

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

THÚLIO JOSÉ MICHILINI MUNIZ DE CARVALHO

Direito e poder, resistência e tradição:
abusos contra o povo-de-santo em perspectiva transdisciplinar.

Mestrado em Direito

São Paulo
2021

THÚLIO JOSÉ MICHILINI MUNIZ DE CARVALHO

Direito e poder, resistência e tradição:
abusos contra o povo-de-santo em perspectiva transdisciplinar.

Mestrado em Direito

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, sob orientação do Professor Livre-Docente Willis Santiago Guerra Filho.

São Paulo

2021

Banca Examinadora

DEDICATÓRIA

A ***todos*** os seres *materiais e imateriais* sem os quais a finalização deste trabalho não teria sido possível.

Ao Rei do Fogo e suas Rainhas, cujas forças me constituem, me honram e me iluminam.

Ao Senhor da Comunicação, que, em tempos de *des-entendimento*, me instrui na arte do diálogo.

A Ifá, que me é sempre doce; aos meus pares imateriais, que me tornam próspero; ao meu duplo no “Céu”, que luta por mim; a Oxalá, que me faz a crescer.

À eterna Mãe Sylvia de Oxalá (*in memoriam*), exemplo de alguém que viveu e resistiu pela tradição, culto e cultura dos Orixás no Brasil.

AGRADECIMENTOS

A ***todos*** os que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho, em especial:

- ao Professor Livre-Docente Willis Santiago Guerra Filho, por acolher e orientar esta pesquisa, que, para mim, tem sentido existencial;
- ao Professor Hamilton Dias de Souza, pelas lições sobre direito, argumentação e *poder*, nesses anos de convívio diário;
- às Professoras Dras. Mara Regina de Oliveira e Márcia Alvim, pelas contribuições prestadas não só no exame de qualificação, mas em todo nosso convívio acadêmico;
- aos *blind reviewers* da Áskesis – Revista dos Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, cujas críticas ao meu primeiro artigo sobre o tema foram determinantes para o resultado final desta dissertação;
- aos sacerdotes Carmen de Oxum, Elias de Ogum, Carlinhos de Iansã e Duda de Candola, pelas portas abertas e momentos de aprendizado;
- aos meus iniciadores e respectivos ancestrais, por todo o apoio; e
- aos meus antepassados, nas pessoas de meus pais, cujos sacrifícios me permitiram estar aqui.

“Estudar o direito é (...) uma atividade difícil, que exige não só acuidade, preparo, mas também encantamento, intuição, espontaneidade. Para compreendê-lo, pois, é preciso saber e amar. Só o homem que sabe pode ter-lhe o domínio. Mas só quem ama é capaz de dominá-lo, rendendo-se a ele.”
(Tércio Sampaio Ferraz Júnior)

“Expertus fidelem Jupiter”.

*“Otarara Awo omi
Dífá fún omi
Omi n tòrun bò wayé
Ẹbọ ni wọn ní kó ẹ
Ó sí gbẹbọ ńbẹ ó rúbọ
Èrò Ìpo, èrò Ofà
Njẹ, bí omi bà balẹ, omi a ni pa”*

*“Otarara, sacerdote de Omi, a Água;
lançou Ifá para Omi,
quando ela vinha do Céu para Terra.
Ela foi aconselhada a fazer sacrifício.
Ela obedeceu.
Viajantes de Ìpo e Òfà,
agora, quando a água toca no solo,
ela produz um impacto”
(poema tradicional de Ifá)*

RESUMO

Este trabalho, de cunho transdisciplinar, examina, a partir da Teoria dos Sistemas Sociais e da chamada “pragmática jurídica”, a relação existente entre direito, poder, resistência e tradição, defendendo que, no caso específico da prática afro-religiosa Candomblé, ocorre uma espécie de *resistir para manter a tradição*, o culto e a cultura dos Orixás, tanto em face do poder opressivo exercido pelo Estado, quanto em face de comunicações abusivas praticadas pela imprensa e pela sociedade em geral, muitas vezes com respaldo em normas do direito posto.

Palavras-chave: Direito, poder, resistência, tradição, Candomblé.

ABSTRACT

This transdisciplinary work examines, under the focus of Social Systems Theory and the so-called “legal pragmatics”, the relationship among law, power, resistance and tradition, arguing that, in the specific case of the afro-religious practice known as Candomblé, it is performed a kind of resistance in order to maintain the tradition, cult and culture of the Orixás, in the face of the oppressive power exercised by the State as well as of abusive communications practiced by the press and the society in general, often with support in the law.

Keywords: Law, power, resistance, tradition, Candomblé.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
0. Considerações epistemológicas.....	18
0.1. A questão epistemológica subjacente a este trabalho e sua aparição.....	18
0.2. A questão epistemológica no início da pesquisa: conflito de crenças?.....	21
0.3. A questão epistemológica como fruto de “paradigmas” confrontantes.....	24
0.3.1. “Paradigmas” como sistemas de pensamento.....	24
0.3.2. Paradigma disjuntivo-reducionista (clássico).....	27
0.3.3. Paradigma conjuntivo-totalizante (holístico, sistêmico, <i>transclássico</i>).....	29
0.4. <i>Multi / pluri, inter e trans</i> disciplinaridades.....	31
0.5. Considerações finais.....	34
1. Teoria dos Sistemas Sociais.....	35
1.1. O problema: apreender a sociedade moderna em toda sua complexidade.....	36
1.2. TSS e o paradigma <i>transclássico</i> : o construtivismo de Niklas Luhmann.....	37
1.3. Sistema como diferença.....	40
1.4. Autopoiese.....	42
1.5. Complexidade e evolução.....	43
1.6. O mito do anti-humanismo.....	45
1.7. Autopoiese da comunicação.....	46
1.7.1. Mensagem, informação, compreensão.....	47
1.8. Evolução da sociedade.....	48
1.9. Subsistemas sociais.....	49
1.9.1. Os diferentes subsistemas sociais.....	50
1.10. Relações do direito com outros subsistemas sociais.....	52
1.10.1. Acoplamento estrutural entre direito e religião?.....	54
1.11. Considerações finais.....	57
2. A relação existente entre direito, poder, resistência e tradição.....	58
2.1. Noção de poder na Antiguidade e na Era Cristã.....	59
2.2. Poder como controle social.....	61
2.3. Direito, poder e crise de legitimidade do Estado.....	62
2.4. Poder: cálculo, estratégia e tempo.....	66

2.5. Super obediência.....	70
2.6. Resistência	72
2.6.1. Resistência e estratégias de não cooperação.....	75
2.6.2. Resistência por meio de obediência no julgamento de Sócrates.....	76
2.6.3. Resistência por meio de tradição.....	79
2.7. Poder como controle: sua suposta falta de projeto emancipatório.....	80
2.7.1. Improriedade da crítica: confusão entre enfoques zetético e dogmático.....	81
2.8. Considerações finais.....	83
 3. Candomblé como ambiente de resistência do povo afro-brasileiro.....	84
3.1. Escravidão.....	85
3.2. Candomblé: o sentimento religioso africano adaptado à nova realidade.....	91
3.3. Candomblé como sistema religioso.....	94
3.3.1. Cosmogonia.....	96
3.3.2. Manipulação de forças vitais.....	97
3.3.3. Antepassados.....	98
3.3.4. Divindades ligadas às forças da natureza (orixás/nagô e inquices/banto).....	99
3.3.5. Práticas divinatórias.....	100
3.3.6. Hierarquia como forma de <i>organização de poder</i>	104
3.3.7. Oralidade como veículo da tradição.....	105
3.4. Tradição como mecanismo de resistência no(s) Candomblé(s).....	106
3.4.1. Da proibição à demonização: ação estratégica para manutenção do culto.....	109
3.4.2. Ação estratégica para 4 (quatro) sacerdotes em exercício.....	128
3.4.2.1. Mãe Carmem de Oxum e a diplomacia das águas doces.....	129
a) Violações de direitos em instalações hospitalares e institutos médico-legais.....	130
b) Discriminação religiosa em estabelecimentos de ensino.....	133
c) Luta pela imunidade tributária em igualdade de condições com outras religiões.....	137
d) Resistir é continuar.....	140
3.4.2.2. Pai Elias de Ogum e a firmeza do espírito guerreiro.....	141
3.4.2.3. Pai Carlinhos de Iansã e a independência do espírito dos ventos.....	143
3.4.2.4. Pai Duda de Candola e o bom senso do espírito da justiça.....	146
a) Resistência legal: o legado de Mãe Judith de <i>Aganju Didê</i>	147
b) Formação do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê.....	150
c) História que se repete por outros meios: recentes ataques à Casa de Xangô.....	151
d) Resistência e respeito ao legado dos ancestrais: Xangô está de pé.....	153

3.5. O legado <i>ético</i> da tradição dos Orixás.....	153
3.5.1. Ação estratégica no jogo de Búzios.....	154
3.5.1.1. Ocanrã: coragem e disposição como ingredientes da vitória.....	155
3.5.1.2. Ejiocô: ação harmoniosa e hospitaleira como ingredientes da prosperidade.....	156
3.5.1.3. Etaogundá: a calma como caminho para a abundância.....	157
3.5.1.4. Irossum: arrogância e machismo que levam à derrota.....	158
3.5.1.5. Oxê: o poder da palavra estratégica proferida com determinação.....	159
3.5.1.6. Ossá: habilidade e jeito como ingredientes para a vitória.....	160
3.5.1.7. Ejiologbom: abuso de poder que leva à instauração de uma nova ordem.....	161
3.5.2. Conflitos de poder na existência mítica das divindades.....	162
3.5.2.1. Nanã resiste à precedência masculina.....	163
3.5.2.2. Oxum torna o mundo infértil para se fazer ouvir no conselho celestial.....	164
3.5.2.3. Xangô é destronado por abusar do poder.....	165
3.6. Considerações finais.....	165

CONCLUSÃO.....	167
-----------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	170
--------------------------	------------

Anexo I – Entrevista com Mãe Carmen de Oxum (São Bernardo do Campo/SP).....	183
Anexo II – Entrevista com Pai Elias de Ogum (Cachoeira/BA).....	199
Anexo III – Entrevista com Pai Carlinhos de Iansã (São Lourenço da Serra/SP).....	206
Anexo IV – Entrevista com Pai Duda de Candola (Cachoeira/BA).....	210

INTRODUÇÃO

Esta dissertação decorre de Projeto de Pesquisa apresentado à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) para ingresso no Mestrado em Filosofia do Direito, com propósitos iniciais assim definidos:

O objetivo primeiro da pesquisa a ser realizada é verificar se é possível desdobrar da ideia de poder enquanto exercício social eventual noção de resistência, bem como delimitar em que ela consistiria e identificar de quais modos ela poderia operar, no âmbito da ação política.

Definida a noção de resistência possível nos quadros do pensamento dos autores em questão, será investigado se a ideia de tradição, comumente associada à manutenção de determinado estado de coisas, pode funcionar como mecanismo de ação política voltada para a resistência no âmbito de tensões e **conflitos** instaurados entre grupos sociais de interesses divergentes.

Por fim, a título de teste das conclusões obtidas a partir do percurso acima traçado, será examinado o papel da “tradição dos Orixás”, sobretudo oral (não escrita), no desenvolvimento da prática afro-religiosa candomblé e na estruturação de dispositivos e estratégias utilizados nesse âmbito para a formação da identidade do povo negro e para tornar possível a resistência deste aos processos históricos a que submetidos em território brasileiro, dos tempos da escravidão aos atuais¹ (grifo nosso)

Como se nota, essa tarefa supõe diálogo entre Direito e outras ciências humanas, a fim de compreender como se manifesta a relação entre poder, resistência e tradição numa questão étnico-religiosa que importa para o Direito porque envolve conflitos sociais a serem controlados pelo Estado, a quem cabe “dizer qual das expectativas conflitantes deve prevalecer”, via “decisões dotadas de autoridade”².

Após o início deste Mestrado, contudo, referido projeto de pesquisa enfrentou objeções no sentido de sua “não pertinência” ao campo da Filosofia do Direito, suscitadas por interlocutores de considerável envergadura acadêmica. Para eles, a temática não seria “de Filosofia do Direito e sim de Ciência Política, Antropologia Cultural e Ciência das Religiões”.

Diante disso, os objetivos iniciais da pesquisa foram alterados em parte. De fato, após quase 30 (trinta) meses de estudos e reflexões, estabeleceram-se para esta dissertação as seguintes “metas”: (i) verificar se estudos de fronteira calcados em abordagens *inter* e/ou

¹ CARVALHO, Thúlio José Michilini Muniz de. Candomblés do Brasil: a relação existente entre poder, resistência e tradição (Projeto de Pesquisa). São Paulo: PUC/SP, 2019, pp. 8-9.

² Idem, p. 6.

transdisciplinares, examinando a relação do direito com o universo “não jurídico”, possuem legitimidade nos quadros da filosofia do direito; (ii) examinar de que forma a visão *transclássica* da Teoria dos Sistemas Sociais encara a relação entre direito e outros sistemas sociais, sobretudo o religioso; (iii) averiguar se se pode apreender a relação do direito com “poder”, “resistência” e “tradição” a partir do conceito ressignificado de poder, aqui entendido como controle, dos aportes de uma pragmática jus-estatal para a qual a legitimidade do direito e do Estado é questão de fato que depende de sua capacidade de se manter como emissor normativo dotado de autoridade; e (v) investigar se e como, no caso específico da prática afro-religiosa Candomblé, a *resistência* ao poder opressivo exercido pelo Estado, pela imprensa e pela sociedade brasileira se deu com base na e/ou em nome da tradição, culto e cultura das divindades africanas.

Todas essas “metas” são desafiadoras em alguma medida. Porém, ao percorrê-las, talvez possamos contribuir para a compreensão de questões caras à epistemologia do direito, à concepção sistêmica de direito, à sociologia da crise do direito e do Estado, bem como ao resgate da memória sobre a relação abusiva que o Estado e a sociedade brasileira mantiveram com a religiosidade negro-africana durante longos anos, sem ainda ter cessado por completo.

No capítulo propositalmente indicado como sendo o de número 0 (zero), diante do desejo de literalmente “*começar pelo começo*”, tecem-se considerações epistemológicas que, ao final, levarão à afirmação categórica de que são legítimos estudos de fronteira sobre a relação do direito com outros sistemas sociais e áreas de conhecimento. Com isso, responde-se à objeção antes referida, contra a pertinência entre o aqui estudado e “a” filosofia do direito. Realmente, tal dissenso parece fruto de algo *além* de simples conflitos de crenças disciplinares. Elas podem resultar do choque de paradigmas, pois, apesar de os “clássicos” emprestarem certa plasticidade ao objeto da filosofia jurídica, a rejeição à pesquisa aqui desenvolvida não seria de todo inexplicável se se assumissem “atitudes epistemológicas” típicas do paradigma reducionista ainda prevalente nas faculdades de direito, reflexo da herança analítica da filosofia jurídica do último século. Contudo, adotando-se uma cosmovisão sistêmica, considerando-se direito não uma coleção de normas, mas um subsistema social que se integra ao sistema social total, a ideia de pesquisas *inter* e *trans* disciplinares em direito se torna válida e até mesmo natural.

No capítulo de número 1 (um), resgatam-se elementos da teoria dos sistemas sociais de perfil luhmanniano, a fim de demonstrar que direito, economia, política e religião são

(sub)sistemas sociais que, mesmo distintos e operacionalmente fechados, estão em permanente relação uns com os outros, inclusive de acoplamento estrutural. Isso implica que o estudo dessas ligações importa para a Filosofia do Direito, pois delas dependem os processos internos desses sistemas, especialmente aqueles ligados à autodescrição que o sistema faz de si mesmo, em termos cognitivos. Se não há essa reflexividade, tende a ficar comprometida sua própria autonomia sistêmica. Nesse sentido, estudos de fronteira são legítimos, pois refletir sobre a relação do direito com outros sistemas supõe reflexão previa sobre o direito enquanto direito. Isso reforça a legitimidade desta dissertação nos quadros da Filosofia do Direito, bem como lança as bases para que se compreenda a relação entre direito, poder, resistência e tradição e o contato desses temas com as religiões afro-brasileiras, especificamente o Candomblé.

No capítulo de número 2 (dois), mostra-se que uma das formas de se enxergar a relação entre direito e poder (em sentido amplo), é por meio do estudo da chamada pragmática jurídica e da crise de legitimidade do direito e do Estado. Esta última é aqui entendida como a incapacidade do Estado, em âmbito fático, de se manter como autoridade e obter obediência aos seus atos, que, nas sociedades ocidentais contemporâneas, têm a natureza de normas jurídicas (leis, sentenças e atos administrativos). Poder e contrapoder (resistência), nesse caso, formam um par conceitual, duas faces de uma mesma moeda. Isso permite compreender questões adicionais, como super obediência, obediência mínima (não cooperação), além do paradoxo da resistência via obediência no julgamento de Sócrates e da possibilidade de se resistir por meio de tradição.

Já no capítulo de número 3 (três), o mais longo e desafiador desta dissertação, demonstra-se que a prática religiosa hoje conhecida por Candomblé é fruto de longo processo de aclimação da fé negro-africana à realidade local, decorrente da vinda de milhões de pessoas da África por força do regime escravista. A partir da Teoria dos Sistemas Sociais tratada no capítulo 1 (um), a prática é tida como sistema religioso com cosmogonia e características próprias, dentre as quais as crenças na manipulação de forças vitais, nos antepassados, nas divindades ligadas às forças da natureza, na prática de adivinhação, além, obviamente, da hierarquia como forma de organização do poder e oralidade como veículo de saber-poder. Já a partir das ideias desenvolvidas em nível teórico no capítulo 2 (dois), de elementos historiográficos e antropológicos e de considerações sobre uma história do tempo presente, consistentes em depoimentos colhidos em nossas entrevistas de campo junto a

quatro sacerdotes em exercício, mostra-se que o Candomblé foi (e ainda é) ambiente de resistência: nele, pratica-se o resistir “por meio de” e “com base nas” tradições dos antepassados. A título ilustrativo, analisam-se, ainda, valores transmitidos pelo jogo de búzios e pela mitologia das divindades africanas, o que é aqui tratado como legado ético da tradição, culto e cultura dos Orixás no Brasil.

A metodologia utilizada é dialética: confrontam-se elementos a fim de produzir conclusões sobre as questões discutidas. O trabalho é de perfil declaradamente *inter* e *transdisciplinar*: o diálogo com outras disciplinas e realidades sociais, além do direito, integra o percurso da análise realizada. Os propósitos são *zetético-investigativos*, não dogmáticos, enfatizando-se o aspecto pergunta da e na pesquisa, sem compromisso com o fechamento de questões que, não podendo ser substituídas por evidências, requeiram imediata tomada de posição. Outro aspecto pouco usual desta pesquisa é o emprego, ainda pouco frequente nas Faculdades de Direito “tradicionais”, é o emprego (ainda que com certas limitações), de pesquisa de campo, contato com informantes, colheita de entrevistas e análise desse material, o que se coaduna com o perfil *inter* e *transdisciplinar* do trabalho. Para além de sua importância “pessoal” para o mestrando³⁻⁴, cada tema aqui examinado se justifica pela sua atualidade, envergadura e pelos efeitos que projeta sobre as instituições jurídicas e sobre a forma com que o Estado lida com os adeptos da religião dos Orixás.

Este trabalho reflete o perfil de seu autor. Até o momento, toda sua carreira jurídica foi dedicada à “administração” das complicadas relações entre Estado e cidadãos, nas esferas fiscal, administrativa e, mais recentemente, política. Além disso, o entusiasmo por ciências sociais e curiosidade em matéria religiosa datam de sua infância. Tais características se manifestam, juntas, nas considerações a seguir.

³ O mestrando é iniciado nos cultos de Orunmilá-Ifá e Egbé, pelas mãos do Olóyé Ifáléye Àkálá Òjèdélé Òòsàgbèmí Egbégbèmí, do templo Irete Ajeru. Além disso, o mestrando é iniciado no culto do Candomblé, tendo sido consagrado ao Orixá Xangô, pelas mãos da ialorixá Paula de Iansã, do Axé Ilê Obá.

⁴ Tendo sido iniciado em Orunmilá-Ifá, o mestrando é *bàbáláwo* (adivinho) em treinamento e já autorizado por seu iniciador a officiar para terceiros. Seus aprendizados teóricos e práticos nesse âmbito explicam a inserção, ao final desta dissertação, de comentários específicos sobre o legado ético dos oráculos de origem africana. Não se examinam os poemas iorubás de Ifá, pois, no Candomblé, não é esta a tradição legada pelos antepassados; examinam-se, porém, os significados de cada configuração oracular na sua versão tomada pública pelo falecido Pai Agenor Miranda Rocha, Santinho, tido como último “oluô” do Candomblé da Bahia. Na opinião do mestrando, a dissociação, havida na maioria das casas de Candomblé, entre o “adivinhar” através dos búzios e o “interpretar” estações divinatórias de conteúdo mítico promove uma cisão que não existia originalmente entre o sentido pragmático de uma consulta e o sentido ético das prescrições oferecidas pelo oráculo. Sem essas análises, se o olhador não detiver a sensibilidade necessária, há o risco de que tudo se torne uma questão de *qual sacrifício realizar*, sem que se examinem os comportamentos do consulente que o poderiam ter levado à situação-problema objeto da consulta e sem se identificar quais mudanças de conduta poderiam contribuir para que transite para conjuntura mais favoráveis.

0. Considerações epistemológicas

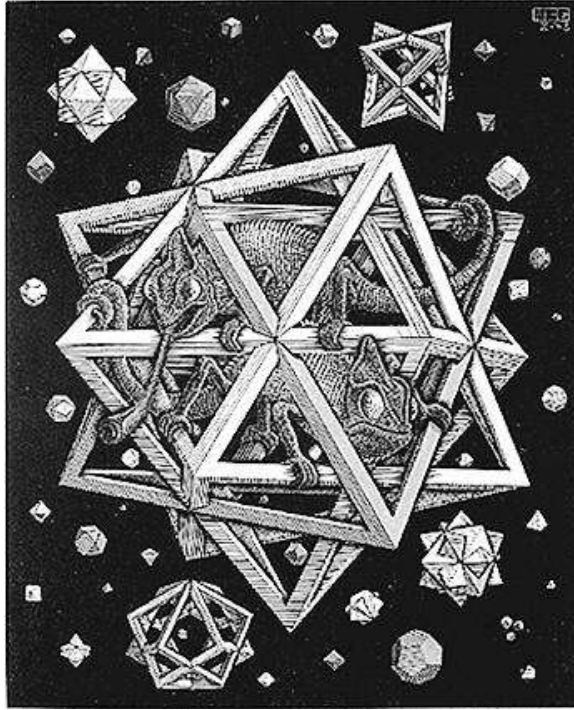


Figura 1 - ESCHER, Maurits Cornelis. Stars, 1948.

0.1. A questão epistemológica subjacente a este trabalho e sua aparição.

Como referido na Introdução desta dissertação, após o início do Mestrado, o projeto de pesquisa inicialmente apresentado teve sua pertinência ao campo da Filosofia do Direito questionada por interlocutores de considerável envergadura acadêmica. Em suma, afirmou-se que “a temática não é de Filosofia do Direito e sim de Ciência Política, Antropologia Cultural e Ciência das Religiões, ainda que cite nomes de alguns juristas como subsídio”.

Tal objeção parte de um tipo de “pureza disciplinar” que, se impede o tema de ser inserido numa discussão de Filosofia do Direito, permite tratá-lo como pertencente “em condomínio” à Ciência Política, à Antropologia Cultural e às Ciências da Religião. Ou seja, o objeto da pesquisa estaria numa zona de intersecção dessas últimas disciplinas, mas seria alheio à Filosofia do Direito.

No limite, isso cria certa “indiferença jurídica” em relação a temas como (i) poder, resistência e tradição, (ii) conflitos étnico-religiosos envolvendo comunidades “afro” e (iii) mediação estatal desses tipos de conflito. Tal “indiferença”, de alguma maneira, desconsidera a envergadura constitucional desses temas, ignorando que poder, religião e patrimônio étnico-religioso-cultural são hoje acoplados ao Direito⁵⁻⁶⁻⁷, graças a processos históricos ligados a aportes jus-filosóficos hoje consolidados⁸⁻⁹⁻¹⁰.

