadoras quanto sua personalidade. Muitas transmitem uma sensação de queimação quando tocadas, e a maioria é empregada para fins malévolos – para dissolver relacionamentos, para trazer má sorte, e para criar o caos geral”.⁶²⁶

O “fumo de negro” era utilizado nos rituais de iniciação do candomblé, e mesmo após o proibicionismo branco a planta continuou a ser usada nas oferendas para Oxalá e, obviamente, para Exu que, certa vez, depois de se manifestar, só sossegou quando fumou “um ‘forte baseado’”.⁶²⁷ Mobilizando a estratégia de guardar seus segredos como fundamento da sobrevivência de suas raízes (como acontece com tantos conhecimentos ancestrais que só são revelados e compartilhados após a iniciação e com a devida vivência), os terreiros se movimentaram no sentido de dissimular, ocultar e negar o uso da maconha para se preservar e proteger sua família.

Assim, o uso da *diamba*, *fumo de Angola*, *fumo de negro* ou maconha (individual ou coletivo, pois a planta possui a natureza sociabilizante), foi vinculado ao Diabo (Exu), e seus efeitos considerados manifestações e possessões demoníacas, fornecendo à proibição da planta um inquebrável fundamento pelo racismo antinegro, aqui em vestes religiosas. Não por outro motivo que a maconha nas religiões de matriz africana era sinal de *feitiçaria*,⁶²⁸ uma criminalização do conhecimento sobre as potencialidades das ervas, entendida como resistência escrava à dominação de seus senhores.⁶²⁹

O proibicionismo justificado como cruzada (des)civilizatória cristã, seja pela criminalização ou embranquecimento perpetrado também pela Umbanda, foi introjetado não apenas nos Povos e Comunidades de Terreiro, mas no povo negro de modo geral, que a partir da maconha segue reproduzindo o discurso e as práticas demonizantes à todas as “drogas”, legitimando seu próprio genocídio. A interdição do uso da maconha como mecanismo de

⁶²⁵ BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007, p. 171.

⁶²⁶ VOEKS, apud SAAD, Luísa. “**Fumo de negro**”: a criminalização da maconha no pós-abolição. Salvador: EDUFBA, 2018, p. 129.

⁶²⁷ Loc. cit.

⁶²⁸ Obviamente que tal tipificação não se resumia ao uso e manipulação da maconha, pois qualquer manifestação de crença das religiões de matriz africana (isto é, as próprias religiões), poderia ser considerada crime de feitiçaria e/ou heresia, ambas com punições de pena capital, segundo o Livro V das Ordenações Filipinas.

⁶²⁹ BARROS, José Flávio Pessoa de. *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2011, pp. 28 e 55-57

ataque às religiões africanas e de matriz africana, em nome do livramento das tentações e guerras do demônio negro, resultou na diminuição do seu uso, substituição até chegarmos na total exclusão, a ponto de desaparecer dos terreiros por prevenção e segurança, mas que evoluiu para uma autoproibição pela interiorização da moral cristã.

Assim, se em um primeiro momento a proibição foi no sentido da autoproteção, depois, a autoproibição decorreu de um ato de proteção dos valores da branquitude, interiorizados e reproduzidos no campo informal, sob o falso discurso de causar (apenas) “mal” a saúde. Foi, sobretudo, após a união dos discursos médicos e penal, uma relação punitivista incestuosa sem precedentes e promovida pelo Estado,⁶³⁰ que a moral branca cristã restou escamoteada no tecnicismo do racismo cientifizado, consolidando um consenso salvacionista que se arraigará ao arrancar as raízes africanas das religiões de matriz africana.

Por outro lado, é preciso salientar que, durante muito tempo, o plantio do “*fumo de negro*”, em meio ao cultivo do “fumo de branco” (tabaco), e seu uso eram permitidos dentro das limitações das fazendas escravocratas e sob o controle senhorial. Ao falar sobre a “patologia social da monocultura”, Gilberto Freyre afirma:

Outro característico comum às várias regiões americanas de colonização monocultora, ou pelo açúcar – tão intensa no Nordeste do Brasil certos trechos é ainda, o emprego do trabalhador apenas durante uma parte do ano, a outra parte ficando uma época de ócio e, para alguns, de volutuosidade, desde que a monocultura, em parte nenhuma da América, facilitou pequenas culturas úteis, pequenas culturas e indústrias ancilares ao lado da imperial, de cana-de-açúcar. Só as que se podem chamar de entorpecentes, de gozo, quase de evasão, favoráveis àquele ócio e àquela volutuosidade: o tabaco, para os senhores; a maconha – plantada, nem sempre clandestinamente perto dos canaviais – para os trabalhadores, para os negros, para a gente de cor; a cachaça, a aguardente, a branquinha. A sugestão aí fica esclarecendo talvez um aspecto, até hoje esquecido, da patologia social da monocultura. Não parece simples coincidência que se surpreendam tantas manchas escuras de tabaco ou de maconha entre o verde-claro dos canaviais. Houve evidente tolerância – quando não mais que tolerância – para a cultura dessas plantas volutuosas, tão próprias para encher de langor os largos meses de ócio deixados ao homem pela monocultura da cana. Largos meses que sem um bom derivativo podiam resultar perigosos para a estabilidade dos grandes senhores de terras de açúcar.⁶³¹

A conclusão é simples, enquanto havia fiscalização e controle total sobre o uso do “fumo de negro” não havia problema, mas incentivo, uma prova da “bondade santificante” da branquitude, configurada por Gilberto Freyre em sua ideologia fraternal entre Casa Grande e Senzala, ilustrada pela benevolência ao permitir que suas “coisas” pitem a diamba para “amenizar” as dores causadas pelas violentas chibatadas e demais traumas desumanizantes,

⁶³⁰ GENELHÚ, Ricardo. **O médico e o direito penal**. vol. 1: introdução histórico-criminológica. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p. 58.

⁶³¹ FREYRE, Gilberto. **Nordeste**: aspectos da Influência da cana sobre a vida e a paisagem do nordeste do Brasil. 1ª edição digital. Global: São Paulo, 2013, p. 36.

usufruindo dos poderes curativos da planta. A situação muda após as discussões constituintes em 1823, quando o Quilombo dos Palmares foi pautado e com ele, o uso do “*fumo de Angola*” que alimentava e fortalecia o sonho da liberdade,⁶³² potencializando a periculosidade quilombola, acarretando a criminalização do comércio e uso do *fumo de negro* em 1830.⁶³³

Nossa “guerra contra as drogas”, portanto, se desnuda ao relacionarmos a luta pela liberdade negra (nos quilombos, incluindo sua configuração nos terreiros, e na Assembleia Constituinte de 1823, quando o movimento abolicionista ganha força), e a segurança pública e jurídica da branquitude (que estava condicionada ao sistema de controle escravagista). Em outras palavras, nossa guerra antinegra se evidencia no proibicionismo e na criminalização do “fumo de negro”, que acompanhava *pari passu* o (risco de) aumento da liberdade negra, não sendo esquecida pelo discurso oficial de “saúde pública” que, durante o período republicano, vai ser orientado pela periculosidade construída pelo *direito penal do autor* (periculosidade de certas pessoas – racializadas - que usam).

É o racismo antengro criminológico de Cesare Lombroso, alinhado à eugenia e ao processo de embranquecimento informal, que é promovido pelo médico José Rodrigues da Costa Dória, representante da Sociedade de Medicina Legal e Criminologia da Bahia, inaugurando no país os estudos sobre o “*fumo d’Angola*”, em 1915, com “*Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício*”. Responsável por uma “tradução” da etilogia racista que transita entre a periculosidade nata da raça negra e a periculosidade natural da maconha, Rodrigues Dória vai comprovar que além de ser um “*mal*” em si, o *fumo de negro* pode ser responsável pelo cometimento de crimes, potencializando, então, o perigo de corpos criminosos por sua natureza negra, sinônimo de insegurança (para a saúde) pública.

O médico reconhece que a maconha é usada pela humanidade há muito tempo, ao citar Heródoto, que falava da “embriaguês dos *Scythas*” por cânhamo, e em relação a seus efeitos, diz que:

Os sintomas apresentados pela embriaguês da maconha são variáveis com a dose fumada, com a proveniência da planta, que pode conter maior quantidade dos princípios ativos, com as sugestões, e principalmente com o temperamento individual. Um estado de bem-estar, de satisfação, de felicidade, de alegria ruidosa são os efeitos nervosos predominantes.

⁶³² “[...] nos momentos de tristeza, de banzo, de saudade da África, os negros tinham ali à mão a liamba, de cuja inflorescência retiravam a maconha, que pitavam por um cachimbo de barro montado sobre um longo canudo de taquari atravessando uma cabaça de água onde o fumo se esfriava. (Os holandeses diziam que êsses cachimbos eram feitos com os cocos das palmeiras). Era o fumo de Angola, a planta que dava sonhos maravilhosos.” (CARNEIRO, E., 1966, p. 48).

⁶³³ O “pito de pango” era comercializado nas *pharmácias*, com a criminalização, o boticário era multado, enquanto o negro, escravizado ou livre, era preso. (BARROS, André; PERES, Marta. **Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas**. Revista Periferia, Vol. III, n. 2, 2011).

É êsse estado agradável de euforia que leva a maior parte dos habituados a procurar a planta, a cujo uso se entregam com mais ou menos afeição. As idéias se tornam mais claras e passam com rapidez diante do espírito; os embriagados falam demasiadamente, dão estrepitosas gargalhadas; agitam-se, pu lam, caminham; mostram-se amáveis, com expansões fraternais; vêem objetos fantásticos, ou de acôrdo com as idéias predominantes no indivíduo, ou com as sugestões do momento. Dizem que a embriaguês da maconha mostra o instinto do indivíduo, como se atribue ao vinho — *in vino veritas*.

Algumas vezes dão em beberagem para obterem a revelação de segredos.

A êsse estado segue-se às vezes sono calmo, visitado por sonhos deliciosos. Há na embriaguês da maconha o fato interessante de, após a dissipação dos fenômenos, lembrar-se o paciente de tudo o que se passou durante a fase do delírio.⁶³⁴

A maconha em si, portanto, não seria um problema de saúde pública, pelos efeitos positivos causados, o problema era quem usava do “Fumo de negro”, por que, na diversidade do quadro sintomático, o abuso do uso da planta causava: “o delírio, a loucura transitória e mesmo definitiva, causadas pela planta, e com fisionomia perigosa. Os embriagados tornam-se rixosos, agressivos, e vão até a prática de violências e crimes, se não são contidos.”⁶³⁵ Esses efeitos eram conhecidos pelos lugares onde ocorriam o abuso da maconha:

Entre nós a planta é usada, como fumo, ou em infusão, e entra na composição de certas beberagens, empregadas pelos *feiticeiros*, em geral pretos africanos ou velhos caboclos. Nos *candomblés* — festas religiosas dos africanos, ou dos pretos crioulos, dêles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a fé, é empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas dansas selvagens dessas reuniões barulhentas. Em Pernambuco a herva é fumada nos *catimós* — lugares onde se fazem os feitiços, e são freqüentados pelos que vão ali procurar a sorte e a felicidade. Em Alagoas, nos sambas e batuques, que são danças aprendidas dos pretos africanos, usam a planta, e também entre os que *porfiam na colcheia*, o que entre o povo rústico consiste em diálogo rimado e cantado em que cada réplica, quase sempre em quadras, começa pela deixa ou pelas últimas palavras do contendor.

Dizem que a maconha os toma mais espertos, e de inteligência mais pronta e fecunda para encontrar a idéia e achar a consonância. Vi algumas vezes, quando criança, nas feiras semanais de Propriá, minha terra natal, à noite, ao cessar a vendagem, indivíduos se entregarem à prática de fumar a erva nos dispositivos rústicos já descritos, dos quais muitos se servem promiscuamente, sorvendo em austos profundos a fumarada apetecida, de pois do que entrava o desafio ou o duelo poético; alguma vez a contenda tomava feição diferente, e exigia a intervenção da policia para apaziguar os contendores exaltados.

É fumada nos quartéis, nas prisões, onde penetra às escondidas; é fumada em agrupamentos ocasionais ou em reuniões apro priadas e nos bordéis.⁶³⁶

A branquitude, armada pelo racismo científico, criminológico-médico, e religioso, vai colonizar o debate sobre a maconha para criminalizar as religiões de matriz africana pela feitiçaria que afrontava, com conhecimentos e práticas de cura tradicionais e ancestrais, a única verdade em termos de saúde, da mesma forma e intensidade que o culto aos Orixás

⁶³⁴ DÓRIA, Rodrigues. **Os fumadores de maconha**: efeitos e males do vício. In: **MACONHA**: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958. p. 1-14.

⁶³⁵ Ibid., p. 07.

⁶³⁶ Ibid., p. 05.

desafiavam a palavra da salvação, proferida pela única religião verdadeira e pelo único e supremo Deus. Na cruz (e no cruzamento) formada por esses saberes, os caminhos punitivistas levam, indistintamente, para os territórios negros onde a *diamba* era causa (ou fator de aumento) da “criminalidade”, da devassidão, promiscuidade, heresia e todo o tipo de pecados contra a “moral e bons costumes”.

Se a postura médica/científica vem, durante as décadas, comprovando cada vez mais os benefícios da maconha (que deixou de ser “fumo de negro” a medida em que foi sendo utilizada, consumida e comercializada pela branquitude), e cada vez menos os malefícios da droga, o mesmo movimento não é observado pelas religiões brancas e de matriz africana colonizadas, sendo os dogmas cristãos os fundamentos da manutenção do proibicionismo. Nesse sentido, se o Cristianismo ainda é um dos principais fatores da criminalização pelo uso (que não é crime, mas corpo negro não tem o direito de ser usuário, mas o dever de ser rotulado como traficante) e comércio da maconha, ele constrói, com seu punitivismo inato, um campo perfeito para atuação a título de salvação no sistema presidiário brasileiro, território onde sua missão catequizante, sobretudo das igrejas neopentecostais, será facilitada e incentivada pelo discurso da ressocialização e reintegração, condicionadas pelo arrependimento, remissão dos pecados e conversão ao “bem”.

No inferno prisional, milhões de almas sedentas por salvação, esperança do livramento e alívio dos sofrimentos, são os alvos fáceis das missões messiânicas modernas que arregimentam novos cruzados para o exército da salvação da humanidade na luta contra o demônio. Um projeto de construção do inimigo incarnado por “comunistas” e que foi potencializado com o negacionismo e terror anticientífico dos “cidadãos de bem” bolsonaristas. Como caminho mostrado pela bússula moral cristã para a salvação e *via crucis* obrigatória para a liberdade das drogas, surgem as Comunidades Terapêuticas, entidades privadas e (a princípio) sem fins lucrativos, que realizam gratuitamente (com doações ou contribuições das famílias das pessoas “acolhidas”, quando não realizadas pelas mesmas, verdadeiras mensalidades para “manutenção” da estrutura), o acolhimento de pessoas com problemas relacionados ao uso, abuso ou dependência de substâncias psicoativas, em regime de internato e “espontâneo”.

O conceito, central e metodológico, utilizado para a estruturação e funcionamento das Comunidades Terapêuticas é a convivência social, uma ideia “traduzida”⁶³⁷ da Inglaterra,

⁶³⁷ Retomo o pensamento de Máximo Sozzo (2014), que foi fundamental no mestrado para promover o diálogo antinegro entre Lombroso e Nina Rodrigues, para destacar a “*tradução traidora*” da ideologia comunitária antimanicomial para o enclausuramento “terapêutico” com seu proibicionismo e pregações religiosas,

da luta antimaniconial encampada pela perspectiva psiquiátrica crítica que se preocupa, antes de tudo, com a proteção dos direitos humanos e resgate da humanidade de pessoas em sofrimento mental através do convívio comum e humanizado (rechaçando o punitivismo).⁶³⁸ Em 2011, após aprovação da Agência Nacional de Vigilância Sanitária, as Comunidades Terapêuticas foram oficialmente incluídas na rede de atenção psicossocial, e em seguida, o governo federal lançou a campanha “*Crack, é possível vencer*”, projetando três eixos de atuação (cuidado, autoridade e prevenção) com os quais não apenas incentiva a multiplicação (do pão que o diabo branco amassa e oferece como “hóstia” aos segregados) dessas instituições, mas financia com verbas federais, desde que garantam “o respeito à sua crença religiosa, ideologia, orientação sexual.”

Assim, como instituições que buscam a recuperação e reinserção social de dependentes de substâncias psicoativas, em um contexto em que a mídia denunciava uma “*epidemia de crack*” (que empiricamente nunca foi comprovada)⁶³⁹, as Comunidades Terapêuticas passaram a integrar o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – SISNAD, nos termos do Decreto nº 9.761/2019 e da Lei nº 13.840/2019. Para além das promessas de salvação, essas comunidades são (quase) monopolizadas por instituições religiosas, se apresentando conforme nossa matriz colonial. São territórios de segregação e exclusão, onde o punitivismo se legitima na palavra do deus branco para a conversão, submissão e reencontro do caminho do “*bem*” como condições para o retorno ao mundo dos filhos de Deus.

É o que comprova o *Perfil das comunidades terapêuticas brasileiras*, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), que desenha o estado da (outra des)graça em nome de Cristo:

Como se pode observar, 41% de todas as vagas estão em CTs de orientação pentecostal, as quais, por sua vez, totalizam 40% do universo das CTs. Já CTs católicas ofertam 26% das vagas totais e representam 27% das CTs. As CTs que se declaram sem orientação religiosa específica oferecem 19% de todas as vagas, e representam 18% das unidades existentes no território nacional. As CTs que

caracterizando, assim, métodos próprios da tradução de saberes e modelos internacionais para o devido funcionamento no Brasil, que contam com reformulações, complementações, subtrações, etc., chegando à metamorfose do pensamento original.

⁶³⁸ Como Lombroso tinha como objeto de pesquisa os criminalizados e os “loucos”, trabalhando nas prisões e manicômios, sua Criminologia preocupada com a neutralização da periculosidade nata desses sujeitos, defende a prisão perpétua e as medidas de segurança. Nesse cruzamento, Patricia Fonseca Carlos Magno de Oliveira, vai mostrar que o racismo antinegro não é apenas responsável do “criminoso”, mas também do “louco” com sua tese “**Nas Trincheiras da Luta Antimaniconial: uma sistematização de experiência da Defensoria Pública nos manicômios judiciários do Rio de Janeiro**”

⁶³⁹ BASTOS, Francisco Inácio Pinkusfeld Monteiro; BERTONI, Neilane (Org.). **Pesquisa Nacional sobre o uso de crack: quem são os usuários de crack e/ou similares do Brasil? Quantos são nas capitais brasileiras?** Rio de Janeiro: ICICT, 2014.

mencionaram vincular-se a outras religiões, que não as mencionadas no questionário,²² oferecem 9% das vagas brasileiras, enquanto representam 9% das unidades. Por fim, as CTs de orientação evangélica de missão ofertam 5% das vagas totais e representam 7% das CTs.

As vagas em CTs pentecostais predominam em todas as macrorregiões do país. As CTs católicas ofertam o segundo maior conjunto de vagas, por religião, nas regiões Norte, Nordeste e Sul. As vagas em CTs sem orientação religiosa específica ofertam o segundo maior conjunto de vagas, por religião, no Sudeste e Centro-Oeste. Estes números indicam uma efetiva prevalência de CTs de orientação pentecostal no universo brasileiro.

Assim, conforme era esperado a partir do levantamento bibliográfico prévio, verificou-se que a grande maioria das CTs brasileiras se vincula com igrejas e organizações religiosas (82%), notadamente as de matriz cristã. Chama atenção, contudo, o significativo percentual de entidades que dizem não possuir orientação religiosa específica, ou vinculação com qualquer igreja (17%). Mesmo assim, muitas destas CTs mencionaram que estimulam a fé dos internos em “um ser superior” (divino) por entendê-la como essencial ao processo de transformação dos sujeitos, pretendido pelo modelo de tratamento. Isto sugere que o cultivo da espiritualidade – um dos pilares do modelo das CTs – prescinde, a princípio, de maior formalização institucional religiosa, como inclusive foi confirmado pela pesquisa de campo qualitativa.⁶⁴⁰

Tendo como pilar a imposição dos dogmas cristãos, o punitivismo aflora e se expande no “cultivo da espiritualidade”, fomentando uma prática rotineira de violências que se legitimam na correção das pessoas desviantes do caminho do “bem” e de seu Deus. Com a normatização, que segue os passos ditados por seus valores morais, há violação, sistemática, de direitos humanos básicos de corpos outrificados, em perfeita sincronia com a natureza inimizante do Cristianismo, potencializada em termos de desumanização pelo neopentecostalismo, conforme denuncia o Conselho Federal de Psicologia após inspeção nacional em Comunidades Terapêuticas em 2017:

Ao longo das inspeções nas comunidades terapêuticas, foi possível identificar várias práticas abusivas, como a contenção mecânica ou química de internos. Embora possuam regras bastante estritas de aplicação em situações muito específicas de atendimento à saúde (ver os itens específicos), a Inspeção Nacional verificou que tais práticas têm sido utilizadas sistematicamente em desacordo com os normativos vigentes. Ao não cumprir com os requisitos regulamentares (ver o item “4.5.4 Contenção de Pessoas”), esses mecanismos podem configurar crime de tortura e maus-tratos. Outras estratégias usadas para sanção nas CTs também podem ser entendidas dessa maneira, como isolamento por longos períodos, privação de sono (ver item “d. Punição por agressão física”) e supressão de alimentação (ver item “b. Punição via restrições”).

Em 16 dos locais inspecionados – mais da metade, portanto – foram identificadas situações de sanções e punições, com práticas que variam entre a obrigatoriedade da execução de tarefas repetitivas, o aumento da laborterapia, a perda de refeições e o uso de violência física. Nos casos mais graves, são perceptíveis relatos que denotam casos de arbítrio por parte da equipe da CT, ao fazer uso de sanções para impor poder sobre as pessoas privadas de liberdade. Assim, há fortes indícios de desrespeitos aos direitos individuais e de práticas que podem ser entendidas como tortura.

⁶⁴⁰ INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Nota técnica perfil das comunidades terapêuticas brasileiras**. n.º 21, Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia. Brasília, DF: IPEA; 2017, p. 20.

Os problemas são agravados quando as regras de convivência da comunidade terapêutica não são clara e previamente estabelecidas junto às pessoas privadas de liberdade, bem como nos casos de sanções desproporcionais, o que pode desdobrar-se em práticas de violências físicas ou psicológicas. Note-se ainda que as sanções podem ocorrer inclusive por motivos banais. Em várias ocasiões, foi mencionado como motivo para punição o desejo de não participar de culto ou evento de cunho religioso, o que reforça a centralidade da religião no cotidiano da CT.⁶⁴¹

Em seu relatório *“Imposição da fé como política pública”*, o Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESeC) aponta que os “tratamentos” oferecidos pelas Comunidades Terapêuticas se ancoram no trabalho, na disciplina e na espiritualidade, afundando a pessoa internada (presa) nas implicações de um controle formal e informal, sobretudo por práticas religiosas. Objetivando a “cura” por meio do disciplinamento e da abstinência de tudo que for considerado contrário à religião que sustenta (com discursos de fé, para ser sustentada economicamente) as instituições, uma metodologia cristã penitenciária é imposta para a “construção de um “novo eu”, ou seja, como uma remodelação física e moral do sujeito, que concretiza uma flagrante contradição, eis que:

[...] se o “tratamento” tem como uma de suas bases a chamada “espiritualidade”, assentada no princípio de que “não adianta” negar a regência de um “poder superior”, e se práticas religiosas cristãs são parte da rotina do referido “tratamento”, onde ficam a adesão voluntária e, conseqüentemente, o direito fundamental à liberdade de crença, que inclui diversas religiões não cristãs, além do ateísmo e do agnosticismo? Um dos entrevistados “explicou” que, mesmo não desejando participar ativamente dos cultos, o residente tem de comparecer às atividades programadas, como em qualquer outra rotina definida como “não obrigatória”: “caso ele não queira comer no momento destinado ao café da manhã, não comerá em outro horário” (gestor da CT “A”). Mas o problema não parece ser tão simples, uma mera questão de presença física. Das nove CTs visitadas, como já se mencionou, quatro são dirigidas por líderes religiosos, sobretudo pastores evangélicos, e várias têm ligação direta com instituições confessionais, de onde obtêm, inclusive, a maior parte dos seus recursos financeiros, conforme se verá mais adiante. Confirmando pesquisas anteriores, pode-se afirmar com segurança que, não obstante os discursos técnicos – quando há – e as atividades consideradas “terapêuticas”, trata-se frequentemente de espaços de atuação de igrejas, nos quais elas buscam realizar sua obra de “conquista, moralização e disciplinamento das subjetividades”. O forte viés religioso bloqueia em diversos âmbitos qualquer debate mais aprofundado, baseado em critérios técnico-científicos, sobre as CTs e sobre política de drogas em geral. O fato de as CTs realizarem um trabalho visto como de assistência a pessoas pobres – muitas vezes em locais onde os serviços públicos são notoriamente incipientes – é invocado para legitimar a presença e a atuação dessas entidades num campo que deveria ser o da saúde e da assistência públicas.⁶⁴²

Ana Cláudia Camuri desenha o funcionamento da maioria das Comunidades Terapêuticas da seguinte forma: “bipolarizado, racista, machista, misógino, moralista,

⁶⁴¹ CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA; MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA; PROCURADORIA FEDERAL DOS DIREITOS DO CIDADÃO/MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Relatório da Inspeção Nacional em Comunidades Terapêuticas - 2017** – Brasília DF: CFP, 2018, p. 112.

⁶⁴² NAPOLIÃO, Paula; CASTRO, Giulia. **Imposição da fé como política pública: comunidades terapêuticas no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: CESeC, 2022, p. 33.

punitivista, fascista, higienista, promotor de desigualdade social e econômica, intolerante à diversidade de todo tipo (étnica, racial, gênero, opção afetivo-sexual, credo religioso e ideologias políticas).” Desmantelando o Sistema Único de Saúde (SUS) e o Sistema Único de Assistência Social (SUAS), são muitos os retrocessos na política de saúde mental, na política de enfrentamento às drogas (pela colonização da necropolítica que estrutura e fundamenta nossa política de drogas) e na reforma psiquiátrica (Lei nº 10.216/2001), anulando os direitos à humanização de pessoas em uso problemático de álcool e drogas em geral, pois:

[...] vemos claramente a convergência dessas forças nefastas e como esses espaços se tornaram uma nova versão do manicômio-prisão. Esses levantamentos trazem informações que demonstram como o incentivo financeiro injetado pelas três esferas governamentais- sobretudo desde 2010, articulado com o poder exercido por organizações religiosas, e por vezes, grupos armados que as controlam (e o território onde estão localizadas), multiplicaram o número de estabelecimentos desse tipo e a quantidade de pessoas supostamente acolhidas neles, incrementando antigas tecnologias de governo de parte da população visando o controle de suas condutas e de suas vidas.

Nas Comunidades Terapêuticas de hoje o crime de sequestro ganha o nome de resgate ou remoção; privação de liberdade se chama acolhimento; internação involuntária e compulsória passa a se denominar adesão voluntária; recebem financiamento estatal e pagamento dos familiares dos usuários, mas os trabalhadores são, em sua maioria, voluntários e sem qualificação técnica nas áreas de saúde ou assistência social; trabalho análogo à escravidão se intitula laborterapia; práticas punitivas disciplinares, maus tratos e até tortura são entendidos como pedagógicos; a abstinência de substâncias e sexo é um dos pilares do suposto tratamento, juntamente com a práticas espirituais/religiosas.⁶⁴³

Contando com financiamento direto ou indireto⁶⁴⁴ de um Estado (nada) laico, o Cristianismo, seja pela extrema-direita ou esquerda,⁶⁴⁵ continua sua cruzada inimizante, mantendo sua saga colonial e ratificando os contratos da branquitude. Entretanto, a demonização das “drogas” pode ser relativizada quando o inimigo cristão mortal se apresenta com dinheiro e poder punitivo, possibilitando uma aliança divina entre igrejas neopetencostais e “facções criminosas”, através da qual a salvação dos “traficantes” é alcançada por seu arrependimento (não da “vida no crime”, mas de ter se desviado da palavra de Deus), e, sobretudo, pela compra de um lugar no céu com as ofertas e dízimos pagos.

Essa nova aliança santificada moderniza o Contrato Celestial, colonizando os morros e manifestando o “terrorismo religioso” que expulsa o *Povo de Axé* do território onde

⁶⁴³ CAMURI, Ana Cláudia. **Comunidades terapêuticas**: novos modos de governar os indesejáveis. Disponível em: <https://fontesegura.forumseguranca.org.br/comunidades-terapeuticas-novos-modos-de-governar-os-indesejaveis>. Acesso em: 06 mai. 2013.

⁶⁴⁴ Através de *certificações*, concedidas pelos poderes legislativos e executivos das três instâncias administrativas, as Comunidades Terapêuticas são beneficiadas por uma forma de subvenção pública, que as isentam do pagamento de diversos tributos.

⁶⁴⁵ Em janeiro de 2023, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT) atendeu pedidos de entidades cristãs e criou o Departamento de Apoio a Comunidades Terapêuticas, dando continuidade à política genocida antinegra de Jair Bolsonaro (PL).

tinha alguma proteção, ao formar um exército de Cristo pela remissão dos pecados (crimes) passados e futuros, em nome do Deus branco que ordena o extermínio do Demônio e de seus seguidores. Esse novo-velho contrato da branquitude, que segue seu projeto de expansão universalizante, promovendo e municando, em termos armamentista, o racismo religioso antinegro, profetiza a maldição negra à morte, refeita a cada pregação, até que o descendente de Noé seja, finalmente, resgatado do inferno pela política de branqueamento brasileiro⁶⁴⁶ que aguça e desafia a fé do “cidadão de bem” (que já nem é tão do bem assim, mas promove o genocídio negro em múltiplos aspectos e clama por mais mortes).

Seguindo as diretrizes e os termos desse pacto sanguíneo “angelical”, uma das mensagens de salvação foi enviada durante a pandemia causada pelo COVID-19, com a união de cinco favelas na Zona Norte do Rio de Janeiro que fundou o “Complexo de Israel”, colocando sob seu jugo (julgamentos e execuções) cerca de 134 mil habitantes. Sob o comando de *Arão*⁶⁴⁷ e seus discípulos (a “Tropa do Arão”), a religião evangélica é lei e impõe sua ordem, sendo responsável pelo ato terrorista⁶⁴⁸ em 2019 que destruiu um terreiro de candomblé, o babalorixá e os filhos de santo foram expulsos da casa e, no muro restou a demarcação colonial: “Jesus é o dono do lugar”.

Preciso dizer, então, que não há nada de contraditório entre essa postura terrorista e o mandamento cristão de “não matar”, já que a morte dos inimigos do deus branco é condição para a salvação de seus filhos e filhas e proteção do paraíso celestial onde, somente os merecedores desfrutarão a vida eterna e essa “conquista” se dá, como na Península Ibérica (reconstituída em cada território negro), com as fogueiras santas, onde todo o “mal” é subjulgado e aniquilado. Essa união sacramentada pelo Contrato Celestial é despachada por Carolina Rocha Silva, em sua tese de doutorado intitulada *“A culpa é do Diabo”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro*, onde, dentre muitos outros fatos, ela narra:

Em 2019, a mãe de santo disse ter sentido um certo alívio com a realização da Operação Policial Bará, destinada a investigar as ações do chamado “Bonde de

⁶⁴⁶ Refiro-me à pintura “Redenção de Cam”, do espanhol Modesto Brocos, que ilustra o sonho do Brasil, jamais abandonado e constantemente reformulado, de se tornar um país branco.

⁶⁴⁷ Segundo a Bíblia, irmão de Moisés que em hebraico significa “aquele que foi retirado das águas”, o “resgatado” por Deus e escolhido por ele para libertar os israelitas da escravidão no Egito.

⁶⁴⁸ Nos termos do art. 2º da Lei nº 13.260/2016, “o terrorismo consiste na prática por um ou mais indivíduos dos atos previstos neste artigo, por razões de xenofobia, discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia e religião, quando cometidos com a finalidade de provocar terror social ou generalizado, expondo a perigo pessoa, patrimônio, a paz pública ou a incolumidade pública.

§ 1º São atos de terrorismo:

I - usar ou ameaçar usar, transportar, guardar, portar ou trazer consigo explosivos, gases tóxicos, venenos, conteúdos biológicos, químicos, nucleares ou outros meios capazes de causar danos ou promover destruição em massa.”

Jesus”, formado por um grupo de varejistas de drogas ilícitas e um “pastor de igreja evangélica”, apontado como o mandante de ataques a centros religiosos de matriz africana na região. Essa empreitada resultou na prisão de oito homens suspeitos se serem repostáveis por “vandalismos”, ataques, queimadas e agressões a centros de candomblé. Eles seriam frequentadores de uma igreja de raiz denominal da Assembleia de Deus e pertencentes à facção TCP - Terceiro Comando Puro, identificada como uma “facção de Jesus”. Nesse período, cerca de dez casos vieram à tona na mídia corporativa, e ativistas contra intolerância religiosa pressionavam o então governador, Wilson Witzel, que, a princípio, se recusava a discutir o tema.

O “refresco” saboreado por Mãe Shena não durou muito. Segundo conta, passado “frisson” da operação nos jornais, a situação voltou a se complicar. Para ela, tudo se tor insustentável em uma tarde de domingo, quando retornava para sua casa depois de concluir suas funções sacerdotais e ritualísticas no terreiro, paramentada com suas vestes de candomblé. Percebeu um movimento estranho de homens desconhecidos rondando sua porta. Eles portavam um radinho e falavam em tom alto: “Tá tudo dominado.”. Ela não viu armas, mas depois um vizinho lhe enviou um vídeo que mostrava um “bandido” mais distante apontando uma arma na sua direção quando abria seu portão. A essa altura, ela já estava há quase dez anos residindo no mesmo endereço. A partir desse momento, começou um burburinho grande na sua rua: “Cuidado, yá. Na rua que a senhora mora tá estranho...”⁶⁴⁹

Se a fé (cristã) move montanhas, ela mata corpos negros todos os dias e de seu empilhamento faz montanhas que são (re)movidas para a invisibilidade pela radicalidade violenta do racismo cristão antinegro em face do “mal absoluto” (as religiões de matriz africana), flexibilizando todo o conteúdo de sua moral e ideologia, inclusive todos os crimes que se transformam em atos de salvação, como água em vinho, tudo em nome do (seu) bem. Do “fumo de negro” ao terrorismo das facções, o proibicionismo punitivista se legitima e é legalizado pelos contratos da branquitude, podendo ser compreendido pela fala de Sérgio Buarque de Holanda: “o catolicismo terá contribuído muito para a formação de nossa índole, feita de tolerância e de amor ao próximo”.⁶⁵⁰

Nessa “cordialidade” que unje as religiões brancas, certamente, encontramos muito mais tolerância às violências racistas antinegras (inclusive por quem as sofre), e menos (ou quase nada) desse amor, já que de “próximo”, não temos nada, ao contrário da branquitude, herdeira do mundo construída por seu Pai e para ela, que é motivada ao resgate de seu direito natural em viver no paraíso. Com esse objetivo, ela se lança em campanhas para a expurgação, punição e extermínio do “mal” (e de quem o incarna). Como condição da salvação, não é propriamente a orientação em amar uns aos outros, muito menos povos outrificados, que caracteriza a ideologia cristã, mas o combate às manifestações demoníacas,

⁶⁴⁹ SILVA, Carolina Rocha. “**A culpa é do Diabo**”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro. 2021. 298f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021, p. 259.

⁶⁵⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**, edição crítica. São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 296.

o que significa tudo e todos que se oponham e/ou contrariem “os verdadeiros valores da humanidade”.

Nesse sentido, o primeiro passo é desmoralizar as ideias relacionadas à maconha, retirar a planta e seus feitos do campo moral cristão para abrir caminho à discussão sobre todas as demais drogas (sobretudo o debate político em torno do que é rotulado como “droga” e o que “não é”), evidenciando o caráter antinegro histórico que conduziu a criminalização, não da planta em si, mas do povo negro brasileiro a partir de sua religião. A descriminalização da maconha, portanto, se coloca como instrumento abolicionista urgente, cujo resultado imediato será o desencarceramento dos “perigosos traficantes” presos com ínfimas e pequenas quantidades, sobretudo das mulheres negras, as eternas “mula(ta)s”, ampliando as possibilidades de arrancarmos a política sobre as drogas do campo punitivista e necropolítico.

Isso seria uma política de reparação histórica e jurídica, em consonância com os primados democráticos da liberdade e promoção do bem-estar, significando não a incitação ao uso, mas a educação com objetivos preventivos (jamais proibitivos, como aconteceu com o cigarro) e tutela da saúde da população e pública, pensada em termos de humanização, sem outrificação e reprovação moral sob a perspectiva bipolar cristã. Denegando, assim, o punitivismo “benevolente”, a política de redução dos danos causados pelo uso abusivo e indiscriminado de substâncias psicoativas seria deslocada para o seu lugar devido, que nos conduziria ao debate sobre a permissão do plantio de maconha em casa, evitando qualquer tipo de mistura ou uso de produto químico com potencial cancerígeno, por exemplo.

Remédios para alguns, drogas para muitos... entre o direito de controlar e o dever de ser controlado, o que seria da “guerra às drogas” sem o fundamento (fundamentalismo) moral cristão? Ora, seria uma “não guerra às drogas” (o que de fato, nunca foi). Despachando carrego criminógeno cristão, abrem-se possibilidades de resgatar saberes ancestrais e nos religarmos com Ossaim, o orixá das folhas sagradas e ervas medicinais, promovendo a cura dos males do corpo e alma, assim como o café (caféina) dos Pretos Velhos, o maráfo (álcool) de Exu (Seu Tranca Ruas), o cigarro e a cerveja do seu Zé Pelintra, bem como o charuto e a espumante das Pomba Giras.

8.1 - A JUSTIÇA (AFRO)RESTAURATIVA COMO CAMINHO AO ABOLICIONISMO PENAL

Em seu histórico, os primeiros registros da Justiça Restaurativa se referem às práticas nos Estados Unidos e Nova Zelândia, em 1970, no Canadá em 1976, e, posteriormente na Austrália em 1980. Apresentada como “novidade resolutiva” no cenário criminal internacional, sobretudo nos “países mais civilizados”, o movimento por “restauração” nos conflitos buscou uma saída para a “crise” provocada pela perda de legitimidade do Direito penal diante da (sempre) crescente “criminalidade” e da “falência” da prisão que desencadearam uma insatisfação generalizada do sistema de justiça criminal.

Assim, apontada como modelo propositivo e eficaz na busca por respostas humanamente satisfatórias ao crime, à criminalidade, ao criminoso e à vítima, a Justiça Restaurativa ganhou reconhecimento mundial enquanto possibilidade de substituição ao sistema punitivista, que se estriba e fermenta relações conflituosas e concorrenciais. Nas palavras de Howard Zehr, referência básica no campo restaurativo:

Reconhecendo que a punição é frequentemente ineficaz, a justiça restaurativa visa ajudar os ofensores a reconhecerem o dano que causaram e encorajá-los a reparar o dano na medida do possível. Em vez de obsessão em relação ao castigo que os ofensores merecem receber, a justiça restaurativa focaliza a reparação do dano causado pelo crime e o envolvimento dos indivíduos e dos membros da comunidade nesse processo.⁶⁵¹

Manipulada como mais um instrumento disponível à seletividade penal, o discurso institucional(izado) apresenta as práticas restaurativas como sistemas complementares e/ou alternativos à justiça, com as promessas de concretização e tutela de direitos, norteados pelo acesso participativo que se volta, em especial, à vítima. É nesse rumo que a Justiça Restaurativa é reconhecida pela Organização das Nações Unidas, que regulamenta práticas restaurativas na área criminal desde 1999, com a Resolução nº 1999/26, importante incentivadora (e financiadora) de seu instrumental pela flexibilidade e amplitude resolutiva de conflitos, através da substituição dos agentes estatais pela participação ativa das pessoas envolvidas ou afetadas pelo crime na reparação do dano, redução do sofrimento e prevenção de novos crimes.

Assim, como substrato da Justiça Restaurativa, há a semeadura de uma “cultura de paz” por meio da tolerância, inclusão, verdade, encorajamento da expressão pacífica de

⁶⁵¹ ZEHR, Howard. **Justiça Restaurativa: Teoria e Prática**. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2015, p. 100.

sentimentos e pensamentos que direcionam os métodos resolutivos para a construção do respeito à diversidade e promoção de práticas comunitárias responsáveis. A adaptabilidade e modulação dos processos restaurativos à contextos culturais diversos, e necessidades específicas de diferentes comunidades, são fatores importantes e imprescindíveis na sua implementação e popularização como instrumento hábil, e apto, na gestão e resolução de conflitos sociais por meio de mecanismos de abertura de diálogos e participação da comunidade.

Essas características são ressaltadas pela ONU que estabelece:

A justiça restaurativa é uma abordagem que oferece aos ofensores, vítimas e comunidade um caminho alternativo para a justiça. Promove a participação segura das vítimas na resolução da situação e oferece às pessoas que assumem a responsabilidade pelos danos causados por suas ações uma oportunidade de se reabilitarem perante aqueles a quem prejudicaram. Sua base é o reconhecimento de que o comportamento criminoso não apenas viola a lei, mas também prejudica as vítimas e a comunidade.

A literatura oferece muitas definições diferentes de justiça restaurativa, devido à natureza diversa e em evolução das abordagens de justiça restaurativa em todo o mundo. Algumas definições enfatizam o aspecto participativo do processo, os encontros e a participação ativa por meio do diálogo. Outras enfatizam os resultados restaurativos, tais como reparação, recuperação da vítima e reintegração do ofensor. No entanto, a maioria das definições concorda com os seguintes elementos:

- Foco no dano causado pelo comportamento criminoso
- Participação voluntária das pessoas mais afetadas pelo dano, incluindo a vítima, o ofensor e, em alguns processos e práticas, seus apoiadores ou familiares, membros de uma comunidade interessada e profissionais adequados
- Preparação das pessoas participantes e facilitação do processo por profissionais treinados
- Diálogo entre os participantes para chegar a um entendimento mútuo sobre o que aconteceu, as consequências do ocorrido e um acordo sobre o que deve ser feito
- Os resultados do processo restaurativo variam e podem incluir uma declaração de arrependimento e reconhecimento da responsabilidade pelo ofensor, bem como o compromisso de tomar alguma medida reparadora em relação à vítima ou à comunidade
- Uma oferta de apoio à vítima para ajudar na sua recuperação e ao ofensor para ajudar na sua reintegração e desistência de futuros atos lesivos.⁶⁵²

A partir dos *Princípios Básicos do Uso de Programas de Justiça Restaurativa em Questões Criminais*, em 2002, as Nações Unidas buscaram ampliar e certificar o comprometimento dos Estados-Membros com práticas restaurativas, fortalecendo as informações através de uma campanha para encorajar a implementação e a padronização do modelo em seus sistemas jurídicos, considerando a liberdade de adoção e estruturação, bem como as especificidades de cada país. A Justiça Restaurativa, então, é promovida como ferramenta garantidora de justiça que deve ter o viés de composição participativa estabelecida por diretrizes e normas próprias, inclusive em termos legislativos criminais.

⁶⁵² NAÇÕES UNIDAS. Escritório sobre Drogas e Crime. **Manual sobre programas de justiça restaurativa**. 2ª ed. Tradução de Cristina Ferraz Coimbra, Kelli Semolini. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2020, p. 04.

De lá para cá, as práticas restaurativas ganham cada vez mais força jurídica e ampliação procedimental, sobretudo por “incluir” as vítimas que são ignoradas pelo sistema penal (salvo para garantir a punição), buscando com elas sentidos reparatórios e acolhedores que restituam sua dignidade, pois é essa uma das maiores “inovações” restaurativas, a participação da(s) vítima(s) que substitui concretamente - e com todos os seus sentimentos - o Estado em sua abstração (que passou a representá-la(s) com os poderes (auto)conferidos pelo “Contrato Social”, se tornando a única “vítima” que é ouvida e muito bem protegida por seus agentes de segurança).

Na Justiça Restaurativa, portanto, a vítima direta é colocada no centro do debate, pois o delito praticado não é considerado enquanto a ruptura do sistema legal que ataca o Estado (cujo poder reacionário punitivo recairá, com a legitimidade de defesa e retribuição, sobre a pessoa criminalizada). Uma sistemática que impõe uma prática de acolhida, proteção e escutatória atenta e comprometida com a reparação da dignidade humana afetada, diretamente e sem “porta-vozes” sob pena de revitimização.

Nesse sentido, inclusive, dispõe o art. 1º da Declaração da Costa Rica sobre Justiça restaurativa na América Latina:

Declaración de Costa Rica: Sobre la Justicia Restaurativa en América Latina Reconociendo como fundamento la declaración de Aracatuba, Sao Paulo, Brasil y la resolución del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas del 13 de Agosto de 2002 y con el fin de promover procesos de Justicia Restaurativa, además de sostener estos procedimientos mediante información y comunicación a través de los medios a la sociedad civil y propiciar Programas de Justicia restaurativa que incluya todos aquellos que utilicen procesos restaurativos y busque resultados restaurativos,

Considerando:

- 1) Que América Latina sufre los mayores índices de violencia, de encarcelamiento, exclusión social y limitaciones.*
- 2) Que lamentablemente se usan maneras distintas de aplicar justicia para ricos y pobres.*
- 3) Que a pesar de existir herramientas de justicia restaurativa, las sanciones retributivas, en zespacial el encarcelamiento sigue siendo la sanción mas utilizada.*
- 4) Que los procesos restaurativos, incluye la Asistencia a las víctimas, la mediación penal, y todos aquellos que busquen resultados restaurativos.*
- 5) Que los programas de JR garantizan el pleno ejercicio de los derechos humanos y respeto a la dignidad de todos los intervinientes.*
- 6) Que su aplicación debe extenderse a los sistemas comunitarios judiciales y penitenciarios.*
- 7) Que se debe favorecer un proceso de sensibilización ante los organismos internacionales con la finalidad de modificar la legislación penal en favor de la justicia restaurativa como complementaria adoptando los principios e instrumentos restaurativos.*
- 8) Que los principios y valores de la Justicia Restaurativa pueden contribuir para el fortalecimiento de una ética pública como paradigma de una sociedad más justa en los países Latinoamericanos.*

Esta Declaración Recomendada:

Artículo 1º: Es programa de JR todo aquel que utilice procedimientos restaurativos y busque resultados restaurativos.

Parágrafo 1º: Procedimiento Restaurativo significa todo aquel en el cual víctima y ofensor y cualquier otro individuo miembro de la comunidad participe cuando sea adecuado juntos a la ayuda de um colaborador en la búsqueda de la paz social.

Parágrafo 2º: Podrán incluirse entre los resultados restaurativos respuestas de arrepentimiento, perdón, restitución, responsabilización, rehabilitación y reinserción social, entre otros.

No Brasil, o incentivo e fomento da Justiça Restaurativa e suas práticas voltadas à composição tem no Conselho Nacional de Justiça (CNJ) uma forte representação que estabelece:

A Justiça Restaurativa é um conjunto ordenado e sistêmico de princípios, métodos, técnicas e atividades próprias, que visa à conscientização sobre os fatores relacionais, institucionais e sociais motivadores de conflitos e violência, e por meio do qual os conflitos que geram dano, concreto ou abstrato são solucionados de modo estruturado.⁶⁵³

A institucionalização da Justiça Restaurativa é a confissão estatal da “falência” do Direito penal enquanto instrumento apto para a resolução de conflitos sociais que ele mesmo (re)produz, e reflexo imediato do reconhecimento da impossibilidade da prisão cumprir suas promessas, logo, deslegitimadas e falseadas pelo próprio Estado. Entretanto, em que pese a confissão de que “*prendemos muito e prendemos mal*”,⁶⁵⁴ alinhada ao “*estado de coisas inconstitucionais*”, nossa matriz punitivista exige a manutenção da pena de prisão como estrutura que sustenta o Estado e, com ele (ou a partir dele), a supremacia, o poder e segurança da branquitude. No âmbito penal, o que menos se quer é a conscientização dos fatores raciais que tentam legitimar o encarceramento negro massivo e a necropolítica sob discursos igualitários e justos.

O passo dado pelo Brasil, com a adoção da Política Pública Nacional de Justiça Restaurativa no âmbito do Poder Judiciário, delineada na Resolução do CNJ nº 225/2016, é importante, pois abre espaços para a discussão e concretização de práticas que rechaçam aquela “utopia” romantizada e negativa, com medidas que enlaçam as partes envolvidas no conflito à reparação do dano produzido e à comunidade, produzindo resultados exitosos ao objetivarem a reconstrução dos vínculos perdidos. Por isso, há uma preocupação e comprometimento do CNJ em termos de não desvirtuar ou banalizar a Justiça Restaurativa, ocasionando a delimitação, em linhas normativas e gerais, para resguardar a identidade e a qualidade da Justiça Restaurativa brasileira.

⁶⁵³ Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/programas-e-acoes/justica-restaurativa>

⁶⁵⁴ Em 2017, o então ministro da Justiça, Alexandre de Moraes, declarou que: “A cultura brasileira prende muito, mas prende mal. Ou seja, prende quantitativamente, não qualitativamente. Temos inúmeros mandatos de prisão de homicidas, latrocidias e grandes traficantes que não são cumpridos. Enquanto isso temos inúmeros presos nas cadeias públicas por furto, furto qualificado, ou seja, sem grave ameaça”.

Mas, afinal, considerando suas potencialidades e limites, que Justiça Restaurativa é essa que está sendo instituída, publicizada e incentivada? A Justiça Restaurativa no Brasil é, de fato, brasileira e preocupada com nosso realismo? Essas questões decorrem das mesmas preocupações e problematizações feitas outrora com a Criminologia e o Abolicionismo penal (re)produzidos no Brasil. Padecendo do mesmo “mal”, por todas as vinculações com a branquitude e diversas colonialidades que asseguram sua dominação (sinônimo de embraquecimento), a Justiça Restaurativa também vai para o meio da roda antirracista, porque, se ela é instituída e defendida (com fervor) como meio eficaz para a construção de um sistema alternativo (entre a complementação e a substituição do sistema penal), ela não pode se furtar de incluir em suas práticas os “crimes graves”, se limitando aos “crimes de menor potencial ofensivo” como vem acontecendo no Brasil.⁶⁵⁵

A exclusão dos “crimes graves” de práticas restaurativas é contrária às disposições da ONU em seu *Manual sobre Programas de Justiça Restaurativa*, no qual, a partir de práticas bem-sucedidas, são elencadas orientações para sua aplicação aos delitos cometido com violência em relacionamento íntimo, violência sexual, violência contra crianças, e crimes de ódio. Esse rol não é taxativo, uma vez que o Manual, em seu capítulo 6 - “*A justiça restaurativa como resposta a crimes graves*”, dispõe:

A justiça restaurativa é uma abordagem poderosa. Na Reunião do Grupo de Especialistas sobre Justiça Restaurativa em Matéria Criminal de 2017 observou-se que, nos últimos 15 anos, notaram-se resultados promissores em relação a uma grande diversidade de situações, incluindo crimes graves, casos com grande número de vítimas e ofensores, crimes de ódio e conflitos intergrupais, bem como abusos históricos, sistêmicos ou institucionalizados e violações de direitos humanos.⁶⁵⁶

Assim, apesar de exemplificativo, a lista apresentada chama a atenção para inclusão dos crimes elencados nas restaurações, e reforça a ignorância sobre os delitos que, aqui no Brasil, são os responsáveis por nos colocar no *podium* sanguíneo mundial da corrida pelo encarceramento e (re)comprovar a “falência” da prisão, ou seja, os principais crimes que deveriam ser prioridades da Justiça Restaurativa “brasileira”, em sua declaração de boa vontade, que são os relacionados às drogas. É, portanto, mais uma comprovação do racismo antinegro que relegitima a desumanização, a seletividade racial e o Contrato de hipocrisia⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Essa é a conclusão de Vera Regina Pereira de Andrade, coordenadora do mapeamento das práticas restaurativas no Brasil divulgado no **Relatório analítico propositivo**: Justiça Pesquisa direitos e garantias fundamentais: Pilotando a Justiça Restaurativa: O papel do Poder Judiciário – CNJ, 2018, p. 123.

⁶⁵⁶ NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 67.

⁶⁵⁷ Esse contrato é entabulado nas inúmeras discursividades brancas que prometem e defendem inúmeros direitos sob seu princípio da igualdade, não passando de mentiras cujos ecos se renovam todos os dias, com a concretização do princípio da desigualdade racial. Dos infinitos exemplos, relembro nossa abolição da escravidão, a Revolução francesa, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o próprio contrato social.

que consolida a supremacia branca, se apresentando como promotora da mudança, não mudando nada em relação às violências e opressões raciais, mas a transforma em um nova promotora de (in)justiça, para quem o lugar devido de corpos negros continua sendo a prisão, mesmo que ela não possa ser defendida pelo discurso humanitário.

Assim, como regra geral das perspectivas críticas brancas (salvo desvios excepcionais), o encarceramento da massa negra não é um problema condizente com as promessas restaurativas, muito menos os crimes racistas perpetrados em nome da “guerra às drogas”, uma postura que extingue seu potencial desencarcerante. Essa prática restaurativa de violências estruturais é denunciada pelas “entusiastas críticas” Fernanda Fonseca Rosenblatt, Sarah Vieira Rodrigues e Renata Soares Ramos Falcão, quando apontam que no Brasil, esse novo instrumental resolutivo (sobretudo o institucionalizado), se limita às tipificações punitivas estabelecidas como legais pelo Direito Penal, depositando uma fé messiânica em seus dogmas que são simplesmente reproduzidos, negligenciando a compreensão crítica dos processos criminalizantes e suas seletividades.

Nesse sentido acrítico em termos punitivistas, seja no âmbito formal ou no informal, ao falarem sobre o processo de construção da segunda edição do Manual que traz como novidade em relação à primeira os “crimes graves”, as autoras destacam que:

Não se aproveitou a discussão para falar da importância que usar a justiça restaurativa para crimes graves tem para realizar o seu potencial desencarcerador. Aliás, o fenômeno do encarceramento em massa e o potencial desencarcerador da justiça restaurativa não são temas no Manual. Ao contrário, destaca-se em vários trechos a possibilidade de a justiça restaurativa ser aplicada em paralelo à punição/prisão (ao invés de em substituição a ela). Também não há menção ao tráfico de drogas – crime responsável pelo encarceramento em massa não apenas no Brasil, mas em países como os Estados Unidos; e responsável, também, pela pena de morte em outros vários países. Apesar de mencionar, por exemplo, que o processo restaurativo pode ocorrer em paralelo ao trabalho de centros de tratamento de drogadição, não há sequer uma menção ao delito de tráfico ao longo das mais de 100 páginas do Manual.

Se alguns países podem viver sem uma justiça restaurativa preocupada com o encarceramento em massa, esse não é o caso do Brasil. Para fins de buscar um modelo restaurativo capaz de ser combativo às problemáticas do sistema de justiça criminal brasileiro, é preciso impedir que a justiça restaurativa se torne apenas um complemento periférico ao funcionamento principal do nosso sistema. Não se pode arriscar esvaziar o potencial desencarcerador da justiça restaurativa. É preciso ir além do “menor potencial ofensivo” – e não apenas porque é possível e desejável usar a justiça restaurativa em casos graves, mas porque, no Brasil, é necessário e urgente. Com efeito, se a justiça restaurativa não está apta a abarcar o âmbito criminal estereotipado como grave, a exemplo do tráfico de drogas que constitui o cerne do problema do hiperencarceramento brasileiro, ela não está apta a desafiar o nosso paradigma e apriorismos punitivos. Ela não será capaz de melhorar a forma como lidamos com o crime no Brasil.⁶⁵⁸

⁶⁵⁸ ROSEMBLAT, Fernanda Fonseca; RODRIGUES, Sarah Vieira; FALCÃO, Renata Soares Ramos. **O Que Há Fora da Caixa do Menor Potencial Ofensivo?** Um Prelúdio à Aplicação da Justiça Restaurativa em Crimes

Quando as autoras mencionam algumas razões para a ausência de desinteresse da Justiça Restaurativa sobre os crimes relacionados ao tráfico de drogas, elas destacam “o primeiro, e talvez o mais óbvio”, que é ausência de vítima “de carne e osso”, além da inexistência de “dano concreto”, pois nos crimes tipificados por nossa política de drogas, principal rota para o “encarceramento em massa”, causa e efeito da inequívoca “falência” do sistema penal, em regra, são de perigo abstrato, ofendendo à “saúde pública”. Mas esses dois fatores devem ser analisados por uma perspectiva criminológica, a partir da compreensão colonial de “coletividade”, ou seja, a sociedade branca que sofre os danos em seus valores morais e é a vítima que não precisa ser ouvida por que é representada pelo Ministério Público, a encarnação, em cores vivas, nosso punitivismo desde seus matizes mais brancos (salvo exceções).

É preciso, então, restaurar a restauração da Justiça Restaurativa estabelecida nos objetivos de acesso à justiça para às populações vulnerabilizadas e marginalizadas para compreender o racismo que sustenta os processos criminalizantes, transformando usuários de drogas em traficantes e traficantes em usuários de acordo com a *melaninocracia*. Isso apenas para recolocar a Justiça Restaurativa nos trilhos de sua natureza anticárcere, a partir da relação seletividade e imunidade, ambas com legitimizações raciais. Esse trajeto deverá levar à discussão sobre os reais fundamentos da nossa “guerra às drogas” e reconceituar sua vítima, uma das principais preocupações da Justiça Restaurativa, pois a vítima dessa guerra antinegra, que é encarcerada, executada pelo genocídio, em termos necropolíticos através da pena de morte paralela, ou seja, o povo negro brasileiro, até agora não mereceu nenhuma atenção ou proteção restaurativa.