Apesar de a realidade normativa não corroborar a ideia de que o Direito – e, portanto, a Filosofia do Direito – seja indiferente aos eixos temáticos desta pesquisa, referida objeção não pode ser simplesmente ignorada. De fato, no mínimo, ela exprime desacordo quanto aos limites “válidos” da Filosofia do Direito enquanto tal. Contudo, é possível que esse desacordo seja ainda mais profundo, ultrapassando aquilo que seriam o objeto da disciplina, o papel de quem a estuda e as fronteiras de sua atuação. É dizer: talvez a discordância decorra de que o Projeto de Pesquisa e seus “opositores” adotem concepções de Direito não coincidentes. Hipótese essa que, aliás, se tornará verossímil ao longo desta dissertação, à medida em que se note que ela se insere num pensamento sistêmico “transclássico” que nega o solipsismo disciplinar do Direito em face de outras realidades (economia e religião, por exemplo).

⁵ Já no art. 1º a Constituição explicita que “*todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição*”. O art. 5º, LXVIII e LXIX, prevê mecanismos destinados a reprimir “*abuso de poder*”. Há, em todo o texto constitucional pelo menos 54 ocorrências da expressão “*Poder Público*”, sem mencionar as 36 ocorrências do termo “*Poderes*”, bem como as inúmeras aparições de expressões como “*Poder Executivo*”, “*Poder Legislativo*”, “*Poder Judiciário*”. Além disso, há capítulos inteiros dedicados ao sistema eleitoral, cuja função não é outra senão canalizar o *poder* popular manifestado pelo voto.

⁶ Religião e termos correlatos aparecem pelo menos 7 vezes na Constituição. Consagra-se a liberdade religiosa (art. 5º, VI e VII); proíbe-se que se criem distinções por motivo de crença religiosa (art. 5º, VIII); impede-se que o Estado institua culto religioso (art. 19); protege-se o imperativo de consciência oriundo de convicção religiosa (art. 143). Além disso, ensino religioso (art. 210) e efeitos do casamento religioso (art. 226) contam com disciplina expressa.

⁷ A Constituição determina que se valorize “os diferentes segmentos étnico nacionais” (art. 215, §2º), bem como a sua diversidade (art. 215, §3º), chegando à minúcia de estabelecer que “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro” (art. 242, §1º). Além disso, cultura e expressões correlatas aparecem no texto constitucional pelo menos 68 vezes, o que já seria suficiente para apreender a dimensão que o tema apresenta. Acresça-se a isso a legitimidade que é atribuída a qualquer cidadão para propor ação popular que vise anular ato lesivo ao patrimônio histórico e cultural (art. 5º), bem como a competência comum de todas as unidades da Federação para protegê-lo (arts. 23, 24 e 30). Há, ainda, todo um capítulo da Constituição para tratar “da Educação, da Cultura e do Desporto”.

⁸ ZIPPELIUS, Reinhold. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2012, pp. 298-304.

⁹ KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 32-57.

¹⁰ COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 437-440.

Realmente, diferentes percepções sobre “o que o Direito é” podem levar a diferentes posições sobre como produzir conhecimento a seu respeito. Isso se manifesta nos diversos níveis da “linguagem jurídico-científica”, a saber: (i) o da ciência do direito, “contendo proposições sobre um sistema normativo em particular”; (ii) o da teoria do direito, tendo por objeto proposições sobre “a atividade da ciência do direito” (alcançando quaisquer sistemas jurídicos); e (iii) o da epistemologia jurídica, ligada às condições de adequação e sucesso das teorias do direito em geral¹¹.

Logo, se se pudesse ignorar que os temas aqui tratados são regulados por normas jurídicas, numa espécie de derrogação parcial de algumas Constituições, inclusive a nossa, e de alguns capítulos da História do pensamento jurídico, surgiria o seguinte problema epistemológico: a depender do que se entendesse por Direito, esta pesquisa estaria “dentro” ou “fora” do território jus-filosófico, aqui entendido em sentido amplo, como espaço **não-dogmático** para experiências de reflexão sobre questões jurídicas fundamentais¹²⁻¹³, como justiça e liberdade. Saber se “poder”, “resistência”, “conflitos étnico-religiosos” e “papel do Estado na mediação desses conflitos” importam para o trato dessas questões jurídicas de princípio dependeria da ideia de Direito adotada.

Contudo, não é crível que o desacordo quanto à inserção desta pesquisa no campo da Filosofia do Direito decorra desse falso “problema epistemológico” que sequer encontra eco na realidade normativa. É provável que o desacordo decorra de uma “atitude paradoxal” que, segundo Arthur Kaufmann, é frequente na área:

Não há na filosofia – e isto vale naturalmente para a **filosofia do direito** – nada que não possa ser problematizado, e a sua própria essência não está exceptuada... O que sejam as ‘genuínas’ questões jus filosóficas determina-se essencialmente de acordo com as circunstâncias históricas dadas.
.....
(...) inquieta-nos a energia atômica, a biotecnologia, a genética humana, que não são apenas problemas da ética (bioética, genética), mas também da filosofia do direito, pois a filosofia do direito é a teoria da justiça, na qual se inclui, antes de mais, a justiça social, a justiça do bem-comum. E não são as tecnologias atômica, biológica e genética problemas do *bonum commune*? **Apesar disso, muitos, muitíssimos filósofos do direito são da opinião de que estas coisas não lhes incumbem enquanto filósofos do direito**¹⁴ (g.n.)

¹¹ MARANHÃO, Juliano Souza de Albuquerque. Positivismo jurídico lógico-inclusivo. São Paulo: Marcial Pons, 2012, p. 24.

¹² ZIPPELIUS, Reinhold. *Op. cit.*, pp. 26-27.

¹³ KAUFMANN, Arthur. *Op. cit.*, pp. 12-15.

¹⁴ *Idem*, p. 13.

Curiosamente, o falso-problema epistemológico acima descrito, cujas raízes se encontram nessa “atitude paradoxal” frequente em Filosofia do Direito, induz a um outro problema epistemológico a ser enfrentado, este sim “verdadeiro”¹⁵: afinal, abordagens *inter* e *trans* disciplinares são formas válidas para produção de conhecimento a respeito do Direito?

0.2. A questão epistemológica no início da pesquisa: conflito de crenças?

Apesar do propósito de dialogar com outras “ciências humanas”¹⁶ e de se ter indicado a forma como se pretendia fazê-lo¹⁷, não se vislumbrou, de início, a necessidade de justificar a abordagem inter-trans-disciplinar que se pretendia realizar. De fato, pensava-se que seria suficiente indicar por que se considerava necessário “melhor compreender, de um lado, o pensamento de Foucault e Luhmann e a noção de poder nele contida... e, de outro, de ampliar o conhecimento a respeito do Candomblé”¹⁸, bem como a conexão desses temas com questões jurídicas fundamentais, como abuso de poder, legitimidade estatal, justiça, liberdade.

Em parte, essa *despreocupação inicial* quanto à justificação da abordagem transdisciplinar se deve à ideia já citada de que em filosofia “não há nada que não possa ser problematizado”¹⁹. Porém, é provável que ela também tenha relação com a constituição intelectual do autor²⁰⁻²¹, que, sendo filho de educadores, tendo crescido em ambiente escolar e

¹⁵ “Verdadeiro” e “falso”, neste subitem da dissertação, são empregados em acepção “fraca” (verossimilhança, razoabilidade), pois o estudo não tem a pretensão de alcançar “a verdade” sobre as questões aqui tratadas.

¹⁶ “Ciências humanas”, neste subitem da dissertação, também é empregado em acepção “fraca”, para reportar-se àquilo que, em linhagem natural, costuma ser tratado como disciplina dotada de “autonomia”. Esta dissertação é cética quanto à existência de demarcações firmes no que respeita aos diferentes modos de produção de conhecimento a respeito de questões humanas, pelas razões que, de resto, se tornarão claras a partir do que será exposto no texto como um todo.

¹⁷ “Tratando-se da conjugação de questão específica (tradição e resistência nos Candomblés do Brasil) com pesquisa de temas contemporâneos vinculados à filosofia e à sociologia política e do direito, está claro que o trabalho terá natureza predominantemente zetético-investigativa, sem prejuízo de considerações de cunho jurídico-dogmático se e na medida em que tal necessidade for constatada (...) Trata-se de esforço crítico (dialético), cujos resultados serão obtidos a partir de questões teóricas inseridas nos quadros da filosofia e sociologia... e de questão social atual” (CARVALHO, Thúlio José Michilini Muniz de Carvalho. *Candomblés do Brasil: a relação existente entre poder, resistência e tradição* (Projeto de Pesquisa). São Paulo: PUC/SP, 2019, pp. 11).

¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹ KAUFMANN, Arthur. Op. cit., p. 13.

²⁰ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v. 2, p. 205.

²¹ VYGOTSKY, Lev. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes Editores, 1991, p. 51.

estando imantado pela ideia de transversalidade do saber²²⁻²³, jamais havia se deparado com atitudes de negação radical à obtenção transversal *inter e transdisciplinar* do saber.

No momento “zero” da pesquisa, encarou-se a objeção à inserção deste estudo no Mestrado em **Filosofia do Direito** a partir da ideia de que o objeto da pesquisa envolve conflitos sociais mediáveis pelo Direito e pelo Estado e, como tais, ligados à própria legitimidade destes, daí a pertinência entre ele e o Direito. Veja-se:

(...) o escopo do projeto é desdobrar (aprofundar) críticas relativas a autores que se dedicam ao estudo da legitimidade do Estado sem se pronunciar sobre eventual ideia de resistência nesse campo (...) Se nas sociedades ocidentais o Estado é identificado com o Direito... então legitimidade do Estado é tema afeto também à Filosofia do Direito. A introdução da temática religiosa na segunda etapa da pesquisa, a título de teste histórico-sociológico das conclusões havidas na parte teórica, confere caráter interdisciplinar ao estudo. Isso não retira o seu aspecto teórico central do universo da oposição entre a ideia de legitimidade do Estado e do Direito fundada na ideia de contrato (corrente majoritária) e aquelas que atribuem outros sentidos à questão (Kelsen mesmo falava que a legitimidade jus-estatal é questão fática, bem em linha com o Luhmann a ser estudado na pesquisa)²⁴ (grifos no original)

Posteriormente, encarou-se o problema como fruto “de conflito de crenças quanto ao papel de quem estuda filosofia do direito”, algo, talvez, ligado à tendência analítica que quase “reduziu”²⁵ a Filosofia do Direito a uma “filosofia analítica do direito”, cujo propósito seria “isolar o conceito de direito (qualquer que ele seja) e tratar de estudá-lo apenas enquanto tal, numa espécie de solipsismo disciplinar”²⁶⁻²⁷. Daí, ponderou-se que, “mesmo num quadro de especialização absoluta”, não haveria como “se recusar a validade de tentar entender qual o limite do que é direito e o que o distingue da política e/ou dos demais sistemas sociais”, disso resultando a legitimidade de estudos “de fronteira”, isto é, no limiar entre Direito e “outras ciências”:

²² DEMO, Pedro. Desafios modernos na educação. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 25.

²³ GARDNER, Howard. Inteligências múltiplas: a teoria na prática. Porto Alegre: Artmed, 1995.

²⁴ O trecho transcrito consta de correspondência sintética, intuitiva e em linguagem natural enviada em 27 de junho de 2019 a um dos docentes dessa instituição com quem este mestrando teve oportunidade de dividir, ainda em estágio embrionário, o problema epistemológico suscitado pela crítica a seu projeto de pesquisa e sua primeira posição a respeito do tema.

²⁵ Mais adiante, algumas considerações serão feitas a respeito dos problemas do “reduzir patológico” (“reducionismo”) em ciências.

²⁶ CARVALHO, Thúlio José Michilini Muniz. Candomblés do Brasil: direito e poder, resistência e tradição. Revista Áskesis, “no prelo”, 2020, p. 2-4.

²⁷ Sobre a predominância analítica na Filosofia do Direito do último século, vide, *in totum*, MARANHÃO, Juliano Souza de Albuquerque. Positivismo jurídico lógico-inclusivo. São Paulo: Marcial Pons, 2012.

De fato, se tais questões não fossem legítimas, seriam inadequadas não só as tensões entre positivistas e jusnaturalistas, interpretativistas etc. (GONZAGA, 2017, item 2.3; MACEDO JÚNIOR, 2017, itens 2 e 3), mas também as divisões internas no âmbito do próprio positivismo, que culminou na oposição entre vertentes inclusivistas (COLEMAN, 2001^a, p. 67 e 2001b, pp. 100-119; WALUCHOW, 2007, pp. 95-156) e exclusivistas (RAZ, 1979, pp. 215-220). Afinal, em última instância, o objeto desse debate é saber se há ou não confusão entre direito e moral, direito e religião etc., ou seja, se há ou não conexão conceitual entre direito e outros sistemas sociais normativos (DIMOULIS, 2017, item 3) e qual seria o sentido dessa conexão. E, ao que consta, poucos duvidam da validade de tal debate²⁸

Realmente, não há nada que obrigue o estudioso de Filosofia do Direito a um compromisso com a “tradição analítica” ou qualquer de seus desdobramentos, dentre os quais o “reducionismo” quanto ao objeto da disciplina. Assim, nada invalida “experiências de reflexão” preocupadas “não ‘só’ com o que o direito é e como ele funciona em termos de uma prática ‘interna’”, mas também com “as relações que ele mantém com outras dimensões da vida humana e como os sistemas jurídicos interagem com a religião, a moral, a política, a economia”. Isso implica “recusar o solipsismo disciplinar” e aceitar “a transdisciplinaridade”²⁹ como algo cabível.

Nessa etapa intermediária, já se cogitava que aquele “conflito de crenças” quanto ao objeto “possível” da Filosofia do Direito se conectasse à “hiperespecialização”, isto é, ao fenômeno em que cada “disciplina” “se fecha em si mesma sem permitir sua integração em uma problemática global ou em uma concepção de conjunto do objeto, do qual ela considera apenas um aspecto ou uma parte”³⁰.

Porém, na etapa atual da pesquisa, considera-se que o desacordo quanto à inserção do presente estudo no campo investigativo “possível” da Filosofia do Direito ultrapassa um simples “conflito de crenças”, devendo-se a algo mais profundo, a saber, um verdadeiro “choque de paradigmas”, pelas razões expostas a seguir.

²⁸ CARVALHO, Thúlio José Michilini Muniz. Candomblés do Brasil: direito e poder, resistência e tradição. Revista Áskesis, “no prelo”, 2020, p. 2-4.

²⁹ *Idem, ibidem.*

³⁰ *Idem, ibidem.*

0.3. A questão epistemológica como fruto de “paradigmas”³¹ confrontantes

0.3.1. “Paradigmas” como sistemas de pensamento

Seja no “discurso técnico-científico”, seja “naquele de senso comum”, estando “o da filosofia oscilando” entre ambos, “de poucas palavras se abusou tanto” quanto daquela “que, em grego, se traduziria pela mais latina ‘modelo’: paradigma”³². Se, na tradição filosófica, o termo já contava com certa polissemia, valendo ora como “modelo”, ora como “exemplo”³³, sua utilização tornou-se *descontrolada e dissociada de critérios unificadores de sentido* sobretudo na segunda metade do Século XX, com a publicação, primeiro, de *A estrutura das Revoluções Científicas*, de Thomas Kuhn, e, depois, de *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*, de Michel Foucault, obras consideradas marcos na filosofia e na história das ciências do último século.

Dos pensadores referidos, apenas Thomas Kuhn se utiliza sistematicamente do termo “paradigma”. E o faz para designar algo próprio da “ciência normal”, definida como aquela que se realiza de acordo com uma “constelação de crenças, valores, técnicas etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada”³⁴, isto é, com base em visões científicas de mundo próprias³⁵. Nesse âmbito, “paradigmas” seriam “modelos dos quais brotam as tradições correntes e específicas da pesquisa científica” daquela comunidade³⁶. Daí seu compromisso “com as mesmas regras e padrões”, que, por sua vez, implicam não só hipóteses explicativas, mas também enigmas e respectivos métodos de solução³⁷. Esses elementos formam sistemas de pensamento que pretendem “enquadrar todos os fenômenos” objeto de uma ciência³⁸.

Na prática, “paradigmas” seriam reconhecidos “durante algum tempo” como “fundamentos” para prática das respectivas comunidades científicas³⁹. A chamada “ciência

³¹ Nesta dissertação, a palavra paradigma será utilizada sem qualquer compromisso de identidade conceitual com as ideias de Thomas Kuhn, embora, como se verá, ele de fato integre o referencial teórico adotado.

³² GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Imunologia: mudança no paradigma autopoiético?* In: *Passagens – Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro: vol. 6, n. 3, setembro-dezembro/2014, pp. 597-598.

³³ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 742.

³⁴ KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 220.

³⁵ *Idem*, *op. cit.*, p. 29.

³⁶ *Idem*, *op. cit.*, p. 30, 138 e 220.

³⁷ *Idem*, *ibidem*.

³⁸ HACK, Rafael Fernando. *Foucault, a modernidade e o sujeito* (tese de doutorado). São Carlos: UFSCar, 2014, p. 27.

³⁹ KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 29.

normal”, por seu turno, serviria à constante re-ratificação do “paradigma”, “atuando, inclusive, de modo recalcitrante diante das contingências... incompatíveis com a teoria paradigmática”⁴⁰, de forma a enquadrá-las e circunscrevê-las no interior daquela, mesmo que, para tanto, seja necessário reformular a teoria de base para suprir insuficiências emergentes⁴¹. Porém, em certos casos, tais ajustes podem comprometer a sustentabilidade do paradigma, porque com ele incompatíveis. Isso leva a “investigações extraordinárias”, podendo, inclusive, reorganizar, no todo ou em parte, a prática científica da comunidade. E esse movimento de exaustão-descontinuidade gera as chamadas “revoluções científicas”:

(...) consideramos revoluções científicas aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior⁴²

Michel Foucault, por sua vez, não faz uso sistemático do termo “paradigma”, valendo-se de “formações discursivas”, “figuras epistemológicas”, enfim, “*épistémès*”, para designar algo semelhante (mas não idêntico) ao tratado por Thomas Kuhn. Para o autor, não há “saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”⁴³. Por isso, é importante que se promova a “análise das formações discursivas, das positivities e do saber”, em suas relações com a chamada “*épistémè*” da época⁴⁴, isto é, “a consciência [coletiva] dos homens de ciência, o horizonte e a direção de seu interesse, seu sistema de valores, sua maneira de perceber as coisas, *o estilo de sua racionalidade*”, de modo a investigar “até que ponto as mudanças políticas, ou os processos econômicos, puderam determinar” os saberes (em geral) e a produção científica (em específico), além das respectivas descontinuidades⁴⁵⁻⁴⁶. Em suma, a “*épistémè*” da época é o que “permite separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável”, ou seja, é o que define o “objeto possível” do saber na época, inclusive científico⁴⁷. Isso cria:

⁴⁰ HACK, Rafael Fernando. Foucault, a modernidade e o sujeito (tese de doutorado). São Carlos: UFSCar, 2014, p. 27.

⁴¹ *Idem*, op. cit., p. 28.

⁴² KUHN, Thomas S. *Op. cit.*, p. 125.

⁴³ FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Editora Loyola, 2010, p. 30.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 230-231.

⁴⁵ *Idem*, op. cit. 199.

⁴⁶ “*O descontínuo — o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo — dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem*” (FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 69).

⁴⁷ *Idem*. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 247.

(...) um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram para uma época dada e para uma área social, econômica, geográfica ou lingüística dada, as condições de exercício da função enunciativa⁴⁸

Em suma, enquanto o “paradigma” de Thomas Kuhn se insere no contexto das ciências (sobretudo naturais), a ideia de “*épistémè*” presente em Michel Foucault – apesar de semelhante – é mais abrangente, pois abarca “saberes” não só científicos. Assim, o “paradigma” de Thomas Kuhn consistiria em categoria “epistemológica”, ligada às condições de legitimidade de certos enunciados no campo da “ciência”. Já a “*épistémè*” seria o arcabouço que condiciona e constitui não apenas o saber científico, mas também o do direito, da economia, da educação, das artes e da filosofia, bem como o das relações sociais “ordinárias”, das estratégias de poder e do “jogo mais amplo das políticas de verdade” em voga numa determinada época⁴⁹.

Diante das semelhanças entre os conceitos de “paradigma” e “*épistémè*”, muito se tem debatido sobre se referidos pensadores estariam a tratar do mesmo tema⁵⁰. Giorgio Agamben, por exemplo, embora reconheça que o próprio Michel Foucault afirmava que seu conceito de “*épistémè*” não se confunde com o de “paradigma” presente em Thomas Kuhn, esforça-se para demonstrar que, de fato, tais autores pensavam no mesmo, apesar de a abrangência de “*épistémè*” (saberes em geral) ser maior que a de “paradigma” (saberes científicos)⁵¹. Neste estudo, porém, considera-se de relevância secundária saber se ambos trataram de um mesmo problema, ainda que sob rótulos e com amplitudes distintas. Objetivamente, “*épistémè*” e “paradigma” consistem em sistemas de pensamento que determinam as condições de legitimidade de saberes, científicos ou gerais (políticos, filosóficos, artísticos, educacionais): “toda cosmovisão envolve um compromisso paradigmático”⁵².

A partir do até aqui exposto, pode-se compreender por que razões a discordância quanto à inserção de estudos sobre poder, resistência e tradição nos quadros da Filosofia do Direito não deriva de simples conflito de crenças. De fato, pensá-la em termos de “crenças” enfatiza aspectos ligados à subjetividade das pessoas discordantes, sem capturar, porém, o

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 154.

⁴⁹ ARAÚJO, Inês Lacerda. Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault. Revista Aulas: Dossiê Foucault, n. .3, dezembro-março/2007, pp. 1-24.

⁵⁰ Vide trabalhos referidos nas notas 41 e 52 *supra*.

⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. Signatura rerum: sobre o método (e-book). São Paulo: Boitempo, 2014, item 1 (*in totum*).

⁵² CREMA, Roberto. Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma (e-book). São Paulo: Summus, 2015, p. 21.

fato de que tais crenças derivam de algo maior, ou seja, da incidência (sobre o sujeito) exatamente desses padrões oriundos do sistema de pensamento com o qual cada indivíduo está habituado e que, nessa medida, o constitui. Assim, numa espécie de inferência à melhor explicação (raciocínio abduutivo)⁵³, é de se imaginar que o desacordo, no caso, decorre do uso de sistemas de pensamento incompatíveis entre si.

0.3.2. Paradigma disjuntivo-reducionista (clássico)

Até certo ponto da história ocidental, prevaleceu “a visão de mundo medieval, baseada na filosofia aristotélica e na teologia cristã”, ligadas à “noção de um universo orgânico, vivo e espiritual”⁵⁴. Porém, “na” e “com a” modernidade, tal cosmovisão foi substituída pela “noção do mundo como uma máquina, e a máquina do mundo tornou-se a metáfora dominante”. Isso se deve, em parte, às então “novas descobertas em física, astronomia e matemática, conhecidas como Revolução Científica e associadas aos nomes de Copérnico, Galileu, Descartes, Bacon e Newton”⁵⁵. É o que se convencionou chamar de “paradigma cartesiano-newtoniano”, em relação ao qual, em termos esquemáticos, poderia ser dito:

O paradigma cartesiano teve sua origem histórica em Galileu Galilei, que introduziu a descrição matemática da natureza reconhecendo a relevância das propriedades quantificáveis da matéria. Contaminado por esses estudos, Descartes (1596-1650) propôs o ‘Discurso do Método’ com os pressupostos: jamais acolher alguma coisa como verdade sem evidência concreta; dividir cada um dos conceitos em tantas parcelas quanto possível para resolvê-las; partir da ordem dos conceitos mais simples para os mais complexos para conduzir o conhecimento; e buscar em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que provocasse a certeza de nada omitir⁵⁶

Poucos duvidariam de que o “modelo” cartesiano-newtoniano tenha sido determinante para que enormes avanços pudessem ocorrer, tanto no campo do saber em si mesmo considerado quanto na cada vez maior “tecnologização” da vida, isto é, na “domesticação” da natureza (*labor*), com os ganhos *qualitativos* daí decorrentes para a vida humana. Porém, sua constante re-ratificação levou ao chamado paradigma disjuntivo-reducionista, isto é, no

⁵³ MARANHÃO, Juliano Souza de Albuquerque. Positivismo jurídico lógico-inclusivo. São Paulo: Marcial Pons, 2012, p. 83-95.

⁵⁴ CAPRA, Fritjof. A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996, p. 34.

⁵⁵ *Idem, ibidem*.

⁵⁶ BEHRENS, Marilda Aparecida. A prática pedagógica e o desafio do paradigma emergente. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília, v. 80, n. 196, p. 383-403, set.-dez./1999.