A potencialidade restaurativa está na sua contracolonialidade ontológica, reconhecida assim, mas por outros termos, pela Organização das Nações Unidas ao declarar que não se trata de uma abordagem nova para a resolução de conflitos e reparação de danos, pois suas raízes estão arraigadas em modelos de sociedades pré-coloniais, que estruturavam seus sistemas de justiça em modelos não punitivistas.⁶⁵⁹ Portanto, práticas sistematizadas que existiam antes do Estado e seu moderno sistema de injustiça criminal, que sequestrou e monopolizou o poder de resolução dos conflitos da comunidade, modelos que foram “descobertos” pela branquitude e também colonizados por ela, reformulando a Justiça

“Graves” Sob as Lentes da Organização das Nações Unidas. Revista Direito Público, Brasília, v. 19, n. 103, 2022, p. 350-351.

⁶⁵⁹ NAÇÕES UNIDAS. Escritório sobre Drogas e Crime. **Manual sobre programas de justiça restaurativa**. 2ª ed. Tradução de Cristina Ferraz Coimbra, Kelli Semolini. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2020.

Restaurativa como mais um retrato de sua natureza branca e que, por isso, não é colocada como possível substituição/superação do Direito penal.

Assim, o sistema penal neutraliza a natureza transformadora restaurativa ao abraçá-la com seus princípios jurídicos, orbitantes da dignidade humana desumanizante/colonizante, que tornam práticas potencialmente restaurativas em assessórios punitivistas por reproduzirem seus dogmas, desnaturalizando sua postura política com fins imobilizantes, com o apoio quase incondicional de pessoas cujo entusiasmo por essa “novidade” deve causar desconfiança, assim como aconselhou o Preto Velho Franz Fanon.⁶⁶⁰

Se na Justiça Restaurativa temos a obrigação de “incluir” a vítima e tutelar a sua dignidade, no sentido e dimensão que ela, e somente ela, estabelecer, esse objetivo não pode limitar as práticas restaurativas exclusivamente à vítima, sob pena de possibilitarmos a restauração de vínculos opressores e incitarmos o punitivismo, isto é, os riscos concretos de desnaturalização da Justiça Restaurativa estão no sentido de revitimização. Se substituirmos as diretrizes da “Declaração da Costa Rica sobre Justiça restaurativa na América Latina” para uma “Declaração da Costa Rica sobre Justiça restaurativa na *Améfricaladina*”, excluimos a possibilidade de revitimização, porque um dos princípios básicos no enfrentamento aos contratos da branquitude, em especial ao Contrato do Racismo-patriarcal, é o não silenciamento das mulheres que decorre, visceralmente, do acolhimento e proteção.

Mas, nessas tentativas de fechamento para validação jurídica, abrem-se caminhos anti-jurídicos, pois a ONU estabelece a Justiça Restaurativa como modelo de resolução de conflitos, inclusive para “populações vulneráveis e marginalizadas”, por seu “[...] potencial de contribuição para que o Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS) 16 seja alcançado, ao fornecer acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis.”⁶⁶¹ Estabelecida como *Meta 16*, o objetivo é “Paz, Justiça e Instituições Eficazes. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis.”

É aqui que a *exunêutica*, verso e reverso do riscado contracolonial, se apresenta como estratégia da malandragem quilombista para implementação do abolicionismo penal no miudinho, sob a roupagem de “novos rumos civilizatórios”, em uma linguagem

⁶⁶⁰ Na introdução de “Pele negra, máscara branca”, Frantz Fanon diz: “essas verdades não precisam ser jogadas na cara dos homens. Elas não pretendem entusiasmar. Nós desconfiamos do entusiasmo.”

⁶⁶¹ NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 01.

“humanizadora não utópica” que rechaça a radicalidade inconcretizável (?). Tudo como a branquitude gosta, para invadir a roda restaurativa, através de seu reconhecimento no sistema jurídico brasileiro, escondendo a periculosidade quilombista de resolução dos problemas causados pela própria branquitude até o momento certo do pulo do gato (preto), quando a roda passará a se movimentar no contratempo da contracolonialidade.

A Justiça Restaurativa não pode ser (ou ter) um final em si, um fechamento de suas possibilidades e limitação de sua expansão, movimentos que são opostos e incompatíveis com sua natureza e que extrairiam sua potencialidade inaprissonável pela estatização. Assim, para assegurar sua verdade emancipatória, ela deve ser um caminho ao Abolicionismo penal, objetivando políticas imediatas sem perder, por um segundo sequer, a abolição do Direito penal do horizonte, não nos termos daquela ideia de utopia como propulsora ao esgotamento e neutralização de sua força libertária pelo cansaço da caminhada, mas como projeto construível todos os dias, por menores que, aparentemente, sejam os avanços.

O cruzamento entre Justiça Restaurativa e Abolicionismo Penal, como partes de um mesmo projeto, foi observado e assegurado por Daniel Achutti,⁶⁶² de tal forma que a abertura de caminhos abolicionistas quilombistas, através das rodas restaurativas se deu por um convite seu, “inusitado à época”, para dar uma aula na Escola da Magistratura do Rio de Janeiro (EMERJ), no curso de aperfeiçoamento “Formação em Justiça Restaurativa” sobre “Racismo Estrutural”. O aceite foi imediato e por vários motivos, mas somente algum tempo depois, quando comecei a pensar no conteúdo do encontro e como eu, um advogado abolicionista quilombista, contribuiria com a Justiça Restaurativa, campos com muitos pontos em comum, mas pensados separadamente e até em paralelo (por um lado, pelas propostas restaurativas que (re)legitimam o sistema punitivo e, pelo outro, o rechaço do abolicionismo pela “utopia” e romantização).

A resposta (agora mais que óbvia) veio quando, diante do combate ao racismo antinegro, promovido pela branquitude por meio do epistemicídio, pensei em (ou ouvi) “*Insurgência Epistêmica Quilombista: contribuições para uma Justiça Restaurativa (Afro)Brasileira*”. Era a pedra que Exu atirou muito antes, acertando os passarinhos na minha cabeça que, despertados, cantavam liberdade e me faziam compreender os motivos e porquês daquele convite. O caminho para uma introdução do Abolicionismo Penal Quilombista, através do campo restaurativo, estava aberto desde a encruzilhada formada, possibilitando a continuidade dos movimentos transformadores com a potencialidade natural da Justiça

⁶⁶² ACHUTTI, Daniel. **Justiça restaurativa e abolicionismo penal**: contribuições para um novo modelo de administração de conflitos no Brasil. São Paulo: Saraiva, 2014.

Restaurativa para o rompimento com o punitivismo, logo direcionada aos contratos da branquitude que empurrei para o meio da roda.

Na estratégia de ocupar criticamente o campo de deslegitimação penal/punitivo aberto pelo Estado com um promissor programa de ampliação de práticas restaurativas, com objetivos de avançar e expandir o terreno libertário, o Abolicionismo quilombista invade as rodas exigindo comprometimento com a restauração de relações individuais e coletivas desde suas bases estruturantes. Ou seja, se o objetivo básico da Justiça Restaurativa é impedir a continuidade de relações que (re)produzem opressões e violências, para ser eficaz, ela terá que reestruturar relações saudáveis entre indivíduos e a comunidade, que é a fonte e razão dos vínculos que deverão ser restaurados. Portanto, o primeiro passo é a conscientização da urgência em destruir o individualismo e suas matrizes coloniais-colonizantes, o que só é possível com a destruição dos contratos brancos que arrancaram as raízes que alimentam e sustentam a coletividade.

Aqui risco outro ponto abolicionista: não há como restaurar o que nunca existiu, por isso a saída encontrada pela Justiça Restaurativa, para a “falência” da justiça retributiva penal criminalizante, foi os modelos resolutivos pré-colonizados, onde a constituição das subjetividades individuais estava voltada para a comunidade, enlaçada por ela como condição de proteção integral, também em termos de sobrevivência de suas cosmopercepções. Assim, o empoderamento proposto, e (per)seguido pela Justiça Restaurativa, se direciona à conscientização das violências formais e informais vivenciadas e (re)produzidas pelas partes envolvidas, sobretudo do *sinhorismo*, que pressupõe a conscientização dos limites da branquitude, pois nenhuma resposta coletiva, em termos inclusivos, será encontrada em seu modelo de mundo egoísta ou em seu modelo único e universal de humanidade que pauta sua vida na destruição da diversidade humana, isto é, na extinção de outras humanidades.

Mas... se não há o que ser restaurado, há muito o que ser restaurado, e a (des)ordem abolicionista quilombista, desde sua *oríentação exunêutica*, abre caminhos para assentar o princípio básico para uma Justiça Restaurativa (afro)brasileira na reconstrução da humanidade a partir do resgate das humanidades desumanizadas, ou, humanização da humanidade por sua pluriversalidade. A reconstituição de laços comunitários, assim, se direciona à coletividade, princípio fundamental africano gestante de todos os valores civilizatórios que movimentam a vida negra em diáspora e sustentam a luta antirracista desde suas raízes para a reconstrução de modelos de sociedades que desenvolveram diversas

humanidades não conflitantes em si, mas complementares por terem a plena consciência que são partes do todo, jamais donos/as de alguma coisa, de tudo e muito menos desse mundo.

A partir de uma postura *sankofaniana*,⁶⁶³ não há qualquer sentido na ideia de “incluir a vítima” pois ela nunca foi excluída dos procedimentos e caminhos para a resolução de conflitos, já que é parte da coletividade que foi/é afetada indiretamente pelos conflitos quando os laços, que deverão ser restaurados, são rompidos, ou seja, nessa perspectiva, a abstração estatal é substituída pela concretude da coletividade/comunidade. Há, portanto, um forte senso de responsabilidade e comprometimento com a responsabilização enlaçando indivíduo e coletividade nos caminhos das trocas recíprocas e justas que reorientam a compreensão entre “direitos e deveres”, recusando a pauta punitiva nos termos declarados de *arrependimento, perdão, reabilitação e integração social*⁶⁶⁴ por denotarem inequívoco conteúdo colonial, que servem apenas à reforma penal em seus dogmas cristãos.

Nesse sentido, o primeiro passo rumo à uma Justiça Restaurativa Afrobrasileira é a reconstrução do princípio do pertencimento desde sua raiz, através da filosofia ancestral *Ubuntu*, fundamento basilar do Abolicionismo Penal Quilombista, cujas premissas lhe são anteriores, colocados (des)propositadamente como princípios afrojurídicos de um *Direito Penal Antirracista* que é, antes de tudo, um não Direito penal, um ebó abolicionista arriado no campo penal. Com uma postura *exunêutica* para interpretação dos crimes raciais (genocídio, racismo e injúria racista) e compressão das ausências de responsabilizações da branquitude por seus crimes diários e ininterruptos, o movimento insurgente que empurra a branquitude para o meio da roda antirracista foi antecipado, complementando o projeto abolicionista com o esboço de um sistema de justiça afrodiaspórico regido por Xangô e Oyá – mais uma (des)ordem provocada por Exu.⁶⁶⁵

⁶⁶³ *Sankofa* é um ideograma pertencente ao conjunto de símbolos de origem *Akan* (povos da África ocidental, sobretudo Gana e Costa do Marfim), chamado *Adinkra*. A palavra é originária do provérbio ganês “*Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi*”, que significa: “Não é tabu voltar para trás e recuperar o que você esqueceu (perdeu)”. Derivado desse provérbio, em *twi* ou *axante*, a palavra significa “volte e pegue o que ficou para trás” (san – voltar, retornar; ko – ir; fa – olhar, buscar e pegar). Em termos simbólicos, *sankofa* é representada por pássaro mítico com seus pés voltados para a frente, enquanto sua cabeça, virada para suas costas, pega um ovo, ou ainda, por um coração estilizado. Em termos políticos diaspóricos, *sankofa* é palavra de (des)ordem, de resgate de tudo que nos foi arrancado, roubado, pela branquitude.

⁶⁶⁴ Conforme art. 1º, §2, da Declaração da Costa Rica sobre Justiça Restaurativa.

⁶⁶⁵ Dentre tantas “coincidências” produzidas nas encruzilhadas (des)ordeiras, vale destacar a publicação do “*Direito Penal Antirracista*” na coleção “Juristas Negras”, coordenada por Livia Sant’Anna Vaz e Chiara Ramos, isto é, pensada inicialmente como espaço, justo e devido, às mulheres negras da área jurídica, logo após “*A Justiça é uma mulher negra*”, eu sou o primeiro jurista negro. Assim, após Oyá abrir a coleção, “por acaso” também, o segundo volume traz Xangô na capa, uma comprovação (que vem alafiada nas duas obras) da complementariedade entre o Casal da Justiça Negra.

No vai e vem dos movimentos insubmissos da circularidade que liga as duas obras como complementares, o projeto de um sistema de justiça legitimamente brasileiro é colocado antes de uma teoria que deslegitime nosso sistema de injustiça racial e sua natureza punitivista em sentido amplo, por isso é preciso voltar e resgatar o que está lá atrás, não perdido ou esquecido, mas *orientando* o mesmo futuro ancestral (re)construído na República de Palmares. Nesse trânsito, a pauta afrorestaurativa quebra os grilhões epistemicidas para nos religar ao potencial libertário *ubuntu* a partir de sua ontologia que, segundo Mogobe Ramose, estabelece uma distinção radical entre o *ser* (verbo - *be-ing*) do *Ser* (substantivo - *being*) para desfazer a colonialidade humanizadora que, ao colocar a branquitude como herdeira do mundo criado por seu pai, também a colocou como centro de seu universo, impulsionando sua política genocida universalizante.

Como na cosmopercepção *bantu*, radicada na perspectiva *ubuntu*, o ser somente encontra sua razão nos outros seres, ou seja, no ser-coletivo, o centro das relações é a coletividade, compreendida através e em conexão com as diversas humanidades, em suas pluralidades e possibilidades de ser, existir e desenvolver suas potencialidades, portanto, uma percepção de coletividade que não limita o ser em sua comunidade local, expandindo as possibilidades de experiências na liberdade do ser, por isso é um ser-sendo. Estabelecida, assim, na sociabilidade horizontalizada de uma “filosofia do ‘Nós’”, elos inquebrantáveis são forjados no afeto e proteção da construção subjetiva a partir da partilha, preocupação e cuidado mútuos, matrizes éticas resultantes do comunitarismo que concretizam a coletividade como princípio fundamental contracolonial, uma vez que:

A noção de comunidade na filosofia ubuntu provém da premissa ontológica de que a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo. Com base nisso, a primazia é atribuída à comunidade, e não ao indivíduo. Entretanto, disso não se segue que o indivíduo perca a identidade pessoal e a autonomia. O indivíduo é considerado autônomo e, portanto, responsável por suas ações. De outra forma, toda a teoria e a prática do *lekgotla* – um fórum para a resolução de disputas entre indivíduos, assim como entre o indivíduo e a comunidade – não teriam sentido justamente porque a pressuposição da autonomia individual não se aplicaria. [...].

A concepção ubuntu do direito é parte integrante da filosofia do “Nós” que define a comunidade como uma entidade dinâmica com três esferas, a saber: a dos vivos, a dos mortos-vivos (“ancestrais”) e a dos ainda não nascidos. A justiça é a efetivação e a preservação de relações harmoniosas em todas as três esferas da comunidade, e o direito é o instrumento para alcançar esse fim.⁶⁶⁶

Nas encruzilhadas constitutivas do *ser-sendo* (“*be-ing*”), possível apenas diante de outras existências com as mesmas liberdades-possibilidades, Mogobe Ramose se movimenta

⁶⁶⁶ RAMOSE, Mogobe Bernard. **A importância vital do “Nós”**. Entrevista. Trad.: Luís Marcos Sander. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed. 353, ano X, p. 8-9, 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>.

circularmente entre perspectivas ontológicas, epistemológicas e éticas para resgatar, nas terminologias matriciais da filosofia *ubuntu*, o processo simbiótico de complementariedade, indivisibilidade e integralidade que se estabelece, e é dimensionado entre manifestações abstratas e particulares. Na cabaça-útero que gesta, desenvolve e alimenta o *ser-sendo*, é criado, de modo equivalente e proporcional em termos de força e verdade, o *princípio da não-outrificação* que determina o reconhecimento de outras existências, não como entes separados do ser, mas partes de sua existência, diante das qual a diferença é reconhecida, aceita e protegida. O resultado desse processo constitutivo do ser-sendo é o *princípio da diferença* que jamais é confundida (muito menos substituída) por desigualdade.

O princípio da não-outrificação está estabelecido na *Declaração dos Direitos dos Povos* (é assim, com esse objetivo expresso, que a Carta Mandinga foi construída coletivamente através da oralidade, em 1235, e reconhecida, em 2009, como Patrimônio Intangível da Humanidade pela Unesco), em vários artigos:

Artigo 4: A sociedade está dividida em “classes” de idade. Para representar cada uma delas será eleito um chefe. Fazem parte de cada classe de idade, pessoas (homens ou mulheres) nascidas no período de três anos consecutivos. Os *kangbés* (jovens e velhos estrangeiros) devem ser convidados a participar na tomada de grandes decisões a respeito da sociedade.

Artigo 24: Nunca faça mal aos estrangeiros; e,

Artigo 25: Aquele que se encarrega de uma missão, nada deve arriscar no mandinga.⁶⁶⁷

Não é demais (re)lembrar que foi a compreensão de pertencimento de todos os povos à coletividade humana, em sua diversidade, que abriu caminhos para a escravização em África, pois os portugueses (em sua branquitude ibérica) foram reconhecidos como parte, assim que foram avistados por povos africanos em seus territórios ao longo da costa. A partir dessa relação, não houve confronto ou inimização, os brancos não foram outrificados por suas diferenças fenóticas, ao contrário, foram acolhidos a ponto de realmente pertecerem às comunidades negras (com esse estratagema político, a branquitude alcançou o interior do continente e ganhou a expertise que possibilitou a aproximação com os povos indígenas aqui do Brasil, antes de suas escravizações).

Assim, as raízes do *Princípio da não-outrificação* decorrem do *Princípio fundamental da coletividade*, resultante do próprio panteão iorubano, de seu politeísmo (ou melhor, seu pluriteísmo) que determina o (dever não imposto, mas natural) reconhecimento e respeito às diversas deidades, inclusive às múltiplas características e facetas de todos os

⁶⁶⁷ SOUZA, Victor Martins de. **Uma percepção africana dos direitos humanos**: a Carta Mandinga. Revista de Humanidades e Letras. Vol. 4, nº. 1, 2018.

Orixás, sem que haja qualquer ofensa às suas individualidades. E nessa roda, na circularidade do *xirê criminológico*, volto a (e com) Exu para riscar outro ponto restaurativo-abolicionista, a partir da sua personalidade não polarizável entre *bem* e *mal*, que amplia os sentidos para compreensão da não outrificação e possibilita práticas *umbuntistas* por intermédio da construção africana de humanidade plena, ou seja, compreendendo que é direito ontológico da humanidade escolher entre a possibilidade de ser *bem* e/ou *mal*.

Como resultado da manifestação do livre arbítrio e infalibilidade da *Lei orúnica do retorno*, abre-se caminhos para o (auto (re)conhecimento que somos esse ser, para o qual o *mal* não está (só) no outro-outrificado, estabelecendo uma postura ética diante da diversidade de ações, entendimentos e vivências, redimensionando o campo das relações perante as outras pessoas que também são esse ser. Isso seria suficiente para não etiquetarmos as outras pessoas envolvidas no conflito como demônios ou mesmo mostros, apenas humanas com suas falhabilidades e imperfeições inatas, pois nossas constituições decorrem, e ganham sentidos, apenas diante de outras existências, que possuem suas singularidades e especificidades, ou seja, uma individualidade que expressa a importância do indivíduo para a vida social, uma concepção que não permite o rompimento dos laços comunitários diante do desvio.

Através do legado ancestral matricial, Ronilda Ribeiro ensina que, nas sociedades iorubás, as relações e existências confluem para o sentido de compartilhamento, tanto da felicidade quanto do sofrimento, pois é exatamente a dimensão coletiva que confere sentido à existência individual. Por isso os laços e as percepções de responsabilidade são tão fortes, uma vez que:

Cada indivíduo é considerado parte de um todo e seu nascimento físico é apenas o primeiro passo para o ingresso em sua comunidade, havendo rituais de integração ao grupo. O ocorrido a um indivíduo, ocorreu a seu grupo e o ocorrido ao grupo, ocorreu ao indivíduo: *sou porque somos e por sermos sou*.⁶⁶⁸

Assim, nas cosmopercepções iorubanas, as relações se assentam na reciprocidade, mas estruturadas na complexidade de interações (muitas vezes conflitivas entre um indivíduo e seu ambiente social originário, pelo confronto entre necessidades pessoais e pressões coletivas), que concebem uma dinâmica relacional capilarizada em cada indivíduo, compreendido em si, como um microcosmo inserido e integrante de um universo que se movimenta por, e através, de forças biológicas, psicológicas, sociais, econômicas e políticas. Todos esses elementos, isolados ou conexos em múltiplos sentidos, são carregados e impulsionados continuamente de axé, força realizadora do *bem* e do *mal*, como ensinam

⁶⁶⁸ RIBEIRO, Ronilda. *Alma Africana no Brasil*. Os Iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996, p. 44.

Ronilda Iyakemi Ribeiro e Babá King (Sikirú Sàlàmi), que se manifestará nas relações interindividuais, indivíduo-coletividade e coletividade-indivíduo, com o cruzamento de fatores internos e externos que se elevam às infinitas possibilidades nas interações entre um microcosmo e as múltiplas dimensões do cosmo que ele habita (mas habita nele também).⁶⁶⁹

Mesmo com essa intrincada espiral conflitiva, em todas as dimensões, âmbitos e sentidos, diante das movimentações relacionais inovadoras e criativas (que nem sempre são positivas), o *Princípio fundamental da coletividade* permanece inalterado, tutelado por laços que dispensam (e não reconhecem) imposições legais, pois são forjados por princípios compreendidos e valorados como fundamentais e naturais a todos os seres, a partir da combinação dos termos *ubu* e *ntu* que codifica o princípio *ubuntu*:

Filosoficamente, é melhor abordar este termo como uma palavra com hífen, a saber, *ubu-ntu*. *Ubuntu* é, na verdade, duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu-* e a raiz *-ntu*. *Ubu-* evoca a ideia geral de ser-sendo. É o ser-sendo encoberto antes de se manifestar na forma concreta ou modo da existência de uma entidade particular. *Ubu-* como ser-sendo encoberto está sempre orientado em direção ao descobrimento, isto é, manifestação concreta, contínua e incessante por meio de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, *ubu-* está sempre orientado em direção a *-ntu*. No nível ontológico, não há separação estrita e literal ou divisão entre *ubu-* e *-ntu*. *Ubu-* e *-ntu* não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliavelmente opostas. Ao contrário, são mutuamente fundantes no sentido de que são dois aspectos do ser-sendo como un-idade e total-idade indivisível.⁶⁷⁰

Essa cosmopercepção principiológica está estabelecida no provérbio Zulu “*Umuntu Ngumuntu Ngabantu*” (*uma pessoa é pessoa por intermédio das outras pessoas*), e assim sedimenta processos de socializações, assegurando a horizontalidade das relações através da transmissão geracional pela oralidade que alimenta vivências e experiências diaspóricas, mesmo com toda destruição provocada pela branquitude. *Ubuntu*, portanto, reorienta relações para (re)conexões intrinsecamente humanas, moldadas em plena interdependência da qual decorre a responsabilidade com a coletividade, resultando no reconhecimento da minha humanidade através do reconhecimento da humanidade do outro não outrificado e não outrificável, ou seja, a desumanização do outro (de outro corpo preto, em especial) é minha própria desumanização.

Ampliando as dimensões do *ubu-ntu* para demonstrar a afetação mútua, o condicionamento relacional e interdependência no processo de realização, Wanderson Flor do Nascimento leciona que esse “vindo a ser” se estabelece, e se flexiona, no cruzamento da existência dinâmica (*ba-ntu*) e da existência falante, que manifesta em suas expressões a

⁶⁶⁹ RIBEIRO; SÀLÀMI, 2015, p. 149.

⁶⁷⁰ RAMOSE, Mogobe Bernard. *A ética do ubuntu* (Tradução: Éder Carvalho Wen). In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 01.

inteligência e o potencial criativo que vivifica e interroga o presente com novas relações, caracterizando o ser *umu-ntu* (= *pessoa*):

A existência, então, quando relacionada a ubuntu, está sempre em um processo de desdobramento e manifestação, dinâmico e incessante, manifestação esta sempre à espreita de ser observada pelo existente concreto que expressa ubuntu, o coletivo da humanidade. Assim, ubuntu expressa-se como um processo no qual os elementos relacionados são produtos desta mesma relação e inexoravelmente dependentes dela. Poderíamos, ainda, dizer que não há elementos isolados fora das relações dinâmicas: apenas em relação é que algo existe.

Dito de outra maneira, a movimentação complexa e articulada da existência, quando expressa na humanidade, em seu coletivo e em sua definição, é o que o termo ubuntu denota. A passagem de uma existência que movimenta diversos elementos expressando-se nos existentes que os seres humanos são.⁶⁷¹

Excluindo qualquer perspectiva romantizadora, que subtrai o potencial de realização, Bas'ilele Malomalo reafirma a importância política da filosofia *ubuntu* nos movimentos pan-africanistas em diáspora, nas lutas por independência e democratização de nações no continente africano. (re)formulando e concretizando estratégias de sobrevivência do povo negro brasileiro. Fonte inesgotável da energia que sustentou a resistência negra em diferentes contextos e violências, o *Princípio fundamental da coletividade*, fator primordial que caracteriza a epistemologia bantu, deve ser entendida como:

É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados). Esse pensamento é vivenciado por todos os povos da África negra tradicional e é traduzido em todas as suas línguas.

A origem do ubuntu está na nossa constituição antropológica. Pelo fato de a África ser o berço da humanidade e das civilizações, bem cedo nossos ancestrais humanos desenvolveram a consciência ecológica, entendida como pertencimento aos três mundos apontados: dos deuses e antepassados, dos humanos e da natureza.

Com as migrações intercontinentais e a emergência de outras civilizações em outros espaços geográficos, essa mesma noção vai se expressar em outros povos que pertencem às sociedades ditas pré-capitalistas ou pré-modernas. É dessa forma que se pode afirmar que essa forma de conceber o mundo, na sua complexidade, é um patrimônio de todos os povos tradicionais ou pré-modernos. Cada um expressa isso através de suas línguas, mitos, religiões, filosofias e manifestações artísticas.

Como elemento da tradição africana, o ubuntu é reinterpretado ao longo da história política e cultural pelos africanos e suas diásporas.⁶⁷²

Ubuntu, leciona Bas'ilele Malomalo, vem de duas línguas do povo banto, zulu e xhona, que habitam o território da República da África do Sul, e esse resgate da etimologia da filosofia milenar africana faz lembrar da sua aplicação concreta na reconciliação da África do Sul pós-*apartheid*, o país do Nelson Rolihlahla Mandela, que após 27 anos preso pela branquitude sul-africana, foi eleito presidente de um país majoritariamente negro. Diante,

⁶⁷¹ NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Aproximações brasileiras às filosofias africanas**: caminhos desde uma ontologia ubuntu. Prometeus, ano 9, n. 21, edição especial, p. 231-245, dez., 2016, p. 236-237.

⁶⁷² MALOMALO, Bas'ilele. **Filosofia do Ubuntu**: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. 1 ed. Curitiba, PR: CRV, 2014, p. 95.

portanto, de uma minoria branca e detendo todo o poder legítimo para uso do monopólio da violência estatal, Mandela poderia legalizar uma reação da negritude, renovando os brados e golpes da Revolução haitiana, abrindo (ainda mais) a ferida incicatrizável do mundo branco.

Fundamentando sua política de unificação racial da África do Sul no *Ubuntu*, cuja força realizadora é sentida no curto período de seu governo (de 1994 a 1999,) *Madiba*⁶⁷³ (ou “*Tata*”⁶⁷⁴) foi vencedor do Prêmio Nobel da Paz de 1993 ao concretizar os princípios inerentes à filosofia ancestral que confere sentidos à cosmopercepção do mundo negro-africano, não possuindo um conceito único, a palavra não pode ser simplificada, por isso Mandela assim se referiu à *Ubuntu* para demonstrar suas dimensões:

Um viajante em visita à África do Sul poderia parar em uma aldeia sem ter que pedir comida ou água. Uma vez que ele para, as pessoas dão-lhe comida. Esse é um aspecto do ubuntu, mas o ubuntu tem vários aspectos. O ubuntu não significa que as pessoas não devem enriquecer. A questão, portanto, é: Você vai fazer isso e permitir que a comunidade ao seu redor possa melhorar?⁶⁷⁵

Não é por acaso que o arcebispo da Igreja Anglicana na África do Sul, Desmond Mpilo Tutu, o primeiro negro a ocupar o cargo de Arcebispo da Cidade do Cabo, também foi vencedor do Prêmio Nobel da Paz, em 1984, pelo reconhecimento de sua luta contra o *apartheid* assentada no *Ubuntu* como instrumento de defesa e proteção dos direitos humanos sem qualquer exclusão ou seletividade. Para Desmond Tutu, *Ubuntu*:

É a essência do ser humano. Ele fala do fato de que minha humanidade está presa e está indissolúvelmente ligada à sua. Eu sou humano, porque eu pertencço. Ele fala sobre a totalidade, sobre a compaixão. Uma pessoa com ubuntu é acolhedora, hospitaleira, generosa, disposta a compartilhar. A qualidade do ubuntu dá às pessoas a resiliência, permitindo-as sobreviver e emergir humanas, apesar de todos os esforços para desumanizá-las.⁶⁷⁶

Estabelecendo a filosofia *Ubuntu* como modo de vida, como possibilidade de existência efetivamente solidária e compartilhada, Livia Sant’Anna Vaz e Chiara Ramos nos impulsionam pela perspectiva circular do tempo, para a realização de um “afrofuturo ancestral” cujo movimento de construção é de um “futuro dentro do presente”, o que requer comprometimento coletivo e individual para a compreensão, respeito e valorização das múltiplas histórias e vivências de cada pessoa em sua pluriversalidade única. Assim, o *eu* e o *nós* são reconhecidos igualmente em dignidade e proteção pelo sistema de justiça, principalmente em momentos de “crise” coletiva, pois, como (a)firmam as Juristas Negras:

⁶⁷³ Nome do clã ao qual Nelson Mandela pertencia, integrante do povo *Thembu*.

⁶⁷⁴ Palavra banto que em português significa “Pai”.

⁶⁷⁵ Disponível em: <https://www.pordentrodafrika.com/cultura/ubuntu-filosofia-africana-que-nutre-o-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia>

⁶⁷⁶ Loc. cit.

A filosofia ubuntu dos direitos humanos, em contrapartida, enxerga em cada ser humano uma totalidade indivisível, um policentro de humanidades em si mesmo, em constante e incessante movimento de intercâmbio, de fluxos invisíveis, cujo sentido está na compreensão de que “[...] as forças da vida não pertencem a ninguém” e “[...] se manifestam através de uma variedade infinita de conteúdos e formas.”

Na perspectiva da ética *ubuntu*, toda realidade está integrada, conectando-se de maneira circular a partir de três dimensões complementares: a de nossas/os ancestrais; a das pessoas que estão vivas; e a das que ainda não nasceram. Retomando a canção do conto afrodiaspórico presente no “Abre Caminho” deste livro: “eu sou porque nós fomos; eu sou porque nós somos; eu sou porque nós seremos.” O que somos no presente guarda relações intrínsecas com a nossa ancestralidade – com aquelas/es que vieram antes de nós –, conectando-se também e de maneira indissociável com as pessoas que estão por vir. Entender-se como parte integrante dessa tríade resulta na compreensão de si como elemento inerente a essa totalidade que, ao mesmo tempo, também nos compõe, do que decorre a assunção de compromissos com a comunidade do ontem, do hoje e do amanhã. Considerar o ser humano como uma totalidade implica vislumbrá-lo como entidade integrante não apenas da coletividade humana, mas de todas as forças cósmicas e da natureza. Desse modo, os parâmetros ético-filosóficos do *ubuntu*, voltam-se também para a harmonia com a natureza, num encontro político e ético do nós; um nós ecológico a partir do qual o ser humano assume a responsabilidade de alcance e preservação do equilíbrio cósmico e planetário. Nesse sentido, a concepção de *ubuntu* está associada a uma ideia ampla de justiça, na qual as pessoas estão unidas numa coletividade em suas relações humanas, mas também em suas relações com a natureza e o cosmos. Nesse sentido, *ubuntu* não inclui apenas o humano, mas a natureza como um todo.

A dimensão ética de *ubuntu* e seu apelo mobilizador reforçam a importância da construção coletiva e do princípio da solidariedade, levando em consideração sua capacidade de fomentar a busca de identidades convergentes na luta emancipatória de todas as pessoas e contra todas as formas de opressão.⁶⁷⁷

Enquanto filosofia, *Ubuntu* fundamenta uma lei que deve conduzir o direito e a justiça (vinculados por uma ligação direta e indissolúvel) em ações concretas de restituição e reparação ao povo negro diaspórico, como leciona Mogobe Bernard Ramose, após reafirmar o dogma igualitário da branquitude repetido incansavelmente “todos os seres humanos são iguais em sua humanidade”. Uma ideia que resulta no conceito de justiça como o dever de dar ao outro (outrificado) o que lhe é devido, isto é, em terreno colonial que segue sedimentando desumanidades, a própria justiça branca, para manter sua coerência jurídica, exige a restauração dessas humanidades por meio da reversão das consequências desumanizadoras, já que “o objetivo da lei é buscar e realizar as demandas da justiça.”⁶⁷⁸

A *Lei Ubuntu*, resultante da ontologia e epistemologia fundamental no pensamento africano dos povos de língua bantu, busca a harmonia na promoção e manutenção da paz comunitária, em termos de restauração de seu equilíbrio fundamental, o que muda o conceito de prescrição, pois “*nunca se extingue uma dívida ou uma rixa até que o equilíbrio tenha sido restabelecido, mesmo que tenham decorrido várias gerações.*” Elemento central da

⁶⁷⁷ VAZ; RAMOS, 2021, p. 298-299.

⁶⁷⁸ RAMOSE, Mogobe Bernard. **Uma perspectiva africana sobre justiça e raça**. 2001. Disponível em: <https://them.polylog.org/3/frm-en.htm>. Acesso em 26 mai. 23.

filosofia do direito *Ubuntu* que tem a flexibilidade como uma de suas características, uma vez que:

A flexibilidade da lei ubuntu fala da ideia de que é uma lei sem centro. Isso ocorre porque a filosofia ubuntu sustenta que o ser é uma totalidade contínua em vez de um todo finito. Nesse raciocínio, o sujeito jurídico não pode ser o centro do direito. Isso não nega a importância do sujeito jurídico no direito. Assim concebido, o sujeito jurídico é a negação ativa de uma falsa necessidade e finalidade abstrata que afirma ser a verdade sobre o direito. Isso significa que a lei consiste em regras de comportamento contidas no fluxo da vida. A ideia de que a vida é um fluxo e fluxo constantes significa que não se pode decidir de antemão que certas regras legais têm uma pretensão irreversível de existir permanentemente. Isso fala da razoabilidade da lei ubuntu, mesmo que possa ser informal. Nesse sentido, a lei ubuntu é uma dinamologia em busca da justiça como restauração do equilíbrio.⁶⁷⁹

O caminho abolicionista quilombista, que (re)corta o campo restaurativo, nos conduz até às profundezas do inferno branco para libertar a humanidade negra desumanizada e aprisionada na própria branquitude, em sua natureza colonialista e universalizante, para reconstruir os sentidos comunitários enlaçados pela lei *Ubuntu*, portanto, esse abolicionismo é devido enquanto política estatal de reparação jurídica para o restabelecimento do equilíbrio das relações raciais brasileiras. É através desse trajeto contracolonial que o movimento de destruição dos “círculos”, tão importantes a ponto de serem quase sinônimos de Justiça Restaurativa, ganha força e sentido, pois resgata o valor civilizatório africano da circularidade, que deve ser resguardado e formado durante todo o processo, empoderando todos os envolvidos no problema em termos de pertencimento mútuo para o desmascaramento a destruição do punitivismo.

Esse processo pode ser melhor conduzido com o espelhamento de todos os ciclos da vida comunitária africana, onde muitos conflitos surgem e são resolvidos pela coletividade, sem excluir a vítima ou a pessoa que causou o dano a ser reparado de modo satisfatório, sem que haja quebra dos vínculos ou desconsideração de qualquer humanidade. Com esse objetivo, lembro da compreensão coletiva do *Ubuntu* que, ao primar pela defesa incondicional da dignidade humana pluriversal, orienta métodos resolutivos não violentos, honrando com a natureza não-outrificante do ser humano retratada na *Canção dos homens*:

Quando uma mulher, de certa tribo da África, sabe que está grávida, segue para a selva com outras mulheres e, juntas, rezam e meditam até que apareça a “canção da criança”. Nascida a criança, a comunidade se une para lhe cantar a sua canção. Logo, quando a criança começa sua educação, os habitantes da tribo unem-se novamente, e lhe cantam sua canção. Quando se torna adulto, novamente, unem-se e cantam essa melodia. Quando chega o momento do seu casamento a pessoa escuta a sua canção. Finalmente, quando sua alma está para deixar este mundo, a família e amigos aproximam-se e, como no momento de seu nascimento, cantam a sua canção para acompanhá-lo na viagem.

⁶⁷⁹ RAMOSE, 2001.

Mas há outra ocasião na qual os integrantes desta tribo africana cantam a canção: se em algum momento da vida a pessoa cometer um crime ou um ato social aberrante. Levam-no até o centro do povoado onde as pessoas da comunidade, formando um círculo ao seu redor, cantam a sua canção com toda a alma. A tribo reconhece que a correção para as condutas anti-sociais não é o castigo: é o amor e a lembrança de sua verdadeira identidade.

Quando reconhecemos nossa própria canção já não temos desejos nem necessidade de prejudicar ninguém. Teus amigos conhecem a tua canção e a cantam quando a esqueces. Aqueles que te amam não podem ser enganados pelos erros que cometes ou as escuras imagens que mostras aos demais. Eles recordam tua beleza quando te sentes feio, tua totalidade quando estás quebrado, tua inocência quando te sentes culpado e teu propósito quando estás confuso.

Essa Canção, representa uma das infinitas rodas africanas, todas ignoradas pela branquitude no Brasil “em seu monólogo narcisista”, como diz Franz Fanon, ao criticar a intelectualidade colonizada,⁶⁸⁰ guarda-costa fiel das colonialidades (suas armaduras) que aceita e reproduz, acriticamente pela “desimportância” que o racismo antinegro tem e suas vidas. Nessa sistemática, muito embora o racismo estruture o modelo de vida desumanizante, os preceitos epistemicidas que fundamentam as “novidades” discursivas da branquitude, um amontoado de palavras mortas, de “quinqüilharias sem vida e sem cor” que estruturam o individualismo, é introduzido a golpes de pilão e com ele, a ideia de que “a riqueza é a do pensamento”.⁶⁸¹

Nessa crítica ao colonialismo e em defesa da descolonização, o Preto Velho martinicano lembra da circularidade africana configurada de diversas formas, pautadas no *Ubuntu*, mas todas com potencial restaurativo-abolicionista, aconselhando o resgate da:

[...] consistência das assembleias de aldeias, a densidade das comissões do povo, a extraordinária fecundidade das reuniões de quarteirão e de célula. O interesse de cada um não cessa mais de ser doravante o interesse de todos porque, concretamente, serão todos descobertos pelos legionários e portanto massacrados, ou serão todos salvos. Neste contexto, o “jeitinho”, forma atêia de salvação, está proibido.

De certo tempo para cá fala-se muito em autocritica, mas será que se sabe que ela é, antes de tudo, uma instituição africana? Seja nas djemaas da África do Norte ou nas reuniões da África Ocidental, manda a tradição que os conflitos surgidos numa aldeia sejam debatidos em público.⁶⁸²

Em Babemba, uma tribo da África do Sul, a cosmopercepção define que cada indivíduo vem a este mundo como um ser bom, desejando segurança, amor, paz e felicidade para si e para sua coletividade, partes indivizíveis. Mas, às vezes, na busca por satisfação de suas necessidades e desejos desses valores, os indivíduos cometem erros que são vistos pela tribo como um grito de socorro. Assim, quando um de seus integrantes comete um erro ou faz algo prejudicial a outrem (logo, à comunidade), a pessoa é cercada e acolhida por toda a tribo

⁶⁸⁰ Aqui, se encontram a Criminologia, o Abolicionismo penal e a Justiça Restaurativa.

⁶⁸¹ FANON, 1968, p. 35.

⁶⁸² Ibid., p. 35-36.

que, durante dois dias, vai dizer à ela todas as coisas boas que ela já fez, se unindo para erguê-la e reconectá-la à sua verdadeira natureza, para (re)lembra-la de quem ela realmente é, de sua essência, até que ela se lembre da verdade da qual tinha se desconectado temporariamente.

A compreensão de interconexão e interdependência que envolve e concebe o indivíduo apenas em relação à coletividade, resultando no reconhecimento e proteção das humanidades disposta frente a frente, é lembrada, também, por Ronilda Iyakemi Ribeiro e Sikirú Sàlàmi (King), pois “[...] o sofrimento de qualquer pessoa é o sofrimento de todos, e seu júbilo é júbilo de todos. A árvore abatida desnecessariamente e outros atos de crueldade contra os mundos mineral, vegetal e animal constituem uma agressão contra si mesmo.”⁶⁸³

Desse reconhecimento decorre uma percepção e uma responsabilidade, que devem pautar as posturas restaurativas-abolicionistas, pois se há a necessidade de pertencer a um grupo:

[...] grande importância é atribuída ao grupo de pertença: uma árvore sozinha não compõe uma floresta. O indivíduo não existe sem grupo e o grupo não existe sem indivíduos. Fora do grupo o sujeito não pode se desenvolver, porém a pertença grupal demanda paciência e tolerância, entre outras virtudes. A necessidade de respeitar para ser acolhido é reconhecida, sendo o respeito pois, considerado o componente fundamental das relações.⁶⁸⁴

Ao falar sobre a África na ordem mundial, Michael Hamenoo lembra as estruturas políticas africanas nativas, que eram organizadas da base para cima, ligadas por vínculos familiares expansivos que integravam grupos vizinhos, unidos pela consciência comum de identidade cultural. Nessas instituições, os conflitos e disputas eram resolvidas

[...] por um conselho de anciãos representando os grupos locais dispersados sobre uma larga região, substituindo o conflito e a contenda pelo diálogo e pela discussão. E, o que é ainda mais significativo do ponto de vista estrutural: esses sistemas de linhagem institucionalizada, por sua própria natureza, proibiam a guerra como instrumento de políticas públicas, já que ela seria um combate aos próprios parentes. Foram essas as primeiras “ameias” da sociedade africana a serem viciadas e desestabilizadas pelas guerras escravocratas desencadeadas pelos europeus nos séculos XVII e XVIII.⁶⁸⁵

Foi com base nessa compreensão humanizadora do desvio e estrutura de pensamento contracolonial, comprometida com o todo, que, como lembra Bas’Ilele Malomalo, *Ubuntu* se materializou no resgate da dignidade individual e de valores comunitários, no respeito ao perdão, reconciliação e na compaixão. Fundando, através de princípios éticos afrofilosóficos, um projeto político multicultural na África do Sul, após a

⁶⁸³ RIBEIRO; SÀLAMI, 2015, p. 41.

⁶⁸⁴ Ibid., 2015, p. 101.

⁶⁸⁵ HAMENOO, Michael. **África na ordem mundial**. In: NASCIMENTO; Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro edições, 2009, p. 113.

libertação de Mandela e o fim do *apartheid*, foram recriados os “palabres africanos” (espaço de diálogo da comunidade) sob a forma da *Comissão da Verdade e Reconciliação* que:

Não se tratava de um espaço de condenação dos torturadores ou racistas, mas de um encontro do povo sul africano consigo mesmo, com seus problemas do passado, com o seu presente e com o seu futuro a ser construído. Um encontro com a sua memória de dor, sofrimento e de esperança. Após esse processo, este país se define hoje como uma Nova África do Sul, que se reconhece como um país multicultural onde brancos e negros podem conviver juntos. Dessa forma, o *zamani* de sofrimento transformou-se num *sasa-lobi* de esperança.⁶⁸⁶

Todos esses modelos de resolução, preceitos e cosmopercepções, encontram relações e ressonâncias nos conceitos africanos tradicionais de lei e crime do povo Bantu-Kongo, do centro da África Ocidental, que ainda são utilizados na prática por aquele povo e seus vizinhos e transitam pela diáspora africana através do compartilhamento das escrevivências imersas na filosofia bantu do congolês Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, escritas em 2001 no livro “*Cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência*”, traduzido por Tiganá Santana Neves Santos.⁶⁸⁷

A transmissão do conhecimento Bantu-Kongo, realizada por Fu-Kiau, é, também, um brado pan-africanista pela libertação do povo negro diaspórico, pela desordem para desarticular a ordem branca para reordenar, o que

[...] só é possível com uma nova lei nos países recém-nascidos. Uma lei que deve neutralizar antagonismos mundiais correntes. A África pode contribuir imensamente na construção dessa ordem se escolher uma lei que veja o valor e as necessidades do ser humano primeiro, em vez de sua destruição. Os africanos e africanas devem se unir e pisar fortemente com seus próprios pés neste tempo em que, mesmo os países mais democráticos, tornam-se antidemocráticos; um tempo em que países de manutenção da paz tornam-se países partidários da ditadura; um tempo em que os observadores dos direitos humanos tornam-se incentivadores da matança humana. A salvação africana não virá nem do Oriente nem do Ocidente: ela é, totalmente, um assunto africano. Nosso mundo está amedrontado com qualquer coisa porque estamos inteiramente jogados num oceano de sangue humano e ninguém pode respirar.⁶⁸⁸

Trazendo todas as críticas ao colonialismo (e colinialidades derivadas), ao imperialismo (que pode ser substituído pela branquitude), aos colonizados-embranquecidos (com destaque para os políticos, em especial os presidentes das nações africanas) que ignoram os saberes tradicionais que poderiam reconstruir o continente africano sobre seus princípios, resgatando sua riqueza (em todos os sentidos, inclusive jurídico). Nesse sentido, Fu-Kiau chama a atenção para “um dos problemas africanos mais cruciais”, combustível para

⁶⁸⁶ MALOMALO, 2014, p. 101.

⁶⁸⁷ SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

⁶⁸⁸ SANTOS, T., 2019, p. 42.

movimentos arnaquistas na contemporaneidade, que é a total ignorância do povo africano sobre seus próprios conceitos de lei e crime, se tornando alvo do controle branco pela “importação” de seus sistemas legais que viraram, de cabeça para baixo, as novas nações africanas com desordem e desumanização, “atrocidades coloniais [que] não são mais vistas como tais”.⁶⁸⁹

As relações comunitárias que organizam a sociedade Bantu-Kongo são estabelecidas a partir da compreensão de que a vida de um ser humano é um processo de transformação ininterrupto. Por isso ele é entendido como ser-vivo-de-vida-e-morte (*kala-zima-kala*) cuja existência se movimenta através do (des)equilíbrio entre uma força vertical e uma força horizontal. A força horizontal é fundamental, ela une, vincula, agrega e forma laços indestrutíveis, já a vertical é perigosa porque tende à dominação, por isso é secundária no equilíbrio exigido para a vida da comunidade (*kinenga kia kimvuka*), portanto:

É o plano da horizontalidade (lufulu Iwabwa/lufulu Iwa kilukôngolo] que amarra todas as relações entre os membros da comunidade: sua verdadeira religião [lukangudulu]. Quando tais relações são enfraquecidas ou rompidas, a liderança da comunidade convoca uma reunião de reconciliação [mu kangulula] para ligar de novo, para re-ligare: as relações rompidas são restabelecidas e a comunidade está equilibrada [kinenga]. Uma vez que as relações rompidas são restabelecidas e a “corda” bio-espiritual é fortalecida, toda a comunidade irá erguer-se novamente, Iwimba-ngânga, no plano vertical [kintombayulu], entre a terra e os céus, e entre o mundo superior e inferior, para comunicar-se tanto com kalunga - a completamente completa energia viva mais elevada [Nzâmbi], quanto com os ancestrais [Bakulu].⁶⁹⁰

Assim, a organização política do povo Bantu-Kongo estabelece que a diretriz para uma boa liderança é escutar o povo e dividir com ele o poder e a autoridade, ou seja, o povo não é apenas o destinatário final de todo poder, mas sua essência e legitimidade da autoridade, portanto, uma liderança ruim é que substitui a “escutatória” pela fala (*matokula*), impondo ao povo sua própria vontade, se transformando em autoritário, por isso se diz: “O/A líder tem ouvidos; ele(a) não tem boca – ‘*Mfumu matu; kavwa n’nwa ko*’.”⁶⁹¹ A importância da escuta atenta, comprometida com o cuidado a quem fala, para compreender seus anseios e acolher seus sentimentos, é um valor africano que decorre da oralidade, pois manter a verdade e a integridade do conhecimento transmitido é imprescindível (e é por isso que, qualquer alteração ou mudança que extraia ou desvie o sentido originário do saber é um crime grave, é um atentado epistemicida e semiocida, sendo a pessoa mentirosa responsabilizada como inimiga de Xangô).⁶⁹²

⁶⁸⁹ SANTOS, T., p. 39.

⁶⁹⁰ Ibid., 2019, p. 33.

⁶⁹¹ Ibid., 2019, p. 40.

⁶⁹² GÓES, 2022, p. 227.

As lembranças de Fu-Kiau junto a sua comunidade Kongo, onde foi alimentado cotidianamente pela experiência de uma vida imersa na sistemática africana por mais de quarenta anos, são muito ilustrativas e têm muito a nos ensinar sobre como a compreensão de bem-comum era capilarizada, e respeitada sem a necessidade de uma imposição legal negativa (positivação de um não agir/fazer):

Às vezes, pergunto-me de que africano(a) mesmo os intelectuais e estudiosos de todo o mundo zombam? Cresci numa aldeia de, pelo menos, 1000 habitantes (antes de ela conhecer o êxodo rural). Não havia um único policial; a cadeia era desconhecida; não havia agente secreto, isto é, um cão de guarda do povo. Não havia um escritório de investigação, nenhuma sentinela para vigiar os bens das pessoas. De dia, essa aldeia ficava, em sua totalidade, praticamente vazia, sem uma única pessoa para cuidar das portas destrancadas. Pessoas de fora eram sempre bem-vindas. Cada um(a) se sentia responsável pelo(a) outro(a) na comunidade e nas cercanias. Quando um membro da comunidade sofria, era a comunidade como um todo que sofria. Até a idade de 25 anos, era muito bom viver nessa comunidade: literalmente, uma comunidade sem problemas. Comunidades como essa ainda existem em muitas partes do mundo que são conhecidas como “regiões em desenvolvimento”, onde a corrida imperialista das armas ainda não perturbou a paz. Tome-se, contudo, qualquer cidade moderna africana (centro de civilização importada), em que encontramos milhares de policiais, serviços de segurança, escolas com suas muitas centenas de professores “civilizadores”, todas as espécies de conselheiros, todos os tipos de conhecimento ignorado pelos meios rurais, e nem se fale a respeito dos empregos garantidos! Pode-se imaginar ou dizer quantas corrupções, brigas, insultos, falsificações, discriminações, sequestros e crimes são praticados a cada dia por nossos líderes e intelectuais nessas cidades? Qualquer uma dessas cidades é parecida com qualquer outra no mundo. E a minha questão permanece: onde está “o” Kimuntu - estado de ser humano - que devemos ser? A África está sofrendo agora porque escolheu e adotou uma lei que tem menos a ver com humanidade, uma lei que enfatiza mais a vida dos líderes odiados, antidemocráticos e impopulares e em favor dos objetos-desalmados.⁶⁹³

Toda a diversidade étnica-nacional africana, em suas múltiplas dimensões – que foram reproduzidas como foi possível em diáspora -, não pode, como adverte Fu-Kiau, ser considerada “tribalismo”, isso seria negar a existência da nação em si, a diversidade (e não a universalidade) é motivo de orgulho nacional, por ser sua riqueza:

Nações são florestas – “Nsi mfinda”, diz um provérbio Kongo. Uma floresta de um único tipo de árvore não é uma floresta, é um “n'dima” (pomar), não importa o quão extensa seja, porque uma floresta é sempre um conjunto na diversidade. Nossas diversidades nacionais culturais, linguísticas, artísticas e econômicas são também o nosso orgulho nacional, em que as nossas Constituições Africanas devem estar baseadas.⁶⁹⁴

Essa cosmopercepção estruturou o antigo Reino do Kongo (ao qual Angola e Congo eram partes), destruído pelos portugueses e seus aliados em 1482, durante o processo de universalização da branquitude que escravizou o povo BaKongo, logo sentenciado à desumanização e aprisionado aqui, no Brasil, onde cumpriu (e ainda cumpre) a sentença branca

⁶⁹³ SANTOS, T., 2019, p. 41-42.

⁶⁹⁴ Ibid., 2019, p. 44.

condenatória. Portanto, ao testemunhar as potencialidades desse modelo de sociedade e compreender os perigos para seu projeto branco de mundo, prestes à invadirem as terras tupiniquins, a branquitude (em sua formação inicial ibérica) já tinha plena consciência que era imprescindível impedir, para sua segurança e desenvolvimento do branqueamento global, a reconstituição dessa humanidade e resgate de saberes e princípios ancestrais Bantu-Kongo, impondo e expansão de seus contratos para anular a juridicidade negra.

A autodeterminação comunitária (comunalismo), determinava uma mínima dependência entre diferentes segmentos da comunidade, onde não havia propriedade privada dos meios de produção, e orientava a estrutura social e organizacional Kongo que tem várias instituições onde assuntos públicos, de interesse da comunidade Bantu-Kongo, são discutidos. Dentre esses espaços temos o *Belo* (casa pública onde questões sociais, políticas, econômicas e organizacionais são discutidas antes de serem discutidas pela assembleia da comunidade), considerada a instituição mais importante e poderosa, e o *Boko*, onde trazer assuntos de caráter privado é considerado um crime público, uma conspiração contra as instituições públicas Kongo.

Demonstrando as vinculações entre os conceitos africanos de coletividade e público, Fu-Kiau ensina que a varanda, parte externa das casas, entre os Kongo, é chamada de *yèmba*, o que significa “a parte pública da casa”, para uso público, onde o proprietário da casa não tem direito de impedir que outras pessoas utilizam para sentar, trabalhar, se reunir, se refugiar ou dormir. Todas essas questões e entendimentos, que se entrelaçam e conferem sentidos à cosmo percepção Bantu-Kongo (cujos laços com o povo negro brasileiro são inquebrantáveis e vívidos por serem uma das nossas principais raízes), se mostram importantes para a compreensão, concretização da implementação e ampliação da pauta abolicionista quilombista, de modo que seu potencial antipunitivista (portanto, desencarcerador e anticárcere) pode (e deve, se bem compreendidos os limites e violências dos contratos brancos) ser aplicado imediatamente na Justiça Restaurativa brasileira, realinhando seus trilhos libertários.

Assim, apresentando uma perspectiva afrocentrada sobre crime e lei, que não é comparativa, Fu-Kiau diz que, enquanto na linguagem jurídica ocidental (hermenêutica) se diz “cometer um crime” (e a compreensão do que é delito se dá a partir dessa expressão, em termos individualizantes), na maior parte das culturas africanas, especificamente na cultura Kongo se diz “carregar um crime” (“*Nata n'kanu*”). O estranhamento, que abre sentidos para a compreensão da responsabilidade coletiva sobre fatos delituosos, pode ser entendido como

mais uma expressão da *exunêutica*, pois, para além do que aponta Fu-Kiau, a distinção não é meramente linguístico-cultural, mas atravessa esse campo como herança ancestral para se assentar como poderoso instrumento abolicionista afrodiaspórico.

Para a compreensão das dimensões envolvidas no “jogo de palavras” que contrasta os dois conceitos e para facilitar (ou não) o entendimento sobre o conceito africano de crime, Fu-Kiau traz outros exemplos que invertem os sentidos (im)postos, abrindo brechas na colonialidade jurídica (bem a cara de Exu, muito embora ele não apareça, expressamente, nas lições filosóficas Bantu-Kongo). Assim, enquanto nas línguas ocidentais, “sente-se uma dor”, em Kikongo, “vê-se uma dor” (*mona mpasi*). Aqui, uma pessoa “fuma um cigarro”, enquanto uma pessoa Bantu-Kongo (*Mukongo*) irá “beber um cigarro” (*nwa saka/nsunga*). No lado de cá, da Kalunga Grande,⁶⁹⁵ “cheira-se um determinado perfume”, enquanto o/a Mukongo irá “ouvi-lo” (*wa nsinga*).

No trajeto apresentado, que leva ao encontro do que é (o) ser humano na cosmogonia africana, “certo” e “errado”, assim como “bem” e “mal”, se mostram apenas como uma perspectiva que jamais será totalizadora, ou com pretensões de “única verdade”. Nossa colonização (manifestada no “estranhamento” que irá, quase de imediato, contestar a expressão “ouvir um perfume”), é fruto da mesma educação formal (instrumento de controle informal) que nos ensina, desde muito cedo, que somos “animais racionais” (e todos os demais seres, irracionais):

[...] o/a “Nganga”, pessoa africana iniciada na forma africana de pensar, um(a) especialista em perceber as coisas do mundo, preferira dizer que o ser humano é um sistema de sistemas [Múntu i kimpa kia bimpa]. Ele é também, variavelmente, chamado de “n'kingu a n'kingu” - um princípio de princípios, ou seja, o padrão dos padrões.