“modo clássico, analítico, de se fazer ciência(s)”⁵⁷. Além da diferenciação “fundamental” entre sujeito e objeto (do saber)⁵⁸, suas práticas, como o próprio nome indica, envolvem separar ou compartimentalizar saberes em disciplinas, além de “simplificar” e “reduzir” o quanto possível seu campo investigativo, em nome da especialização⁵⁹.

Entretanto, muito se tem debatido a respeito dos problemas oriundos desse modelo e da ênfase que, nele, é dada à especialização técnica. Nos últimos séculos, a ciência teria promovido divisões artificiais nas diferentes dimensões da vida e da própria natureza, o que, de fato, gerou os avanços acima mencionados. Mas, a partir de certo ponto, o fenômeno tornou-se hiperespecialização, algo que nos “impede de ver o global (que ela fragmenta em parcelas), bem como o essencial (que ela dilui)”⁶⁰. Com isso, ela “se fecha em si mesma sem permitir sua integração em uma problemática global ou em uma concepção de conjunto do objeto, do qual ela considera apenas um aspecto ou uma parte”⁶¹. Isso ocasiona a chamada “dissociação tecnológica do eu”, em que “toda técnica humana... tem sua esfera circunscrita de ação, e nenhuma delas cobre o homem por inteiro”⁶². Disso resulta que:

(...) Nossa Universidade atual forma, pelo mundo afora, uma proporção demasiado grande de especialistas em disciplinas predeterminadas, portanto artificialmente delimitadas, enquanto uma grande parte das atividades sociais, como o próprio desenvolvimento da ciência, exige homens capazes de um ângulo de visão muito mais amplo, e, ao mesmo tempo, de um enfoque dos problemas em profundidade, além de novos progressos que transgridam as fronteiras históricas das disciplinas⁶³

A própria ciência fragmentou-se em física, biológica e humana (e as anteriores seriam inumanas?). A abordagem disciplinar das universidades, com sua típica e fragmentada metodologia, produziu o especialista – esse exótico personagem que sabe quase tudo de quase nada⁶⁴

Todas essas manifestações de estupidez de nossa espécie estão amparadas por esquemas racionais e científicos estruturados mediante conhecimento especializado, fragmentado e focalizado em apenas um ou quando muito em alguns poucos dos inúmeros parâmetros que compõem a realidade, com

⁵⁷ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Imunologia: mudança no paradigma autopoiético? In: Passagens – Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica. Rio de Janeiro: vol. 6, n. 3, setembro-dezembro/2014, pp. 597-598.

⁵⁸ *Idem, ibidem*.

⁵⁹ GAVROGLU, Kostas. O passado das ciências como história. Porto: Porto Editora, 2007, pp. 207-221.

⁶⁰ MORIN, Edgar. A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018, pp. 13-20.

⁶¹ *Idem, ibidem*.

⁶² BAUMAN, Zygmunt. Ética pós-moderna. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 223-227.

⁶³ MORIN, Edgar. *Op. cit., ibid.*

⁶⁴ CREMA, Roberto. Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma (e-book). São Paulo: Summus, 2015, p. 24.

absoluta ignorância de uma visão global dessa mesma realidade e mesmo com desprezo por essa visão⁶⁵

Esta dissertação assume que a recalcitrância em relação ao propósito de estabelecer intercâmbio entre Filosofia do Direito e outras ciências humanas está inserida num processo – talvez inconsciente – de re-ratificação do paradigma disjuntivo-reducionista que (ainda) é predominante nas Faculdades de Direito.

0.3.3. Paradigma conjuntivo-totalizante (holístico, sistêmico, *transclássico*)

Apesar de seu predomínio, o modelo disjuntivo-reducionista dava sinais de sua “incapacidade” ou “incompletude” explicativa já no início do Século XX. Desses sinais decorreram sucessivas investigações extraordinárias em que a ênfase paradigmática na parte (“dividir para conhecer”) cedeu à ênfase no todo. Movimentos como biologia organísmica, psicologia gestáltica e ecologia, cada qual a seu modo, apartaram-se da crença cartesiana segundo a qual o comportamento do todo poderia “ser inteiramente compreendido a partir das propriedades de suas partes”. Isso se deve ao fato “de que os sistemas vivos não podem ser compreendidos por meio de análise”, já que “as propriedades das partes só podem ser compreendidas a partir da organização do todo”⁶⁶, como ilustra a seguinte passagem:

A população de raposas de uma certa área do Canadá setentrional mostra uma notável periodicidade no aumento e declínio numéricos. Num ciclo de quatro anos, atinge um pico, declina até à quase extinção e, finalmente, começa a subir de novo. Se a atenção do biólogo se limitasse às raposas, esses ciclos permaneceriam inexplicáveis, pois nada existe na natureza da raposa ou de toda a espécie que justifique tais mudanças. Contudo, quando se leva em conta que as pessoas vivem quase exclusivamente da caça do coelho selvagem e que estes coelhos não têm, praticamente, outro inimigo natural, essa **relação entre** as duas espécies fornece uma explicação satisfatória para um fenômeno que, caso contrário, seria misterioso. Pois verifica-se que os coelhos têm um ciclo idêntico, mas com o recrudescimento e o declínio invertidos: quanto mais raposas há, mais coelhos são mortos por elas, de modo que, finalmente, o alimento torna-se escasso para as raposas. O seu número decresce, dando aos coelhos sobreviventes uma oportunidade de se multiplicarem e prosperarem na virtual ausência de suas inimigas, as raposas. A nova abundância de coelhos favorece a sobrevivência e recrudescimento da quantidade de raposas etc.⁶⁷

⁶⁵ D’AMBROSIO, Ubiratan. A ciência moderna em transição conceitual (1987), *apud* CREMA, Roberto. Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma (e-book). São Paulo: Summus, 2015, p. 29.

⁶⁶ CAPRA, Fritjof & LUISI, Pier Luigi. A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas (e-book). São Paulo: Cultrix, 2014, p. 109-110.

⁶⁷ WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don. Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação. São Paulo: Cultrix, 1991, p.17.

Disso emergiram modos sistêmicos de pensar, em relação aos quais se poderia dizer:

O pensamento sistêmico é contextual, que significa o oposto do pensamento analítico. Análise significa separar as partes e considerar isoladamente uma delas para entendê-la; o pensamento sistêmico significa colocá-la no contexto de uma totalidade maior⁶⁸

O chamado pensamento sistêmico adquiriu legitimidade inequívoca quando, no âmbito da física, então considerado “o” ambiente próprio do pensamento cartesiano, se constatou, diante das descobertas atômicas, que “não podemos decompor o mundo em suas menores unidades”, isto é, que “a natureza não nos mostra nenhum bloco de construção isolado, mas, em vez disso, ela aparece como uma complexa teia de relações entre as várias partes e um todo unificado”⁶⁹. Isso implica aceitar, v.g., que partículas atômicas não “têm quaisquer propriedades intrínsecas independentes de seu ambiente”⁷⁰. Ou seja, “em última análise, todas as partes do universo não podem ser entendidas como entidades isoladas” e “precisam ser definidas por meio de suas inter-relações”⁷¹: “é o todo que determina o comportamento das partes”⁷². Daí falar-se num entrelaçamento universal incompatível com a separação sujeito-objeto⁷³:

A ciência natural não se restringe simplesmente a descrever e explicar a Natureza; ela resulta da interação entre nós mesmos e a natureza, e propicia uma descrição que é revelada pelo nosso método de questionar. Essa foi uma possibilidade que não poderia ter ocorrido a Descartes, mas que torna impossível uma separação bem nítida entre o mundo e o “Eu”. (...) Se observarmos a dificuldade que mesmo cientistas eminentes, como Einstein, tiveram em entender e aceitar a interpretação de Copenhague da teoria quântica iremos encontrar, na raiz dessa dificuldade, a divisão cartesiana⁷⁴

A elucidação dos paradoxos da física atômica revelou o fato de que a inevitável interação dos objetos e dos instrumentos de medida instaura um limite absoluto à possibilidade de falarmos de um comportamento dos

⁶⁸ CAPRA, Fritjof & LUISI, Pier Luigi. A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas (e-book). São Paulo: Cultrix, 2014, p. 109-110.

⁶⁹ *Idem*, p. 114.

⁷⁰ *Idem*, p. 117.

⁷¹ CAPRA, Fritjof & LUISI, Pier Luigi. A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas (e-book). São Paulo: Cultrix, 2014, p. 120.

⁷² *Idem*, p. 121.

⁷³ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Imunologia: mudança no paradigma autopoietico? In: Passagens – Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica. Rio de Janeiro: vol. 6, n. 3, setembro-dezembro/2014, pp. 597-598.

⁷⁴ HEISENBERG, Werner. Física e filosofia. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987, p. 64.

objetos atômicos que independa dos meios de observação. (...) Estamos diante de um problema epistemológico bastante novo na filosofia natural⁷⁵

Nem sequer é absolutamente claro o que significa esta antítese entre a natureza objetiva e a mente humana. Porque, por um lado, faço indubitavelmente parte da Natureza, ao passo que, por outro lado, para mim a natureza objetiva é apenas um fenômeno da minha mente⁷⁶

No paradigma sistêmico, as propriedades do todo não derivam da simples soma das partes, emergindo das relações que elas mantêm entre si; por sua vez, as partes só têm sentido no contexto total, nada possuindo de “intrínseco” e “independente” dele. A ênfase nas relações conduz à busca por padrões de organização, qualidades e, sobretudo, processos subjacentes àquilo que é estudado: em tudo há “crescimento e decadência, regeneração e desenvolvimento”⁷⁷. Em virtude dessa processualidade, aceita-se que o “método de investigação” é parte das descrições produzidas. E, como o universo é tido como “teia de relações de relações”, sendo impossível conhecê-las todas, também se admite que o conhecimento é sempre limitado, aproximado e transitório: “nunca lidamos com a verdade, no sentido de uma correspondência precisa entre nossas descrições e os fenômenos descritos”⁷⁸.

Neste momento do “processo” de pesquisa, entende-se que o modelo, o paradigma, a “*épistémè*”, enfim, a cosmovisão conjuntivo-totalizante (holística, sistêmica) constitui aquilo que se poderia chamar de “prólogo silencioso” do projeto inicialmente apresentado a esta Universidade. Paradigma esse, aliás, incompatível com o dos que refutam a inserção desta pesquisa no campo da Filosofia do Direito.

0.4. *Multi / pluri, inter e trans* disciplinaridades

À luz do acima exposto, é até intuitivo que “disciplinaridade”, enquanto expressão do paradigma disjuntivo-reducionista (clássico), consiste, de certa forma, na “exploração científica especializada de determinado domínio homogêneo de estudo”, entendido como “conjunto sistemático e organizado de conhecimentos que apresentam características próprias no plano do ensino, da formação, dos métodos e das matérias”, num processo de educação e

⁷⁵ BOHR, Niels. Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995, p. 32.

⁷⁶ SCHRÖDINGER, Erwin. A natureza e os gregos: seguido de ciência e humanismo. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 130.

⁷⁷ CAPRA, Fritjof & LUISI, Pier Luigi. *Op. cit.*, pp. 129-134.

⁷⁸ *Idem, ibidem.*

produção de conhecimentos⁷⁹. Apesar dos avanços que sem ela dificilmente teriam ocorrido, tal “prática” gera os problemas já referidos, que, em termos esquemáticos, levam ao paradoxo do sábio-ignorante:

(...) outrora os homens podiam dividir-se, simplesmente, em sábios e ignorantes, em mais ou menos sábios e mais ou menos ignorantes. Mas o especialista não pode ser submetido a nenhuma destas duas categorias. Não é um sábio, porque ignora formalmente o que não entra em sua especialidade; mas tampouco é um ignorante, porque é ‘um homem de ciência’ e conhece muito bem sua porciúncula de universo. Devemos dizer que é um sábio ignorante, coisa sobremodo grave, pois significa que é um senhor que se comportará em todas as questões que ignora, não como um ignorante, mas com toda a petulância de quem na sua questão especial é um sábio. E, com efeito, este é o comportamento do especialista. Em política, em arte, nos usos sociais, nas outras ciências tomará posições de primitivo, ignorantíssimo; mas as tomará com energia e suficiência, sem admitir – e isto é o paradoxal – especialistas dessas coisas⁸⁰

De maneira geral, *multi/pluri*, *inter* e *trans disciplinaridades* são “atitudes epistemológicas” que se distanciam do paradigma disjuntivo-reducionista e do paradoxo do sábio-ignorante que ele gera, fazendo-o em graus distintos: primeiro, o do paralelismo, segundo, o da convergência e, terceiro, o da fusão, estas últimas compatíveis com os princípios do paradigma conjuntivo-totalizante (holista, sistêmico).

Num primeiro nível (multidisciplinar), estudam-se disciplinas *em paralelo*, “sem fazer aparecer as relações que podem existir entre elas”, ou seja, sem cooperação disciplinar, tal como ocorre nas faculdades de direito tradicionais de nosso País, onde, apesar das muitas disciplinas jurídicas e não jurídicas estudadas, é comum não haver diálogo entre elas. Num segundo nível (pluridisciplinar), as disciplinas paralelas são “agrupadas de modo a fazer aparecer as relações entre elas”, ainda que “sem coordenação”, isto é, sem se poder identificar qualquer princípio organizador, algo perceptível em certas faculdades de direito do País, no âmbito das quais, embora as disciplinas permaneçam fechadas “em si” e “consigo” mesmas, manifestam-se, pontualmente, preocupações em saber como elas se relacionam⁸¹.

Já num terceiro nível (interdisciplinar), é possível identificar princípios por força dos quais se estabelecem grupos de disciplinas coordenadas entre si e que, como tais, *convergem* para finalidades específicas. Isso ocorre, por exemplo, nas ainda raras faculdades de direito nacionais com “foco” no direito empresarial e cujas disciplinas, mesmo aquelas obrigatórias,

⁷⁹ JAPIASSU, Hilton. Interdisciplinaridade e patologia do saber. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 72.

⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, José. Rebelião das massas. São Paulo: Edição Ridendo catigat mores (Nelson Jahr Garcia), 2002, pp. 183-184. <<http://www.ebooksbrasil.org/adobebook/ortega.pdf>>. Acesso: 11/05/2021.

⁸¹ JAPIASSU, Hilton. *Op. cit.*, pp. 73-74.

teoricamente, são organizadas e planejadas de modo que os vários ramos do direito e os conteúdos não jurídicos do programa sejam estudados sob a ótica econômica e de maneira a formar profissionais compatíveis com as necessidades do mundo corporativo (v.g., FGV-Law e USP Ribeirão Preto). Por fim, num quarto nível (transdisciplinar), a coordenação entre todas as disciplinas e interdisciplinas do sistema curricular considerado seria estabelecida não mais em função de propósitos específicos (convergência), mas em função da própria natureza e das finalidades gerais do sistema.

(...) há a possibilidade de avançar uma proposta terminológica assente em dois princípios fundamentais: a) aceitar estes três prefixos: multi ou pluri, inter e trans (digo três e não quatro porque, do ponto de vista etimológico, não faz sentido distinguir entre pluri e multi) enquanto três grandes horizontes de sentido e, b) aceitá-los como uma espécie de continuum que é atravessado por alguma coisa que, no seu seio, se vai desenvolvendo. Algo que é dado na sua forma mínima, naquilo que seria a pluri (ou multi) disciplinaridade, que supõe o pôr em conjunto, o estabelecer algum tipo de coordenação, numa perspectiva de mero paralelismo de pontos de vista. Algo que, quando se ultrapassa essa dimensão do paralelismo, do pôr em conjunto de forma coordenada, e se avança no sentido de uma combinação, de uma convergência, de uma complementaridade, nos coloca no terreno intermédio da interdisciplinaridade. Finalmente, algo que, quando se aproximasse de um ponto de fusão, de unificação, quando fizesse desaparecer a convergência, nos permitiria passar a uma perspectiva holista e, nessa altura, nos permitiria falar enfim de transdisciplinaridade⁸²

Na realidade, “se juntarmos a esta continuidade de forma um *crescendum* de intensidade”, teremos algo como um *movimento* que vai “do paralelismo pluridisciplinar ao perspectivismo e convergência interdisciplinar e, desta, ao holismo e unificação transdisciplinar”⁸³. Gradiente este que pode ser assim visualizado:

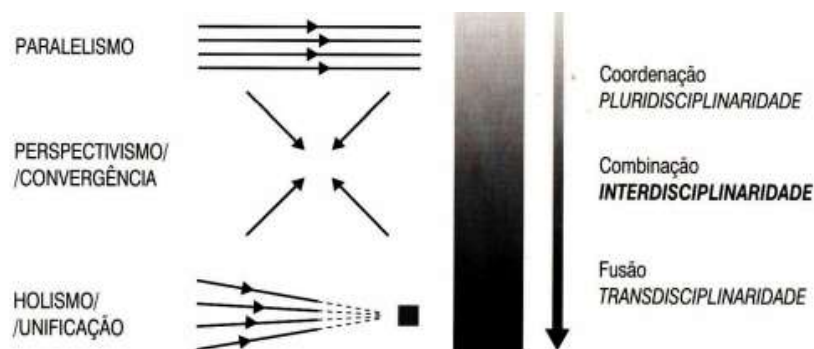


Figura 2 - POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade. Ideação - Revista do Centro de Educação e Letras, vol. 10, n. 1. UNIOESTE: Foz do Iguaçu, pp. 9-40.

⁸² POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade. Ideação - Revista do Centro de Educação e Letras, vol. 10, n. 1. UNIOESTE: Foz do Iguaçu, pp. 9-40.

⁸³ *Idem*, p. 14.

Como se verá, esta pesquisa, além de se filiar ao paradigma sistêmico aqui descrito, tem, como premissa maior, um conceito de direito que o considera um *subsistema social*, isto é, elemento de um sistema maior que é a sociedade, mais especificamente a sociedade global. Ele integra este “todo”, está *em relação* com os demais elementos do mesmo e, dessa forma, os influencia e é por eles influenciado. Daí “atitude epistemológica transdisciplinar” aqui adotada, assumindo que, não raro, a produção adequada de conhecimento sobre o que “o direito é”, sobre “o que o direito determina” e sobre “o que o direito poderia ou deveria determinar” dependerá das relações que esse subsistema mantém com os demais e, portanto, de diálogos com disciplinas além das estritamente jurídicas.

0.5. Considerações finais

A imagem trazida no início deste capítulo (*Stars*, de M. C. Escher), ilustra o problema disciplinar de que nele tanto se falou. Múltiplas estruturas, *poliédricas*, *desencaixadas* e “*sem existência possível na realidade*”, suspensas num infinito vazio e escuro, remetem às disciplinas, enquanto “divisões” criadas por nosso intelecto, sem correspondência numa realidade que se provou “relacional” pelos estudos infinitesimais da física. Já as figuras *reptilianas* e *verborrágicas*, enclausuradas nessas estruturas, são comparáveis a “*nós, homens de ciência*”, lutando para não cair no vazio, sem atentar para as aporias das próprias estruturas em que nos apoiamos.

Este capítulo respondeu a objeções quanto à legitimidade deste estudo *inter* e *transdisciplinar* no bojo de um “Mestrado em Filosofia do Direito”. Realmente, apesar de autores “clássicos” emprestarem certa plasticidade ao objeto da Filosofia do Direito, “atitudes epistemológicas” afinadas com o paradigma reducionista tendem a *deslegitimar* esta pesquisa. Porém, numa cosmovisão sistêmica, que considera direito não uma coleção de normas, mas um sistema social que se integra a outro maior (total), a ideia de pesquisas *inter* e *trans* disciplinares em direito é não só válida, mas natural. É o que se verá no capítulo seguinte.

1. Teoria dos Sistemas Sociais

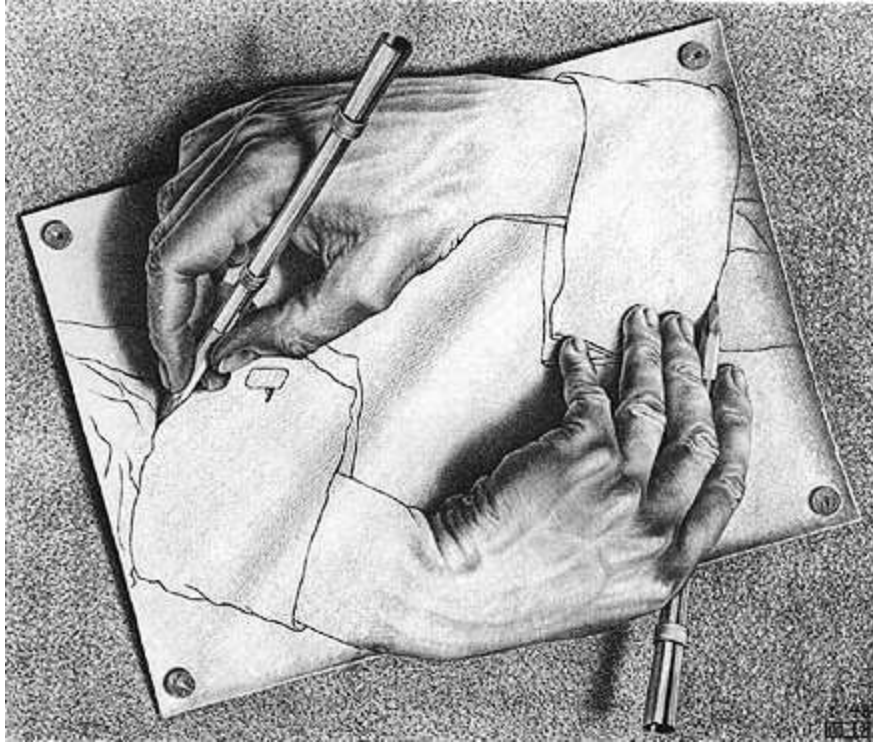


Figura 3 - ESCHER, Maurits Cornelis. Drawing hands, 1948.

Neste trabalho, adota-se como premissa a Teoria dos Sistemas Sociais (TSS) desenvolvida a partir dos trabalhos de Niklas Luhmann (1927 – 1998). Em sua obra, consistente em 46 livros, 6 volumes em coautoria e 417 ensaios publicados em outros meios, o sociólogo (e filósofo) alemão articula uma teoria geral da sociedade, tratando, ainda, de temas como arte, amor, *ciência*, *direito*, educação, economia, política e *religião*, entendidos como *subsistemas sociais* e, como tais, “observados sob a perspectiva de um olhar compreensivo do *todo social*”⁸⁴. Cuida-se, portanto, de uma dentre as muitas abordagens possíveis nos quadros do pensamento “*transclássico*”. O próprio autor, inclusive, explicita seu “incômodo” com o fato de que a sociologia clássica tenha permanecido, por anos,

⁸⁴ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 19 e 21.

“incapaz de aprendizado nesse contexto interdisciplinar. Por falta de preparação própria de uma teoria fundamental, ela nem mesmo pode observar o que ocorre”, em termos globais⁸⁵.

O objetivo deste capítulo é singelo: fornecer breve caracterização da Teoria dos Sistemas Sociais de linhagem “luhmanniana”. Para tanto, utilizam-se escritos selecionados do autor, sejam eles traduzidos para o idioma português e/ou para o espanhol, inglês e italiano, em conjunto com os de estudiosos dedicados à divulgação e crítica do tema em nosso País⁸⁶. O importante, aqui, é apenas estabelecer que, se o direito for considerado subsistema social, estando, portanto, “em relação” (muitas vezes, de acoplamento) com outros subsistemas, como o econômico, o político e o religioso, o estudo dessas relações não lhe é indiferente, sobretudo porque é desses sistemas (considerados ambiente para o do direito) que ele retira “informações” para realizar suas operações típicas. Sob essa perspectiva, portanto, estudar as relações entre direito e poder, resistência e tradição, a partir da Filosofia do Direito, nada mais seria do que uma “descrição” feita por ela própria de si mesma e de seu objeto (“o direito”, enquanto sistema social).

1.1. O problema: apreender a sociedade moderna em toda sua complexidade

A TSS é concebida a partir de uma *crise “da” e “na” sociologia*, cujas análises empíricas e construções teóricas, ainda presas aos “clássicos”, teriam se tornado insuficientes, porque pensadas a partir de realidades sociais já superadas e incompatíveis com o grau de complexidade das sociedades contemporâneas⁸⁷. Disso resultariam “obstáculos epistemológicos”, plasmados em certos pressupostos teóricos a serem abandonados⁸⁸, dentre os quais os de que: (a) as sociedades seriam constituídas por seres humanos⁸⁹, (b) para cada sociedade existiriam limites territoriais próprios; (c) as sociedades se estabeleceriam por consenso entre seus membros e/ou pela complementaridade de seus objetivos; e (d) as

⁸⁵ LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 27.