Visto que “múntu”, o ser humano, é o sistema-chave dos sistemas, ele é capaz, como tal, de produzir, material e tecnologicamente, outros sistemas mecânicos. Para os Bantu, de acordo com o conceito exprimido na língua Kongo, o ser humano não é um animal nem é comparável a um: “múntu”, o ser humano, possui o duo mwela-ngindu, alma-mente, que o distingue do resto das coisas da natureza [ma-biansemono].⁶⁹⁶

A compreensão do ser *múntu* coloca a humanidade como um sistema-chave que abre outros sistemas, ou melhor, está aberto a eles, refletendo as perspectivas da coletividade já trazidas na filosofia *Ubuntu*, e que não serão apartadas em nenhum momento da vida

⁶⁹⁵ No trânsito diaspórico, o termo se refere ao Oceano Atlântico, o “cemitério grande”. Em kikongo, “Kalunga”, significa “oceano” (água interminável dentro do espaço cósmico), isto é, “um portal e uma parede entre esses dois mundos”, significando, também 1) “força, vitalidade e, mais, um processo princípio de mudança”; e, 2) “imensidão [sêse-le/wayawa] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [n'kingu-nzâmbi] o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois”. (SANTOS, T., 2019, p. 22).

⁶⁹⁶ SANTOS, T., 2019, p. 55-56.

múntu, sobretudo no momento em que um conflito social (crime) se instaura. Diferentemente do contexto colonial(izado), onde a acusação e punição pelo cometimento de um crime recai exclusivamente sobre o indivíduo, consciente ou não do ilícito praticado apenas por ele (definido como “cometer um crime”, ato alheio a qualquer implicação histórica ou cultural), o povo Ba-Kongo tem a compreensão que se trata de “carregar um crime” (*nata n'kanu*), ou seja, uma manifestação individual sim, mas cujas raízes são culturais, linguísticas, sociais e ambientais, pois, como leciona Fu-Kiau:

O indivíduo, antes de cometer qualquer crime, porta um determinado conjunto de conceitos criminais aprendidos, imagens, expressões, símbolos, discussões, palavras, hábitos e fatos em diversas cenas sociais. Em outras palavras, para os Bântu, um crime é o resultado de um estado psicológico interno trazido por um indivíduo desde a sua infância, acumulado, sobretudo, durante o período de crescimento, quando a criança adquire padrões sociais. Esse estado é dado a ele por intermédio do seu ambiente social, cultural, físico, e sistêmico, dentro do qual ele é banhado por ondas/radiações [minika/minienie] negativas, bem como positivas.

Crimes não são atos individuais. São, em muitos casos, criações sociais anteriores, as quais só aparecem no momento em que os crimes são cometidos por um indivíduo que é apenas o furúnculo sintomático das radiações criminais acumuladas dentro da sociedade.

Os crimes são encontrados dentro dos padrões sociais e culturais; na comida e na maneira com que uma sociedade come essa comida; nos seus tabus; na sua linguagem e no vocabulário usado para comunicar conceitos, ideias e valores; no modo como culturas alheias são interpretadas e no modo como discrepâncias sociais, culturais e ideológicas são entendidas.

Antes de se encaminhar à iniciação [ku kânga, ku kôngo ou ku lônde] (África) ou à escola (outras sociedades), a criança aprende determinados conceitos como roubar, matar, mentir, pecar, rico, pobre, minoria, estrangeiro, meu, seu, pessoas ilógicas, reservado apenas para pessoas inexperientes, etc. É através desse tipo de socialização que o conceito de crime é transmitido aos membros de um sistema cultural particular. Sociedades, assim como sistemas, preparam seus próprios inimigos e sabotadores. Crimes são inimigos e sabotadores das sociedades e sistemas; são a conduta das sociedades e sistemas. A repetição de um ato criminoso mostra o quão ruim um sistema é. O crime, para os Bantu-Kongo, é um comportamento aprendido e é possível erradicá-lo da sociedade humana.⁶⁹⁷

A partir dessa compreensão, não é difícil compreender onde estão as “raízes criminosas” da Terceira maior população em situação de cárcere do mundo e que, desconsiderando esse “detalhe”, cruel e naturalmente colonial, continua a saga branca punitivista em encarcerar corpos negros de modo massificado e macerado, sem pensar outro método de resolver os problemas e conflitos que esse modelo causa, denunciando sua própria gênese atentatória contra si mesmo, ou seja, impeditiva de concretizar a democracia (ou a concretizando no sentido de “governo do povo colonizante”, ou, governo da branquitude).

As razões do cometimento de um crime, para os africanos e, em particular, os Kongo, estão relacionadas ao fato danoso e ao sistema sócio-cultural no qual o indivíduo vive, portanto, é o sistema social que favorece (ou não) a (re)produção de um evento conflitivo. O

⁶⁹⁷ SANTOS, T., 2019, p. 57-58.

que significa que toda a pesada e violenta carga punitiva não pode, de modo algum, ser colocada sobre o corpo individualizado, porque ele não está apartado da comunidade (mas, para o modelo de sociedade branca “civilizada”, é mais fácil e condizente com seus valores egoístas, que as causas do crime estejam – e serão encontradas de qualquer forma -, no corpo do criminoso).

Assim, continua Fu-Kiau:

Quando um crime é cometido, o julgamento não deve ser transmitido apenas ao criminoso, mas à comunidade inteira, na qual o crime encontra suas raízes. Uma comunidade em que um homem ou uma mulher envenena seu/sua cônjuge terá problemas para encontrar novas alianças com outras comunidades e se dirá a tal comunidade: Esteja ciente de que essa comunidade, certamente, dá veneno [kânda diôdio ndíkila bavânanga]. Como consequência, ninguém apertará mais a mão de alguém dessa comunidade; ninguém mais irá lidar politicamente com essa comunidade; ninguém irá buscar água nessa comunidade; ninguém sonhará em se casar nessa comunidade, não importa o quão bonitos sejam os jovens dela; e ninguém irá procurar um bom amigo nessa comunidade. Esse comportamento social entre os Kôngo diz como o crime não é visto enquanto um ato individual, mas social.⁶⁹⁸

Nesse sentido, a busca por resoluções de conflitos, a política (anti)criminal, é um assunto que envolve e demanda, naturalmente, a participação da comunidade, já que o desvio diz muito mais sobre a sociedade do que sobre o indivíduo, e esse princípio é transmitido por por dois provérbios Kongo. Um diz que política é um assunto da comunidade (“o indivíduo não elabora as políticas da comunidade, já que a política individual era desconhecida desde o tempo dos ancestrais [Kinzônzi kia kânda; kia kingenga bakulu (ka) basîsa kio ko]”); e o outro ensina que “uma boca é uma cabaça vazia [N'nwa mosi tutu]”.⁶⁹⁹

Com essa compreensão e comprometimento, todas as pessoas de uma comunidade Kongo desenvolvem e dirigem suas questões políticas, sociais, econômicas e jurídicas, que devem ser discutidas publicamente, ou seja, todos os problemas relacionados ao *muntú*, dentro desse contexto, são de interesse do povo, acarretando a consciência que tal envolvimento coletivo é a garantia do futuro comunitário. Portanto, os problemas sociais devem ser resolvidos com responsabilidade coletiva, através de tribunais públicos (*Mbasi-a-n'kanu*), ou *Fundusulu*, entre os Bantu, demonstrando como, de fato e de direito ancestral, a vida da comunidade é mais importante do que a de um indivíduo.

Nessas instituições, após ocorrer um conflito dentro da comunidade:

[...] o mais velho dos líderes mais velhos convoca para uma audiência/reunião com a tolerância geral de uma a duas semanas se a questão não prescindir de uma solução imediata (a semana tradicional Kôngo tinha quatro dias). Ele deve exortar a que a reunião aconteça mais cedo se tratar de uma situação grave. A reunião

⁶⁹⁸ SANTOS, T., 2019, p. 58.

⁶⁹⁹ Id., p. 60.

sempre ocorre debaixo da sombra de uma árvore sob a qual a corte de julgamento [Kiânzala kia mfundusulu] é organizada. Embaixo dessa árvore, especialistas investigam a questão à mão, suas ramificações e seus efeitos sobre a vida da comunidade. O debate prossegue, dialeticamente, através de diversas canções, lemas, provérbios, aforismos, apelos e respostas seguidos por comentários. O acusado é assentado dentro do círculo e qualquer membro da comunidade está autorizado a fazer-lhe perguntas. O objetivo principal dessa investigação processual é compreender problemas e conflitos sociais através do acusado, e, portanto, tentar encontrar um remédio para curá-lo, bem como toda a comunidade (nzila mu.lâmba kiôko/kiôto kia kânda).

Quando se acaba a discussão sobre o caso, duas comissões [mfûndu] são instauradas. A primeira, uma comissão de decisão [mfûndu za luzêngo], e a segunda, uma comissão de reintegração social [mfûndu za lutambudulu] ou [mfûndu za bindôkila]. A primeira comissão é estabelecida especialmente para tomar medida judicial, ajustando o caso; por exemplo, morte em caso de violação extrema da lei comum e do tabu. Essa comissão é composta apenas por homens e mulheres considerados dialéticos/juizes excepcionais [Zônzi biakafu-kafu], e cujos nomes são escolhidos por causa do seu interesse na defesa total da comunidade e da inalienabilidade da terra ancestral.

A segunda comissão [mfûndu za lutambudulu] ou a comissão ritual de reintegração é mais ética do que a judicial. Sua missão é descobrir os meios e um processo pelos quais o equilíbrio social será restabelecido e sua lei, reforçada. Mas também, no caso de pequenas infrações, estabelece um processo ritual por meio de que o culpado ou desviado será reintegrado à vida na comunidade pelo ritual do perdão [Yambudila] [...], ou, no caso de um criminoso, como ele será curado ou punido.

Cada comissão fornece, oralmente e em detalhes um relatório completo ao público. Cabe ao público aceitar ou rejeitar a decisão proposta pela comissão. Em situação de rejeição pública, o caso é deixado, muitas vezes, nas mãos dos anciãos, e a decisão tomada por esses homens e mulheres raramente é rejeitada. E dito ser muito temível sempre que o lado das mulheres favorece uma decisão forte.

Os anciãos, na estrutura judiciária Kongo, formam o mais elevado corpo de justiça, o tribunal [mbasi-a-n'kanu]; em outras palavras, as instituições judiciárias no sistema Kôngo são públicas e independentes.⁷⁰⁰

Chamo a atenção para a sofisticação dessas rodas, bem como a participação democrática, não apenas das mulheres como do público em geral, no movimento da busca por resoluções de conflitos sociais Kongos que objetivam, antes de qualquer coisa, reorientar a própria coletividade, princípios que estruturam o Kisinsi, sistema de filosofia fundamentalmente baseado na tolerância pois é “uma enorme árvore que, em primeiro lugar, enfatiza, veementemente, uma vizinhança pacífica e fraterna entre todos os seus galhos.” Assim sendo, acolhe, reconhece e protege todos seres humanos (*mûntu*), como parte da raça humana, assegurando, sobre seus conhecimentos ancestrais, a sobrevivência comunitária, onde as ideias africanas tradicionais de lei e crime encontram as suas raízes, rechaçando e não (re)conhecendo o punitivismo, nem para os inimigos, pois:

Ele pune com cuidado e amor; regula conflitos sociais nos modos do amor e autocratismo [zola ve ntungasani]. Enquanto membro do Kisinsi, um Mwisinsi não se arma contra outro mûntu porque ele é, em si, um mûntu, um ser sob o controle do duo alma-mente. Ele quer ver, em toda a liberdade, outros alma-mente se desenvolverem em outros corpos, como si-mesmos, a fim de que vivam [zînga, ou seja, tâmbula ye tambikisa] recebendo e transmitindo. Porque os sistemas, de per si,

⁷⁰⁰ SANTOS, T., 2019, p. 64-65.

não possuem o duo mwèla-ngindu, tornam-se piores quando conduzidos por líderes cujo desenvolvimento alma-mente está sob o nível mais baixo de entendimento do valor humano. O Kisinsi, enquanto kimpa/sistema em mãos ruins, torna-se um assassino e mata.

Mûntu, o objeto-alma-mente (ma kia mwèla ye nitu), não deve matar outros objetos-alma-mente em respeito a si próprio e ao seu bumûntu (consciência plena). Quando um mûntu, com qualquer que seja a intenção, mata outro mûntu, ele perde o seu estado de ser humano interior [mbèlo a kimûntu], a saber, o de objeto-alma-mente. Ele se identifica com um animal, objeto-sem-alma-mente. Perde, então, a sua verticalidade [kintombayulu], o poder de pensar antes de tomar qualquer decisão, para render-se à horizontalidade [kilukôngolo], faculdade de agir instintivamente, como fazem todos os seres prostrados.

O ato de matar objetos-alma-mente é o fator mais forte a revelar não somente a fraqueza de um líder, mas também o seu complexo de inferioridade e todas as sortes de problemas psicológicos que possa revelar. [...]. É sobre esse sistema que a África construirá o seu futuro com suas portas amplamente abertas, não apenas para os “melhores amigos”, se efetivamente existirem, mas para todos os seus inimigos, uma vez também serem eles os conhecidos seres humanos, ou seja, são natural, justa e legalmente co-proprietários do nosso solo planetário.⁷⁰¹

A partir da filosofia Banto-Kongo, Augusto Sérgio dos Santos de São Bernardo resgata nosso legado jus-filosófico para a (re)construção teorica-prática de uma Justiça Comunitária Libertária *Ubuntu*, isto é, assentada em experiências de resoluções de conflitos já existentes no Brasil que refletem, em maior ou menor dimensão, a cosmopercepção BaKongo nas tradições judicantes afro-brasileiras, com seus valores, regras e princípios.⁷⁰² Assim, apresentando as filosofias africanas como chaves emancipatórias e conciliadoras, a Filosofia do Direito branca é atravessada, e nessa encruzilhada, justiça e direito são remodelados por pressupostos ontológicos (existenciais e míticos – jamais opostos à ciência, mas complementares) arraigados nas complexas (re)construções diaspóricas territoriais comunitárias.

Reconduzindo postulados e princípios, estabelecidos no *modus vivendi* da cultura tradicionalizada e ancestralizada, para o meio da roda, a “cultura por trás” ganha protagonismo, e assume as *orientações* para os relacionamentos comunitários, conferindo legitimidade jurídica pelo reconhecimento coletivo nas relações consuetudinárias e consenso através de um ser-sendo autêntico, que envolve os processos de resolução de conflitos consolidados como um sistema de direito. O resultado é a reconstrução de um sistema judicante afroreferenciado e um repertório ético-jurídico, experiências concretas do direito, seja espelhando as organizações sociais e comunitárias matrilineares no continente africano e na diáspora, ou nas instituições estruturadas na senioridade, valor civilizatório africano, que estabelece “uma natural supremacia para decidir sobre os destinos da comunidade.”⁷⁰³

⁷⁰¹ SANTOS, T., 2019, p. 68-69.

⁷⁰² SÃO BERNARDO, 2018.

⁷⁰³ Ibid., p. 213.

Sobre os princípios da circularidade (ciclos existenciais) e do pertencimento, a moralidade política ancestral sustenta e legitima uma moralidade jurídica contracolonial, fundando a ética jurídica comunitária alimentada por seu enraizamento na natureza. Uma relação simbiótica que ultrapassa os limites da sustentabilidade e preservação (dos recursos naturais e da existência humana), ganhando juridicidade na divinização das relações da própria comunidade, e assim “a justiça comunitária seria absorvida por essa justiça da natureza, como é o caso das situações de constitucionalização dos direitos da natureza no Equador e na Bolívia.”⁷⁰⁴

A estrutura do modelo de justiça comunitária de Augusto Sérgio dos Santos São Bernardo é apresentada pelo organograma genealógico de princípios, valores e postulados para uma Justiça Libertária Ubuntu:

Filosofia Princípios	Linguagem Valores	Cultura Postulados	Direitos Tensões
Espaço	Cosmconcepção	Mundidade	Natureza – Etnodesenvolvimento Equador/Bolívia/Colômbia/Brasil
Tempo	Ancestralidade	Historicidade	Prescrição - inexistência
Humanidade	Ubuntuidade	Dignidade	Direitos Humanos Colonização/Escravidão/Racismo
Comunidade	Família Extensa	Solidariedade Partilha	Nação/País/Continente
Território	Terra	Corpo	Posse/Propriedade
Família	Sangue	Solidariedade	Heranças e Sucessões
Pessoa	Comunidade	Identidade	Pertencimento/Liberdade
Mulher	Cosmoconcepção	Poder Natural e Histórico	Justiça

Fonte: SÃO BERNARDO, 2018, p. 214.

Com base nessa estrutura e em experiências da justiça comunitária no Brasil, no sentido teoria = prática, a autonomia e emancipação na busca por resoluções de conflitos determina que os postulados, princípios e regras são construídos entre um ordenamento já existentes, portanto, mandamentos ancestrais conformam o “novo” campo (anti)jurídico.⁷⁰⁵

⁷⁰⁴ SÃO BERNARDO, 2018, p. 214.

⁷⁰⁵ A importância das contribuições e ensinamentos jus-filosóficos afrodiáspóricos de Augusto Sérgio dos Santos São Bernardo é inquestionável, pois disponibiliza caminhos viáveis para o Abolicionismo Penal Quilombista,

Assim, sua proposta afrodiaspórica apresenta “modernos modelos alternativos de resolução de conflitos, com base na extrajudicialidade”, para o enfrentamento das desigualdades e iniquidades em todo o mundo, uma vez que:

A perspectiva a partir dessa pesquisa é de desenvolver o **Programa de Justiça Comunitária Libertária Ubuntu** como uso das técnicas de mediação de conflitos, construídas a partir da realidade e expectativas das comunidades locais, contribuem para o aperfeiçoamento da metodologia de atendimento das demandas a que se destinam. Alguns princípios devem nortear a atuação da mediação de conflitos, o **acesso à justiça**, a **visão emancipatória e protagonizadora de direitos**, a percepção do conflito como elemento estruturante para **soluções criativas**, a **informalidade**, a **consensualidade**, e a **autonomia das partes**, aliada a toda carga semântica, cultural, social, ética e jurídica da justiça Ubuntu.⁷⁰⁶

Na (des)ordem cricular provocada por Exu, retorno aos pontos abolicionistas riscados no “*Direito Penal Antirracista*”, onde as diretrizes e princípios fundamentais ancestrais já bradavam golpes de *Oxês* responsabilizantes na proposta de (re)construção de uma justiça afrodiaspórica regida por Xangô (e também por Oyá, ou seja, um sistema preconizado pela justeza *orientada* pelo Casal da justiça Negra), organizada sobre o princípio da responsabilidade (com)partilhada. Refletindo a cosmopercepção Banto-Kongo sobre lei e crime, o desvio individual é uma falha coletiva, portanto, não exclusiva do indivíduo, de modo que a responsabilização (que não se opera pela lógica da punição, muito menos com fúria vingativa) não é exigida apenas da pessoa (que tem o dever moral de ser verdadeiro e reconhecer o dano causado), mas da coletividade (que tem a obrigação de analisar sua postura, relação, deveres e cuidados com aquela pessoa (*múnus* coletivo)).

Nesse sentido, por representar antes um erro da coletividade do que individual, o desvio é momento de reflexão em roda, do indivíduo e da coletividade, possibilitando (re)avaliação, aprimoramento e evolução, em vários sentidos, de valores, acolhendo, ouvindo e protegendo a vítima, que dará os sentidos para a reparação devida do dano experimentado, acarretando a (re)afirmação e restauração dos laços comunitários. Dito de outro modo, e com a pujança da herança ancestral viva, o punitivismo é extirpado do Código ancestral de Xangô que, em sua nobreza se faz presente nas rodas, pois é parte da coletividade, vendo e sentindo tudo e todas as pessoas, em suas devidas humanidades, sendo cuidadoso ao responsabilizar

sobretudo pela natureza incontrolável da herança (des)ordeira Bantu-Kongo, que se impõe. Entretanto, ao apresentar instrumentos de extrajudicialidade conciliatórios para resoluções de conflitos que estruturam a justiça libertária Ubuntu, seu objetivo é dar maior efetividade ao sistema de (in)justiça racial ao oferecer uma alternativa complementar ao sistema penal em seus métodos já executados (SÃO BERNARDO, 2018, p. 218), ou melhor, que nos executam, findando em legitimar o punitivismo antinegro, ao atender suas demandas, e atraindo todas as críticas já feitas às teorias abolicionistas e restaurativas (re)produzidas no Brasil.

⁷⁰⁶ SÃO BERNARDO, 2018, p. 220-221.

com responsabilidade, pois seus julgamentos também recaem sobre si, assim como uma das lâminas de seus Oxês, com o qual a sentença é prolatada.

Assim, o sistema de justiça afrodiaspórico é a encruzilhada contracolonial (onde o carrego criminológico composto por culpa, arrependimento, confissão, penitência e salvação, dentre outras ideias de cariz cristã não chegam, porque são despachadas no caminho), formada pelas possibilidades para resolução de conflitos abertas com o Abolicionismo Penal Quilombista, uma vez que, como (rea)firmei lá:

Nos pontos afrojurídicos aqui riscados, o Direito Penal Antirracista integra a justiça imparcial e não seletiva de Xangô, que orientado pela busca da justiça – força matriz de julgamentos em rodas que se embasam na igualdade, pertencimento e proteção –, sustenta um modelo de responsabilização pautado na coletividade, conforme o mandamento *ubuntu*. Estabelecido, portanto, como premissa judicante, o modo relacional de pertencimento ao todo (excluindo a estigmatização, a outrificação, a individualidade e o punitivismo que decorre da culpabilidade cristã, fundada na questão de mérito), temos uma responsabilidade no movimento mútuo de deveres. Isto é, não apenas interpessoal ou do indivíduo para com o coletivo, mas da coletividade perante o indivíduo, princípio indispensável para entender o desvio individual como falha coletiva.⁷⁰⁷

Para quem ainda acredita que isso tudo é “utópico” (no sentido negativo, dogmatizado pela branquitude), o cruzamento dos caminhos de Fu-Kiau e Nêgo Bispo (separados no tempo e espaço, mas cuja vinculação ancestral desordena a percepção de linearidade através da circularidade pela qual eles se (re)encontram), pode ser uma importante chave para a compreensão da cosmopercepção africana do ser-sendo que sente, logo (re)existe. Antônio Bispo dos Santos, semeando o campo restaurativo sem pisar nele, apresenta uma experiência abolicionista quilombista, na sua comunidade, compartilhando sua vivência na resolução de um conflito pela lógica da organicidade, concretizando a contracolonialidade que recusa a interferência do Estado, da política e da advocacia, ou seja, se operou diretamente entre as partes envolvidas.

Lembrando que não existe democracia sem polícia (e que nas comunidades não tem polícia, logo, os casos de morte são raros), o mestre quilombola delimita o campo de atuação da branquitude que não poderá restaurar, reeditar, a matriz originária que ela destruiu, ensinando que...

[...] nessas minhas idas e vinda, eu deixei uns cano enterrado num sistema de irrigação que eu ia mudar de lá, mas como eu não podia mudar agora, eu deixei os cano enterrado. Pra só mudar quando eu fosse... só desenterrar quando eu fosse mudar. Numa das minhas viagem, eu voltei e um amigo meu, um vizinho, tinha desenterrado todos os meus cano, tinha vendido uma parte e ia vender a outra. Quando eu cheguei, que me deu a notícia eu fui lá conversar com ele . Óh camarada, o que você fez não tá certo, né, você levou meus cano, sem autorização. Eu poderia lhe chamar de ladrão, eu podia chamar a polícia; não vou lhe chamar de ladrão, não

⁷⁰⁷ GÓES, 2022, p. 250.

vou lhe chamar a polícia. Por que eu não vou chamar a polícia? Eu tenho 57 ano, nunca denunciei um companheiro meu nesse Estado, porque como é que eu vou denunciar uma pessoa pra esse Estado que me agride? Eu não confio nesse Estado em nada! Meu amigo, eu não vou denunciar você, que ocorre, eu ia arrancar esses cano, eu ia ter uma, ou um esforço, ou uma despesa pra arranca. Já que você arrancou, os que vendeu, o que você arrancou, fica pelo trabalho que você teve, os que você vendeu melhor dizendo. E os que você não vendeu agora é meu! Não é, não precisa brigar, você não vai devolver mais nada, eu creio que você, é... fez um trabalho antecipado, você calculou mais ou menos o que que vale seu trabalho, a questão tá resolvida, só que não mexa mais. Esse mermo camarada, o mermo, aí foi agora. Eu saí de novo, eu tinha deixado uma lenha tirada, e uma madeira pra mim cercar meu chiqueiro lá, e vender a lenha pra mim fa... vê umas coisa. Quando eu cheguei e fui pra... e não tava, eu falei “foi meu camarada de novo”. Aí eu já nem fui... já fui direto. Só que da primeira vez, eu fiz um acordo com ele lá... Oh, nós vamo romper a comunicação pra nós não brigar, nós não tamo em ambiente pra nós ficar conversando, remoendo as coisa se não nós briga, vamo ficar só “bom dia” e pronto! Aí fui lá, aí ele arrodio “não, não foi eu não!”. Aí é ruim porque eu sei que foi, e disse: “e agora?” Não, agora eu vou lhe pagar, quanto custa? Não, você não vai me pagar agora não, primeiro que eu não tô precisando agora, e você não vai me pagar em dinheiro, não. “Eu não”... você não pegou dinheiro meu, você pegou lenha e madeira. Você vai me devolver lenha e madeira. Aí ele ficou muito agoniado mas eu disse: eu sei que você não tem, você não tem de onde tirar, você já tirou tudo, mas eu tenho... eu tenho de onde tirar. Você vai pagar o moto-serra, eu paguei um dia e meio de moto-serra, que eu não sei operar moro-serra, você vai pagar um dia e meio. Mas você vai pagar lá na minha roça porque que tenho a madeira pra tirar, só que eu não vou tirar, tu que vai pagar. Agora, tu vai pagar mas tu vai botar no mesmo lugar, sabe por que? Que é pra compensar, já que tu não tem, aí tu vai pagar lá e vai pagar o frete, eu quero a madeira no mesmo lugar... nós tá conversado! Ele tá feliz da vida, então não é fácil da gente resolver as coisa!? É fácil! Se não for pela lógica da moral! Se for pela lógica da organicidade! Se eu fosse julgar esse meu companheiro, nós tinha brigado. Então, nós não vamo julgar, nós vamo resolver!⁷⁰⁸

Vários são os ensinamentos e propostas que podemos resgatar da cosmopercepção Bantu-Kongo para aplicação imediata de uma Justiça Restaurativa Afrobrasileira (repito, como caminho ao Abolicionismo Penal Quilombista). Porém, a mera reprodução de instituições e procedimentos, sem o comprometimento primário de compreender as amplitudes, dimensões e sentidos de *múntu* e *Ubuntu*, e ainda, os laços que são forjados e os unem de modo indissociável (em outras palavras,, libertar as humanidades do cárcere desumanizante da humanidade colonial(izada), universal(izada) e embranquecida), é apenas performar uma postura emancipatória sob discursos libertários, reformulando e (re)fortalecendo os contratos da branquitude e, assim, nessa romantização que extrai todo esse potencial civilizatório ancestral, atentar contra a dignidade humana negra.

Se o sistema penal-punitivista é resultado do Contrato Racial, integralizado por muitos contratos formulados pela branquitude para garantir sua sumpremacia, legitimando a prisão, o Direito Penal e o próprio Estado com o inequívoco racismo antinegro, exposto em múltiplos sentidos e dimensões, o Abolicionismo Penal Quilombista exige que queimemos

⁷⁰⁸ SANTOS, Antônio Bispo dos. **Resolução de conflitos não pela lógica da moral mas da organicidade.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y3aCjFO7rNE>. Acesso em: 21 mai. 2023. 27'25"

esse pacto narcísico desumanizante para libertar do cárcere infernal, que é branquitude, as humanidades para lhes restituir a dignidade devida e o reconhecimento de sua diversidade.

Nesse sentido, os caminhos abertos por Exu nos conduzem à uma grande roda onde, coletivamente e de modo inclusivo, podemos (re)construir outro contrato, uma acordo que se comprometa com a igualdade, a liberdade e a vida (em coletividade), um Contrato Quilombista que sustentará uma “nova” democracia, verdadeiramente brasileira, digna e orgulhosa em sua pluriversalidade, um passo rumo à utopia que nas encruzilhadas nos permite, em *sankofá*, resgatar nosso futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS-INICIÁTICAS: O CONTRATO QUILOMBISTA

“Quem anda no trilho é trem de ferro. Sou água que corre entre pedras - liberdade caça jeito.”

(Manoel de Barros)

É com Ogum (orixá da tecnologia, senhor do ferro e que tem nos trilhos seu domínio) e Oxum (orixá da beleza, da estratégia, senhora das águas doces e que domina as cachoeiras) que inicio esse trecho (in)final(izante) da tese, como as águas calmas e tranquilas que, morro abaixo para desaguar em seu destino, abrem caminhos levando o que há pela frente para a transformação social através da ruptura com a “cultura punitiva”. Tal rompimento tem sua viabilidade vinculada a uma ação coletiva de anulação das assinaturas (diretas, por representação, procuração não dada ou adesão) do Contrato Racial (que ao ser incendiado pelas chamas da justiça de Xangô, os demais contratos que o integram, são também desintegrados), quebrando os pactos (negros) com a branquitude a partir de sua própria Constituição.