⁸⁶ Infelizmente, o autor desta dissertação não lê no idioma alemão, razão pela qual não se teve acesso aos trabalhos originais, apenas às respectivas traduções.

⁸⁷ SBURT, J. Niklas Luhmann's systema theory: a critical analysis. In: RUDN Journal of Sociology, 2019, vol. 19, n. 4, p. 608.

⁸⁸ LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006, pp. 11-12.

⁸⁹ Sobre a repercussão do “anti-humanismo metodológico” de Niklas Luhmann, ver: IZUZQUIZA, Ignacio. *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 73 e ss.

sociedades seriam observáveis “de fora”, podendo ser descritas com neutralidade por sujeitos cognoscentes capazes de tratá-las como objetos passivos⁹⁰.

Na TSS, o divórcio em relação a esses pressupostos é total. A ideia de sermos “partes” da sociedade cede à separação entre ela (“*sistema social*”) e os seres humanos (“*sistemas psíquicos*”), considerados “*ambientes*” uns para os outros⁹¹. A “multiplicidade territorial” dá lugar ao conceito abrangente de “*sociedade mundial*”, englobando “*sociedades regionais*”, isto é, subsistemas diferenciados por condições de vida distintas no sistema social global⁹²⁻⁹³. Já a “integração consensual” é substituída pela “integração mediante comunicação”⁹⁴. Por fim, o terceiro observador (“clássico”), incompatível com o paradigma sistêmico, dobra-se à noção de sociedade enquanto “sistema autorreferencial que se descreve a si mesmo”, sendo a sociologia “uma autodescrição” (autológica) “da sociedade”⁹⁵, da mesma forma que a ciência do direito, a teoria do direito e a Filosofia do Direito seriam “autodescrições” (operações autológicas) do direito em relação a si mesmo.

1.2. TSS e o paradigma *transclássico*: o construtivismo de Niklas Luhmann

Do ângulo epistemológico, a TSS recusa a distinção sujeito/objeto e a distinção todo/parte⁹⁶. De fato, nela, diferente de teorias sistêmicas antecessoras⁹⁷⁻⁹⁸, concebem-se sistemas capazes de, ao mesmo tempo, manter-se enquanto tais (fechamento) e realizar trocas com seu ambiente (abertura). Porém, se, nessa relação, o sistema não pudesse manter sua

⁹⁰ Sobre a questão da multiplicidade territorial, ver: LUHMANN, Niklas. The world society as a social system. In: Essays on self-reference. New York: Columbia Press University, 1990, pp. 175-191.

⁹¹ LUHMANN, Niklas. Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 27.

⁹² LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006, pp. 108-129.

⁹³ Para Niklas Luhmann, “é impossível limitar a sociedade como um todo por fronteiras territoriais, sendo, portanto, delicado falar em ‘sociedades modernas’ no plural”. Apenas o comportamento comunicativo, isto é, a diferença entre comunicações significativas e outros processos fornecem diferenciações, não sendo nem “os diferentes modos de produção de capital” nem os níveis de desenvolvimento em diferentes Países capazes de fornecer fundamentos convincentes para distinguir entre diferentes sociedades. Se toda comunicação significativa se inclui no sistema social, a sociedade se torna um sistema global. O último resquício de territorialidade como critério de diferenciação residiria, nesse sentido, nos subsistemas políticos e jurídicos de cada sociedade regional (LUHMANN, Niklas. The world society as a social system. In: Essays on self-reference. New York: Columbia Press University, 1990, pp. 175-191).

⁹⁴ LUHMANN, Niklas. The world society as a social system. In: Essays on self-reference. New York: Columbia Press University, 1990, pp. 175-191.

⁹⁵ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 25.

⁹⁶ LUHMANN, Niklas. Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 35.

⁹⁷ BERTALANFFY, Ludwig von. Teoria Geral dos Sistemas. Petrópolis: Vozes, 1977.

⁹⁸ PARSONS, Talcott. O sistema das sociedades modernas. São Paulo: Livraria Pioneira, 1974.

“diferença” em face do ambiente, a “abertura” eliminaria o “fechamento”⁹⁹. Nesse impasse¹⁰⁰, procura-se distinção alternativa àquela sujeito/objeto, integrada a uma teoria da comunicação, de modo a tornar aceitável que a sociedade (“*sistema social*”) “seja autônoma mas dependente” em relação aos indivíduos (“*sistemas psíquicos*”, seu ambiente)¹⁰¹.

Assim, Niklas Luhmann comunga dos “transclássicos”¹⁰², pois, para ele, o sujeito “atua sobre” ou mesmo “altera” a realidade ao observá-la, havendo integração entre sujeito e objeto, ao invés de separação. Quem quer que se refira a fenômenos “físicos, químicos, biológicos, psíquicos, cognitivos ou sociais” o faz como observador “condicionado enquanto ser físico, químico, biológico etc.”¹⁰³. Daí o paralelismo entre ciências naturais e sociais: se “a observação de fenômenos físicos altera esses mesmos fenômenos por razões físicas”, uma vez que “o observador deve funcionar fisicamente para observá-los”, é razoável imaginar que algo semelhante ocorra entre sujeito e objeto na observação de fenômenos sociais¹⁰⁴. Aqui, também não há diferença “constitutiva” entre ambos: “os dois participam de uma base comum... já dada”: como realidade (social), o observador constrói realidade (social)¹⁰⁵.

Com amparo nessas premissas e em descobertas dos biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela¹⁰⁶, dentre outros “transclássicos”, a TSS parte da premissa de que “tudo depende dos critérios e das estruturas do observador”, ou seja, o conhecimento resulta “de seu campo de experiência” ou da “recursividade de suas operações internas”. Informações não vêm do ambiente, sendo produto dos sistemas, que concentram, em si mesmos, observador e observado e, como tais, se “auto-observam”. Com base em operações prévias, tais sistemas constroem sua “memória individual”, adotando-a como ponto de partida para novas operações¹⁰⁷. Essa “autoprodução” é o que, desde Maturana e Varela, tem se chamado “autopoiese”, permitindo, nas ciências sociais, que a sociedade e seus subsistemas sejam tidos

⁹⁹ LUHMANN, Niklas. Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Navarrete. México: Universidade Iberoamericana, 1996, p. 55 e ss.

¹⁰⁰ “Se há abertura, onde termina o sistema?” é a forma como o problema é colocado por Elena Esposito (ESPOSITO, Elena. L’operazione di osservazione. Milano: Franco Angeli, 1992, p. 14).

¹⁰¹ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 34.

¹⁰² Em seus trabalhos, Niklas Luhmann refere-se, com frequência, a Gotthard Gunther, Humberto Maturana e Francisco Varela, Heinz von Foerster, Paul Watzlawick, Ernst von Glasersfeld, Giancarlo Corsi e outros autores considerados “construtivistas radicais”, embora ele mesmo se considere um “construtivista operativo”.

¹⁰³ LUHMANN, Niklas. Introduction to System Theory. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 40.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 41.

¹⁰⁵ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 36-40.

¹⁰⁶ MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. Autopoiesis and cognition: the realization of the living. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.

¹⁰⁷ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 36-40.

como autorreferenciais, capazes de organizar e modificar suas estruturas, se (re)produzir e determinar suas operações *a partir de si mesmos*¹⁰⁸.

Niklas Luhmann é considerado herdeiro do “construtivismo radical”, que, de fato, o influencia. Contudo, o movimento reduz a observação a operações de consciência. Como a TSS preocupa-se em *descrever* a construção da ordem social, o problema da consciência torna-se pouco relevante, pois se conecta com a “individualidade dos *sistemas psíquicos*”¹⁰⁹. Com isso, o sociólogo se afasta do “construtivismo radical”, pois busca um tipo de observação que “pressuponha a coexistência de um grande número de sistemas de consciência”¹¹⁰. Ele o encontra na ideia de comunicação¹¹¹.

[O construtivismo radical] é uma posição impossível, já do ponto de vista lógico. Não se pode, usando diferenciações como idéia/realidade, sujeito/objeto, signo/significado, abandonar um lado da distinção sem desistir da própria distinção. Não há... nenhum sujeito sem objeto, nenhuma idéia sem relação com a realidade, nenhum uso de signos sem referencialidade. Os ‘construtivistas’ devem, portanto, dar-se ao trabalho de substituir estas diferenciações, caso sejam obsoletas, por outras, por exemplo, pela distinção multiplamente preservada entre sistema e ambiente¹¹²

Optamos assim, aqui como na teoria do conhecimento, pelo construtivismo operacional. Teorias construtivistas afirmam que sistemas cognitivos não estão em condição de diferenciar entre condições de existência de objetos reais e condições de seu conhecimento porque não dispõem de nenhum acesso a tais objetos reais a não ser pelo conhecimento. Esse problema pode ser corrigido no plano da observação de segunda ordem, na observação de operações cognitivas de outros sistemas. É possível ver então como os quadros de referência (frames) de outros sistemas formam seu conhecimento. Contudo, o problema agora se desloca para o plano da observação de segunda ordem. Observadores de outros observadores não podem distinguir entre condições de existência destes últimos e condições de conhecimento; não podem perceber que se trata de observadores específicos, auto-condicionantes...¹¹³

O construtivismo operacional jamais duvida que haja um meio externo... ele não nega que a realidade exista. Não obstante, ele não pressupõe o mundo como objeto, mas em sentido fenomenológico, como horizonte, quer dizer, como algo inatingível. E por isso não sobra nenhuma outra possibilidade senão construir a própria realidade ou, eventualmente, observar como

¹⁰⁸ GUERRA FILHO, Willis Santiago. A autopoiese do direito na sociedade informacional: introdução a uma teoria social sistêmica. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018, pp. 47-52.

¹⁰⁹ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 42-43.

¹¹⁰ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. Teoria della società. Milano: Franco Angeli, 1995, p. 23.

¹¹¹ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, *ibid.*

¹¹² LUHMANN, Niklas. A realidade dos meios de comunicação. São Paulo: Paulus, 2005, p. 21.

¹¹³ *Idem*, p. 22.

observadores constroem a realidade. O que se quer dizer com ‘realidade’... A realidade nada mais é do que um indicador de que o sistema foi aprovado ao prestar provas de consistência... Ela surge quando se dissolvem as inconsistências resultantes da participação da memória nas operações do sistema, por exemplo, mediante a construção de espaço e tempo como dimensões que podem instalar-se em diferentes pontos¹¹⁴

1.3. Sistema como diferença

Inspirado pelo conceito matemático de forma¹¹⁵, Niklas Luhmann constrói sua teoria de sistemas sociais autorreferenciais e autopoieticos a partir da ideia de *diferença*¹¹⁶. Aqui, *forma* não é categoria estética, consistindo num tipo de cálculo ou operação. *Forma* seria a operação de “indicar e distinguir”, isto é, de produzir diferença entre dois lados, de modo a extremá-los. E, nela, para que haja um lado, é necessário que o outro também se apresente, daí dizer-se que a manutenção da *diferença* é condição determinante para que eles existam enquanto tais¹¹⁷, ou, ainda, que *é essa diferença que os constitui*¹¹⁸. Assim, na TSS, “o próprio conceito de sistema indica a distinção entre sistema e ambiente”¹¹⁹, apartando-a da tradição sociológica (e filosófica), fundada não na ideia de diferença, mas na de “unidade”¹²⁰.

De modo esquemático, nessa distinção, cada parte “é condição de existência da outra, mas ambas não se confundem, não se misturam”¹²¹, isto é, diferentemente do que ocorreria com uma teoria de sistemas “abertos”, não há “‘entradas’ (inputs) e ‘saídas’ (outputs) para o ambiente, pois os elementos [do sistema] interagem” nele e através dele, que funciona “como o agente que conecta as extremidades do sistema (como se fosse uma gigantesca sinapse) e o mantém fechado”¹²². O próprio Niklas Luhmann explica o sentido dessa “diferença-diretriz”:

O ambiente é um estado de coisas relativo ao sistema. Cada sistema excetua [num processo de auto-observação e auto-reprodução] somente a si mesmo de seu ambiente. Por isso, o ambiente de cada sistema é diferente. Com isso, também a unidade do ambiente é constituída mediante o sistema. ‘O’ ambiente é somente um correlato negativo do sistema. Ele não é uma

¹¹⁴ LUHMANN, Niklas. A realidade dos meios de comunicação. São Paulo: Paulus, 2005, p. 23.

¹¹⁵ SPENCER-BROWN, George. *Laws of form*. London: Allen & Unwin, 1969.

¹¹⁶ LUHMANN, Niklas. Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 202-237.

¹¹⁷ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 44.

¹¹⁸ LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006, pp. 40-55.

¹¹⁹ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. Teoria della società. Milano: Franco Angeli, 1995, p. 254.

¹²⁰ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 45.

¹²¹ Idem, ibidem.

¹²² GUERRA FILHO, Willis Santiago. A autopoiese do direito na sociedade informacional: introdução a uma teoria social sistêmica. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018, pp. 48-49.

unidade com capacidade para operações, não pode perceber o sistema, não pode tratá-lo, nem influenciá-lo. Por isso, pode-se dizer também que, mediante referência ao sistema e deixando-o indeterminado, o sistema se autototaliza. O ambiente é simplesmente ‘todo o resto’¹²³

Disso resulta o “paradoxo da autorreferencialidade”. Para estabelecer sua existência, o sistema deve distinguir-se do ambiente, mas este, “porque depende do sistema para existir”, é, na verdade, seu produto. Nesse esquema, em que a autonomia de uma das partes depende da existência (diferença) da outra, o sistema aparece como figura que é marcada, simultaneamente, pelo fechamento (operativo) e pela abertura (cognitiva) em relação ao meio: há autorreferência porque há heterorreferência. Trata-se, portanto, de uma teoria de sistemas fechados-abertos¹²⁴: ao invés de evitar paradoxos, ela os assume, numa “atitude epistemológica transclássica”¹²⁵.

Por que fechamento operacional é tão importante para a concepção luhmanniana de sistema? Porque a unidade do sistema é produzida por esse fechamento. E quem observa essa unidade? O próprio sistema (...) A clássica contraposição entre sistemas abertos e fechados perde sentido nesse contexto. Fechamento operacional não é sinônimo de irrelevância do ambiente ou de isolamento causal. Por isso, paradoxalmente, o fechamento operativo de um sistema é condição para sua abertura¹²⁶

A propósito do que acima se disse, deve-se notar que, “ao operar e manter ativos os dois lados da distinção sistema/ambiente”, a TSS “rompe radicalmente com a ideia de fontes e fundamentos, tão cara ao pensamento clássico”¹²⁷. Afinal, se uma parte da distinção não existe *per se*, dependendo da presença simultânea da outra, a forma que resulta de ambas “não pode estabelecer sua unidade”¹²⁸. Não há, assim, uma “*unidade-fundamento*” última: “cada unidade formada é pressuposto de existência de outra diferença”, produzindo-se distinções *ad infinitum*¹²⁹. A “unidade” da distinção sistema/ambiente residiria, assim, na “margem de latência” da própria distinção, ou seja, num estado de indistinção (“*unmarked state*”), identificado com o conceito de “*mundo*”, entendido como horizonte de todas as possibilidades

¹²³ LUHMANN, Niklas. Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 207.

¹²⁴ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 43-47.

¹²⁵ Para mais detalhes, confira-se o “Capítulo 0” desta dissertação.

¹²⁶ CAMPILONGO, Celso Fernandes. Política, sistema jurídico e decisão judicial. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 65.

¹²⁷ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 47-48.

¹²⁸ *Idem, ibidem.*

¹²⁹ *Idem, ibidem.*

(todas as distinções possíveis)¹³⁰. Essa margem só se torna observável quando nova distinção é introduzida, o que, no entanto, cria um novo “ponto cego”. Daí dizer-se que sistemas fundam e implicam a si próprios, sem depender de fundamentos ou fontes externas¹³¹.

A lógica acima descrita também funciona no sentido inverso. O elemento *sistema* da distinção sistema/ambiente é “capaz de produzir outras distinções a partir de si mesmo: ele se autodistingue”¹³². E o faz mediante a aplicação (a si mesmo) da própria distinção sistema/ambiente, o que lhe permite *especificar* unidades sistêmicas internas distintas entre si e que, como tais, são ambientes umas para as outras¹³³. Trata-se da chamada *reentrada* (“*re-entry*”) da “forma na forma” ou, nos termos de Niklas Luhmann, da distinção sistema/ambiente na distinção sistema/ambiente¹³⁴. Em termos gerais, tal operação pode ocorrer repetidas vezes, num processo de especialização sistêmica em que “o sistema global se multiplica em uma pluralidade de distinções sistema/ambiente”¹³⁵. Assim, “sistemas (e subsistemas) são formados no interior do sistema”, o que, “no caso do sistema social (a sociedade)”, permitirá que ele se diferencie “em uma série de subsistemas, entre eles o direito, a política, a economia, a educação, a religião etc.”¹³⁶.

1.4. Autopoiese

Na “tradição” instaurada por Humberto Maturana e Francisco Varela, autopoiese é a capacidade que certos sistemas possuem de (re)produzir todos os seus elementos a partir de suas próprias operações¹³⁷. Na TSS de Niklas Luhmann, porém, o conceito é mais abrangente e se conecta com o processo de diferenciação do próprio sistema em face de seu ambiente. Nesse sentido, autopoiese compreende *autorreferência basal*, *reflexividade* e

¹³⁰ LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006, pp. 108-130, especialmente pp. 110-112, p. 114 e p. 115.

¹³¹ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della società*. Milano: Franco Angeli, 1995, pp. 18, 20, 23 e 24.

¹³² GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade* na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 49.

¹³³ GUERRA FILHO, Willis Santiago. *A autopoiese do direito na sociedade informacional: introdução a uma teoria social sistêmica*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018, pp. 42-45.

¹³⁴ LUHMANN, Niklas. *Autopoiesis of social systems*. In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia Press University, 1990, pp. 1-20, especialmente pp. 10, 11 e 12.

¹³⁵ LUHMANN, Niklas. *Introducción a la teoría de sistemas*. Lecciones publicadas por Javier Torres Navarrete. México: Universidade Iberoamericana, 1996, pp. 69-71.

¹³⁶ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit. ibid.*

¹³⁷ MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980, pp. 73-134.

*reflexão*¹³⁸. A primeira corresponde à autorreprodução dos elementos, que, por só existirem uns em relação aos outros, formam “redes recursivas”, cuja diferenciação, conforme as possibilidades de relação, “reduzem as alternativas disponíveis no mundo” e, portanto, a complexidade nele existente¹³⁹. Já a segunda designa autorreferência processual, ou seja, a “capacidade de um processo referir-se a si mesmo”, submetendo-se “aos seus meios para escolher seus atos”¹⁴⁰. Já a terceira liga-se à capacidade de autodescrição do sistema, isto é, de aplicar a si mesmo a *diferença* sistema/ambiente e, com isso, reconhecer-se como *diverso*: de alguma forma, ele deve ser capaz de elaborar uma “teoria do sistema” dentro de si mesmo, para descrever sua identidade e fixar sua diferença¹⁴¹. Quando essas três características operam em conjunto, dá-se a estabilização de um sistema autopoietico diferenciado de seu ambiente¹⁴².

1.5. Complexidade e evolução

Aos olhos da TSS, o ambiente é “sempre mais complexo e rico de possibilidades do que o sistema”¹⁴³, pois “o número de relações possíveis que se pode estabelecer entre elementos” é invariavelmente maior fora do sistema do que dentro dele¹⁴⁴. Consequentemente, para reduzir a complexidade, o sistema, por meio de sua autopoiese, é capaz de estabelecer estruturas, parâmetros decisórios e programas, enfim, “critérios” para *selecionar* aqueles elementos e relações de elementos determinantes para a fixação de sua identidade *enquanto sistema diferenciado*¹⁴⁵. Assim, ele confere qualidade à complexidade¹⁴⁶, tornando-a estruturada¹⁴⁷. Mas, ao performar essa *seletividade*, ele deixa em aberto uma gama de relações que poderiam ter sido adotadas e que permanecem disponíveis para o futuro, o que introduz uma outra variável nas suas próprias operações: a contingência¹⁴⁸. Em suma:

¹³⁸ LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 167, pp. 322-328 e pp. 501-508.

¹³⁹ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 50.

¹⁴⁰ *Idem, ibidem*.

¹⁴¹ *Idem, ibidem*.

¹⁴² GONÇALVES, Guilherme Leite & BACHUR, João Paulo. O direito na sociologia de Niklas Luhmann. In: SILVA, Felipe Gonçalves & RODRIGUEZ, José Rodrigo (coords.). *Manual de sociologia jurídica*. São Paulo: Saraiva: 2011, pp. 111-131.

¹⁴³ CAMPILONGO, Celso Fernandes. *Política, sistema jurídico e decisão judicial*. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 67.

¹⁴⁴ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 51.

¹⁴⁵ LUHMANN, Niklas. *Op. cit.*, p. 167, pp. 322-328 e pp. 38-62.

¹⁴⁶ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁷ LUHMANN, Niklas. *Op. cit.*, p. 46.

¹⁴⁸ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 52.

Complexidade... significa pressão seletiva, pressão seletiva significa contingência e contingência significa risco. Todo estado de coisas complexo baseia-se numa seleção das relações entre seus elementos, elementos esses que ele [o sistema] emprega para se constituir e se manter. A seleção posiciona e qualifica os elementos, embora para eles também fossem possíveis outras relações. Designamos esse “também serem possíveis outras” com o conceito, muito tradicional, de contingência. Ele indica, ao mesmo tempo, a possibilidade de perder a formação mais favorável¹⁴⁹

Desse modo, como sistemas reproduzem diferenças a partir de diferenças e seleções a partir de seleções, o trinômio complexidade, seletividade e contingência¹⁵⁰ implica um princípio de incerteza que, na TSS, é determinante para seu funcionamento. Afinal, no bojo de seus processos internos, a produção ininterrupta de distinções, utilizada para reduzir a complexidade do contexto atual, cria incertezas quanto à adequação das escolhas realizadas, ocasionando o emprego de outras distinções, “diversas daquela anterior, para atualizarem alternativas ainda não eleitas”¹⁵¹. Assim, “ao reduzir complexidade” e produzir certeza momentânea, o sistema, ao mesmo tempo, aumenta complexidade e cria incerteza futura¹⁵².

Bem se vê, portanto, que, na contramão de teorias sistêmicas anteriores que prestigiavam a homeostase ente sistema e ambiente¹⁵³, sistemas são, na TSS, “incertos, contingentes e complexos” e, diante do fato de que redução implica aumento de complexidade (e vice-versa), “evoluem às cegas e de maneira incontrolável”¹⁵⁴. Primeiro, seus processos autopoieticos desencadeiam *variação*, isto é, produzem elementos, distinções e alternativas que, em face de um futuro contingente e incerto, são “novidades”¹⁵⁵. Dessa multiplicidade surge a necessidade de se fazer *seleções*, para reduzir a complexidade do “contexto” e, com isso, garantir que o sistema continue a operar¹⁵⁶. Por fim, tais escolhas sofrem *estabilização*, gerando uma (nova) identidade sistêmica “capaz de resistir temporalmente”¹⁵⁷⁻¹⁵⁸. Forma-se, assim, uma cadeia infinitesimal de coimplicações, em que variação depende de prévia

¹⁴⁹ LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 167, pp. 322-328 e p. 43.

¹⁵⁰ Maiores detalhes a respeito desses temas serão fornecidos no próximo capítulo desta dissertação.

¹⁵¹ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade* na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 52.

¹⁵² LUHMANN, Niklas. *Op. cit.*, p. 218.

¹⁵³ MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980, pp. 73-134.

¹⁵⁴ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 53.

¹⁵⁵ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della società*. Milano: Franco Angeli, 1995, pp. 187-221.

¹⁵⁶ *Idem, ibidem*.

¹⁵⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁵⁸ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 53.

estabilização e dá ensejo a novas estabilizações (*reestabilizações*, portanto¹⁵⁹). Por isso, de um lado, “não existem ciclos, mas sequência temporal”, não se fazendo, qualquer “juízo moral” sobre variações/evoluções havidas¹⁶⁰⁻¹⁶¹; e, de outro, esvazia-se o conceito normal de “crise”, calcado em certezas pressupostas¹⁶².