A compreensão e consciência que sua natureza desumanizante, outrificante e conflitiva, expressam a impossibilidade da branquitude realizar trocas justas, pois suas propostas de compatibilização entre direitos e deveres apenas efetivarão injustiças raciais, em todos os sentidos, por isso, não há qualquer possibilidade de humanização de corpos desumanizados com a reformulação desse “contrato” (na verdade, por ser unilateral, é uma manifestação de (má) vontade, inclusive em termos hereditários). Nesse sentido, não haverá abolicionismo sem a abolição da branquitude, ou seja, o primeiro passo é o reconhecimento de sua limitação em oferecer respostas aos problemas que lhe são inerentes. Um entendimento que possibilita um movimento de abertura de propostas e perspectivas que estão fora do raio da salvação cristã, que impõe a punição negra, por sua essência inimizante e proibicionista.

Esse rompimento com a branquitude, com sua criminalidade nata e violências ontológicas, determina um desfazimento de sua política colinial(izante) para alcançar todas as colonialidades, um movimento (des)ordeiro que demanda o incêndio das *Casas Grandes* (sejam elas que forma ou nomenclatura tiverem), estruturas que abrigam e protegem a branquitude sob a condição de enclausuramento do povo negro em *Senzalas*. Portanto, urge uma insurgência epistemológica para salvar as humanidades da branquitude que as sentencia à prisão desumanizante, um movimento coletivo de retomada e resgate do movimento abolicionista da negritude brasileira que, como salientou Aimé Césaire, conjuga (re)conhecimento e reação, mas que foi forjada aqui antes de se colocar de pé pela primeira vez no Haiti, sob o signo ancestral do *quilombismo*⁷⁰⁹ que rompeu, definitivamente, a geopolítica mais básica da dominação branca.

Todos os saberes e conhecimentos ancestrais que constituem a cosmopercepção afrodiaspórica, e são colocados na roda abolicionista penal como minha herança devida, só chegaram até aqui pela força e luta quilombista que resistiu (e ainda resiste) aos infindáveis e ininterruptos atentados da branquitude para assegurar sua supremacia, que determina a morte negra pois, a segurança e manutenção do modelo branco de mundo depende, invariavelmente, que modelos outros de mundo (sociedades e humanidades) sejam destruídos. O que significa dizer que a sobrevivência da branquitude determina a neutralização da insubordinação negra (e de outras humanidades), daí sua natureza necropolítica, não como mera política de produção de mortes, mas com o objetivo claro, e muito bem estabelecido, de tentar anular, a qualquer custo, o potencial revolucionário do corpo negro (visto como o principal remédio para a colonização, mas que a branquitude logo perceberá que era, também, seu veneno).

Assim, desde muito antes da invasão branca das terras tupiniquins, a branquitude já tinha plena consciência da resistência negra e medidas necropolíticas eram tomadas ainda em terras africanas, (de)marcadas pelo som das correntes que ligavam corpos negros a um destino pesado pelo banzo arrastado da *Árvore do Esquecimento*⁷¹⁰, atravessando a *Porta Sem Retorno*⁷¹¹ e a *Kalunga grande*, sendo projetadas na infinitude do futuro. Assim, a execução

⁷⁰⁹ Segundo Abdias Nascimento (2002, p. 305), o criador do termo: “O *quilombismo* é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no país.”

⁷¹⁰ “Plantada em 1727 por *Agadja*, ‘O Conquistador’, quinto rei do Daomé – atual Benim. Antes de embarcarem para além-mar, rumo ao ‘Novo Mundo’, os cativos andavam em torno da árvore (negros nove vezes e negras sete). Cada volta representava a morte da história de seu povo, de sua história, raízes, subjetividade, memórias, lembranças, laços, etc.” (GÓES, 2016, p. 156).

⁷¹¹ “A *porta sem retorno*, na Ilha de Gorée, no Senegal, era o local de embarque das pessoas negras escravizadas nos navios tumbeiros, cujo destino incerto marcava a certeza de nunca mais retornar à sua terra, de ver se perder no horizonte sua identidade, seu *eu*, de sentir a todo instante a dor de ter suas raízes arrancadas e jogadas na

da necropolítica foi iniciada pelo cumprimento do Contrato Memorícida, e sua aplicação continuou nos navios tumbeiros onde, para tentar evitar os temidos levantes, as coisas (corpos coisificados) eram cuidadosamente separadas de acordo com sua origem, cultura e língua para impedir qualquer comunicação. Uma logística que acabou unindo, inclusive povos inimigos, através da formação de laços no movimento dinâmico desumanizante que transformou toda a diversidade negra africana continental em simplesmente “escravos”.⁷¹²

A ordem escravagista, para transportar sua preciosa carga com segurança (branca) determinava, além dessa divisão linguística, obviamente, o acorrentamento, mas todos os métodos utilizados não foram suficientes para que a comunicação através de línguas distintas fosse estabelecida e a desordem fosse instaurada a partir de relações bantas, como ensina Beatriz Nascimento, isto é, fundamentadas “[...] na própria raiz da língua Banto, que é a raiz NTU. O sentido de NTU é a relação de pessoa para pessoa. Os homens se comunicam através daquela raiz e se conhecem entre si, na África, por esse radical da sua própria língua nacional.”⁷¹³ É nesse movimento de união pela mesma condenação à prisão da escravização que conduziu o transporte “[...] para América um tipo de vida que era africana. É a transmigração de uma cultura e de uma atitude no mundo, de um continente para outro, de África para América.”⁷¹⁴

É assim que o quilombismo, enquanto ideologia alimentada pelo sonho coletivo da liberdade e matriz da identidade negra brasileira com o resgate da ancestralidade comum, é forjado, sobre saberes filosóficos, princípios jurídicos entrelaçados a tudo que sobrou e foi possível manter e resgatar de África, um cruzamento humanístico em torno da luta pela (re)conquista do direito à igualdade e do dever de resistir. Ao desembarcar no Brasil, com alianças enlaçadas por vínculos ancestrais, o movimento de reconstrução de cosmogonias, de modos de viver, ser, sentir e experienciar esse mundo que foi arracado, começa a ser colocado em prática, e os modelos de sociedades africanas que ficaram no passado muito presente foram as bases do projeto de um futuro livre.

imensidão do oceano. Essa passagem, que simboliza a sentença branca de condenação do negro ao genocídio, em suas múltiplas dimensões, é lembrada hoje pelo Portal do não-retorno, monumento inaugurado em novembro de 1995 e idealizado pelo artista beninense Fortuné Bandeira, construído na praia para demarcar o fim da Rota do Escravo, projeto desenvolvido pela UNESCO.” (GÓES, 2022, p. 17).

⁷¹² GÓES, 2016, p. 157.

⁷¹³ NASCIMENTO Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual**: possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 329.

⁷¹⁴ Loc. Cit.

Katia M. de Queiros Mattoso ensina que os caminhos para a (sobre)vivência negra eram o suicídio, a fuga e a revolta, e nessa encruzilhada, o único sentido resultante era imposto pelo reconhecimento da nova identidade diaspórica, o

[...] ajustamento tático ao modelo branco e ao que seus senhores exigem dele em obediência, fidelidade e adaptação sincera aos modos de vida e ao pensamento criados por um grupo escravo heterogêneo, numa dupla tensão que busca, ao mesmo tempo, imitar o modelo branco e manter a tradição africana. Na verdade, a maioria dos escravos terminam por aprender a rezar, a obedecer, a trabalhar, para serem aceitos por seus senhores. Enquanto isso, conseguem a delicada adaptação à nova cultura criada pelo grupo dos antigos e dos crioulos.⁷¹⁵

É nessa corda-bamba que a estratégia negra é embalada, na espera do momento certo para unir dois caminhos e fazer deles o círculo onde os sentidos das cosmopercepções africanas se misturam no movimento (des)ordeiro. Fuga e revolta são sedimentados como o caminho à liberdade que conduziu à construção do quilombo, instituição de resistência idealizada pela herança africana de luta, alimentada pelo sangue guerreiro que corria livre nas veias de uma brasilidade que era gestada, *orientando* a (re)construção, na exata medida do (im)possível, de uma sociedade assentada em sólidos pilares ancestrais.

Esse movimento só foi (e ainda é) possível por que o corpo negro, em sua concepção africana, carrega em si, e consigo, uma continuidade imemorial de valores coletivos que constituem o ideal de comunidade, marcando o caráter histórico desse corpo e assim, nesse sentido de unicidade de complementariedade:

A noção de comunidade que se afirma nos modos de vida e no pensamento das sociedades tradicionais africanas é bem distinta do modo de afirmá-la no Ocidente moderno, sobretudo quando pensada por um viés liberal. Enquanto no último, tal noção aparece quase sempre dicotomizada em relação à percepção de individualidade, nas primeiras ocorre um fenômeno inverso: há uma radical contiguidade entre o que seja a comunidade e o que seja o indivíduo-sujeito-pessoa: não há pessoas sem comunidade e não há comunidade sem pessoas. Neste contexto, há uma nítida superioridade do lugar da comunidade sobre o indivíduo nos processos de subjetivação. É em função de uma comunidade que alguém é subjetivado. Porém longe de indicar uma imposição da comunidade sobre o indivíduo, afirma-se, de modo radical, um processo de subjetivação colaborativa, onde a conexão solidária entre as pessoas é doadora de sentido para cada uma delas [...]. Isto não significa que nessas comunidades não existam conflitos, mas que estes são enfrentados sempre com a perspectiva de uma primazia do coletivo sobre o individual, sem a tentativa de anular este último, sobretudo porque, para estes povos, um conflito advindo do individual é, também, um conflito coletivo, pelo qual todas as pessoas são responsáveis, o que tende a impedir que um indivíduo seja, injustamente, violado.

Essa relação entre o indivíduo-pessoa-sujeito e a comunidade se afirma em função da ontologia sustentada pelas percepções de mundo desses povos. Elas afirmam uma espécie de interligação fundamental entre todas as coisas existentes.⁷¹⁶

⁷¹⁵ MATTOSO, Katia M. de Queiros. **Ser escravo no Brasil**. 3a ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 107.

⁷¹⁶ FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 41-42.

Beatriz Nascimento ensina que, na fuga para luta a instituição, “quilombo” (de origem quimbundo), reconstruído aqui como um sistema alternativo de sociedade oposto ao modelo branco, tem sua origem raízes bantas, conferindo características tanto da filosofia quanto da lei *Ubuntu* à essa nova sociedade, em sua dinâmica e comportamento coletivo. Em sua gênese angolana, o *kilombo* remonta ao século XVI, com a formação da sociedade guerreira Imbangala, sintetizando a potencialidade do indivíduo em uma coletividade territorializada em qualquer área, delimitada pelo espaço visível, invisível e cósmico:

O nome original vem de Angola, e em determinado momento da história da resistência angolana queria dizer acampamento guerreiro na floresta, administrado por chefes rituais de guerra. Quando os portugueses chegaram à região do rio Congo, na África Centro-Occidental, encontraram uma África complexa; seus sistemas sociais, políticos e administrativos eram constituídos em reinos, Estados estratificados e linha-gens, estas últimas apoiadas no parentesco entre seus membros e nos nomes ancestrais.

Do ponto de vista de uma organização social, a África era extremamente diversificada. Tudo fazia parte de um sistema.

Assim, o quilombo, nesse período, era um sistema social baseado em povos de origem caçadora, e por isso mesmo guerreiros. Eles foram chamados genericamente Jaga e/ou Imbangala. O chefe era um homem de qualidades excepcionais, chegando a ser confundido com um rei de caráter divino (havia também rainhas, como Nzinga, no auge do tráfico negreiro). Os comandados eram adolescentes e jovens adultos de etnias e linhagens diversas, que se incorporavam às hostes através de ritos iniciáticos. O quilombo como sistema africano era, portanto, o nome iniciático e todo o espaço sagrado em que o guerreiro atuava, pois as sociedades africanas baseavam-se no poder do nome.

Era muito temido pelos portugueses esse movimento que se estabelecia em extensos territórios de Angola, ora competindo com, ora repelindo, o avanço português em seus domínios. O chefe Kassanje (Imbangala) controlava todo o Centro-Sul de Angola, e seu poder dava nome a essa vasta região.

No Brasil, o quilombo chegou com essas características. Aqui também foi chamado de estabelecimento territorial.⁷¹⁷

Segundo as lições de Clóvis Moura:

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. O fenómeno não era atomizado, circunscrito a determinada área geográfica, como a dizer que somente em determinados locais, por circunstâncias mesológicas favoráveis, ele podia afirmar-se. Não. O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Não era simples manifestação tópica. Muitas vezes surpreende pela capacidade de organização, pela resistência que oferece; destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, plantando a sua roça, constituindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa. O quilombo não foi, portanto, apenas um fenómeno esporádico. Constituíam-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava.⁷¹⁸

⁷¹⁷ NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**: Relações raciais, quilombos e movimentos. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p. 236-237.

⁷¹⁸ MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. 3ª ed. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2014, p. 87.

Para Edson Carneiro, os quilombos eram uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos, um modelo organizacional social muito próximo do modelo dominante nos Estados africanos:

O quilombo foi, portanto, um acontecimento singular na vida nacional, seja qual fôr o ângulo por que o encaremos. Como forma de luta contra a escravidão, com estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos êstes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar, - uma síntese dialética. Movimento contra o estilo de vida que os brancos lhe queriam impor, o quilombo mantinha a sua independência [...].⁷¹⁹

Assim, o quilombismo - ideologia afrocentrada que conjugou ações reparatórias de reconhecimento e resgate de valores e princípios africanos e afrodiaspóricos, que constituem a identidade afrobrasileira, valorização da humanidade negra desumanizada e reação ao modelo de mundo branco colonial(izado), portanto, expressão brasileira de “negritude” - gestou uma política de mobilização e engajamento coletivo que construiu um modelo único de sociedade. No Brasil, conforme aponta Beatriz Nascimento, a primeira referência a um quilombo é encontrada em um documento oficial português de 1559, sendo *Ngola Djanga* (Angola Pequena ou Quilombo dos Palmares) o principal e mais importante quilombo do Brasil, um movimento negro insurgente paralelo ao que acontece em Angola, onde o auge da resistência janga ocorre entre 1584 e meados do século XVII.⁷²⁰

A formação do Quilombo dos Palmares, se dá no início do século XVII, na Serra da Barriga, em Alagoas, apresentando uma complexa organização territorial, social, militar e administrativa que estava distribuída em mocambos (Macacos era sua capital, mas todos tinham sua própria estrutura organizativa), cuja população resistiu aos ataques coloniais por por quase dois séculos.⁷²¹ Com esses contornos que lhe conferem características jurídicas, é Nina Rodrigues que reconceitua a “Tróia Negra” como um “Estado Negro”,⁷²² e essa categorização não diz respeito apenas por sua construção ou população, a herança e valores civilizatórios africanos estruturavam e ditavam a organização coletiva da sociedade palmarina.

⁷¹⁹ CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1958, p. 24.

⁷²⁰ NASCIMENTO, B., 2021, p. 158.

⁷²¹ LEITE, Ilka Boaventura. **O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, set./dez. 2008, p. 965.

⁷²² RODRIGUES, Nina. **Os africanos no brasil**. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais: Rio de Janeiro, 2010, p. 82.

No mesmo sentido, Edson Carneiro fala que foi a partir do “Estado negro” que se deu a “nacionalização da massa escrava” no Brasil, com uma construção estatal semelhante aos estados que existiram no continente africano no Século XVII,⁷²³ enfatizando que:

Os quilombolas viviam em paz, numa espécie de fraternidade racial. Havia, nos quilombos, uma população heterogênea, de que participavam em maioria os negros, mas que contava também mulatos e índios. Alguns mocambos dos Palmares, como o do Engana-Colomim, eram constituídos por indígenas [...]. [...] embora a propriedade fôsse comum, a regra era a pequena propriedade em torno dos vários mocambos ou, como escreveu Duvitiliano Ramos, a “posse útil” da terra. Era o mesmo sistema da África. Entre os nagôs como entre os bântus, pelo que ensinam C. Dary Forde e J. W. Page, a terra pertence aos habitantes da aldeia e só temporariamente o indivíduo detém a posse da terra que cultivou.⁷²⁴

Fazendo referência ao código 265 do Arquivo Histórico Ultramarino, Dirceu Lindoso traz a confirmação colonial do princípio comunitarista quilombista, pois o documento aponta para o igualitarismo social que predominava em Palmares, dizendo que: “[...] entre eles tudo é de todos e nada é de ninguém. [...] os frutos do que plantam e colhem, ou fabricam nas suas tendas, são obrigados a depositar às mãos do Conselho que reparte a cada um quanto requer seu sustento.”⁷²⁵ Vemos aqui, portanto, princípios jurídicos contracoloniais encontrados tanto nas sociedades africanas, estabelecidos pelos Códigos Ancestrais (que vinculam legalidade e oralidade), quanto na Carta Mandinga, como igualdade (que se projeta às pessoas brancas que viviam em Palmares), fraternidade, comunitarismo e não-outrificação.

Conduzido por essas premissas, enquanto a população branca das vilas vizinhas tinha sua economia baseada na monocultura e pequenas lavouras para subsistência, Palmares se fundou no trabalho livre voltado à policultura, cultivada no sistema de divisão da terra, propiciando relações comerciais regulares, pacíficas justas através do escambo, com os moradores vizinhos do quilombo, chamados de “‘colonos’ dos negros”, trocando produtos agrícolas por artigos manufaturados:

As vilas vizinhas, entregues à monocultura ou sujeitas à precariedade da lavoura de mantimentos, socorriam-se dessa atividade polimorfa dos negros aquilombados. Os frutos da terra, os animais de caça e pesca, a cerâmica e a cestaria dos negros trocavam-se por ferramentas industriais e agrícolas, roupas, armas de fogo e outros produtos de manufatura. Êsse comércio direto, reciprocamente benéfico, realizava-se habitualmente em paz. Somente às vezes os quilombolas recorriam às armas contra os moradores brancos - quando êstes os roubavam além dos limites da tolerância ou quando avançavam demais com as suas terras sobre a área do quilombo.⁷²⁶

⁷²³ CARNEIRO, 1958, p. 25/32.

⁷²⁴ Ibid., p. 18-20.

⁷²⁵ LINDOSO, Dirceu. **A razão quilombola**: estudos em torno do conceito quilombola de nação etnográfica. Maceió: EDUFAL, 2011, p. 76.

⁷²⁶ CARNEIRO, E., 1966, p. 22.

Chamo a atenção para o fato de que não era qualquer desvio branco (roubo ou invasão de terras) que era criminalizado, ou seja, também aqui não temos uma essência punitivista ou vingativa, mas o que podemos conceber como uma cultura de tolerância. Essa dinâmica encontra consonância com a “paz quilombola”,⁷²⁷ ou seja, o período entre conflitos em que o quilombo se reorganiza internamente, adquirindo um caráter produtivo condizente com um núcleo de pessoas negras livres, um momento de rearranjo em si, onde podemos observar fundamentos da cosmo percepção Bantu-Konko, especificamente no princípio do equilíbrio, isto é, diante de fatos que não causam desequilíbrio na comunidade, não há que se falar em “problema” ou “intervenção”.

Reafirmando sua natureza contracolonial, em Palmares não existia propriedade privada, exploração ou acumulação de riqueza, a produção era coletiva e na época da colheita, quando havia muito o que celebrar e agradecer, todo o Estado negro festejava⁷²⁸ (inclusive a vizinhança branca, destinatária do excedente que chegava, também, ao povo negro nas senzalas, onde as trocas teceram uma extensa rede de solidariedade social, cultural e religiosa).⁷²⁹ Palmares se configurou, portanto, como uma experiência concreta de liberdade negra nos séculos XVI e XVII, como ensina Thula Pires, que ainda nos lembra de outra reconstrução africana no projeto estatal quilombista, composto por 18 mocambos cujos chefes constituíam o governo, e assim:

Havia um alto grau de autonomia em cada mocambo, servindo o Conselho para deliberações na ocasião de guerras ou outras que pudessem impactar todo o quilombo, oportunidade em que “todos os chefes se reuniam para deliberar, na Casa do Conselho do mocambo do Macaco” (CARNEIRO, 2011, p. 32). Assim como ocorria em determinadas aldeias bantos, em ocasiões importantes, os(as) chefes palmarinos(as) se reuniam em Conselho, presidido por Gana-Zona, irmão do rei e chefe do mocambo de Subupira.⁷³⁰

Lélia Gonzalez nos lembra que não devemos esquecer “[...] a figura de Nzinga, a grande rainha angolana que, durante anos e anos, lutou contra a presença portuguesa em seu país. O seu método de lutar contra os portugueses, através de guerra de guerrilha, teria influenciado o modo de lutar dos palmarinos na serra da Barriga, em Alagoas, e em Pernambuco.”⁷³¹

⁷²⁷ NASCIMENTO, B., 2021, p. 133.

⁷²⁸ GOMES, Flávio. **Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul**. 2. ed. – São Paulo: Contexto, 2011, p. 70.

⁷²⁹ Ibid., p. 74.

⁷³⁰ PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Legados de Liberdade**. Revista Culturas Jurídicas, v. 8, núm. 20, mai./ago, p. 291-316, 2021, p. 304.

⁷³¹ GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p. 206.

Lívia Sant’Anna Vaz e Chiara Ramos chamam a atenção para a presença, contribuição e influência de outras mulheres negras em Palmares. Em termos de proteção, que abrangia a produção coletiva, a vida, o modo de vida e a segurança da população palmarina - princípio fundamental quilombista (reflexo da filosofia *Ubuntu* na tutela da humanidade que complementa a minha), além das táticas de guerrilha, o Quilombo desenvolveu uma força militar que, em tempos de guerra e ataques bandeirantes para aniquilar o “embrião de nação”, envolvia toda a comunidade, sem divisões de sexo:

Em tempos de guerra, as mulheres também lutavam capoeira e empunhavam armas ao lado dos homens, em defesa do território quilombola e da liberdade de seu povo. As estratégias militares de Palmares eram também fruto dos saberes das mulheres africanas, muitas delas princesas guerreiras em seus reinos de origem na África. As táticas empregadas pelas/os guerreiras/os palmarinas/os eram afins àquelas aplicadas, em 1645, contra os portugueses pelo exército da rainha Jinga de Angola – não à toa referida no nome atribuído ao quilombo pelas/os próprias/os habitantes. Em poucas palavras, não lhes faltava “[...] destreza nas armas, nem no coração ousadia.”⁷³²

Não obstante às funções de guerreiras, as mulheres palmarinas tinham funções logísticas importantes, como transportar alimentos, pólvora, armamentos e cuidar dos feridos. Mas a importância das mulheres na sociedade palmarina estava, também, na sua estrutura que reproduzia a desproporção de gênero, pois o sistema escravocrata privilegiou os homens negros para o trabalho nas plantações, e as mulheres negras, em número inferior, eram, em regra, destinadas à escravidão doméstica.

Assim, com uma relação estimada de três homens para cada mulher negra:

[...] era preciso manter o equilíbrio sexual para garantir a reprodução e a continuidade da linhagem palmarina, o que fez com que Palmares adotasse como pilares de sua organização familiar a poligamia e a poliandria. A poligamia era praticada pelos membros que ocupavam as estruturas de poder decisório, enquanto a poliandria era a forma de organização familiar que imperava nos outros segmentos da sociedade. Na família poliândrica, a mulher era o centro da linhagem familiar, mantendo entre dois e cinco companheiros que viviam com ela sob o mesmo teto e sem conflitos, obedientes às orientações da matriarca, quer nos assuntos familiares, quer nos assuntos laborais.⁷³³

Em relação à religiosidade em Palmares, Nina Rodrigues enfatiza que não há dúvidas sobre o “animismo fetichista” dos quilombolas, isto é, o culto aos Orixás organizava, protegia e *orientava* a luta pela liberdade, mas não com exclusividade ou pretensões universais, pois a cosmopercepção bantu, considerando humana toda e qualquer humanidade (até a branca), reconheceu com igual importância o Cristianismo (e o Islamismo),⁷³⁴ dizendo

⁷³² VAZ; RAMOS, 2021, p. 64.

⁷³³ Ibid., p. 65.

⁷³⁴ Representado por um mouro, que seria o responsável pelas “poderosas fortificações” (CARNEIRO, 1966, p. 62), uma afirmação que ecoa o racismo de Nina Rodrigues que colocou os *haussás* (malês que yoruba significa

que “[...] a existência, em Palmares, da capela e das imagens católicas encontradas na sua capital Macacos e da igreja mencionada no *Diário* de Blaer não consente dúvida a este respeito [...]” Complementando tal informação com a seguinte descrição: “Macaco era então a cidade real, a capital da federação. Tinha para mais de 1500 casas e era fortificada de um cerco de pau a pique e de fojos e estrepes de ferro. Nela havia uma capela onde a expedição portuguesa encontrou uma imagem do Menino Jesus, outra de São Brás e outra da Senhora da Conceição.”⁷³⁵

Tendo a mesma referência que Nina Rodrigues, ou seja, a expedição inicialmente liderada por Johan Blaere à Palmares em 1645, e expressando o mesmo racismo religioso, Edson Carneiro relata que:

Os negros tinham uma religião mais ou menos semelhante à católica, o que se explica pela pobreza mítica dos povos de língua bântu a que pertenciam e pelo trabalho de aculturação no novo *habitat* americano. No mocambo do Macaco, possuíam uma capela onde os portugueses encontraram três imagens, uma do Menino Jesus, “muito perfeita”, outra da Senhora da Conceição, outra de São Brás. Esta casa de oração já tinha sido visitada pela expedição Blaer-Reijmbach (1645). Os palmarinos escolhiam “um dos mais ladinos” para lhes servir de sacerdote, especialmente para as cerimônias do batismo e do casamento, mas provavelmente também para pedir o favor celeste para as suas armas. Ensinavam-se nos Palmares algumas orações cristãs, mas certamente as práticas religiosas deviam ser uma incrível mistura de catolicismo popular, tingido de tôdas as superstições da Idade Média, e de invocações de fundo mágico. Tal devia ser o sentido da dança em conjunto que, segundo Barleus, os negros prolongavam até a meia-noite, batendo com os pés no chão com tanto estrépito que se podia ouvir de muito longe. Não se conhecem detalhes do batismo, mas, no casamento, os palmarinos seguiam a simples lei da natureza. “O seu apetite é a regra da sua eleição - dizia um documento da época. - Cada um tem as mulheres que quer”. O rei Ganga-Zumba dava o exemplo, atendendo a três mulheres, duas negras e uma mulata. Não era permitida a existência de feiticeiros no quilombo.⁷³⁶

Se os dogmas cristãos estavam presentes e preservados (em seus sagrados sacramentos), as religiões africanas e de matriz africana também estavam, como afirmou Nina Rodrigues e como os detalhes apresentados (negados ou silenciados) comprovam uma vez que, se a primeira denúncia sobre a existência de Palmares se deu em 1559, o quilombo começou a ser erguido muito antes, portanto, não houve tempo hábil para o “aculturamento” (leia-se genocídio e esse embranquecimento não resultou como o projetado pela branquitude, até hoje, quem dirá em poucas décadas). Outra prova é a “dança em conjunto” que, sem dúvida alguma, se trata de um *xirê*.

muçulmanos) no todo da hierarquia africana exatamente pelo monoteísmo que os colocava mais “próximos” da raça branca. De qualquer forma, o convívio entre cristianismo e islamismo coloca Palmares em um contexto muito singular, onde religiões monoteístas inimigas até então, encontraram um caminho para o convívio em um território comum e mais do que isso, considerando todas as religiões existentes, tivemos um contexto muito mais rico e potente culturalmente do que a experiência ibérica de *Al-Andalus*.

⁷³⁵ RODRIGUES, 2010, p. 96/82.

⁷³⁶ CARNEIRO, 1966, p. 59-60.