1.6. O mito do anti-humanismo

O cerne da TSS é a *diferença* entre sistemas vivos, *psíquicos e sociais*. Os primeiros têm como operação característica a reprodução da vida; os segundos, da consciência; e os terceiros, da comunicação. Eles coexistem como *ambientes* uns para os outros, o que os torna *autônomos e ao mesmo tempo dependentes entre si*¹⁶³. Nesse quadro, “o” sistema social equivale à “sociedade mundial”¹⁶⁴⁻¹⁶⁵, formada pelo conjunto de comunicações, enquanto “todo o resto” (o que não é comunicação) figura como seu ambiente¹⁶⁶. A ideia de que o homem (sistema psíquico) esteja numa posição de externalidade em relação à sociedade rendeu à TSS a fama de *anti-humanista*, havendo quem se refira à ideia de “sociedade sem homens” como uma espécie de “teoria do escândalo”¹⁶⁷. Deve-se observar, porém, que deslocar o homem para o ambiente da sociedade não implica descartá-lo. Ao contrário, na TSS, o ambiente é sempre mais rico em possibilidades que o sistema, de modo que tratar o homem como tal equivale a emancipá-lo, pois, ali, ele não é limitado nem determinado por “nenhum *a priori*, por nenhuma norma”¹⁶⁸. Ele é, antes, o *horizonte de possibilidades* da sociedade, no âmbito da qual essas “estruturas, racionalidades e instituições” funcionam e produzem efeitos¹⁶⁹. Assim, separar homem e sociedade é uma forma de prestigiar a autonomia das consciências, ao invés de um anti-humanismo. Afinal, se “sistema não existe sem ambiente”, é até intuitivo imaginar que agressões à condição humana afetariam, de algum

¹⁵⁹ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. Teoria della società. Milano: Franco Angeli, 1995, p. 187.

¹⁶⁰ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 53.

¹⁶¹ Isso significa que a TSS, enquanto teoria descritiva “omniabarcadora”, preocupa-se em descrever como se forma e como é a ordem social, e não em dizer como ela deveria ser. Ela não possui dimensões normativas. Com as descrições feitas a partir da TSS, o observador pode, *se quiser*, fazer a crítica sobre como este ou aquele processo social deveria ser. Esta dissertação comunga da ideia de que teorias descritivas da sociedade e do poder preocupadas em dizer como eles são não precisam possuir dimensões normativas.

¹⁶² GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit. ibid.*, p. 54.

¹⁶³ LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006, pp. 5-144.

¹⁶⁴ *Idem*, pp. 55-65.

¹⁶⁵ *Idem*, pp. 108-129.

¹⁶⁶ LUHMANN, Niklas. Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 207-211.

¹⁶⁷ IZUZQUIZA, Ignacio. La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo. Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 9-15.

¹⁶⁸ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit. ibid.*, pp. 55-56.

¹⁶⁹ *Idem, ibidem*.

modo, a dinâmica social, da mesma forma que “a destruição de toda a humanidade” importaria “na eliminação da comunicação” e, conseqüentemente, “da sociedade”¹⁷⁰.

1.7. Autopoiese da comunicação

Nos quadros da TSS, nada no mundo¹⁷¹ cria comunicação; ela se produz, de modo autoreflexivo, por si mesma¹⁷²: “comunicação produz comunicação por meio de comunicação”¹⁷³. Assim como os sistemas sociais que com base nela operam, ela é autopoietica, ou seja, dotada de “fechamento operacional”. Essa clausura, porém, não implica indiferença em relação ao meio. Afinal, se sistema depende do ambiente, eles mantêm relações, que, por sua vez, causam-lhes irritações recíprocas, o que, no lado sistema da distinção sistema/ambiente, se dá pela sua “abertura cognitiva”¹⁷⁴. Pela lógica da diferenciação, quanto maior for a autonomia entre sistema e ambiente, mais *relações* poderão se estabelecer entre ambos. E, quando esse processo chega a um nível elevado de complexidade, criam-se acoplamentos estruturais entre eles¹⁷⁵. Nesse sentido, embora sistema social opere mediante comunicação e sistemas psíquicos o façam via consciência, eles são “acoplados” entre si pela linguagem¹⁷⁶. Mas conteúdos mentais não são conteúdos comunicativos, nem pensamentos são itens de comunicação: o que ocorre é que a linguagem sensibiliza tanto o sistema social quanto o psíquico, sensibilização essa que é *traduzida* por cada um deles de acordo seus próprios processos autorreferenciais. Noutros termos:

(...) palavras, frases, aquilo que é dito, não são nem pensamento nem comunicação: o pensamento e a comunicação atribuirão significados diferentes para a linguagem. De forma paradoxal, irritação se transforma em autoirritação: os estímulos do ambiente adquirem sentido quando compreendidos pelo sistema. Aquilo que foi compreendido é que irrita o sistema. Este é o modo como a sociedade abre-se e fecha-se para o ser humano¹⁷⁷

¹⁷⁰ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit. ibid.*, pp. 55-56..

¹⁷¹ Vide item 1.3. *supra*.

¹⁷² Nafarrete, Javier Torres. Galáxias de comunicação: o legado teórico de Luhmann. Lua Nova: Revista de Cultura e Política n. 51, pp. 144-161.

¹⁷³ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 57.

¹⁷⁴ MANSILLA, Dário Rodríguez. La sociología e la teoría de la sociedad. In: LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006, pp. IV-XXII.

¹⁷⁵ LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006, pp. 66-88.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 79.

¹⁷⁷ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 58.

1.7.1. Mensagem, informação, compreensão

A autopoiese da comunicação se dá do mesmo modo como esta se desenvolve, a partir do trinômio mensagem-informação-compreensão¹⁷⁸. Quando se compreende a informação contida numa mensagem, abre-se uma nova série comunicativa: o que foi compreendido pode ser aceito (confirmação), recusado (rejeição) ou ignorado enquanto conteúdo seletivo (desconfirmação) pela comunicação seguinte¹⁷⁹⁻¹⁸⁰⁻¹⁸¹. Nesse quadro, a ação de quem fala provoca no outro uma reação, que, por sua vez, influencia o próprio agente original, o que cria um conjunto altamente instável de “relações de relações” de expectativas no qual os homens mascaram suas verdadeiras intenções e/ou agem de forma descuidada¹⁸². Disso decorre o que Niklas Luhmann denomina *improbabilidade da comunicação*¹⁸³, oriunda de certos obstáculos, dentre os quais se destacam os seguintes:

- a) apesar de possível, é pouco provável que *Alter* entenda o que *Ego* quer dizer, dado o isolamento e a individualidade naturais da consciência, o que, embora possa ser contornado em função do contexto em que se insere a mensagem, não deixa de esbarrar no fato de que a própria percepção de contexto depende da memória individual de cada sistema envolvido;
- b) apesar de possível, é pouco provável que o conteúdo seletivo de uma mensagem seja aceito por *Alter* e, com isso, seja adotado como ponto de partida para suas ações e comunicações subsequentes.

Tais incertezas tornam a comunicação duplamente contingente¹⁸⁴, no sentido de que sempre podem ocorrer seleções incongruentes nas trocas entre *Alter* e *Ego*, havendo risco constante de que suas expectativas mútuas acabem frustradas. Nesse quadro, a rejeição de uma mensagem, a sua transmissão de uma parte a outra e a sua “discussão” implicam conflito: todo sistema social é potencialmente conflitivo¹⁸⁵. Em suma, em toda situação comunicativa existe contingência para *Alter* e para *Ego*:

A dupla contingência possibilita a redescritção das funções de *Alter* e *Ego* no processo comunicativo. A incerteza quanto à compreensão de *Alter* transforma-se em mensagem informativa para *Ego*, que se abre à compreensão. Isto, por sua vez, lança novamente informação para *Alter*.

¹⁷⁸ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. Teoria della società. Milano: Franco Angeli, 1995, pp. 27-28.

¹⁷⁹ LUHMANN, Niklas. Sociologia do Direito I. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983, 42-166.

¹⁸⁰ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o Direito. São Paulo: Atlas, 2009, pp. 1-86.

¹⁸¹ OLIVEIRA, Mara Regina de. O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre poder, obediência e subversão. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006, pp. 77-144.

¹⁸² FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Op. cit. ibid.*

¹⁸³ LUHMANN, Niklas. A improbabilidade da comunicação. Lisboa: Vega, 1992, pp. 42 e ss.

¹⁸⁴ PARSONS, Talcott. The social system. Londres: The Free Press, 1951, pp. 35-45.

¹⁸⁵ OLIVEIRA, Mara Regina de. *Op. cit. ibid.*

Em outras palavras, *Alter* e *Ego* são, na realidade, *Alter-Ego*. A comunicação [e, portanto, toda interação social] torna-se circular e autopoietica¹⁸⁶

1.8. Evolução da sociedade

A incerteza da comunicação tem de ser reduzida para que o sistema social funcione. Isso se dá pela reinserção (*re-entry*) da distinção sistema/ambiente no bojo da própria sociedade, que, a partir daí, se *diferencia* em subsistemas sociais (*Teilsystem*). Paradoxalmente, estes, ao especificarem formas de seleção que reduzem complexidade “presente”, ampliam o rol de relações passíveis de concretização a partir dali, produzindo complexidade “futura”. Assim, à medida em que a sociedade se desenvolve, mais numerosas e complexas se tornam as *formas especializadas de comunicação*, contra as simples e pouco variadas estratégias produtoras de seletividade verificadas, p.ex., antes da “modernidade”¹⁸⁷.

Nesse sentido, o que hoje existe é fruto de processos evolutivos consistentes numa sequência ininterrupta de *variações, seleções, estabilizações e reestabilizações*¹⁸⁸. Na fase pré-moderna, a sociedade teria transitado de um modelo segmentário, em que seletividades eram produzidas por critérios “naturais” (idade, gênero, p. ex.)¹⁸⁹, para outro o calcado na divisão entre centro e periferia (cidadão/estrangeiro)¹⁹⁰ e, então, para outro estratificado (superior/inferior, nobre/servo, p. ex.)¹⁹¹. Deste último, a sociedade, na fase moderna (ainda em curso¹⁹²), teria se diferenciado, passando a produzir seletividades a partir de critérios funcionais¹⁹³, que, de fato, são a base operativa dos subsistemas sociais hoje conhecidos (direito, economia e outros).

Noutros termos, enquanto nas sociedades pré-modernas o nível reduzido de complexidade permitiu a adoção de mecanismos de distinção preponderantemente hierárquicos, de modo que, por exemplo, os estamentos superiores monopolizassem “a produção de autodescrições da sociedade” e de uma “ordem unívoca e universal”¹⁹⁴, no

¹⁸⁶ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 60.

¹⁸⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁸⁸ LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006, pp. 325-470.

¹⁸⁹ *Idem*, pp. 502-524.

¹⁹⁰ *Idem*, pp. 525-537.

¹⁹¹ *Idem*, pp. 538-559.

¹⁹² Niklas Luhmann, maior expoente da TSS, afirma não enxergar razões para se crer que a sociedade tenha transitado da condição moderna (funcionalmente diferenciada) para uma outra pós-moderna em que o critério produtor de seletividades seja outros

¹⁹³ LUHMANN, Niklas. *Op. cit.*, pp. 589-614.

¹⁹⁴ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. Teoria della società. Milano: Franco Angeli, 1995, p. 282.

mundo moderno e altamente complexo, “não basta a existência de um único sistema superior” para representar e dispor sobre todas as esferas da vida em sociedade¹⁹⁵. Nesse novo contexto, direito, política, economia e religião “se autonomizam enquanto esferas operacionalmente fechadas”, capazes de lidar com a complexidade de seus respectivos ambientes¹⁹⁶ mediante a articulação de seus próprios elementos e processos¹⁹⁷.

A sociedade moderna caracteriza-se, portanto, pelo aumento das possibilidades comunicativas, complexidade e especialização funcional (...) As alternativas sociais perdem sua identidade comum e ativam um processo de diferenciação entre si, conforme o tipo de problema que se dispõem a solucionar. *Quando as funções apresentam-se distintas e as possibilidades sociais passam a se autorreferir, imunizando-se de determinações externas, pode-se afirmar que a diferenciação primária da sociedade é funcional. Neste momento, a sociedade adquire a forma moderna*¹⁹⁸⁻¹⁹⁹ (g. n.)

1.9. Subsistemas sociais

Assim como o sistema social, seus subsistemas são abertos-fechados, isto é, autopoieticos, capazes de se reproduzirem sem interferência externa, mediante fechamento operacional e abertura cognitiva. Como tais, observam e processam informações ambientais, “sentem” e são estimulados pelo meio, embora tais reações decorram de seus processos autorreferenciais, e não de externalidades. Isso se dá conforme a função específica de cada subsistema e por meio do emprego do código destinado a executá-la. Este, aliás, é de sua utilização exclusiva, não podendo ser articulado por outros subsistemas, sob pena de *desdiferenciação funcional (corrupção dos códigos)*, caso em que a complexidade presente é reduzida de modo abrupto e autoritário, mediante o “domínio” de um sistema parcial por outro. É o que ocorre, por exemplo, nas ditaduras, quando o sistema político logra “ditar” as operações do direito, da economia, da educação, da arte e de tantos outros.

A *corrupção dos códigos* é delicada porque cria comunicações artificiais avessas à aquisição evolutiva de “métodos de convencimento” específicos para gerar maiores possibilidades de que a comunicação fosse aceita (e não rejeitada). Tais mecanismos “são os

¹⁹⁵ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 61.

¹⁹⁶ Na lógica da teoria dos sistemas sociais, o ambiente de um subsistema social é formado pelos demais subsistemas sociais, acrescidos de “todo o resto”, isto é, dos sistemas biológicos e psíquicos e dos demais elementos que caracterizam o ambiente da sociedade como um todo. Nesse sentido, o ambiente do direito difere do da economia, pois não há identidade de elementos entre eles.

¹⁹⁷ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit., ibid.*

¹⁹⁸ *Idem*, p. 62.

¹⁹⁹ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. *Op. cit.*, p. 256.

meios de comunicação simbolicamente generalizados: dinheiro, poder, amor, verdade etc.”. Como cada um deles se especializou conforme a diferenciação funcional (política/poder, economia/dinheiro, família/amor), é a sua articulação adequada, mediante comunicação competente, e não o arbítrio ou o uso da força, que deveria servir para exercer controle e obter aceitação, a fim de reduzir incertezas, sem, entretanto, suprimir a possibilidade de rejeição que é condição de possibilidade para a existência da própria interação comunicativa²⁰⁰⁻²⁰¹.

Nesse contexto, pode-se compreender a relevância da preservação da diferenciação funcional entre os subsistemas da sociedade. À medida em que um deles determina as operações de outro(s), dá-se o bloqueio da “abertura cognitiva” deste(s), sem a qual não há fechamento operativo e, portanto, não há autopoiese: o sistema afetado deixa de existir enquanto sistema. Noutras palavras, ao ser corrompido, ele deixa de operar e de se reproduzir segundo seus próprios processos, confundindo-se com (desdiferenciando-se de) aquele que lhe exerce domínio. Niklas Luhmann ilustra a questão com base no jogo de sinuca. Para haver jogo, são necessárias várias bolas de bilhar, todas distintas entre si e cada qual com sua respectiva cor/numeração (fechamento operacional). Isoladas (sem ambiente), elas não fazem sentido algum, assim como não faz sentido que elas não interajam por meio de choques/batidas (irritações, estímulos). Mas, se nestas interações uma das bolas lança outra(s) para fora da mesa (corrupção do código), o jogo é desfeito. Ou seja, para que ele continue a existir, é necessário que diferentes bolas se relacionem, sem, no entanto, se confundirem e/ou destruírem umas às outras. O mesmo tipo de relação se dá entre os diferentes subsistemas da sociedade²⁰²⁻²⁰³.

1.9.1. Os diferentes subsistemas sociais

O objetivo deste capítulo não é descer às minúcias da posição de cada subsistema na sociedade tal como concebida pela TSS. Basta, para uma breve caracterização desta, esquematizar as diferenças, para o que nos valem do quadro a seguir, originalmente

²⁰⁰ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 62-63.

²⁰¹ CAMPILONGO, Celso Fernandes. Política, sistema jurídico e decisão judicial. São Paulo: Saraiva, 2011, pp. 90-98.

²⁰² LUHMANN, Niklas. La costituzione come acquisizione evolutiva. In: ZEGREBELSKI, Gustavo *et al* (orgs.). Il futuro della costituzione. Torino: Einaudi, 1996, pp. 83-128.

²⁰³ CAMPILONGO, Celso Fernandes. O direito na sociedade complexa. São Paulo: Max Limonad, 2000, p. 81.

elaborado por Guilherme Leite Gonçalves e Orlando Villas Bôas Filho²⁰⁴, mediante simplificação da obra de Niklas Luhmann sobre o tema:

Subsistema	Código	Medium	Função	Tipo de Programa
<i>Direito</i>	<i>Lícito/ilícito</i>	<i>Direito</i>	<i>Generalização congruente de expectativas normativas.</i>	<i>Programas condicionais</i>
Economia	Ter / Não ter	Dinheiro	Administrar a escassez.	Preço
Ciência	Verdadeiro/Falso	Verdade	Obtenção de conhecimento.	Teoria / Método
<i>Política</i>	<i>Situação/oposição</i>	<i>Poder</i>	<i>Decidir pela sociedade</i>	<i>Programas finalísticos</i>
Educação	Instruir/Não instruir	Carreira	Introduzir mudanças nos sistemas psíquicos.	Intervenções adequadas para atingir os objetivos pretendidos (currículo).
<i>Religião</i>	<i>Imanente/Transcendente</i>	<i>Fé</i>	<i>Apresentar, na comunicação, a diferença entre o que é e o que não é observável.</i>	<i>Programa conectado com o código bem/mal da moral, reconhecendo Deus como superior a esta distinção.</i>
Mídia	Informar/Não informar	Informação	Guiar a opinião pública (influenciar a auto-observação da sociedade)	Notícias e Entretenimento
Arte	Belo/Feio	Arte	Oferecer ao mundo uma forma de se observar.	Estilo
Família	Intimidade/ Não intimidade	Amor	Incluir a pessoa na comunicação	Pessoalidade
Saúde	Saudável/Doente	-	Intervir quando o indivíduo não tem condições de ser base física e orgânica da comunicação.	Prescrições e tratamentos médicos

²⁰⁴ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 64.

1.10. Relações do direito com outros subsistemas sociais

Nos quadros da TSS, “direito” é o subsistema social cujos processos autopoieticos se dão a partir da articulação de comunicações pautadas pelo código binário lícito/ilícito e por programas condicionais do tipo “se A, então B”. Sua função, no seio do sistema total, é a generalização congruente de expectativas normativas, realizando-se por meio de sua estabilização contrafática, isto é, a indicação, em face de realidades decepçionantes, de qual das expectativas conflitantes deverá prevalecer e ser institucionalizada por meio de decisões dotadas de autoridade²⁰⁵.

Como sistema com clausura operativa e abertura cognitiva, o direito pode estabelecer relações mais ou menos complexas com outros sistemas. São possíveis, de um lado, diversas formas de acoplamento estrutural, isto é, interpenetrações recíprocas entre sistemas que coexistem e coevoluem: é o caso do *coupling* já mencionado entre “o” sistema social (sociedade) e “os” sistemas psíquicos (seres humanos), por meio da linguagem; e é o caso das relações que o direito mantém com economia, política e religião, mediante conceitos geralmente previstos em constituições. Existem, de outro lado, as irritações ordinárias que todo sistema sente de seu meio, traduzidas internamente por meio de seus respectivos códigos e programas funcionais²⁰⁶. É dizer: não há solipsismo sistêmico; as operações de um subsistema importam para **toda** a sociedade e, também, para cada um de seus subsistemas, que o observam e traduzem suas comunicações segundo seus próprios processos:

Os meios de comunicação simbolicamente generalizados possuem, no que também são comparáveis à linguagem, uma referência sistêmica necessária: a sociedade. Eles se referem a problemas de relevância para a totalidade da sociedade, regulam constelações possíveis a todo momento e em toda parte da sociedade. Eles não se deixam cercear e isolar em sistemas parciais no sentido, por exemplo, de que a verdade só teria função na ciência ou o poder na política²⁰⁷

No que respeita à ligação entre os sistemas jurídico e econômico, este último calcado no código binário ter/não ter e no programa preço (relação oferta-demanda), sem os quais nenhuma transação poderia ser realizada, o acoplamento estrutural entre os dois subsistemas ocorre por meio de conceitos como *propriedade e contrato*. Note-se: as consequências

²⁰⁵ LUHMANN, Niklas. Sociologia do Direito I. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983, pp. 42-166, mais especificamente pp. 121-122.

²⁰⁶ NEVES, Rômulo Figueira. Acoplamento estrutural, fechamento operacional e processos sobrecomunicativos na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann (Mestrado em Sociologia) São Paulo: FFLCH/USP, 2005, pp. 53-67.

²⁰⁷ LUHMANN, Niklas. Poder. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 75.

jurídicas e econômicas de uma transação são distintas, mas sua realização cria, para ambos os sistemas, uma rede de irritações recíprocas que, de um lado, viabiliza regulação (ainda que indireta) por parte sistema jurídico, e, de outro, dá lugar a influências em sentido oposto, i.e., da economia sobre o direito. Isso ocorre via cognição, sendo a transação “traduzida” internamente por cada sistema com base nos respectivos códigos e programas, o que gera auto-irritação, e não causalidade linear, sem qualquer prejuízo ao seu fechamento²⁰⁸⁻²⁰⁹.

Os sistemas econômico e jurídico estão estruturalmente acoplados pelas figuras do contrato e da propriedade. Isso não significa que o acoplamento elimine a diferenciação entre o contrato enquanto qualificação jurídica de um ato e o contrato enquanto operação mercantil. Para o sistema jurídico, importa verificar se a comunicação que se faz por meio do contrato é ou não conforme [a]o direito. Para o sistema econômico, ao contrário, a comunicação contratual adquire outra conotação. Aqui, o que importa é verificar a tradição da mercadoria, o recebimento do preço, a apuração do lucro. Evidentemente, uma nulidade contratual pode repercutir sobre o êxito econômico do contrato, e o não pagamento do preço tem consequências jurídicas. Entretanto, direito e economia reagem e observam esses problemas com base em seus códigos particulares e diferenciados de comunicação²¹⁰

Algo semelhante ao que acima se disse ocorre entre os sistemas jurídico e político. De fato, apesar da dificuldade de se separar esses dois subsistemas, deve-se atentar para o fato de que desempenham funções distintas, via códigos e programas próprios, isto é, de forma operacionalmente fechada. Enquanto a função, o código e o tipo de programa do direito são os já mencionados, a política se presta à tomada de decisões vinculantes para toda a sociedade, articulando-se pelo código binário situação/oposição e por programas finalísticos (pragmáticos, isto é, meio/fim). O acoplamento estrutural entre direito e política opera por meio das constituições²¹¹:

Uma operação puramente política nunca terá relevância jurídica se não for dotada dessa qualificação pelo sistema jurídico, e vice-versa. Exemplificando: se o sistema jurídico prevê uma eleição pelo critério proporcional, é irrelevante, juridicamente, que um partido tenha obtido maioria absoluta em determinado colégio eleitoral. Apesar disso, do prisma político, esse pode ser um fato relevante.

.....

²⁰⁸ LUHMANN, Niklas. *Law as a social system*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 390-402.

²⁰⁹ “(...) modern concepts of property and contract do not integrate or even de-differentiate the legal and economic systems. As mechanisms of structural coupling, they organize the reciprocal irritation of these systems and influence, in the long run, the natural drift of structural developments in both systems” (LUHMANN, Niklas. *Operational closure and structural coupling: the differentiation of the legal system*. *Cardozo Law Review*, n. 5, v. 13, março 1993, pp. 1419-1441, especificamente p. 1436).

²¹⁰ CAMPILONGO, Celso Fernandes. *Política, sistema jurídico e decisão judicial*. São Paulo: Saraiva, 2011, pp. 94-95.

²¹¹ LUHMANN, Niklas. *Op. cit.*, pp. 403-412.

A Constituição cumpre o papel de incluir e excluir perturbações recíprocas nas operações políticas e jurídicas. Entretanto, cada um dos sistemas opera de modo não transcendente no plano das operações internas (direito produz direito, política produz política) e como um sistema autotranscendente no plano de suas observações²¹²

1.10.1. Acoplamento estrutural entre direito e religião?

Numa teoria de sistemas sociais de matriz luhmanniana, é relativamente incontroverso o acoplamento estrutural entre direito e economia, direito e política. Porém, o mesmo não ocorre com a relação entre direito e religião, pois, para alguns:

(...) se a caracterização de um sistema autopoietico depende de sua capacidade em manter uma diferença sistema/ambiente específica, a religião – sem um meio de comunicação simbolicamente generalizado especificamente religioso, sem acoplamentos estruturais com outros sistemas funcionais da sociedade e sem a capacidade de fixar critérios próprios de inclusão e exclusão – não deve ser considerada um sistema autopoietico tal como os demais. A diferença religião/ambiente até poderia ser preservada na relação da religião com a sociedade, mas não em sua relação com as consciências empíricas. Partindo da diferença religião/ sociedade (estabelecida naquele processo em que os âmbitos não religiosos da sociedade se fecharam operacionalmente em oposição a uma sociedade integralmente religiosa), a religião encontra extremas dificuldades para manter a diferença religião/consciência, pois a reprodução da comunicação religiosa tem por pressuposto uma operação da consciência: a participação dos sistemas psíquicos com base na fé. Nessas condições, torna-se impossível à religião sustentar sua fronteira sistema/ambiente a ponto de manter a diferença entre comunicação e consciência e, com isso, assegurar sua reprodução autopoietica como autêntico sistema funcional operativamente fechado²¹³

O cerne dessa afirmação reside em que, segundo o próprio Niklas Luhmann, a diferenciação da religião decorreria da *secularização* da sociedade moderna, sendo, portanto, fruto de reação dos subsistemas funcionais diferenciados por autopoiese²¹⁴, no contexto do progressivo abandono de verdades universais, morais generalizantes, centros metafísicos de certeza e outras formas de controle do socialmente possível²¹⁵. Assim, do ponto de vista evolutivo, a religião teria passado por uma espécie de “diferenciação pela negativa”, a partir da distinção religioso/não religioso²¹⁶. E, se sua distinção face à sociedade

²¹² CAMPILONGO, Celso Fernandes. Política, sistema jurídico e decisão judicial. São Paulo: Saraiva, 2011, pp. 96-97.

²¹³ BACHUR, João Paulo. A diferenciação funcional da religião na teoria social de Niklas Luhmann. Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2011, v. 26, n. 76, p. 187.

²¹⁴ LUHMANN, Niklas. La religión de la sociedad. Madrid: Trotta, 2007, pp. 163-196.

²¹⁵ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 62.

²¹⁶ BACHUR, João Paulo. Op. cit. *ibid*.

e respectivos subsistemas é factível, ela encontraria “extremas dificuldades para manter a diferença religião/consciência”. Daí, supostamente, não ser sustentável a diferença sistema/ambiente, com base na qual ela poderia ser considerada sistema autônomo. Afinal, “a reprodução da comunicação religiosa tem por pressuposto uma operação da consciência: a participação dos sistemas psíquicos com base na fé”²¹⁷ e, portanto, se confundiria com eles.

De fato, em *A Religião da Sociedade (Die Religion der Gesellschaft)*²¹⁸, há longa discussão sobre se religião consistiria em subsistema social diferenciado dos demais, isto é: (a) se seria capaz de (re)produzir-se a partir de seus próprios processos; (b) se teria código e meio de comunicação simbolicamente generalizado próprios; (c) se poderia estar em relação com outros sistemas (sociais, psíquicos e vivos), influenciando-os e sendo por eles influenciada, sem, no entanto, se deixar confundir com eles. Niklas Luhmann reconhece a religião como sistema *sui generis*, em parte pelo processo que a fez deixar de ser “o” centro metafísico de certeza pré-moderno para ser “um” dos núcleos de sentido da sociedade moderna²¹⁹, policêntrica por definição. Porém, ele a considera distinta da sociedade e dos sistemas psíquicos (estando acoplada com eles²²⁰). É dizer: religião produz religião por meio de religião; seu código é o par imanente/transcendente; seu *medium*, a fé; e, sua função, apresentar a diferença observável/não observável, remetendo o sentido do “mundano” à transcendência²²¹⁻²²². Logo, embora peculiar, ela é sistema *social* autopoiético²²³.

Questão que se põe, então, é saber *como* a religião se relaciona, por exemplo, com os sistemas jurídico e político, sobretudo porque, para alguns, ela “não se encontra estruturalmente acoplada aos demais sistemas da sociedade”²²⁴. A resposta parece encontrar-se na diferenciação centrífuga que apartou o âmbito religioso dos não religiosos, o que, nos

²¹⁷ BACHUR, João Paulo. A diferenciação funcional da religião na teoria social de Niklas Luhmann. Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2011, v. 26, n. 76, p. 187.

²¹⁸ LUHMANN, Niklas. La religión de la sociedad. Madrid: Trotta, 2007.

²¹⁹ *Idem*, pp. 163-196.

²²⁰ *Idem*, p. 69, p. 92, p. 100, pp. 124-125

²²¹ *Idem*, pp. 9-48, pp. 49-100 e pp. 101-128

²²² GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 64.

²²³ O argumento de que a comunicação religiosa depende de operações da consciência prova demais, pois, no limite, toda comunicação depende em alguma medida da operação dos sistemas psíquicos. Assim como sociedade está acoplada aos sistemas de consciência por meio do elemento linguagem, que é traduzido por cada sistema envolvido com base em seus próprios processos, o mesmo se dá com as comunicações religiosas. Ao que nos parece, o argumento confunde discurso religioso (comunicação social) com experiência religiosa, esta sim privativa dos domínios da consciência. Discurso religioso está presente em toda a sociedade e pode ser (re)produzido independentemente de experiência religiosa – podendo-se, inclusive, negá-lo mediante aplicação do polo “imanente” do código: “não crentes” também se engajam em comunicações de cunho religioso.

²²⁴ BACHUR, João Paulo. *Op. cit.*, p. 85.

“clássicos” recebe o nome de secularização²²⁵. Afinal, o processo de limitação do *poder religioso* culminou em dispositivos como, de um lado, a laicidade, e, de outro, a liberdade religiosa²²⁶⁻²²⁷. E são eles que promovem o acoplamento dos sistemas jurídico e político com o religioso. De fato, deles decorre a separação orgânica das instituições religiosas em relação às jurídicas e políticas, além da exigência de neutralidade e não intervenção por parte destas em relação aos diversos cultos e denominações religiosas²²⁸⁻²²⁹. Portanto, à semelhança do que os conceitos de propriedade e contrato representam para a distinção direito/economia e do que as constituições representam para a distinção direito/política, a laicidade e a liberdade religiosa viabilizam abertura cognitiva necessária à manutenção das diferenças religião/direito e religião/política. É a partir desses institutos que tais sistemas, mediante sua própria autorreferencialidade, determinam que operações jurídicas e/ou políticas importam para a religião e que operações religiosas repercutem no direito e na política.

Pense-se, por exemplo, na pandemia ainda em curso, que desencadeou evidentes irritações entre política, direito e religião. Normalmente, em nosso País, medidas sanitárias são indiferentes para instituições religiosas, assim como cultos são (ao menos formalmente) irrelevantes para as autoridades públicas e tribunais. Porém, diante de um patógeno letal que se prolifera pelo convívio social, estes tiveram de se posicionar sobre se e em que condições as atividades religiosas poderiam (ou não) ser realizadas. Tais operações dos sistemas político e jurídico geraram (auto)reações no sistema religioso, que, mediante seu próprio código (imanente/transcendente) e meio de comunicação (fé), produziram comunicações religiosas, seja para questionar essas restrições, seja, ainda, para aderir a elas, no todo ou em parte²³⁰.

²²⁵ LUHMANN, Niklas. A diferenciação da religião. In: Teoria dos Sistemas na Prática – História, semântica e sociedade (v. 2). Petrópolis: Vozes, 2020, pp. 199-204.

²²⁶ SORIANO, Aldir Guedes. Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002, p. 85 e ss.

²²⁷ MIGUEL, Alfonso Ruiz & NAVARRO-VALS, Rafael. Laicismo y constitución. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo – Madrid, 2008, pp. 126-130.

²²⁸ SARMENTO, Daniel & PIOVESAN, Flavia. Legalização do aborto e constituição. In: _____. Nos Limites da Vida: aborto, clonagem humana e eutanásia sob a perspectiva dos direitos humanos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 6-51.

²²⁹ CATROGA, Fernando. Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. Coimbra: Almedina, 2010, pp. 460 e ss.

²³⁰ Em suas redes sociais, instituições centenárias do Candomblé, religião que atribui sentido sagrado tanto à continuidade dos ritos quanto à vida dos “mais velhos” (pela sua proximidade com os antepassados), divulgaram mensagens conscientizando os adeptos, a partir dessas premissas metafísicas, sobre a importância do distanciamento social e, conseqüentemente, da paralisação das atividades. O mesmo foi feito por algumas instituições do Cristianismo, embora outras tenham se posicionado vigorosamente contra a restrição, sobretudo no período em que ela foi total.

1.11. Considerações finais

A imagem trazida no início deste capítulo (*Drawing Hands*, de M. C. Escher), ilustra os conceitos de autofundação e autopoiese, centrais para a diferenciação do direito enquanto subsistema sociedade, bem como para o estabelecimento dos vínculos estruturais entre ele e os demais subsistemas. Na obra, autorreferencialidade e circularidade chegam a ser explícitas: trata-se do desenho do desdenho de duas mãos que se (auto)desenham, o que remete à reinserção (*re-entry*) da forma na forma, central para o desenvolvimento da Teoria dos Sistemas Sociais, sob a forma da chamada reinserção da distinção sistema/ambiente “dentro” do sistema social (diferenciação interna).

A demonstração de que o direito está em relação com outros subsistemas sociais (economia, política e religião, por exemplo), mantendo, inclusive, vínculos estruturais com estes, reforça a legitimidade de estudos de fronteira, realizados no âmbito da Filosofia do Direito. Afinal, estudar essas relações é, dentre outras coisas, refletir sobre o direito enquanto direito. No capítulo seguinte, será visto que uma das formas de se enxergar essas relações entre direito e outros sistemas sociais é através do estudo sobre manifestações de poder em situações limítrofes, como a chamada crise de legitimidade estatal, entendida como incapacidade do Estado, em âmbito fático, de obter adesão aos seus atos.

2. A relação existente entre direito, poder, resistência e tradição

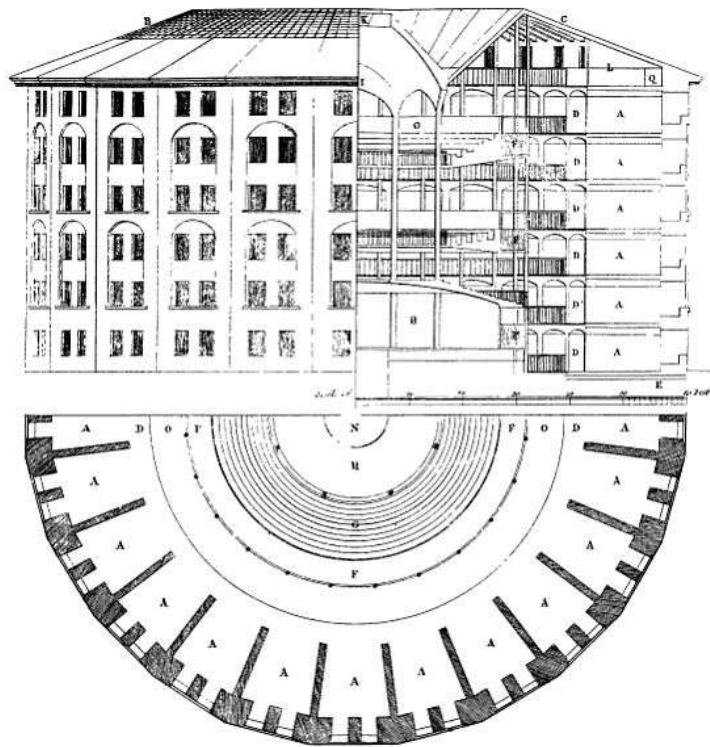


Figura 4 - BENTHAM, Jeremy. Plan of the Panopticon (The works of Jeremy Bentham, vol. IV, 172-3).

De acordo com o até aqui exposto, o subsistema jurídico mantém vínculos estruturais com outros subsistemas sociais, tais como o econômico, o político e o religioso. Apesar de seu fechamento, as operações desses subsistemas importam para os demais devido aos processos cognitivos que eles mantêm face aos respectivos ambientes. Segundo o próprio Niklas Luhmann, as comunicações de cada um se referem “a problemas de relevância para toda a sociedade” e “regulam constelações possíveis a todo o momento e em toda a sociedade”²³¹. Ou seja, os sistemas sociais parciais exercem influência uns sobre os outros. Assumindo-se que é válido investigar como tais influências se processam, este capítulo tem como objetivo examinar, sob determinado ângulo, a relação entre direito e poder (em sentido amplo)²³² e entre esses temas e os fenômenos da resistência e da tradição. Em suma, pretende-

²³¹ LUHMANN, Niklas. Poder. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 75.

²³² Niklas Luhmann, em *Poder*, sugere que cada sistema social parcial é capaz de influências a partir de seus códigos e meios específicos de comunicação. Nesse sentido, o autor refere-se a poder político, bem como a poder econômico, poder jurídico, poder educacional, poder familiar etc., admitindo, portanto, que, além de influências dentro de cada respectivo sistêmica, as comunicações específicas de um sistema (poder religioso, poder educacional, poder científico) podem ser apreendidas por outros, influenciando os processos cognitivos

se mostrar, de um lado, que a chamada crise de legitimidade do Estado é fenômeno em que fica evidente a relação entre direito e poder; e, de outro, que a resistência, enquanto contrapoder, pode operar por meio de tradições.

2.1. Noção de poder na Antiguidade e na Era Cristã

Na Antiguidade Clássica, o “mundo” era concebido como ordem fixa e imutável, algo “sem história”²³³⁻²³⁴. Disso decorria certa correspondência entre os conceitos de ação, liberdade e poder políticos, entendidos, em termos gerais, como agir conjunto na esfera pública, livre e poderoso, de caráter eminentemente ético, desvinculado de motivações ou finalidades externas, existente apenas na prática coletiva (i.e., nas decisões realizadas em *ágora*) e “deixando de ser” na medida em que os cidadãos se voltavam às suas vidas privadas²³⁵. Tratava-se de algo marcado por espontaneidade e ausência de limites, o que tornava os assuntos humanos muito frágeis²³⁶. Tentou-se compatibilizar essa noção com a ideia de autoridade²³⁷, esbarrando-se, porém, no problema da violência, altamente delicado para os antigos.

Entre os gregos, Platão defendeu um governo da razão por parte do “filósofo-rei”. Sua autoridade seria semelhante àquela do tipo médico/paciente e, baseando-se em conhecimento especializado, levaria à obediência espontânea das pessoas. Contudo, na alegoria da caverna, Platão mostra como seria se as ideias, essências verdadeiras apreendidas pela razão do filósofo-rei, funcionassem como meios para obter obediência dos cidadãos. A caverna seria o “mundo das sombras”, onde vivem os homens. O filósofo-rei seria aquele que, por sua racionalidade, lograria sair da caverna e enxergar a luz do céu das ideias, aprendendo a verdade. Apesar disso, ao retornar ao convívio dos demais cidadãos, ele se veria impossibilitado de lhes transmitir aquilo que descobrira. Isso o faria deixar de ser aceito pelos seus pares, colocando sua vida em risco. A partir daí, surgiria a questão de como transformar contemplação filosófica em prática política e, ao mesmo tempo, preservar a vida do filósofo-rei. A solução seria verter essências verdadeiras em padrões/normas de comportamento; e, para os casos inobservância, apelar a narrativas sobre vidas póstumas, com recompensas e

destes. O autor vai além, afirmando categoricamente que existe poder fora da política, daí sua preocupação explícita com o problema dos limites da politização do poder (*Op. cit.*, pp. 75-77).

²³³ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2013, pp. 127-220.

²³⁴ OLIVEIRA, Mara Regina de. *O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre o poder, obediência e subversão*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006, pp. 15-76.

²³⁵ ARENDT, Hannah. *Op. cit. ibid.*

²³⁶ OLIVEIRA, Mara Regina de. *Op. cit. ibid.*

²³⁷ Entendida como relação de mando/obediência calcada em respeito autêntico.

castigos, sabidos por ele inverídicos, mas passíveis de aceitação pelos homens em geral. Tais artifícios, porém, não deixariam de ser uma forma de violência, por perverter a natureza contemplativa da “verdade”, ao lhe atribuir caráter finalístico (pragmático). Assim, a obediência acabaria por não ser propriamente voluntária, fundando-se em mero convencimento, o que subtrai o caráter ético e espontâneo da ação política²³⁸⁻²³⁹.

Entre os romanos, atribuía-se caráter sagrado e coercitivo à fundação de Roma, havendo, por isso, certa confusão entre as esferas religiosa e política. Assim, participar da política da cidade equivalia a preservar a própria fundação da mesma. A autoridade (*autorictas*, de *augere*, isto é, “aumentar”) dos anciãos, do Senado, dos patres, era herdada, por descendência, dos “maiores”, os fundadores da cidade. A conciliação entre poder e autoridade operava do seguinte modo: o poder era exercido pelo povo; já o Senado exercia uma espécie de autoridade fundada na sabedoria dos antigos. Seu papel era, portanto, “somar” ou “aumentar” as decisões políticas do povo, por meio de conselhos, aceitos não como ordens, mas em virtude de respeito autêntico ao valor dos mais velhos. Assim, a “inspiração originária” da fundação de Roma confirmava-se, geração após geração, pelo agir conjunto (“começar algo novo na esfera política”) que dela retirava autoridade e obtinha respeito autêntico. Com o declínio do Império, a Igreja arvorou-se na autoridade do Senado, cabendo à realeza o exercício de poder político. Como a Igreja havia encampado a filosofia grega, acabou-se por mesclar o conceito romano de autoridade (calcado na sacralidade da fundação de Roma) com as medidas e regras concebidas pelos gregos, inclusive o mito do interno. Isso cria em Roma problema semelhante àquele descrito por Platão: a violência simbólica exercida por esses mitos elimina o caráter ético do conceito de poder e de autoridade, inserindo-os em estruturas meio/fim²⁴⁰⁻²⁴¹.

Durante a Era Cristã, a noção prevalente de poder foi aquela ligada às ideias de livre arbítrio e soberania. Aqui, portanto, poder já não é “agir politicamente”, mas “algo que se possui” e que, como tal, pode ser transferido contratualmente²⁴². Disso decorrem discursos como “interesse comum”, “razão de Estado”, que, novamente, sujeitam as significações em

²³⁸ PLATÃO. A república. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005, cf. especialmente Livros V, VII e X.

²³⁹ OLIVEIRA, Mara Regina de. O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre o poder, obediência e subversão. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006, pp. 15-76.

²⁴⁰ ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. São Paulo: Perspectiva, 2013, pp. 127-220.

²⁴¹ OLIVEIRA, Mara Regina de. *Op. cit. ibid.*

²⁴² FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, pp. 21-23.

geral a critérios pragmáticos (relações meio/fim)²⁴³⁻²⁴⁴. O próprio direito passa a ser instrumento para obtenção de certos fins (segurança, felicidade, riqueza), tornando-se questão problemática a legitimidade do poder e de suas leis, dependente que fica de seus fins subjacentes, não necessariamente éticos. Diante disso, muitos questionaram a concentração de poder e enfrentaram os problemas dela resultantes²⁴⁵⁻²⁴⁶⁻²⁴⁷⁻²⁴⁸. Porém, não importando quem fosse seu portador, “o” poder não estaria isento de excessos e de eventuais opressões. Antagonismo à parte, liberais e marxistas assumem a mesma concepção coisificada de poder, defendendo o desaparecimento progressivo do Estado²⁴⁹⁻²⁵⁰. Mas o problema persiste: “o” poder segue sendo “algo” que pode ser “possuído” e os homens lutam entre si para (re)conquistá-lo, podendo, sempre, usá-lo abusivamente²⁵¹.

2.2. Poder como controle social

No Século XX, começa-se a defender o abandono da concepção soberana de poder. Michel Foucault talvez seja o mais influente pensador a fazê-lo, propondo o exercício de “curto-circuitar” o “problema, central para o direito, da soberania e da obediência”, para que apareça, em seu lugar, “o problema da dominação e da sujeição”. Isso implica que o poder não seja analisado de seu centro (justificação teórica), mas de suas extremidades (práticas efetivas)²⁵². Ou seja, ao invés de se investigar “quem tem o poder afinal?”, deve-se examinar como “ele se implanta e produz efeitos”, identificando sua estratégia a partir de “corpos periféricos e múltiplos... constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos”. Disso resulta que o poder não seja tomado como fenômeno maciço ou homogêneo, de um sobre outro, de um grupo sobre outro, pois todos “estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo”, daí ele ser, por natureza, ambivalente. Consequência disso é que não é

²⁴³ FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, pp. 167-178 e 179-192.

²⁴⁴ FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a, pp. 21-54.

²⁴⁵ HOBBS, Thomas. O Leviatã. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

²⁴⁶ MONTESQUIEU, Barão de. Do Espírito das Leis; São Paulo: Martin Claret, 2014.

²⁴⁷ LOCKE, John. Segundo Tratado sobre o Governo Civil. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

²⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. Ed. Ridendo Castigat Mores, pp. 41-55.

²⁴⁹ OLIVEIRA, Mara Regina de. OLIVEIRA, Mara Regina de. O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre o poder, obediência e subversão. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006, pp. 15-76.

²⁵⁰ SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 283-400.

²⁵¹ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. São Paulo: Boitempo, 2005, pp. 37-68.

²⁵² “(...) *“sobretudo ao ponto em que esse poder, indo além das regras de direito que o organizam... se prolonga... em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenção materiais, eventualmente até violentos”* (FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a, pp. 24 e ss.).

a dominação que se pluraliza e repercute de cima para baixo, mas o contrário²⁵³. Michel Foucault promove, assim, uma redefinição do conceito de poder. Não mais se trata de algo que se detenha e que, como tal, possa ser contratualmente transferido. Trata-se de uma espécie de controle social difuso e inescapável a todos os indivíduos. Daí dizer-se que, “exceto ao considerá-lo de muito alto e de muito longe, não é algo que se partilhe entre aqueles que o têm e que o detêm exclusivamente, e aqueles que não o têm e que são submetidos a ele”. Ele “é algo que circula, ou melhor... uma coisa que funciona em cadeia (...) O poder se exerce em rede”²⁵⁴.

2.3. Relação entre direito, poder e crise de legitimidade do Estado

A noção de poder como “controle social”, defendida por Michel Foucault, é compatível com o pensamento sistêmico de Niklas Luhmann e de autores que com ele dialogam, dentre os quais, no Brasil, Tércio Sampaio Ferraz Jr. e Mara Regina de Oliveira. No paradigma em questão, a sociedade é concebida não como união de indivíduos, mas como estrutura comunicacional que lhes permite entrar em contato entre si²⁵⁵. Comunicação equivale a “estar em situação” (em sentido amplo), sendo considerada um axioma ou dado incontornável do comportamento humano: “*quem está em situação transmite mensagens, quer queira, quer não*”²⁵⁶⁻²⁵⁷. Perfazendo-se de modo digital (linguagem) e analógico (gestos, tom da voz), ela é interacional e reflexiva, de modo que a ação de quem fala provoca no outro uma reação, que, por sua vez, influencia o agente original. Estruturalmente, tal dinâmica pode assumir forma dialógica²⁵⁸, monológica²⁵⁹, ou ambas²⁶⁰, operando tanto a nível de conteúdo quanto de cometimento (relação transmitida, v.g., subordinação ou coordenação)²⁶¹.

²⁵³ “(...) “fazer uma análise ascendente do poder, ou seja, a partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm a sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria técnica e tática... e ver como esses mecanismos foram e ainda são... colonizados por mecanismos gerais de dominação cada vez mais geral” (FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a, p. 27).

²⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, pp. 24-30.

²⁵⁵ Tércio Sampaio Ferraz Jr. explica que esta concepção “inverte a noção de sociedade”, pois, nela, “os indivíduos” é que se valem “da sociedade para entrar em contato uns com os outros”, e não o contrário. É dizer: “não são eles que constituem a sociedade, pois eles são constituídos por ela”. Há uma analogia, aqui, com o fenômeno da “língua” – a língua não existe porque falamos, mas “falamos porque estamos dentro dela”, o que “não exclui a possibilidade de, ao falarmos, alterarmos a própria língua que nos constitui como seres falantes” (FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, p. 33).

²⁵⁶ WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don. Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação. São Paulo: Cultrix, 1991, pp. 44-47.

²⁵⁷ Não falar denota ausência de vontade/capacidade de comunicar-se (FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Op. cit.*, pp. 33-86.).