O mundo negro Palmarino, como possibilidade de existência contracolonial gestada na (Serra da) Barriga do Brasil, reinventando ele mesmo enquanto nação, forjou um modo de vida e um território social próprio, onde também foi possível recriar culturas, religiões e organizações originais. Foi, nas palavras de Flávio dos Santos Gomes, a criação desse mundo - transgressor dos limites brancos (pré)projetados e universalizados (exclusivo para a branquitude) - que “assustou sobremaneira a Coroa portuguesa”, também em termos de religiosidade, uma vez que:

As práticas religiosas forjadas nesses mocambos reuniam tanto traços de mágicas e rituais africanos de diversas procedências quanto aqueles dos indígenas e de formas de catolicismo reinterpretado nas senzalas e principalmente do hibridismo católico reinventado em várias regiões da África nos séculos XVI e XVIII. Parte dos africanos já tinha entrado em contato com o Cristianismo na própria África – especialmente aqueles provenientes do reino do Congo – quando do início da ocupação europeia em meados do século XV. [...]. Esse hibridismo de práticas e significados religiosos dos palmaristas bem demonstra de que modo eles reelaboraram culturas próprias nos mocambos. Palmaristas – não só africanos, mas também os nascidos na floresta – reinventaram Áfricas nos mundos coloniais. Cultuavam deuses africanos, santos católicos e criaram novos deuses e significados religiosos em Palmares. De uma maneira geral, percebiam seus deuses como detentores das forças da natureza, tal qual na África. As plantas, o fogo, as pedras, as árvores e a água podiam ter os mesmos poderes espirituais das imagens e símbolos cristãos. Também é possível pensar as religiosidades híbridas de Palmares nos termos das santidades ameríndias coloniais analisadas por Vainfas e Metcalf, sem falar nas transformações na própria África, especialmente o processo de evangelização com os missionários capuchinhos no Congo e as reinvenções das religiosidades cristãs e africanas, em especial com os bakongos.⁷³⁷

Portanto, os Orixás estavam bem presentes em terras palmarinas (tal como no território haitiano, sobretudo Exu/*Legba*, sem o qual não é possível nenhuma resistência ou vitória), assim como os “feiticeiros” - cargo criminológico jogado sobre as *iyalorixás* ou os *babalorixás* -,⁷³⁸ que se não conseguiram chegar em Palmares em um primeiro momento,⁷³⁹ alcançaram tais cargos lá (pois além das questões religiosas, possuem o conhecimento da cura através de plantas e ervas, ou são instrumentos dos orixás para a transmissão desse conhecimento e cuidado, físico e espiritual), imprescindíveis em um contexto de guerra.

⁷³⁷ GOMES, 2011, p. 77.

⁷³⁸ Pessoas responsáveis pelo sacerdócio nas religiões de matriz africana, pelos terreiros, por sua organização, proteção e transmissão dos conhecimentos, dentre muitas outras funções.

⁷³⁹ Da senioridade, valor civilizatório africano, decorre a obrigação de ouvir e respeitar as pessoas mais velhas (o que não tem a ver, necessariamente com idade), responsáveis pelas orientações, conselhos e transmissão geracional de conhecimento adquirido e vivido, por isso, nos terreiros “antiguidade é posto”. Mas, considerando a distância e as dificuldades geográficas para se chegar em Palmares, pessoas idosas não conseguiriam escapar das caçadas ou sobreviver ao trajeto (difícil até para os jovens soldados coloniais), portanto, pessoas jovens com algum conhecimento (iniciadas, filhas ou filhos de santo) certamente eram reconhecidas por seus saberes mais que necessários, desenvolvidos na vivência em Palmares, com o avanço da idade e aprimorados com as práticas envoltas ao cenário de guerra.

Além de ser um Estado construído sobre o princípio da igualdade, em suas múltiplas dimensões (que forma, junto ao princípio da diferença e ao princípio da não-outrificação, um “*tridente igualitário*”),⁷⁴⁰ Palmares se fundou no princípio da liberdade, mesmo com a existência da escravidão. A escravidão no Estado negro deve ser reconceituada porque não contradiz a liberdade, cuja (re)conquista impunha o dever coletivo de lutar até a morte, mas apenas ao modelo colonial de escravidão que vinculou raça e propriedade, como leciona Beatriz Nascimento, uma vez que algumas características africanas devem ser consideradas, já que a instituição “escravidão” não era desconhecida em África (portanto, é preciso denegar o estereótipo de povos africanos como “*bon sauvage*”), mas possuía concepções muito distintas impostas por fatores como:

[...] guerras vizinhas em momento de instabilidade política; os filhos de mãe escrava não resgatados; a dependência por castigo imposto pela quebra de normas grupais; o perigo de vida dentro do grupo, que poderia levar ao pedido de proteção de outra linhagem, a chamada “escravidão voluntária”.

Quanto ao último fator, o quilombo, sendo uma instituição de homens egressos da escravidão colonial ou em perigo diante dela, cujos laços estavam baseados em condições extraordinárias, poderia perfeitamente fazer uso desses mecanismos tradicionalmente conhecidos e suportar no seu interior a prática da escravidão.

[...]

Mas é preciso recordar que o escravo colonial, ao aderir ao quilombo, muitas vezes poderia fazê-lo na condição de escravo voluntário. Isso é perfeitamente compreensível, porque essa prática era largamente utilizada na África.⁷⁴¹

Dentro desses fatores, ressalto que a instabilidade política palmarina significava a iminência da reescravização e o risco de vida não recaía apenas na pessoa negra mantida em cativeiro (a qualquer momento e por qualquer motivo, inclusive sem motivo, apenas pelo desejo senhorial – do *sinhô* ou da *sinhá*), mas em toda comunidade quilombola. Liberdade, então, era um fundamento não reduzível a mero discurso, mas como “compromisso inegável com a construção de uma sociedade multiétnica livre” como ensina Thula Pires, ao reorientar as discussões sobre escravidão no quilombo, apresentando outros sentidos em termos de noção de liberdade que era operacionalizada pelos quilombolas para para normatizar tal prática. Assim, segundo o regime da liberdade em Palmares, haviam três formas possíveis:

(1) através do nascimento, nascido livre em Palmares não seria escravizado; (2) através da mobilização de todos os esforços para atingir a liberdade (Os escravos que, por sua própria indústria e valor, conseguiam chegar aos Palmares eram considerados livres); e (3) através do compromisso com a libertação coletiva, quando alguma pessoa escravizada era inicialmente raptada ou trazida à força para Palmares, a sua liberdade poderia ser conquistada plenamente diante do comprometimento com a libertação de outra pessoa cativa.

⁷⁴⁰ Que se opõe ao *Princípio da Desigualdade Racial*, a face verdadeira do “princípio da igualdade” manipulado historicamente pela branquitude para manter sua supremacia (GÓES, 2022, p. 222).

⁷⁴¹ NASCIMENTO, B., 2021, p. 160-161.

O que esse modelo me revela? Que o critério para concessão da liberdade era demonstrar compromisso com ela, e que a noção (individual) de escravização em Palmares não continha apelo ontológico, mas uma contingência capaz de ser disputada através do compromisso com a libertação coletiva. [...] em Palmares a pessoa se liberta não apenas trazendo um novo “escravo”, mas se liberta inserindo outras pessoas na possibilidade de se libertar também. A liberdade é tomada como algo que não se reduz a noção de direito natural, mas algo que deve e pode ser conquistado por distintas formas, por todas as formas de ser e estar no mundo e na natureza, não apenas por africanos(as) e seus(suas) descendentes.⁷⁴²

Havia, portanto, uma ética libertária quilombista que concretizava a liberdade como um direito circular (a liberdade coletiva dependia da individual que dependia da coletiva), um movimento concebido na reciprocidade das relações de irmandade que estabelece o comprometimento com o resgate de pessoas negras das senzalas (formais e informais). Essa postura política não era uma condição da própria salvação, mas das pessoas aprisionadas à desumanização (que em Palmares teriam assegurado o direito de escolha em continuar a ser escravizadas ou livres, através da experiência vivida, da conscientização individual e coletiva e do direito ancestral ao pertencimento) e, portanto, da coletividade palmarina.

Em seus fundamentos cosmológicos africanos, o Quilombo dos Palmares era um sistema composto por vários sistemas (coletivos e individuais que nunca são individualizados, mas ao contrário), uma “comunidade mocambeira”, segundo Dirceu Lindoso, ao afirmar que a resistência negra fugida da *plantation* construiu o revés da sociedade branca colonial, de contornos, significados e sentidos africanos inconfundíveis:

Os negros das comunidades mocambeiras formam uma sociedade que substitui a forma sesmeira do uso da terra pela forma coletiva da posse da terra; o uso do monoteísmo cristão colonial pela variedade de religiosidades africanas não cristãs; o uso dos santos pelo uso dos orixás, numas ricas combinações de crenças e deuses; o uso do sistema de família monogâmico pelo sistema poliândrico de família; as construções de cidades de modelo romano-ibérico pelas construções de comunidades de mocambos; o patriarcalismo dos senhores de engenho pelo matriarcalismo mocambeiro, que foi uma das maiores invenções sociais daquela época. O Quilombo dos Palmares foi uma invenção que corria ao revés do mundo colonial. Nem tomou por modelo a sociedade de pastoreio, onde o negro não penetrou, nem tomou por modelo a sociedade da *plantation*, onde o negro penetrou como escravo.⁷⁴³

Por tudo que representava para o mundo branco, por toda periculosidade nata em (des)ordenar um modelo de sociedade que se estruturou e se mantém com a desumanização, Quilombo dos Palmares devia ser destruído e o salvacionismo branco é comprovado já na primeira denúncia sobre a existência do quilombo. Em 01/05/1597, o punitivismo cristão demoniza o coletivo de mocambos pelo descumprimento dos deveres de servidão passiva e

⁷⁴² PIRES, 2021, p. 299.

⁷⁴³ LINDOSO, 2011, p. 146.

submissão estabelecidos como cláusulas pétreas do Contrato Celestial, condenando os quilombolas pelo pecado de se rebelarem, resultando na sua categorização como inimigos, nos termos da carta do padre Pero Rodrigues enviada ao padre João Álvares, que estabelece:

Tem os portugueses moradores nestas partes três gêneros de inimigos por mar e por terra, e um só de amigos, e chega a tanto a cega cobiça, que só aos amigos fazemos guerra, largando o campo aos contrários, e deixando-os cada vez tomar mais força e ânimo.

Os primeiros inimigos são os negros de Guiné levantados que estão em algumas serras, donde vem a fazer [assaltos] e dar algum trabalho, e pode vir tempo em que se atrevam a cometer e destruir as fazendas, como fazem seus parentes na ilha de São Tomé.

Os segundos inimigos são uns gentios por extremo bárbaros por nome Aimorés, os quais tendo quase destruídas as Capitanias dos Ilhéus e Porto Seguro, estão já no termo desta cidade, e tem feito o mesmo dano e estrago em alguns engenhos e fazendas e vão se cada dia fazendo mais fortes e ganhando mais terras. [...]

Os terceiros inimigos são os franceses, os quais estes anos passados tem feito muito dano e estrago em toda costa, assim nos navios que navegam por estes mares, como na terra saqueando alguns lugares. O escudo, muro e baluarte dos portugueses contra todos estes inimigos são os índios de paz que estão juntos de nossas povoações, os quais antigamente eram infinitos, mas como doenças que neles deram e com os contínuos agravos, e muitas sem razões, e mau tratamento que recebem dos portugueses, são já poucos, e esse não param daqui a 200 ou 300 léguas pelo sertão adentro.⁷⁴⁴

Assim, logo após ter conhecimento da existência de Palmares, projeto de nação inclusiva iniciado por 40 pessoas negras que não se conformaram com um mundo que sobrevive na dinâmica desumanizante (outrificação, escravização, genocídio etc.), a branquitude inicia seus ataques com expedições militares para exterminar o perigoso inimigo negro em 1602.⁷⁴⁵ Década à década, Palmares, com um contingente demográfico que alcançou 30 mil habitantes, resistiu às investidas coloniais, pois o “inimigo de portas adentro” era totalmente autônomo da dominação colonial e com poderio militar de grande envergadura, forçando o governador da capitania de Pernambuco a propor uma trégua para reorganizar sua economia, desorganizada com a expulsão dos holandeses.

Em 18 de junho de 1678, a estratégia branca é destruir Palmares por dentro, com a realização de um tratado de “paz”, e com esse objetivo o primeiro rei e chefe militar de Palmares, Ganga-Zumba, chega em Recife acompanhado de sua embaixada (três de seus filhos e outras pessoas de sua confiança), sendo recebido no palácio, com missa de ação de graças. Assim, no encontro dos dois chefes de governo, Ganga-Zumba recebe de Aires de Sousa os termos verbais do acordo: 1) liberdade para os nascidos em Palmares; 2) concessão de terras para viverem e cultivarem; 3) garantias de comércio e relações com os moradores; 4)

⁷⁴⁴ GOMES, 2011, p. 46.

⁷⁴⁵ CARNEIRO, E., 1966, p. 15.

gozo de foro de vassallos da coroa. Em contrapartida, Ganga-Zumba promete entregar ao poder colonial os quilombolas que não concordassem com os termos de paz.⁷⁴⁶

O tratado realizado unilateralmente por Ganga-Zumba, assinado em 5 de novembro de 1678 em uma solenidade para marcar sua assinatura no Contrato Racial em Recife, ignorando as premissas coletivas e a necessidade de discussão pública no Conselho, desagradava a sociedade quilombola, principalmente por ser constituída de uma geração de pessoas negras nascidas em Palmares. Ou seja, quilombolas afro-brasileiros que questionavam o poder dos chefes tradicionais (africanos ou crioulos mais velhos), desencadeando uma reação violenta palmarina, e “numa atitude típica de quilombola, os oponentes do pacto admitem a paz em separado e esperam a saída pacífica dos contrarrevolucionários para ganhar tempo e refazer as forças.”⁷⁴⁷

Mas o acordo de paz não desagradava apenas Palmares, pois fazendeiros, comerciantes, donos de engenho e, calro, a igreja católica, uma vez que: “a paz com os palmaristas - colocava em risco o projeto escravista cristão do Império português e suas dimensões atlânticas, envolvendo América portuguesa e Angola.”⁷⁴⁸ É nesse momento, conforme as lições de Beatriz Nascimento, que:

[...] Zumbi, nascido em Palmares, pai de três filhos, dito sobrinho do rei, ocupa Macacos, capital dos quilombos de Palmares, sem topar grande resistência. Aclamado governador das armas, instaura uma ditadura de tipo militar. A capitulação de Ganga-Zumba leva para Cucaú destacados chefes, inclusive o guerreiro Ganga-Zona, irmão do rei e também tio do Zumbi. A defecção entrega nas mãos das autoridades coloniais a própria sobrevivência de Palmares, pois os chefes que o acompanham são conhecedores dos segredos da região, das técnicas da guerra e dos indivíduos que a empreendem. Em função desse perigo é que Zumbi não hesita em estabelecer a ditadura de “salvação pública”, como afirmam alguns historiadores. O novo governador das armas subordina toda a existência de Palmares às exigências da guerra. Submete os homens a adestramento intensivo, multiplica as sentinelas nos limites do quilombo, intensifica a produção agrícola e a metalurgia, e decreta a lei marcial para os que tentem desertar.

Ao mesmo tempo que consolida seu prestígio dentro de Palmares, Zumbi promove a destruição de Cucaú, destruição encetada também pelo poder colonial, que não cumpre os acordos de paz.⁷⁴⁹

Nesse contexto, a agressividade de Palmares é fortalecida, e os ataques coloniais também, sobretudo pela necessidade imperiosa de exterminar o risco vivo de destruição da Casa Grande pelas insurgências negras que não estavam restritas à Palmares, se dividindo em várias frentes de batalha pela liberdade negra no mundo colonial. Em 1685, D. Pedro II envia

⁷⁴⁶ NASCIMENTO, B., 2021, p. 97-98.

⁷⁴⁷ Ibid., p. 99.

⁷⁴⁸ GOMES, 2011, p. 126.

⁷⁴⁹ NASCIMENTO, B., 2021, p. 99.

uma carta à Zumbi, oferecendo-lhe perdão pelas ações por ele realizadas contra colonos portugueses, com a condição de que Zumbi aceite ser seu súdito:

Eu EI-Rei faço saber a vós Capitão Zumbi dos Palmares que hei por bem perdoar-vos de todos os excessos que haveis praticado assim contra minha Real Fazenda como contra os povos das capitanias de Pernambuco, e que assim o faço por entender que vossa rebeldia teve razão nas maldades praticadas por alguns maus senhores em desobediência às minhas reais ordens. Convido-vos a assistir em qualquer estância que vos convier, com vossa mulher e vossos filhos, e todos os vossos capitães, livres de qualquer cativoiro ou sujeição, como meus fiéis e leais súditos, sob minha real proteção, do que fica ciente meu governador que vai para o governo dessa capitania para que o cumpra e guarde, e o faça cumprir e guardar inteiramente sem dúvida alguma pelos mais ministros, oficiais e pessoas a que tocar o qual se mandará registrar nos Livros da Secretaria do dito estado e capitania e nos das Câmaras e mais partes necessárias para que em todo o tempo conste do que por ele ordeno, e valera como carta, e não passará pela chancelaria sem embargo da ordenação do Livro Segundo /tomos/ 39 e 40 em cons^o. Manuel Pinheiro de Fonseca o fez em Salvaterra a 26 de fevereiro de mil seiscentos e oitenta e cinco. O Secretário André Lopes de Laure o fiz escrever.

Rei.⁷⁵⁰

Sem qualquer possibilidade de Zumbi cair na armadilha branca que vitimou Ganga-Zumba, Palmares resistiu mesmo após Zumbi ter sido traído e emboscado em seu esconderijo com mais 20 homens, que resistiram bravamente no enfrentando que findou com sua morte em 20 de novembro de 1695, ano em que *Ngola Djanga* foi “destruída”⁷⁵¹, sendo reconstruída em quilombos menores pela população negra sobrevivente do genocídio, e marcando, definitivamente, nossa história. O mais duradouro Estado negro livre erguido dentro da escravidão, um dos mais importantes levantes negros do mundo que renegou todos os contratos brancos, fraturando seu sistema de dominação estabelecido na dinâmica Casa Grande – Senzala, e abrindo caminhos para a libertação, não se finda com o Quilombo dos Palmares, enraizado na alma do povo negro brasileiro como uma nação a ser reconstruída (eis a utopia marginal!).

Semeado em nossas almas como quilombismo, as raízes do Grande Baobá Palmarino rompem a dureza do solo colonial/colonizante para florescer, trazendo beleza e esperança em terras arrasadas, mortas que demandam apenas mais mortes. Se falo, se falamos em Palmares hoje, é porque ele ainda resiste, alimentando o fogo da justiça afrodiaspórica de Xangô que faz ferver, em nossas veias, o sangue quilombista, nossa herança ancestral, matriz da força de laços coletivos que se enlaçam à concretude do que restou de

⁷⁵⁰ FREITAS, Décio. **República de Palmares**. Pesquisa e comentários em Documentos Históricos do século XVII. Maceió: Edufal, 2004, p. 183, doc. 38.

⁷⁵¹ A estrutura física de Palmares foi destruída pela branquitude, que em suas expedições e ataques sistêmicos, usou pessoas negras e indígenas, exatamente, quem mais tinha motivos para se aquilombar, mas os instrumentos de dominação não conferiram muitas opções de escolha na cruzada contra o inimigo quilombola.

Palmares, fundante de tantos outros quilombos e do devir-negro, nosso projeto de sociedade livre e igualitária, nosso modelo de mundo reconstruível coletivamente, desde seus pilares.

Quilombismo, fundado por Zumbi e legatário da revolução negra que forja sua própria intelectualidade, é apresentado por Abdias Nascimento como um imperativo, pois foi uma ideia-força gestada na cabaça-útero africana em sua desumanização, transmitindo geracionalmente a consciência racial coletiva. Um projeto político atemporal de resgate da liberdade e dignidade negra, condicionando sobre seus saberes a organização e construção de uma sociedade livre, solidária e de comunhão existencial, através de formas associativas que assumiram:

[...] modelos de organização permitidos ou tolerados, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei, erguem-se os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *praxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo.

A constatação fácil do enorme número de organizações que se intitularam no passado e se intitulam no presente de Quilombo e/ou Palmares testemunha o quanto o exemplo quilombista significa como valor dinâmico na estratégia e na tática de sobrevivência e progresso das comunidades de origem africana. Com efeito, o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinadamente o povo afro-brasileiro por causa do profundo apelo psicossocial cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros.⁷⁵²

Pensando em termos constitucionais, Thula Pires, na condição de “*Condenada da Terra*” e herdeira do primeiro Estado negro livre das Américas, lembra que a morte de Zumbi não representou a finitude do projeto quilombola/quilombista de liberdade, mas sua possibilidade, alimentada, ontem e hoje, por memórias coletivizadas que fazem de *Ngola Djangá* um modelo de organização política, social, cultural e econômica que poderia (e pode) oferecer “um sofisticado repertório normativo-institucional em defesa do bem viver e da possibilidade de ser-em-comum”, em oposição a um modelo sócio-político organizado na luta incessante para anular formas distintas de ser e estar nesse mundo, lutando pela manutenção da desumanização negra e a sub-humanidade indígena.⁷⁵³

⁷⁵² NASCIMENTO, A., 2019, p. 281-282.

⁷⁵³ PIRES, 2021, p. 311-312.

Assim, se Palmares foi um modelo a ser seguido, um lindo e potente exemplo para o povo negro brasileiro a partir do qual o sonho da liberdade foi democratizado como possibilidade concretizável, para a branquitude era um péssimo exemplo, uma experiência viva inesquecível que incitava e convidava pessoas negras à revolta (individual e coletiva). A ordem racista estava sob sério risco pela desordem negra e o direito branco em ser escravagista era confrontado pelo direito negro à liberdade (que se apresentava, e ainda se apresenta, como dever). Em decorrência da luta palmarina, o sistema de controle racial escravagista se reformula para tentar neutralizar os riscos de novas insurgências, pois, mesmo tendo como sanção a pena de “morte natural cruelmente” (execução pública por meio de torturas), a tipificação da insurreição - crime de lesa-majestade e de natureza “contagiosa” -, estabelecida nas Ordenações Filipinas (1603-1830), não foram aptas a dissuadir as pessoas negras escravizadas a não lutarem pela conquista de sua liberdade.

No sentido anti-quilombista, nossa matriz necropolítica, o sistema penal brasileiro expressa sua política genocida em 1669, com a legalização do assassinato de escravizados fugidos ou quilombolas durante o processo de captura, complementada e incentivada em 1701, com a premiação aos capitães do mato de “seis oitavas de ouro por cabeça de negro aquilombado morto em combate”, que dá ensejo às caçadas de pessoas negra rebeldes, vítimas que não tinham como provar que foram mortas por resistência⁷⁵⁴ (eis a inauguração dos “autos de resistência” que hoje são remodelados pelas agências policiais). A resposta punitiva necropolítica se completa com a criminalização do quilombo, instituída pelo Conselho Ultramarino em 1740 que conceituou a instituição como “toda a habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”.

A partir de então, o “terror quilombista” é uma constante nas discussões legislativas, portanto, nas reformas do ordenamento jurídico brasileiro e de nosso sistema punitivo. Um cenário que marcou o período pós-independência, concretizado em nossa primeira Assembleia Constituinte de 1823, quando as insurgências negras (Quilombo de Palmares e Revolução Haitiana, com destaque especial) não foram esquecidas, e nem poderiam, pois a “segurança pública” (branca) dependia de uma legislação dura o suficiente para prevenir novas revoltas.

A essência antiquilombista do punitivismo brasileiro foi o “norte” que ditou os rumos do projeto do Código Criminal do Império apresentado em 1827, no Parlamento criado

⁷⁵⁴ LIMA, 1981, p. 29-30.

em 1826, onde as discussões penais orbitavam a pena de morte, colocando em conflito discursos cristãos. Divididos entre conservadores absolutistas e progressistas iluministas, as preocupações sociais ultrapassavam as questões escravagistas (os brasileiros livres continuariam “atrasados” pela falta de educação), mas eram as pessoas negras escravizadas o principal problema para a branquitude da época, como mostra o discurso, em tom bandeirante, do então Deputado Francisco de Paula Sousa (SP), favorável à força:

O sistema de escravidão no Brasil é certamente péssimo. Porém, havendo entre nós muitos escravos, são precisas leis fortes, terríveis, para conter essa gente bárbara. Quem duvida que, tendo o Brasil 3 milhões de gente livre, incluídos ambos os sexos e todas as idades, esse número não chegue para arrostar [enfrentar] 2 milhões de escravos, todos ou quase todos capazes de pegar em armas? O que, senão o terror da morte, fará conter essa gente imoral nos seus limites?

Excluindo-se do código a pena de morte e as galés, resta a prisão. Ora, o escravo que vive vergado sob o peso dos trabalhos terá porventura horror a encerrar-se em uma prisão, onde poderá entregar-se à ociosidade e à embriaguez, paixões favoritas dos escravos? Ele julgará antes um prêmio que o incitará ao crime. Citarei um exemplo mui frisanter. Na Filadélfia no tempo do inverno, a gente desarranjada cometia pequenos crimes para ser recolhida à casa de correção. Foi necessário tornar a prisão mais incômoda, acrescentando-lhe trabalhos pesados.⁷⁵⁵

Nesse sentido, o aparato punitivo necropolítico brasileiro foi normatizado em 1831 com o Código Criminal, através da tipificação do crime de insurreição,⁷⁵⁶ sendo complementado pelas exigências de segurança que recaiam, com violência, sobre a percepção branca de quilombos e aquilombamentos, um exigência para assegurar a supremacia da branquitude e seu modelo de sociedade que foi reformulada após 1888, quando a ordem antinegra é pressuposto para o progresso branco. Na farsa abolicionista perpetrada pelo formalismo jurídico da Lei Áurea, foi implementada a única mudança estrutural no Brasil, a promulgação de um novo Código Penal, antes mesmo da Constituição republicana.

É em nosso primeiro Código Penal, que encontramos a natureza necropolítica de nossa democracia, isto é, proclamando a igualdade como “princípio universal”, nos exatos termos da branquitude iluminista e seu humanismo desumanizante, mas tipificando racialmente determinados crimes. Assim, através de crimes que somente poderiam ser cometidos pelo do povo negro (crimes próprios) ocorre a criminalização negra no âmbito do

⁷⁵⁵ WESTIN, Ricardo. **1º Código Penal do Brasil fixou punições distintas para livres e escravos**. Agência Senado, 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-190-anos-lo-codigo-penal-do-brasil-fixou-punicoes-distintas-para-livres-e-escravos#:~:text=O%20primeiro%20c%C3%B3digo%20penal%20do,de%20todos%20perante%20a%20lei.> Acesso em: 28 mai. 23.

⁷⁵⁶ “Art. 113. *Julgar-se-ha cometido este crime, retinindo-se vinte ou mais escravos para haverem a liberdade por meio da força.*
Penas - Aos cabeças - de morte no grão maximo; de galés perpetuas no médio; e por quinze annos no minimo; - aos mais - açoutes.

Art. 114. *Se os cabeças da insurreição forem pessoas livres, incorrerão nas mesmas penas impostas, no artigo antecedente, aos cabeças, quando são escravos.*”

sistema penal formal, do *Ser-negro* individual e coletivo com a tipificação de todas as rodas negras (capoeira, samba – por conta da vadiagem-, e religiões de matriz africana), reconstruções hereditárias de valores civilizatórios africanos (circularidade e oralidade), que movimentavam o resgate de princípios (des)ordeiros, eram representações vívidas dos temidos quilombos (ajuntamento de cinco pessoas negras).

Os objetivos antiquilombistas do sistema punitivo antinegro brasileiro cercaram o povo negro por todos os lados, resultando na criminalização formal (Direito penal declarado – estruturado no *direito penal do fato (r racial)* e Direito penal do paralelo - *direito penal do autor construído racialmente*), e na criminalização informal (sistema penal subterrâneo – manifestações dos contratos brancos). Em suas manifestações concretas, tivemos o início do encarceramento da massa negra com a “modernização” das senzalas através do trabalho obrigatório na prisão, transformando o Estado brasileiro em um grande *sinhô* escravocrata em tempos de liberdade, continuidade do genocídio antinegro (da pena de morte pela democratização do *sinhorismo*, sobretudo nas agências policiais), e embranquecimento (por todos os sentidos eugênicos).

A manutenção da prisão, em terreno democrático, apenas se justifica pela necessidade de manter sua natureza colonial, transmutada em lógicas punitivistas naturalizadas, expressa em seus fundamentos genocidas que foram fincados aqui como bandeira (in)civilizatória e sob a qual ocorre(u) massificação do enclausuramento, sistematizando desumanização, exclusão, segregação, exílio e neutralização. É a generalização do confinamento, em territórios racializados, que permite, com extrema naturalidade, a continuidade ininterrupta do encarceramento, vinculando a “prisão colonial” à prisão democrática, como estabelece Achile Mbembe:

No fundo, desde a sua origem, a democracia moderna necessita, para dissimular a contingência dos seus fundamentos e a violência que lhe é intrínseca, de um invólucro quase mitológico. Lembramos que a ordem democrática, a ordem da plantação e a ordem colonial mantiveram, durante muito tempo, relações geminadas. Estas relações estão longe de ter sido acidentais. Democracia, plantação e império colonial fazem objectivamente parte de uma mesma matriz histórica. Este facto originário e estruturante é central a qualquer compreensão histórica da violência da ordem mundial contemporânea.⁷⁵⁷

E assim, o círculo abolicionista vai se fechando, com o sistema punitivista antinegro que destruiu um modelo de sociedade que bradava liberdade, igualdade e coletividade, assegurando a brancocracia em seu trânsito universal, sob o qual emergiu uma democracia de ex-escravizados, transmutada, imediatamente, em uma democracia

⁷⁵⁷ MBEMBE, 2017, p. 43.

escravizante sob novos grilhões e outras clausuras, moldadas pelo princípio da igualdade (igualização branca). Nessa dinâmica universalizante, a branquitude impede a retomada civilizatória das humanidades, aprisionadas pelo Contrato Racial que legaliza o direito em desumanizar da branquitude como um dever, sob a qual não há conciliação possível pela cláusula pétrea necropolítica constituinte da própria democracia (im)posta.