²⁵⁸ Dialógico é o discurso em que o ônus da prova recai sobre aquele que se coloca como emissor de uma mensagem, estado aberto à crítica pelo receptor e demandando fundamentação permanente (p.ex., discursos

Nesse quadro, estar “em sociedade” equivale a estar “em comunicação”, o que implica expectativas mútuas de comportamento, que podem, inclusive, ser objeto de expectativas prévias: quem diz “*sente-se!*” não apenas espera um movimento (sentar-se) e um acatamento (subordinação), mas, ainda, pode ter expectativas sobre qual seja a expectativa do outro (aguardar ordens, enxergar o emissor da mensagem como superior, p. ex.), o que pode ou não confirmar-se. Logo, quem fala “*sente-se*” pode antecipar pelo menos 4 (quatro) possibilidades: sentar-se ou não, com ou sem subordinação. Isso cria um conjunto altamente instável de “*relações de relações de expectativas*”, que se confirmam ou se desiludem, no âmbito do qual os homens mascaram suas verdadeiras intenções e/ou agem de forma irrefletida e descuidada²⁶². Assim, o “poder”, nesta sua forma elementar de controle de expectativas e ações, funciona como um *meio de comunicação ambíguo/ambivalente*.

O que acima se disse implica que a comunicação e a própria vida em sociedade são complexas, seletivas e duplamente contingentes²⁶³. Complexas porque sempre há mais possibilidades de ação do que as alternativas efetivamente “concretizáveis”²⁶⁴. Seletivas porque toda troca de mensagens implica redução nas possibilidades de escolha, de uma parte à outra²⁶⁵. Duplamente contingentes, por fim, porque sempre pode haver seletividades incongruentes, seleções diversas nas trocas efetuadas (rejeições), daí permanente a possibilidade de frustração ou decepção das expectativas mútuas entre agentes²⁶⁶.

Nesse quadro, a rejeição de uma mensagem, a comunicação dela feita de uma parte a outra e a sua “discussão” implicam conflito²⁶⁷. Disso resulta aquilo que já foi comentado no capítulo anterior: sob o ângulo pragmático, todo sistema social é potencialmente conflitivo, pois está sempre presente a possibilidade de um não concordar com o conteúdo (rejeição) ou,

racionalis em geral, como o científico, em que as mensagens aparecem sempre sob a forma de dúvidas) (FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, p. 33-86).

²⁵⁹ Monológico é o discurso em que o receptor se porta de modo mais ou menos passivo diante da mensagem, dado o princípio de que nem toda mensagem pode ser questionada, se verdadeira ou evidente (FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Op. cit. ibid.*).

²⁶⁰ A estrutura do discurso, que só existe em ato, não apresenta aprioristicamente esta ou aquela estrutura – o tônus do discurso é identificado no seu “desenrolar” (OLIVEIRA, Mara Regina de. O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre o poder, obediência e subversão. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006, pp. 77-144).

²⁶¹ *Idem, ibidem*.

²⁶² FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, p. 33-86.

²⁶³ LUHMANN, Niklas. Sociologia do direito I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, pp. 42-166.

²⁶⁴ *Idem, ibidem*.

²⁶⁵ *Idem, ibidem*.

²⁶⁶ LUHMANN, Niklas. Sociologia do direito I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, pp. 42-166.

²⁶⁷ OLIVEIRA, Mara Regina de. O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre o poder, obediência e subversão. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006, pp. 77-144.

o que é pior, com a relação transmitida pelo outro (desconfirmação), devido, inclusive, aos ruídos que, segundo Niklas Luhmann, resultam da e na improbabilidade da comunicação²⁶⁸. E, diante da frustração de expectativas, os indivíduos podem portar-se de modo cognitivo, adaptando-se à realidade decepcionante, ou normativo, não se adaptando, por sua expectativa estar respaldada por normas²⁶⁹.

Com frequência, posturas normativas em face de realidades decepcionantes instauram conflitos sociais a serem controlados. Nas sociedades ocidentais, isso compete, por definição, ao Estado, a quem incumbe dizer qual das expectativas conflitantes deve prevalecer e ser institucionalizada por decisões dotadas de autoridade. Diante delas, existem 3 (três) reações possíveis por parte dos respectivos destinatários sociais: (a) *confirmá-las*, aceitando tanto o conteúdo (o que fazer) quanto a relação (autoridade, i.e., mando/obediência) estabelecidos pela norma estatal; (b) *rejeitá-las*, acatando a relação (autoridade) transmitida, porém, sem cumprir com o conteúdo comandado, tal como sucede em casos de *ilicitude*, em que o agente atua de maneira clandestina, sorrateira, de forma a evitar punições (v.g., roubos em que o infrator *foge* para não ser preso); e, por fim, (c) *desconfirmá-las*, ignorando tanto o conteúdo (o que fazer) quanto a relação (autoridade) transmitidos pela norma estatal, como ocorre, por exemplo, com insurgências ostensivas (desobediência civil, revolução, golpes etc.)²⁷⁰⁻²⁷¹.

Do ângulo pragmático, tanto a confirmação quanto a rejeição de comandos estatais exprimem situações de normalidade, em que a articulação do código *lícito/ilícito* é preservada enquanto tal, o que mantém o Estado na sua posição privilegiada de emissor normativo, dotado de autoridade²⁷². Entretanto, a desconfirmação é altamente incômoda, pois revela que nem todos assumem a posição de sujeitos às decisões estatais, o que descortina a impossibilidade de uma captura “completa” das relações de poder por parte do Estado e do direito, ou, nas palavras de Tércio Sampaio Ferraz Jr., de uma “jurisfação total do poder”²⁷³.

²⁶⁸ LUHMANN, Niklas. A improbabilidade da comunicação. Lisboa: Vega, 1992, pp. 42 e ss.

²⁶⁹ OLIVEIRA, Mara Regina de. *Op. cit. ibid.*

²⁷⁰ CARVALHO, Thúlio José Michilini Muniz de Carvalho. Guerra fiscal como índice de crise de legitimidade do Estado (monografia de conclusão de curso). PUC-SP, 2013.

²⁷¹ WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don. Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação. São Paulo: Cultrix, 1991, pp. 69-71.

²⁷² OLIVEIRA, Mara Regina de. O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre o poder, obediência e subversão. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006, pp. 77-144.

²⁷³ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, p. 33-86.

Diante de desconfirmações, o apropriado é que, para manter sua “superioridade” em relação aos agentes sociais em conflito, o Estado reduza desconfirmações a meras rejeições, por meio dos procedimentos previstos para tanto, a fim de recuperar a “normalidade” perdida e, com a aplicação de sanções, restaurar a sensação de que todos estão sujeitos ao “poder oficial”²⁷⁴.

É justamente aqui que se insere a chamada da crise de legitimidade do Estado, entendida como a sua incapacidade de, em âmbito fático, gerar adesão a suas decisões e, com isso, neutralizar os conflitos sociais que se apresentem²⁷⁵. De fato, ao não fazê-lo, o Estado dá margem ao surgimento de “poderes informais” (“paralelos”, “não oficiais”) que, no limite, podem ocasionar à instauração de novas séries normativas, mediante guerras civis, revoluções, golpes, enfim, atos de desafio ostensivo e persistente à autoridade da lei e do Estado capazes de levar àquilo que Hans Kelsen denominou “substituição da norma hipotética fundamental” do sistema, com a consequente “inauguração” de uma nova ordem jurídico-estatal²⁷⁶.

Em *O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre poder, obediência e subversão*, Mara Regina de Oliveira explica que, quanto mais segmentada, desigual, carente for determinada sociedade, maiores serão as chances de que as respectivas leis e instituições entrem em crise e, eventualmente, sejam substituídas por novas estruturas de poder, pois, em contextos “dejurificantes” como os da “modernidade periférica”, há risco de que o Estado seja desafiado (e vencido) enquanto emissor normativo.

O grande problema surge no momento em que se percebe que os valores dos *outros segmentos sociais*, que não foram protegidos [por decisões estatais orientadas por interesses de grupos dominantes, embora dotadas de certa aparência de impessoalidade], permanecem num estado de espera por uma nova mudança legal que venha de encontro aos seus interesses. Desse modo, vemos que a instabilidade presente em certos ordenamentos jurídicos, como o Brasileiro, decorre de uma disputa de micro poderes informais presentes na sociedade. Quanto mais segmentada, em termos econômicos, políticos e culturais, for uma sociedade, maior será a contingência de suas leis e maior a chance de suas normas jurídicas não serem mais reconhecidas como legítimas [por boa parte dos segmentos sociais]. O Estado, através do direito, não atua com neutralidade, como afirmam as teorias dogmáticas. Contrariamente, ele privilegia aquele segmento que tem maior poder de

²⁷⁴ OLIVEIRA, Mara Regina de. *Op. cit. ibid.*

²⁷⁵ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Op. cit.*, pp. 58 e ss.

²⁷⁶ “Uma revolução, nesse sentido, ocorre sempre que a ordem jurídica de uma comunidade é anulada e substituída, de maneira ilegítima, ou seja, de uma maneira não prevista pela primeira ordem, por uma nova ordem” (KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 171).

pressão, ou seja, aquele que [mais] pode incomodar o seu exercício de controle. O fato de um determinado ordenamento albergar valores conflitantes com parcelas da sociedade, onde o consenso em torno dos valores seja bastante escasso e não conseguir dissimular as relações de força que condicionam a positividade das normas, enfraquece a autoridade da lei e coloca em risco sua legitimidade²⁷⁷ (g.n.)

Portanto, a sociedade, bem como o Estado e o direito que sobre ela atuam, enquanto estruturas comunicacionais, são semelhantes a jogos, de caráter estratégico, constituídos por vínculos e influências recíprocas de expectativas e comportamentos. Mais especificamente, são jogos de poder, concebido como controle ou exercício social (em sentido amplo), que conduzem os membros da sociedade, mas que também são por eles reconduzidos. Daí a célebre afirmação de Michel Foucault: *“o poder transita pelo indivíduo que ele constitui”*²⁷⁸.

2.4. Poder: cálculo, estratégia e tempo

De acordo com o até aqui exposto, relações de poder “funcionam” de modo a combinar o querer de um com o não-querer de outro²⁷⁹. Nesse sentido, o que está em jogo não é a imposição de uma vontade (soberana) sobre outra (não soberana), mas a instrumentalização, “não de uma vontade já dada, e sim [de] uma vontade por ele (enquanto meio) produzida, vinculando-a, sujeitando-a, conduzindo-a ao sucesso” ou ao fracasso²⁸⁰. Não se trata, portanto, de “reduzir e, no limite, extinguir as possibilidades de ação”, mas, mantendo-as ou até aumentando-as, “controlar escolhas efetivas”²⁸¹. Daí que o “poder” não é outra coisa senão controle (recíproco) de seletividades entre “sujeitos” que se encontram em relação. Mas de que forma isso ocorre? Como o agir de um se comunica com de outro, de modo a produzir “obediência, submissão, conformismo, inconformismo etc.”²⁸²?

Esse controle (transferência de seletividades de parte a parte) se dá quando a seleção realizada por um, face às alternativas de ação existentes, “é co-determinada pela seleção” dada por outro²⁸³. Assim, ambos supõem-se dotados de autodeterminação: mesmo o “sujeito

²⁷⁷ OLIVEIRA, Mara Regina de. O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre o poder, obediência e subversão (e-book Kindle). São Paulo: Edição do Autor, 2015, posição 3167 de 6983.

²⁷⁸ FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a, p. 27.

²⁷⁹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, p. 51.

²⁸⁰ *Idem*, p. 46.

²⁸¹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, p. 47.

²⁸² *Idem*, p. 46.

²⁸³ *Idem, ibidem*.

passivo”, aquele que entra “enfraquecido” na relação, aparece “como alguém de quem se espera que escolha sua própria ação”. Afinal, “só nesse pressuposto é que são dirigidos contra ele fatores de poder, como as ameaças”, para “regulá-lo nessa escolha”²⁸⁴. Logo, se se emprega violência, já não há falar-se em poder, pois este requer alternativas à escolha do agente e o uso de força equivale à supressão de sua vontade, o que, na prática, esgota a potencialidade da relação. Isso realça que, mediante comunicações de poder político, econômico, religioso, jurídico, estabelece-se um “jogo de inclusões e exclusões, seletividades escolhidas/induzidas num universo de várias seletividades possíveis”²⁸⁵.

(...) uma determinada ordem de poder que não consegue [manter ou] aumentar as diferenciações (muitas possibilidades de ação), que insiste em apenas limitá-las a poucas possibilidades, pode ter que ver diminuída sua quota de poder e aumentada a quota de violência, *para sustentar – artificialmente – a situação, substituindo poder por coação*²⁸⁶ (g.n.)

Disso resulta que “o funcionamento do poder repousa sobre o fato de que certas possibilidades de relação existem”, mas sua realização é evitada. Num verdadeiro jogo de poder, “ambos os comunicadores têm de ver-se diante de alternativas, cuja realização, na verdade, querem evitar”. Isso estabelece “uma ordem de preferências que tem mais o sentido de avaliações negativas”. O exemplo clássico é o uso da força: a relação entre sujeitos ativo e passivo implica não o uso de meios violentos, mas a mensagem, não raro implícita, de que ele é “indesejável para ambos”. O segredo está em que a posição de cada um deles em face da alternativa a evitar seja estruturada de modo tal que um queira evitá-la mais que o outro²⁸⁷. E a produção desse excedente de indesejabilidade implica cálculos de poder:

No comportamento humano, essa relação aponta para uma espécie de ação estratégica. Entre não gastar nada e gastar tudo, o poder implica uma estratégia de ganhos e perdas. Sendo uma relação, todo poder é relativo e envolve riscos: poder absoluto, literalmente, seria um poder sem riscos e, no limite, ou seria nada ou uma utopia do ponto de vista humano (poder absoluto é uma noção teológica e só cabe à hipótese de um deus único).

.....
[Poder] supõe, na relação possibilidade/atualização [concretização], certa insegurança dos agentes que, ao agir, podem [mantê-la,] aumentá-la ou reduzi-la (...) O segredo desse jogo está em manter essa insegurança, num

²⁸⁴ *Idem, ibidem.*

²⁸⁵ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, p. 47.

²⁸⁶ *Idem, ibidem.*

²⁸⁷ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, pp. 46-49.

limite suportável, sem eliminá-la por completo (a eliminação total da insegurança destrói a potencialidade do poder)²⁸⁸

Controle as opções: quem dá as cartas é você. As melhores trapaças são as que parecem deixar ao outro uma opção: suas vítimas acham que estão no controle, mas na verdade são suas marionetes. Dê às pessoas opções que sempre resultem favoráveis a você. Force-as a escolher entre o menor de dois males, ambos atendem ao seu propósito. Coloque-as num dilema: não terão escapatória²⁸⁹

Altere o tabuleiro do jogo. Na década de 1860, John D. Rockefeller decidiu criar um monopólio do petróleo. Se ele tentasse comprar as empresas menores, iam saber o que estava fazendo e reagiriam. Em vez disso, ele começou comprando secretamente as companhias de estradas de ferro que transportavam petróleo. Mais tarde, quando tentava comprar uma empresa e encontrava resistência, ele lembrava que ela dependia das linhas de trem. Recusando-se a fazer o transporte, ou simplesmente aumentando as taxas, ele poderia arruinar o negócio deles. Rockefeller alterou o tabuleiro do jogo de tal forma que aos pequenos produtores de petróleo só restaram as opções que ele lhes oferecia²⁹⁰

Cria-se, desse modo, a possibilidade, do lado do ‘detentor’ do poder, o aparecimento de cadeias decisórias: (1) o ‘detentor’ esquematiza a ocorrência desejada das ações; (2) pode verificar, então, se isto basta; (3) em caso de resistência, pode metacomunicar, isto é, mostrar-se como poder; (4) afinal, pode decidir sobre [o uso de meios violentos, como a] aplicação ou não de sanções²⁹¹

Por isso, relações de poder podem ser vistas como sistemas de interação²⁹² que, em sua processualidade, são “incertos, contingentes e complexos”: como cada seleção presente inaugura um universo de alternativas disponíveis para seleções posteriores (paradoxo da redução de complexidade momentânea que resulta em aumento de complexidade futura), “evoluem às cegas e de maneira incontrollável”²⁹³, apesar dos cálculos e estratégias empregados pelos agentes envolvidos.

Portanto, aquilo que foi referido em termos de uma teoria geral dos sistemas sociais aplica-se ao que ora se examina: na relação de poder, há autopoiese e esta desencadeia variações, ou seja, produz elementos, distinções e alternativas que, face a um futuro

²⁸⁸ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, p. 84.

²⁸⁹ GREENE, Robert. As 48 leis do poder. Rio de Janeiro: Rocco, 2007, p. 169.

²⁹⁰ *Idem*, p. 171-172.

²⁹¹ FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *Op. cit.*, p. 48.

²⁹² WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don. Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação. São Paulo: Cultrix, 1991, pp. 107-133.

²⁹³ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 53.

contingente, são “novidades”²⁹⁴. Isso cria a necessidade de novas seleções, para reduzir a complexidade do momento atual e garantir a continuidade da interação²⁹⁵. Algumas escolhas estabelecidas de parte a parte sofrem estabilização, gerando uma (nova) estrutura (de poder) “capaz de resistir temporalmente”²⁹⁶⁻²⁹⁷, embora passível de alterações parciais ou totais futuras (*re-entry* da diferenciação, i.e., de novas variações). Isso forma uma cadeia infinitesimal de co-implicações, em que variação depende de prévia estabilização e dá ensejo a novas estabilizações (reestabilizações, portanto²⁹⁸). Por isso, “não existem ciclos, mas sequência temporal”, não se fazendo, aqui, qualquer juízo moral sobre variações/evoluções havidas²⁹⁹⁻³⁰⁰. Percebe-se, ainda, que o que acima se chamou de “crise de legitimidade do Estado” não se encaixa no conceito normal de crise, pois, ali, não se atribui sentido “normativo” (dogmático) à ordem prévia que, ao tornar-se ilegítima, perde autoridade e acaba substituída por uma nova.

Poder implica tempo: cronologia e duração. Onde permanência, aberta a muitas atualizações [concretizações]. De um lado, significa abertura indeterminada (possibilidade), de outro, porém, alguma forma de regramento, pois poder exige um quadro de expectativas de atualização: no limite, uma possibilidade indeterminada de atualizações, sem nenhum limite, é um conceito vazio, pois implica uma potência que nunca se atualiza [concretiza]. E potência que é só potência não é nada. Por exemplo, se ter dinheiro é ter poder, qualquer gasto diminui a possibilidade, mas sem nenhum gasto a possibilidade desaparece: é o dilema do avaro, da avareza (quem guarda dinheiro no colchão e jamais gasta, é como se não tivesse dinheiro)³⁰¹

Nesse sentido, poder não é uma relação extremada de dependência/submissão, mas capacidade de acelerar atualizações sem esgotar a potencialidade de agir dos outros. Por exemplo: embora ter riqueza (ter dinheiro) seja uma condição importante para o exercício do poder econômico, sua potencialidade não repousa na riqueza, mas no crédito: quem

²⁹⁴ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della società*. Milano: Franco Angeli, 1995, pp. 187-221.

²⁹⁵ *Idem, ibidem*.

²⁹⁶ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della società*. Milano: Franco Angeli, 1995, pp. 187-221.

²⁹⁷ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Op. cit.*, p. 53.

²⁹⁸ LUHMANN, Niklas & DE GIORGI, Raffaele. *Op. cit.*, p. 187.

²⁹⁹ GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade* na obra de Niklas Luhmann. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 53.

³⁰⁰ Mais uma vez, deve ser feito o registro de que esta dissertação preocupa-se mais em apresentar uma descrição de “como” funcionam as relações de poder do que com uma avaliação sobre como elas deveriam ser. Trata-se de uma visão zetética, e não dogmática. Obviamente, a descrição aqui realizada pode ser tomada como ponto de partida para valorações, isto é, para que se faça uma crítica daquilo que é descrito. Mas o autor desta dissertação comunga da ideia de que teorias descritivas da sociedade e do poder, preocupadas em dizer como eles são, não precisam necessariamente possuir dimensões normativas. A descrição, em si, possui caráter emancipatório, na medida em que permite perceber em que residem os problemas sociais e vislumbrar alternativas.

³⁰¹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo: Atlas, 2009, pp. 84.

tem crédito, ainda que não tenha dinheiro, cria condições negociais em escala, multiplicando, no tempo, uma riqueza menos expressiva e antecipando-se a uma escassez de recursos que fica diferida no tempo cronológico, dando à possibilidade de ação econômica maior duração.³⁰²

2.5. Super obediência

Como visto acima, o funcionamento do poder gira em torno da produção de “excedentes de indesejabilidade”. Diante de um rol de possibilidades de ação, a posição de cada agente em face das alternativas a evitar é estruturada de modo tal que um queira evitá-la mais que outro. Aquele que entra “enfraquecido” na relação figura como “sujeito passivo” na interação, enquanto o parceiro “fortalecido” aparece como “sujeito ativo”. A distribuição assimétrica de indesejabilidade permite que o “poderoso” transfira suas seleções (escolhas) ao “submisso” sem o emprego de meios violentos, produzindo obediência, no sentido de “aderência” de um aos controles de outro. Marginalmente, devido a estratégias bem-sucedidas do “submisso” ou a erros (de cálculo) do “poderoso”, é possível que as posições se invertam. Mas, em regra, o poder se multiplica, inflaciona e se concentra num dos polos. O “poderoso” acumula alternativas disponíveis para seleções futuras que o beneficiem.

Nesse processo, podem-se estabelecer controles tão bem estruturados e imperceptíveis que os sujeitos passivos do poder não se deem conta de que suas seleções são (co)determinadas por seleções dadas de antemão pelo “poderoso”. Seja uma pessoa, um grupo de pessoas ou uma instituição, ele pode ser habilidoso a ponto de “ocultar-se”, de modo a não aparecer como tal para o “submisso”. Michel Foucault, inclusive, ao tratar da sociedade disciplinar, sinaliza para a possibilidade de que, na verdade, esta seja a regra de nosso tempo: é como se o “poderoso” estivesse “em toda parte e sempre alerta”, sem deixar “nenhuma parte às escuras” e controlando “continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar”, ou seja, ele age “permanentemente e em grande parte em silêncio”³⁰³.

Isso tende a produzir aquilo que, desde o *Discurso da servidão voluntária* (Étienne de La Boétie)³⁰⁴, poderia ser chamado de super obediência: populações inteiras se mantêm sob o controle e se submetem aos abusos de elites minúsculas e, eventualmente, de um único tirano. Por que obedecem? Como não se revoltam?

³⁰² FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009, pp. 84.

³⁰³ FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: o nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 158.

³⁰⁴ BOÉTIE, Étienne de la. Discurso da servidão voluntária. São Paulo: Brasiliense, 1999.

Que desgraça é essa? Ou que vício? Ou, antes, que vício infeliz? Ver um número infinito de homens [...] sofrer as pilhagens, a libertinagem, a crueldade, não de um exército, não de um campo de bárbaros contra o qual tinha de derramar o sangue e a vida futura, mas de um só; não de um Hércules, nem de um Sansão, mas de um homúnculo e, muitas vezes, o mais covarde e efeminado da nação³⁰⁵

Se na rua um homem luta contra vinte, será sem dúvida deixado para morrer na calçada. Mas, com um sinal de um homem branco, vinte coolies anamitas podem ser chicoteados, um depois do outro, por um ou dois chefes de equipe³⁰⁶

(...) como é possível que eles obedeçam, ao passo que, se todos se unissem, coletivamente, evidentemente prevaleceriam?³⁰⁷

Tais questões implicam a inversão de uma perplexidade “clássica”. Não se trata, nelas, de questionar a índole de um opressor, e sim de como multidões se permitem suportar sua tirania. Do ângulo “pragmático” aqui adotado, embora fatores como cultura e psicologia de massas importem, a resposta, em última análise, encontra-se na forma como as relações de poder são estruturadas e, portanto, no modo como são “distribuídos”, na sociedade, os excedentes de indesejabilidade de que acima se falou. De alguma maneira, o indivíduo, grupo ou instituição que age como “poderoso”, apesar de seus abusos, é capaz de fazer com que os “oprimidos” prefiram manter esse *status quo* a arcar com o “preço” de eventuais mudanças. Nesse cálculo, atuam variáveis que vão de alternativas extremas a evitar (v.g., morte, guerra) a outras que, do ponto de vista “ético”, são menores (v.g., perda de *status* e/ou de privilégios em relação a outros que se encontrem em situação pior).

De onde ele tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mais para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhes vêm senão dos vossos?³⁰⁸

Assim o tirano subjuga os súditos uns através dos outros³⁰⁹

O que sustenta a tirania é sua estrutura democrática. Cada tiranizado se vinga da sua condição sendo, por sua vez, tirânico para com um outro, de modo que a relação de obediência, longe de formar dois grupos separados (dirigentes/dirigidos), penetra todo o corpo social, e todos são cúmplices,

³⁰⁵ BOÉTIE, Étienne de la. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot & Rivages, 2002, p. 130 (tradução livre).