É na circularidade abolicionista que o penúltimo ponto é riscado: se a abolição do sistema penal imprescinde de uma mudança cultural para a desconstrução do modelo de sociedade que a prisão resguarda, é na emergência de uma sociedade responsável e comprometida com a tutela irrestrita da dignidade humana que o sistema penal será abolido. Reescrevo o ponto de forma mais direta, se o sistema penal democrático tem como sentido, único e invariável, a morte dos outrificados, o Abolicionismo Penal Quilombista aponta caminhos para a tutela da vida em sua pluriversalidade democrática, um trajeto que demanda, antes, abolir a branquitude, pois se ela combinou de nos matar, além de combinarmos em não morrer, temos que combinar de matá-la primeiro, em legítima defesa da coletividade.

*A(lá)fiando*⁷⁵⁸ os pontos quilombistas aqui encruzilhados (re)afirmo: a manutenção da prisão em um Estado Democrático e de Direito, é a garantia de continuidade do encarceramento da massa negra e de manifestações genocidas que são inerentes a um sistema de injustiça racial, portanto, garantia de subsistência de um Estado antinegro colonizante. O Abolicionismo penal quilombista, parte integrante do programa de (re)construção do sistema de justiça afrodiaspórica, é instrumento político de tutela da dignidade humana negra enquanto *garantia de não repetição* da segregação e encarceramento estruturais, bem como política de reparação da liberdade negra sempre negada.

Nesse caminho, a proposta abolicionista encontra fundamento jurídico na Resolução nº 60/147 da Assembleia Geral das Nações Unidas,⁷⁵⁹ que prevê a promoção de mecanismos de prevenção, acompanhamento de conflitos sociais e sua resolução, além de *medidas de restituição*, objetivando, na medida do possível, um retorno das vítimas à situação original anterior às graves violações de direitos humanos sofridas, ou seja, restauração da liberdade, direito à identidade e gozo dos direitos humanos negros.

⁷⁵⁸ *Aláfia* é uma palavra de origem ioruba que pode significar uma saudação, boas-vindas, votos de paz, saúde e prosperidade. No jogo divinatório de búzios (*Ifá*), *aláfia* significa a caída de quatro búzios abertos para cima, expressando o sinal de positivo, de confirmação, isto é, não há nenhuma margem de erro ou contrariedade para a pergunta em questão.

⁷⁵⁹ Disponível em: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/496/45/PDF/N0549645.pdf?OpenElement>. Acesso em: 12 ago. 23.

É imprescindível, portanto, para assegurar a efetividade dessa Resolução, de modo que ela não seja integrada aos contratos brancos, uma postura política de (re)encontro da humanidade consigo mesma para libertar e resgatar todas as humanidades da prisão branca desumanizante, abrindo caminhos antipunitivos que nos (re)liguem à encruzilhada onde possamos, assim como Exu ensina, devorar o mundo de conhecimentos e princípios ancestrais já compartilhados conosco. Assim, é na infinitude de sentidos que a feitura de um pacto justo em suas relações de reciprocidade – confirmado pela sentença de justiça proferida por Oyá e Xangô –, é possivelmente viável, através da reorientação que nos leve à uma grande roda, onde, coletivamente, em volta de uma linda fogueira feita com os contratos brancos, destruídos pelas chamas da justiça afrodiaspórica, celebraremos um novo contrato: o Contrato Quilombista.

Assentado em princípios *jusquilombistas* ancestrais como o da não-outrificação e do pertencimento, entrelaçados à cosmopercepção *Ubuntu* (enquanto filosofia, ética, lei e modo de vida que enlaça toda a coletividade), a relação entre direitos e deveres é reconceituada com os fundamentos da responsabilidade compartilhada, da complementariedade e da não polarização entre *bem* e *mal*. Abrindo sentidos, esse novo acordo consensual e não excludente (pois se expande, abriga e acolhe como uma roda afro-diaspórica), embasado nas relações horizontalizadas (portanto, na reciprocidade *exunêutica* de relações verdadeiras e trocas justas), tem como objetivo a igualdade, a liberdade e a garantia de vivências e experiências plurais da humanidade em harmonia com o meio ambiente (do qual somos partes).

Através desse contrato, (re)elaborado desde a valorização da vida humana nas dimensões do *muntú* da herança Bantu-Kongo, o Abolicionismo Penal Quilombista é um caminho concreto, visível e viável à construção de um sistema de justiça pluriversal, gestado e parido com a marca indelével da interseccionalidade como preceito constitucional,⁷⁶⁰ que nos possibilita retomar o *Estado Nacional Quilombista*,⁷⁶¹ (rea)firmado em seus princípios e propósitos por esse arcabouço jurídico forjado na proteção integral (princípio fundamental quilombista). Um processo utópico de resgate de uma construção cuja solidez resistiu a mais de um século de atentados, portanto concretizável coletivamente em *sankofa*.⁷⁶²

Entretanto, no movimento diaspórico por esse trajeto, os próprios fundamentos palmarinos são reconstruídos, pois Palmares não foi “apenas” nosso único período

⁷⁶⁰ VAZ; RAMOS, 2021, p. 283.

⁷⁶¹ NASCIMENTO, 2019, p. 305.

⁷⁶² GÓES, 2022, p. 251.

verdadeiramente democrático, como ensina o Preto Velho Abdias Nascimento, ou o “berço da nacionalidade brasileira”, segundo a Preta Velha Lélia Gonzalez. O “povo, palmarino/palmarista, quilombola, amefricano”⁷⁶³ que ergueu, resistiu e defendeu o Estado negro, uma sociedade democrática multirracial livre, justa e contracolonial, foi a semente de um *Estado Democrático Plurinacional Pluriversal*,⁷⁶⁴ uma construção coletiva onde todas as cosmo percepções, modelos de sociedade, dinâmicas jurídico-políticas, religiões, valores éticos e princípios conviveram, respeitando e lutando pela preservação e proteção de modos de vida, bem viver, diversidade e riqueza humana.

A reatualização do quilombismo, fundamentado aqui como estratégia mandinga malandreada que dá continuidade da luta ancestral, carrega a consciência político-social que esconde, mas jamais nega, a periculosidade nem a belicosidade negra condizentes com sua natureza, se apropriando de brechas e possibilidades (anti)jurídicas construídas e consentidas por mecanismos que buscam justiça dessa própria sociedade desumanizante. Revertendo o objetivo, (reen)canto a força transgressora do “bumerangue ofensivo”⁷⁶⁵ que retorna arrancando instrumentos jurídicos reparatórios, incorporados ao movimento libertário ritmado pelos atabaques que confirmam a sentença abolicionista, cuja execução hoje faz ecoar o som da queda provocada ontem com a pedrada certa que atingiu seu alvo.

É na condição de herdeiro de Palmares, enquanto advogado abolicionista quilombista, que risco forte o “último” ponto, junto ao primeiro: nós somos a pedra atirada por Exu hoje que destruiu a gaiola, libertou a liberdade e matou a branquitude ontem, que

⁷⁶³ PIRES, 2021, p. 307.

⁷⁶⁴ O Estado negro era integrado por 18 mocambos, separados entre si, cada qual com seu território definido, população, economia (plantações, criações de animais, caça, pesca, etc.), infraestrutura autônoma (casas, oficinas, espaços públicos, etc.), e força militar (grupo de pessoas armadas, treinamento especial, táticas de guerrilha e combate na selva, cercas, paliçadas, armadilhas, etc.). Cada mocambo tinha um “chefe”, responsável pela administração, e um conselho que deliberava sobre as questões políticas e jurídicas, ou seja, eram sistemas independentes em relação aos demais, mas que unidos, formavam um único sistema (seguindo a herança africana Bantu-Kongo), uma “confederação mocambeira” que mantinha a coesão em torno dos objetivos gerais da República e de seu povo (composto por pessoas negras – africanas, brasileiras, pretas e pardas-, indígenas, brancas e mestiças – filhas de relacionamentos inter-raciais), cuja união e relacionamento amistoso conferiram a nacionalização do povo quilombola palmarino.

O Quilombo dos Palmares era governado por um rei, autoridade suprema, e pelo Conselho de Chefes (integrado pelos 18 chefes), que reunidos na Casa do Conselho, sediada na capital da República Palmarina, Mocambo do Macaco, deliberavam sobre assuntos relacionados à proteção do Quilombo, ou seja, questões relativas à guerra ou à paz de Palmares.

Nesse sentido, os mocambos apresentavam estruturas semelhantes às “cidades-estados”, cada qual com seu governo próprio (submetido ao governo central), especificidades em termos de estrutura organizacional (administrativa, política, jurídica e social), e aspectos singulares em relação à sua população (raças, etnias, relações familiares, religiões, cultura, modos de produção, línguas, etc.). É sobre essa estrutura que é possível projetar um Estado brasileiro formado por várias nações (já que todos os elementos jurídicos constituintes estão presentes), nos moldes apresentados pela Bolívia e pelo Equador.

⁷⁶⁵ NASCIMENTO, A., 2019, p. 283.

jamais poderá ser perdoada por seus pecados originais, pois não tem salvação. Nossa luta ancestral por liberdade, enquanto povo negro diaspórico, inclui, obrigatoriamente, o abolicionismo penal uma vez que é impossível alcançarmos a liberdade, naturalizando sua negação, um carrego colonial que garante nossa própria desumanização.

Meu brado por liberdade é convocação ao (re)conhecimento da radicalidade do punitivismo racial e à insurgência epistêmica para, através do Contrato Quilombista, (re)encontrarmos caminhos à democracia, incompatível com racismo antinegro que, em sua construção estrutural, não nos confere nenhuma escolha para sair do labirinto branco – onde todos os sentidos nos levam à morte – enquanto estivermos presos em seus limites, fomentando, com andanças que nos levam ao mesmo lugar, suas (re)modelações.

É preciso (re)negar a branquitude, romper com seus ciclos punitivistas, quebrar as engrenagens violentas que nos moem, sufocam, asfixiam, arrancam nossas raízes e roubam nossos sonhos de (re)construção de uma sociedade justa e assentada na valorização e tutela da vida. É preciso mais que (boa) vontade para buscar caminhos radicais que nos conduzam à verdadeira redemocratização do Brasil (e não à mais uma reorganização do poder racial da branquitude e sua supremacia em termos “progressistas”), ou seja, a reconstrução de Palmares, que nos exige coragem política contracolonial, assumindo os riscos e os desafios de confronto com as diferenças, sem cair nas armadilhas hierarquizantes.

Coragem para ir ao meio da roda antinegra, na malandragem mandinga ritmada pela *exunêutica*, e (re)forçar a inversão do sentido necropolítico único, (reen)cantando sentidos confluentes e pluriversais que arrebatam os grilhões coloniais, nos livrando das prisões e amarrações imobilizantes brancas com as quais seremos arrastados, invariavelmente, a um passado desumanizante. Um legado do Estado Negro que corre solto nas abertas veias, ruas e encruzilhadas (des)ordeiras da *améficaladina*, pulsando insurgências e potencialidades coletivas, concretas e vívidas, na busca, incessante, de assegurar um futuro às humanidades, que será um *afrofuturo ancestral*⁷⁶⁶ ou não será, jamais!

Saravá!

⁷⁶⁶ VAZ; RAMOS, 2021.

REFERÊNCIAS

- ACHUTTI, Daniel. **Justiça restaurativa e abolicionismo penal**: contribuições para um novo modelo de administração de conflitos no Brasil. São Paulo: Saraiva, 2014.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação**: Racismo e encarceramento em massa. 1 ed. São Paulo, 2017.
- ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Pelas mãos da Criminologia**: o controle penal para além da (des)ilusão. Rio de Janeiro: Revan, 2012.
- ANITUA, Gabriel Ignacio. **Histórias dos pensamentos criminológicos**. Tradução: Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2008.
- ARGOLO, Pedro; DUARTE, Evandro Piza; QUEIROZ, Marcos Vinicius Lustosa. **A Hipótese Colonial, um diálogo com Michel Foucault a Modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal**. Universitas JUS, Brasília, v. 27, n. 2, p. 1-31, 2016. DOI: 10.5102/unijus.v27i2.4196.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**. Trad. Renato Nogueira. 2009. Disponível em: <http://asante.net/articles/1/afrocentricity>. Acesso em: 07 out 2021.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental**: Introdução a uma Ideia. Ensaios Filosóficos, Volume XIV– Dezembro/2016.
- ÁVILA, Gustavo Noronha de. **Falsas Memórias e Sistema Penal**: a prova testemunhal em xeque. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo Branco**: o negro no imaginário das elites século XIX. São Paulo: Anablume, 2004.
- BAPTISTA, José Renato. **Bois Caiman**: as metáforas da história e a realidade dos mitos na construção da identidade (inter)nacional do Haiti. Teoria e Cultura, v. 9, n. 2, 2014.
- BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal**: introdução à sociologia do direito penal. 6ª ed. Rio de Janeiro: Revan Instituto Carioca de Criminologia, 2011.
- BARATTA, Alessandro. **Direitos humanos**: entre a violência estrutural e a violência penal. Fascículos de Ciências Penais: Porto Alegre, n. 2, p. 44-61, abr./maio/jun. 1993.
- BARROS, André; PERES, Marta. **Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas**. Revista Periferia, Vol. III, n. 2, 2011.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé Òrìsà**: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.
- BASSANI, Fernanda. **“A divina comédia da segurança pública”**: territorialidades e produção da transgressão no percurso punitivo do Rio Grande do Sul. 275 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Institucional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. v. 2. São Paulo: EDUSP, 1971.

BASTOS, Francisco Inácio Pinkusfeld Monteiro; BERTONI, Neilane (Org.). **Pesquisa Nacional sobre o uso de crack: quem são os usuários de crack e/ou similares do Brasil? Quantos são nas capitais brasileiras?** Rio de Janeiro: ICICT, 2014.

BATISTA, Nilo. **Matrizes ibéricas do sistema penal brasileiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BATISTA, Vera Malaguti. **Introdução crítica à criminologia brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. Tradução Lucia Guidicini, Alessandro Berti Contessa: São Paulo, Martins Fontes, 1997 (Clássicos).

BENISTE, José. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2020.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil**. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. (Orgs.). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das Cruzadas ao século XX**. Tradução Luís Oliveira Santos, João Quina Edições. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

CAMURI, Ana Cláudia. **Comunidades terapêuticas: novos modos de governar os indesejáveis**. Disponível em: <https://fontesegura.forumseguranca.org.br/comunidades-terapeuticas-novos-modos-de-governar-os-indesejaveis>. Acesso em: 06 mai. 2013.

CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1958.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser**. Tese de doutorado defendida no programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

CASTRO, Lola Aniyar de. **Criminologia da libertação**. Tradução: Sylvia Moretzsohn. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Tradução de Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA; MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA; PROCURADORIA FEDERAL DOS DIREITOS DO CIDADÃO/MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Relatório da Inspeção Nacional em Comunidades Terapêuticas – 2017**. Brasília DF: CFP, 2018.

CHRISTIE, Nils. **Los límites del dolor**. Trad. Mariluz C. México: Fondo De Cultura Económica, 1984.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CUNHA PAZ, Francisco Phelipe. **MemÓria, a Flecha que Rasura o Tempo**: reflexões contracoloniais desde uma filosofia africana e a recuperação das memórias usurpadas pelo colonialismo. *PROBLEMATICA: International Journal of Philosophy*, [s. l.], v. 10, ed. 2 (2019).

DAVIS, Angela. **A democracia da abolição**: para além do império das prisões e da tortura. Tradução de Artur Neves Teixeira. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Organização de Frank Barat. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018a.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Tradução de Marina Vargas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2018b.

DAVIS, Angela. **Uma autobiografia**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

DÓRIA, Rodrigues. **Os fumadores de maconha**: efeitos e males do vício. In: **MACONHA**: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958. p. 1-14.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

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

FERRAJOLI, Luigi. **Direito e razão**: teoria do garantismo penal. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **Aproximações brasileiras às filosofias africanas**: caminhos desde uma ontologia ubuntu. *Prometeus*, ano 9, n. 21, edição especial, p. 231-245, dez., 2016.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **Da necropolítica à Ikupolítica**. *Revista Cult – Dossiê Filosofia e macumba*. Ano 23, fevereiro, edição 254.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **Entre apostas e heranças**: Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. 1ª ed. – Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **Das filosofias vagabundas**. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz, HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **O fenômeno do racismo religioso**: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. In: *Revista Eixo: Brasília-DF*, v. 6, n. 2, 2017.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **Olojá**: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, v. 4, n. 1, 27 set. 2016.

FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FRANKLIN, Naila Ingrid Chaves. **Raça, gênero e criminologia: reflexões sobre o controle social das mulheres negras a partir da criminologia positivista de Nina Rodrigues**. 150 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

FREITAS, Décio. **República de Palmares**. Pesquisa e comentários em Documentos Históricos do século XVII. Maceió: Edufal, 2004.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste: aspectos da Influência da cana sobre a vida e a paisagem do nordeste do Brasil**. 1ª edição digital. Global: São Paulo, 2013.

FORD, Clyde. W. **O Herói com rosto africano: Mitos da África**. São Paulo: Selo Negro, 1999.

GENELHÚ, Ricardo. **O médico e o direito penal**. vol. 1: introdução histórico-criminológica. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

GENELHÚ, Ricardo. SCHEERER, Sebastian. **Manifesto para abolir as prisões**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2017.

GÓES, Luciano. **A “tradução” de Lombroso na obra de Nina Rodrigues: o racismo como base estruturante da Criminologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2016.

GÓES, Luciano. **Criminologia de Banjo - a Criminologia Achada no Morro: um Brado Negro em Tributo à Vera Andrade**. In: Camila Cardoso de Mello Prando; Mariana Dutra de Oliveira Garcia; Marcelo Mayora Alves. (Org.). **Construindo as Criminologias Críticas: a contribuição de Vera Andrade**. 1ed. Rio de Janeiro/RJ: Lumen Juris, 2018, v. 1, p. 253-288.

GÓES, Luciano. **Direito penal antirracista**. Belo Horizonte/MG: Casa do Direito – Coleção Juristas Negras, 2022.

GÓES, Luciano. **Ebó criminológico: malandragem epistêmica nos cruzos da criminologia da libertação negra**. Boletim do IBCCRIM, v. 29, p. 15-18, 2021.

GÓES, Luciano. **Padê de Exu abolicionista: insurgência negra por um abolicionismo penal afrodiaspórico**. In: Míriam Cristiane Alves; Olorode Ògìyàn Kálàfó Jayro Pereira de Jesus. (Org.). **A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas**. 1ed. Porto Alegre: Rede Unida, 2020, v. 2, p. 90-112.

GOMES, Flávio. **Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, nº. 92/93, Rio de Janeiro, jan./jun.1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

HAMENOO, Michael. **África na ordem mundial**. In: NASCIMENTO; Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro edições, 2009.

HAMPATE BA, A. *A Tradição viva*. In: **Historia Geral da África**, v. 1. São Paulo: Ática/Paris: UNESCO, 1982, p. 167-212.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**, edição crítica. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

HOOKS, bell. **A gente é da hora**: homens negros e masculinidade. Tradução: Vinícius da Silva. São Paulo: Elefante, 2022.

HULSMAN, Louk; CELIS, Jacqueline Bernadt de. **Penas perdidas**: o sistema penal em questão. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018.

HULSMAN, Louk. **Temas e conceitos numa abordagem abolicionista criminal**. In: Verve, 3, 2003, p. 190-210.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Nota técnica perfil das comunidades terapêuticas brasileiras**. n.º 21, Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia. Brasília, DF: IPEA; 2017.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros**: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. 1ª ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.

KARAM, Maria Lúcia. **Pela abolição do sistema penal**. In: PASSETI, Edson (org.). **Curso livre de abolicionismo penal**. 2ª ed. 1ª reimp. Rio de Janeiro: Revan, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANDER, Eduardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas. CLACSO: Buenos Aires, 2005. (Coléccion Sur-Sur)

LEITE, Ilka Boaventura. **O projeto político quilombola**: desafios, conquistas e impasses atuais. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, set./dez. 2008.

LIMA, Lana Lage da Gama. **Rebeldia negra e abolicionismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

LINDOSO, Dirceu. **A razão quilombola**: estudos em torno do conceito quilombola de nação etnográfica. Maceió: EDUFAL, 2011.

LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LUGONES, María. *Colonialidade e gênero*. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MACHADO, Vanda. **Exu**: o senhor dos caminhos e das alegrias. VI ENECULT: encontro de estudos multidisciplinares em cultura. Salvador – BA, 2010.

MALOMALO, Bas'ilele. **Filosofia do Ubuntu**: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. 1 ed. Curitiba, PR: CRV, 2014.

MARTINS, Adilson. **Lendas de Exu**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MARTINS, Leda. Oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MATHIESEN, Thomas. **A caminho do século XXI** — abolição, um sonho impossível? Revista Verve, nº 4, 2003.

MBITI, John. **O Mal no Pensamento Africano**. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 57, n. 4, p. 847-858, 2001.

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

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 2ª edição. São Paulo, N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MILLS, Charles W. **O Contrato Racial**: Edição comemorativa de 25 anos. Tradução: Téofilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MILLS, Charles W. **The Racial Contract**. Nova York: Cornell University, 1997.

MORAIS, Vamberto. **Saídos da casa da servidão**: a escravidão na Bíblia e sua influência no Brasil e nos Estados Unidos. Cadernos de Estudos Sociais, Recife, v. 4, n. 2, p. 245-268, jul./dez. 1988.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. 3ª ed. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2014.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 3ª ed. São Paulo: ed. Ática, 1993. (Série Princípios).

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000. - (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

NAÇÕES UNIDAS. Escritório sobre Drogas e Crime. **Manual sobre programas de justiça restaurativa**. 2ª ed. Tradução de Cristina Ferraz Coimbra, Kelli Semolini. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2020.

NAPOLIÃO, Paula; CASTRO, Giulia. **Imposição da fé como política pública**: comunidades terapêuticas no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: CESeC, 2022.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3ª ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro. Centro de Estudos Afro-Orientais /Editora da Universidade Federal da Bahia EDUFBA, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**: Relações raciais, quilombos e movimentos. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual**: possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO; Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro edições, 2009.

NOGUEIRA, Renato. **Sambando para não sambar**: afroperspectivas filosóficas sobre a musicidade do samba e a origem da filosofia. In: SILVA, Wallace Lopes (Org.). **Sambo, logo penso**: afroperspectivas filosóficas para pensar o samba. 1ª ed. Rio de Janeiro: Hexis/Fundação Biblioteca Nacional, 2015.

NOGUEIRA, Sidnei. **re-Orí-entações para desfrutar da potência de Èṣù em sua vida**. São Paulo, 27 fev. 2022. Instagram: @professor.sidnei. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cmq9zMOOaI7>. Acesso em 12 abr. 23.

OLIVEIRA, Eduardo. **A ancestralidade na encruzilhada**. Ape'Ku Editora. Edição do Kindle.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana**: Educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução wanderson flor do nascimento. 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PASSETI, Edson (org.). **Curso livre de abolicionismo penal**. 2ª ed. 1ª reimp. Rio de Janeiro: Revan, 2020.

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Tôrres. **Umbanda**: guia e ritual para organização de terreiros. 7ª ed. Rio de Janeiro: Eco, 1972.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Legados de Liberdade**. Revista Culturas Jurídicas, v. 8, núm. 20, mai./ago, p. 291-316, 2021.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velhos**: contos. Ilhéus: Editus, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 1ª ed. 29ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOS, Luciana de Souza. **O direito achado na encruza**: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica. 422f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

RAMOSE, Mogobe Bernard. **A importância vital do “Nós”**. Entrevista. Trad.: Luís Marcos Sander. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed. 353, ano X, p. 8-9, 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>

RAMOSE, Mogobe Bernard. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaio Filosóficos**, Volume IV, 2011.

RAMOSE, Mogobe Bernard. **A ética do ubuntu** (Tradução: Éder Carvalho Wen). In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330.

RAMOSE, Mogobe Bernard. **Uma perspectiva africana sobre justiça e raça**. Disponível em: <https://them.polylog.org/3/frm-en.htm>. 2001. Acesso em 26 mai. 23.

REZENDE, Beatriz Vargas Ramos Gonçalves de. **A ilusão do proibicionismo**: estudo sobre a criminalização secundária do tráfico de drogas no Distrito Federal. 2011. 143 f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, 2011.

RIBEIRO, Ronilda. **Alma Africana no Brasil**. Os Iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÀLÀMI, Sikirú (King). **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Oduduwa, 2015.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais: Rio de Janeiro, 2010.

ROSEMBLAT, Fernanda Fonseca; RODRIGUES, Sarah Vieira; FALCÃO, Renata Soares Ramos. **O Que Há Fora da Caixa do Menor Potencial Ofensivo?** Um Prelúdio à Aplicação da Justiça Restaurativa em Crimes “Graves” Sob as Lentes da Organização das Nações Unidas. *Revista Direito Público*, Brasília, v. 19, n. 103, 2022, p. 337-359.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SAAD, Luísa. **“Fumo de negro”**: a criminalização da maconha no pós-abolição. Salvador: EDUFBA, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético**. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. (Orgs). **Tecendo redes antirracistas**: Áfricas, Brasil, Portugal. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Resolução de conflitos não pela lógica da moral mas da organicidade**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y3aCjFO7rNE>. Acesso em: 21 mai. 2023. 27’01”

SANTOS, Boaventura de Souza. *La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998, p. 208. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/La_globalizacion_del_derecho_Los_nuevos_caminos_de_la_regulacion_y_la_emancipacion.pdf. Acesso em: 29 out. 22.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi). **Contos Negros da Bahia**. Rio de Janeiro: Editora GRD, 1961.

SANTOS, Juana Elbein. **Os Nagô e a Morte**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1977.

SANTOS, Juarez Cirino dos. **Criminologia**: contribuição para crítica da economia da punição. 1ª ed. Tirant lo Blanch: 2021.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. **Kalunga e o direito**: a emergência de uma justiça afro-brasileira. 245 f. Tese (doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2018.

SILVA, Carolina Rocha. “**A culpa é do Diabo**”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro. 2021. 298f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVEIRA, Hendrix. “**Não somos filhos sem pais**”: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-graduação em Teologia, Faculdades Est, São Leopoldo, 2014.

SIMAS, Luiz Antonio. **As pelintrações e o samba**. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz, HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pelintríada**: a epopeia do malandro. 2020b (texto ainda não publicado).

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. 1. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: as ciências encantadas das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **Santugri**: histórias de mandinga e capoeiragem. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SOUZA, André Luiz Nascimento. **É o Cão, Uma análise sobre a construção da imagem de Exu como diabo cristão**. Anpuh - RN, 2016. Disponível em <https://url.gratis/1LB9dI>. Acesso em: 17 mar. 2023.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Catolicismo e escravidão: o discurso e a posse**. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

SOUZA, Victor Martins de. **Uma percepção africana dos direitos humanos: a Carta Mandinga**. Revista de Humanidades e Letras. Vol. 4, nº. 1, 2018.

SOZZO, Máximo. **Viagens culturais e a questão criminal**. Tradução Sérgio Lamarão. 1. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

TRINDADE, L. S. **Exu: símbolo e função**. Revista África, [S. l.], n. 4, p. 131-133, 1981. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/90858>. Acesso em: 20 mar. 2023.

VAZ, Livia Sant'Anna. **Cotas Raciais**. São Paulo: Jandaíra, 2022. Coleção Feminismos Plurais.

VAZ, Livia Sant'Anna; RAMOS, Chiara. **A Justiça é uma mulher negra**. Belo Horizonte, MG: Casa do Direito, 2021. Coleção Juristas Negras.

VAZ, Livia Sant'Anna; CUNHA, Rogério Sanches. **(Im)possibilidade de se aplicar o ANPP nos crimes de racismo**. Disponível em: <https://meusitejuridico.editorajuspodivm.com.br/2023/02/09/impossibilidade-de-se-aplicar-o-anpp-nos-crimes-de-racismo>. Acesso em: 17 fev. 2023.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERGER, Pierre; BASTIDE, Roger. **Contribuição ao estudo dos mercados nagôs no Baixo Benin**. Tradução: Marta Moraes Nehring. In: VERGER, Pierre. Artigos: tomo 1. Salvador: Corrupio, 1992.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

WACQUANT, Loïc. **Punir os Pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. [A onda punitiva]. Trad.: Sérgio Lamarão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

WESTIN, Ricardo. **1º Código Penal do Brasil fixou punições distintas para livres e escravos**. Agência Senado, 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-190-anos-1o-codigo-penal-do-brasil-fixou-punicoes-distintas-para-livres-e-escravos#:~:text=O%20primeiro%20c%C3%B3digo%20penal%20do,de%20todos%20perant e%20a%20lei>. Acesso em: 28 mai. 23.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

ZAFFARONI, Eugênio Raúl. **A questão criminal**. Tradução Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro, Revan, 2013.

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

ZEHR, Howard. **Justiça Restaurativa: Teoria e Prática**. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2015.