³⁰⁶ WEIL, Simone. *Méditation sur l'obéissance et la liberté* (1937). In *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1999, p. 490.

³⁰⁷ GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: UBU Editora, 2018, p. 51.

³⁰⁸ BOÉTIE, Étienne de la. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot & Rivages, 2002, p. 138 (tradução livre).

³⁰⁹ *Idem*, p. 174 (tradução livre).

cada qual leva sua parcela de prazer de ser autorizado a ser tirano de outrem³¹⁰

2.6. Resistência

Se poder é controle de uns sobre os outros e vice-versa, se “poder produz poder por meio de poder” (autopoiese) e se ele se exerce em rede, a ponto, inclusive, de gerar superobediência, questão que se coloca é saber o que é “resistência” ou “resistir”, termos comumente utilizados na política, nos movimentos sociais e na chamada “luta de classes”, para designar, em sentido amplo, movimentos de oposição à opressão, ao abuso de autoridade.

A questão, examinada a partir da concepção que identifica poder com controle que pode ser exercido por *todos* (em maior ou menor grau), leva a constatar que, em essência, “resistência” ou “resistir” é algo que não difere do exercício de poder, exceto, obviamente, pelo fato de que, em tal caso, o objetivo da ação (sentido e movimento) é conter ou neutralizar, mediante controles de seletividade em sentido oposto, os “efeitos de poder” pretendidos por um dos grupos sociais em conflito, tido pelo grupo resistente como “dominante”. Assim, poder e resistência são um par conceitual, poder e contrapoder, duas faces de uma mesma moeda.

A esse respeito, Michel Foucault explica que “onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo), esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”³¹¹. Niklas Luhmann, cuja noção de poder também se reporta a controle³¹², parece aderir à ideia de resistência como contrapoder ou controle de seletividade em sentido oposto, como se nota:

Quando o poder, como possibilidade, está assegurado com base nas possibilidades de ação, cuja atualização se desejaria evitar, as decisões poderiam ser temporalmente dissociadas, no plano de processos interativos (...) [O poderoso] pode esboçar, tentativa e descomprometidamente, o projeto de ação, sabendo decerto que [poderá ter que] empregar o poder. Ele pode testar se isso já basta, pois o outro sabe onde está o poder. No caso de haver resistência, ele pode, então, tornar-se mais claro e partir, implícita ou explicitamente, para a comunicação sobre o poder [a relação de poder]. Existem aqui etapas na escalada³¹³

³¹⁰ GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: UBU Editora, 2018, p. 53.

³¹¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 105.

³¹² Vide notas de rodapé ns. 231 e 232.

³¹³ LUHMANN, Niklas. *Poder*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985, p. 23.

(...) aludimos diversas vezes a um ponto de vista típico para o poder organizado: ele possibilita a formação de cadeias de comprimento e ramificações consideráveis e satura rapidamente a capacidade de processamento de informações e as *possibilidades de controle* de um único poderoso. *Já não temos então diante de nós o caso típico com que conta a teoria clássica do poder: que o poder encontra previamente um contrapoder e estimula a resistência... o poder produz o contrapoder.* A saturação do poderoso... pode ser sempre utilizada por um outro como fonte própria de poder, quando a posição daquele não deixa o agir ou não-agir ao arbítrio. Pode-se não somente sonegar-lhe informação, protegendo-se assim dele, mas também contar com que ele busque o consenso, pois depende de ‘colaboração’ e se reserva a decisão sobre ‘consenso ou dissenso livres’. Na medida em que este é o caso, surge... antes da alternativa a evitar... uma penúltima: a possibilidade de se impor dando ordens. Também esta gera poder, se fica guardada ‘na manga’ e não é usada. Para evitar uma ordem explícita, o superior abandona [o que é relativamente pouco importante], enquanto que, inversamente, o subordinado evita habilmente levar aquele a uma situação crítica que exigisse ordens³¹⁴ (g.n.)

Se exercer poder consiste em “governar” / “conduzir” a conduta de outrem, ou, mais especificamente, “controlar a seletividade a ser manifestada por outrem”, é necessário reforçar o que já se disse acima: liberdade (autodeterminação) é condição sem a qual nem poder nem resistência podem funcionar. Onde forem empregados meios violentos, não haverá relação de poder, mas de força. Entretanto, não sendo este o caso, sempre será possível o manejo estratégico de controles recíprocos de seletividade entre agentes com interesses contrapostos, numa cadeia de irritações, provocações. A relativa equivalência essencial-estrutural entre poder e contrapoder, poder e resistência, enfatiza e fortalece o regime de autonomia moral dos agentes sociais, instando-os e legitimando-os a tomar parte nos assuntos de seu interesse, seja ele o de manter determinado estado de coisas ou o de promover eventuais mudanças, respondendo, sempre, por suas ações. Essa é a razão pela qual esta dissertação considera que a noção de poder como controle é emancipadora, ainda que não possua pretensões normativas (dogmáticas). Afinal, o problema deixa de ser o de “tomar o poder” ou o de identificar a quem ele pertence. A questão é de cálculo: saber quais são as melhores estratégias para exercê-lo, em termos de uma adequação entre meios e fins. A esse respeito, leia-se:

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas (...) No centro das relações de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransitividade da liberdade. Mais do que um antagonismo essencial, seria melhor falar de um agonismo – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação

³¹⁴ LUHMANN, Niklas. Poder. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985, p. 88.

recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição em termos de que se bloqueiem mutuamente e mais de uma provocação permanente³¹⁵

Essa resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea. A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: sempre podemos modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa³¹⁶

Na realidade, a ideia de controle como núcleo essencial tanto de poder quanto de contrapoder (resistência), presente com contornos bastante claros em Michel Foucault e Niklas Luhmann, não é algo novo. Já em *Discurso da servidão voluntária*, Étienne de la Boétie afirmara que via o povo “não obedecer mas servir”, fazendo-o “tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim ganhou sua servidão”³¹⁷. Com isso, ele acaba por sugerir que, se obediência não é fruto de coação, não há falar-se em revolta ou inversão das relações de força: a verdadeira revolução teria uma outra natureza. Mas qual?

Na interpretação de Frédéric Gros, em seu *Desobedecer*, o *Discurso da servidão voluntária* não pede que se pegue em armas, mas simplesmente que se pare de fazer com que “o poder exista e se mantenha por essas garantias que vocês lhes dão, esse crédito que *lhe concedem* continuamente”³¹⁸: “não se deve tirar-lhe coisa alguma e sim nada lhe dar”³¹⁹, ou seja, “trata-se de parar, sobretudo parar de fornecer, de lhe dar até mais do que ele pede”³²⁰. Daí afirmar-se:

O enunciado de fundo seria algo como: ‘Não lhes peço nem mesmo que desobedeçam, mas se ao menos pudessem parar de obedecer, ou melhor, parar de super-obedecer’. Aí está uma definição explosiva de liberdade, longe das determinações jurídicas ou sociais... a liberdade é, antes de mais nada, uma disposição ética. Por isso, La Boétie diz, com afronta: o que caracteriza a liberdade é que *basta desejá-la para obtê-la de imediato*. Ser livre é, essencialmente, querer ser livre. O que assusta é que a liberdade esteja a tal ponto na vertical de nossa responsabilidade. Ela é essa vertical. Não somos responsáveis porque livres, mas livres porque responsáveis. É

³¹⁵ FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (orgs.). Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica (1982). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, pp. 289-90.

³¹⁶ FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 241.

³¹⁷ BOÉTIE, Étienne de la. Discours de la servitude volontaire. Paris: Payot & Rivages, 2002, p. 130 e p. 148.

³¹⁸ GROS, Frédéric. Desobedecer. São Paulo: UBU Editora, 2018, p. 55.

³¹⁹ BOÉTIE, Étienne de la. *Op. cit.*, p. 134.

³²⁰ GROS, Frédéric. *Op. cit.*, *ibid.*

por isso que o que desejamos espontaneamente são as formas de nossa servidão, e nelas nos acomodamos (...)³²¹

Tais afirmações são compatíveis com a ideia de que poder e contrapoder são essencialmente o mesmo, ou seja, “resistir” é exercer poder e todos são livres para (“podem”) fazê-lo, elegendo estratégias e meios para promover os interesses que melhor lhes pareçam e respondendo pelo sucesso ou fracasso de suas ações. Não se trata, portanto, de proezas, de heroísmo, de revolta armada. Cuida-se, antes, de um agir calculado, eventualmente furtivo, com adequação entre meios e fins.

2.6.1. Resistência e estratégias de não cooperação

Segundo Frédéric Gros, se o *Discurso da servidão voluntária* for encarado como um chamado à *des*-obediência, será válido imaginar que uma maneira de *des*-obedecer e, portanto, de resistir seria a chamada obediência mínima, que, por um “esforço perpétuo sobre si mesma para se reduzir, fazer-se a mais diminuta possível”, suprimiria aquela “parcela de zelo imbecil” característica da super obediência³²².

[Essa submissão ascética,] que seria um trabalho de si sobre si mesmo... é o estado em que o indivíduo se esforça para calcular, no que lhe mandam fazer, uma obediência mínima. *Obedecer, sim, posto que a situação objetiva o impõe*, mas tentando a cada vez tornar a execução da ordem a menos completa, a mais vagarosa, a mais defeituosa possível, levando sua realização ao limite da sabotagem. Obediência a contragosto, de má vontade. Não se trata de desobedecer ativamente, mas de obedecer da pior maneira possível... como se vê no personagem de *Bartleby*, de Melville, que, *sem nunca obedecer, ‘preferiria não...’* – [num] trabalho de depuração no qual me esforço para eliminar tudo o que, na minha obediência, poderia significar um princípio de adesão³²³ (g.n.)

Jacques Semelin refere-se a “resistência civil” para tratar de atos de resistência pacífica. Ele arrola formas criativas que, sem o emprego de meios violentos, configuram estratégias de não cooperação passíveis de utilização sem que, em princípio, sejam encaradas como subversão, desobediência ostensiva. A título exemplificativo, ele menciona *Conseils à l’occupé* (Jean Texcier), cujo mote é “ser correto com eles [os vencedores, os poderosos], mas não ir além do que eles desejam”, e, eventualmente, boicotá-los, ignorá-los, agir como se não existissem. A isso acrescentam-se os “dez mandamentos de um dinamarquês”:

³²¹ GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: UBU Editora, 2018, p. 55.

³²² *Idem*, p. 56.

³²³ *Idem*, p. 57.

Você deve fazer um péssimo trabalho para os alemães; deve praticar o trabalho em marcha lenta para os alemães; deve destruir todas as ferramentas que poderiam ser úteis aos alemães; deve tentar destruir tudo que possa ser vantajoso aos alemães; deve atrasar os transportes para a Alemanha; deve boicotar os jornais e os filmes alemães; não deve comprar nada nas lojas alemãs³²⁴

Sobre esses mandamentos, Hannah Arendt reconhece a “tentação” de recomendá-los como “leitura obrigatória” para todos que queiram “aprender alguma coisa sobre o enorme potencial de poder inerente à ação não violenta e à resistência a um oponente detentor de meios de violência vastamente superiores”³²⁵. E, de fato, entre colaboração e luta existe uma alternativa: “acomodação à situação de submissão, certamente, mas uma acomodação arisca”, ou, ainda, “submissão objetiva no contexto de resistência subjetiva”: “obedecer sem colaborar, ser submisso permanecendo digno, manter, em plena situação de ocupação, a integridade moral, a identidade ética”³²⁶. Daí a provocação de Étienne de la Boétie: “os rebeldes de espírito aprendem a agir ‘como se’ fossem submissos”³²⁷.

2.6.2. Resistência por meio de obediência no julgamento de Sócrates

Considerado um dos fundadores da filosofia ocidental, pouco se sabe, efetivamente, sobre o Sócrates “histórico”; o que se conhece a respeito dele é fruto de relatos contidos em obras como as de Platão, Xenofonte e Aristófanes³²⁸. Ele teria se dedicado a temas como educação, administração do Estado e competência profissional. Em muitas ocasiões, teria “ridicularizado seus oponentes, tentando demonstrar a superioridade de seus argumentos” e a deficiência do pensamento grego então dominante em matéria de “literatura, educação, política, moralidade e filosofia”³²⁹. E o teria feito por meio do método maiêutico: o parto das ideias. Como o nome sugere, este não era isento de dor e desconforto: de um lado, colocavam-se em questão as (pré)concepções do interlocutor a respeito de um tema, mostrando-lhe suas fragilidades e contradições; de outro, tentava-se conduzi-lo a novas perspectivas, mais próximas da verdade³³⁰⁻³³¹. Isso envolvia a chamada “ironia socrática”: era como se ele

³²⁴ SEMELIN, Jacques. *Sans armes face à Hitler*. Paris: Les Arènes, 2013, p. 94 (tradução livre).

³²⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, pp. 189-190.

³²⁶ GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: UBU Editora, 2018, p. 58-59.

³²⁷ SEMELIN, Jacques. *Op. cit.*, p. 344 (tradução livre).

³²⁸ OLÚWOLÉ, Sophie Bósédé. *Socrates and Orúnmilà: two patron Saints of classical philosophy*. Lagos: Ark Publishers, 2017, pp. 31-42.

³²⁹ *Idem, ibidem*.

³³⁰ AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa de. Da maiêutica socrática à maiêutica platônica. In: *Revista Humanitas*, v. LV, pp. 265-281.

“zombasse do interlocutor”, porém “com o objetivo de despertar os homens”, demolindo, “em todos aqueles que se deixassem investigar, o orgulho, a presunção e a arrogância por pensar saber mais que os outros”³³²⁻³³³. Tendo apontado as contradições e imperfeições de muitos, Sócrates teria se tornado alvo de inveja e de inimigos, vindo a ser acusado e julgado pela cidade de Atenas:

Meleto, filho de Meleto, da povoação de Lapsaca, acusa Sócrates, da povoação de Alópece. Sócrates viola as leis negando os deuses que honram a cidade, nela introduzindo novos deuses; e é culpado de corromper a mocidade. Pena: a morte³³⁴

Para os efeitos desta dissertação, não é necessário reconstituir/detalhar o julgamento. O importante é que (na narrativa platônica³³⁵⁻³³⁶) Sócrates se recusa a ser defendido por sofistas, por entender que o que se deveria buscar, ali, não era a absolvição (convencimento), e sim a verdade sobre as acusações e suas reais motivações. Ainda que a um alto custo, ele se atribui o dever de ser corajoso e sereno, pois implorar seria incompatível com sua reputação de sábio e com a dignidade do Tribunal. Enquanto este deve responder por suas decisões perante os deuses e as futuras gerações, o sábio deve obedecê-las sem temer a morte, pois, se ele é verdadeiramente virtuoso, não há como ela ser-lhe um mal (ao contrário, talvez uma cura dos males “deste mundo” ou uma bênção). Com argumentos verossímeis, Sócrates demonstra que não desonra os deuses nem corrompe os jovens, mas é condenado, negando-se a fugir com o auxílio de seus discípulos³³⁷.

Em *Crítón*, Sócrates (platônico) expõe seus motivos para não fugir da pena de morte que ele e seus discípulos consideram injusta. Afirma que o sábio não deve se preocupar com o que diriam as pessoas sobre ele deixar sua família à própria sorte, pois o importante é a Verdade (“V”) e não a opinião pública. Descarta apelos emotivos. Enfatiza que, mesmo em

³³¹ SILVA, Janaína Barbosa da. A maiêutica socrática no Teeteto de Platão. Campina Grande: UEPB, 2017, pp. 9-31.

³³² DOMINGOS, Severina Alves. Sócrates e a sua pedagogia. Niterói: Universidade Federal Fluminense, pp. 18-21.

³³³ “Mas, Teeteto, se você voltar a conceber, estará mais preparado após esta investigação, ou ao menos terá uma atitude mais sóbria, humilde e tolerante em relação aos outros homens, e será suficientemente modesto para não supor que sabe aquilo que não sabe” (PLATÃO. Diálogos, Volume IX, Teeteto. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973, 210c).

³³⁴ MOURA, Maria Lacerda de. In: PLATÃO. Apologia de Sócrates. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Saraiva), 2011, pp. 69 e ss.

³³⁵ PLATÃO. Apologia de Sócrates. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Saraiva), 2011, pp. 69 e ss.

³³⁶ Exercício interessante (mas que foge ao escopo desta dissertação) seria confrontar a versão platônica da Apologia com aquelas de outros autores (Xenofonte, p.ex.), com o objetivo de verificar se o sentido do “dizer verdadeiro” de Sócrates em cada uma delas é coincidente com o das demais.

³³⁷ PLATÃO. Diálogos (Crítão, ou O Dever). São Paulo: Cultrix, 1963.

situações limítrofes, o verdadeiro sábio deve manter coerência entre o que diz e o que faz. Pondera que é ao “viver bem” – e não ao simples viver – que se deve dar máxima importância. Questiona-se, então, se seria possível “viver bem” caso reagisse à injustiça cometida pela *polis* com a injustiça de uma fuga *contrária não só à lei com a qual consentira (como cidadão) mas ao compromisso de obediência assumido diante do Tribunal*. E, por considerar não ser justo descumprir a decisão, opta por se submeter ao envenenamento, ao invés de tentar escapar³³⁸.

Não se pode descartar que este Sócrates (platônico) acreditasse verdadeiramente nos motivos aventados, obedecendo ao Tribunal por imperativo de consciência. Mas e se, com sua obediência, ele tivesse tentado algo mais que a lição de filosofia prática dada a Atenas e aos seus discípulos? Sendo sábio, como indicado pelo Oráculo de *Delphos*, talvez ele estivesse ciente de que, no agir e no comunicar, articula-se “o que é dito” com “o que se quer dizer” e “o que se pretende com o que é dito”³³⁹. Nessa hipótese, ao conteúdo ético de seu dizer verdadeiro (*parresia*)³⁴⁰ é possível que ele tenha adicionado um outro objetivo: *controlar*, como de fato controlou, o desfecho dessa trama, obtendo tanto sua absolvição quanto a condenação de Atenas perante o “Tribunal da História”.

Neste nosso exercício, Sócrates está a par de ter caído numa (“monstruosa-mas-frequente”) armadilha de poder: seus inimigos sabem que as acusações são improcedentes; reconhecem (em silêncio) que não há razão “legal” que justifique a condenação; ainda assim, decretam a morte daquele sábio inconveniente. O que esperam? Que ele se defenda e, ao fazê-lo, relativize a verdade, agindo não como sábio, mas como “um qualquer” face ao risco de execução sem justa causa. Que, condenado, ele fuja, descumprindo a lei, desonrando o compromisso de obediência assumido durante o julgamento e, o que é pior, demonstrando não fazer jus àquela fama de sábio que adquiriu. E, na hipótese de não fugir, que ele morra, caso em que os poderosos da cidade teriam um incômodo a menos com que se preocupar. Portanto, uma escolha entre três males, em que todos eles atendem aos interesses dos inimigos. Xeque: Sócrates parece não ter escapatória. O que eles não esperavam é que ele fosse optar por cumprir a pena, usando a morte para ridicularizá-los novamente, desta vez pela eternidade. Xeque-mate: Sócrates condena Atenas por sua hipocrisia.

³³⁸ PLATÃO. Diálogos (Critão, ou O Dever). São Paulo: Cultrix, 1963.

³³⁹ AUSTIN, John Langshaw. How to do things with words. Londres: Oxford University Press, 1962.

³⁴⁰ FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, pp. 3-22.

Que tipo de obediência é a desse Sócrates? Não se trata nem de super obediência, no sentido de um acatamento inconsciente de si mesmo, nem de obediência mínima, pois não há má-vontade, não há marcha lenta, não há sabotagem no cumprimento da ordem. Há, de fato, o intuito de preservar a dignidade, “a integridade moral, a identidade ética”, mas num outro sentido. Não se trata de desobediência travestida de obediência. Trata-se de obediência máxima, radical, levada a efeito com o objetivo de envergonhar, de embaraçar o Tribunal que age com abuso de poder e condena sem justa causa. Sócrates resiste: a si mesmo, à tentação de ser covarde e desonrar seu passado; e à *polis*, que desejava vê-lo implorar pela vida.

2.6.3. Resistência por meio de tradição

Em termos esquemáticos, entende-se por tradição o conjunto de crenças, costumes, feitos, ideias, lendas, ritos e valores etc. de determinada cultura, cuja transmissão é feita de geração a geração³⁴¹. Etimologicamente, aliás, o termo deriva do verbo latino *tradere*, composto pelo prefixo *trans* (de um lado a outro) e do verbo *dare* (dar, entregar, transmitir)³⁴². Sendo assim, trata-se daquilo que é entregue “por uma geração a outra, pelos mais velhos aos mais novos”, algo que “vem do passado” e que é transmitido pelos “antigos”, “porque os mais novos não sabem e não conhecem aquilo que os antecede no tempo”³⁴³⁻³⁴⁴. Enfim, cuida-se de elemento que permeia o convívio social (na educação, tradições de ensino; na política, tradições políticas; no direito, a tão falada tradição jurídica; e, especialmente, na religião, tradições religiosas), reunindo, por essa sua característica transmissivo-comunicacional, o necessário para ser considerado como instrumento de poder, mas também de contrapoder (resistência). Assim, é cabível sua utilização para manter determinado estado de coisas e/ou, eventualmente, para contrapor, desobedecer, questionar ou subverter estruturas sociais, especialmente quando grupos de diferentes culturas se chocam.

Do ponto de vista comunicativo, tradição pode ser vista como mecanismo de “controle de seletividade” no âmbito das relações sociais, sendo, portanto, uma forma de comunicar poder e contrapoder, logo, de oprimir e/ou de resistir, a depender de quem a utiliza e do sentido com que é utilizada. Afinal, “nem tudo que se localiza no passado é tradição”, pois só se passa adiante “o que vale a pena ser lembrado, aquilo que não se quer perder, algo que é tão precioso ou tão significativo que não se pode relegar ao esquecimento”. Nesse sentido,

³⁴¹ Confira-se, nesse sentido, o verbete “tradição” do Michaelis Dicionário On-line, entre outros.

³⁴² NASCENTES, Agenor. Dicionário etimológico resumido. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1966, p. 741.

³⁴³ ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação e tradição: reflexões a partir de Hannah Arendt e Walter Benjamin*. In: Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade, 2015, pp. 106-119.

³⁴⁴ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 31 e pp. 221-247.

tradição “pressupõe um olhar seletivo para o passado”, um conjunto de critérios destinado a discernir “aquilo que se deseja preservar daquilo que será esquecido” e que elege “e nomeia, transmite e preserva” apenas aquilo que determinado grupo de indivíduos considera como “tesouros”. O que implica “opções baseadas em determinados valores e princípios”³⁴⁵⁻³⁴⁶.

2.7. Poder como controle: sua suposta falta de projeto emancipatório

Nos últimos anos, os debates sobre “poder” encaminharam-se no sentido de se entender, prevalentemente, que as análises devam ser realizadas de modo tal que se possa não apenas compreender como ocorre o fenômeno da dominação, quais as suas estratégias e dispositivos (“analítica do poder”), mas, também, identificar recursos sociais para a sua superação prática, o que, obviamente, passa pela determinação de como as relações sociais deveriam ser organizadas (“crítica do poder”)³⁴⁷. Nessa medida, críticas têm sido feitas à noção de poder enquanto controle social. Esta seria satisfatória quanto à descrição de como o poder é. Contudo, deixaria a desejar no que respeita à crítica de como ele deveria ser.

Sobre o ponto, referindo-se ao trabalho de Michel Foucault, Jürgen Habermas afirma tratar-se de “uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio” e que, como tal, não permite traçar qualquer orientação normativa sobre eventual projeto emancipatório³⁴⁸:

(...) Foucault enreda-se em aporias tão logo deva explicar como deve ser entendido aquilo que o próprio historiador genealogista faz. A pretensa objetividade do conhecimento se vê, então, questionada (1) pelo presentismo involuntário de uma historiografia que permanece presa a sua situação de partida; (2) pelo inevitável relativismo de uma análise referida ao presente e que só pode ser entendida como uma empresa prática dependente do contexto; (3) pela parcialidade arbitrária de uma crítica que não pode justificar seus fundamentos normativos³⁴⁹

Nancy Fraser também se indaga se a obra de Michel Foucault possui algum traço de normatividade, suscitando um debate sobre sua identificação e enquadramento:

³⁴⁵ ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação e tradição: reflexões a partir de Hannah Arendt e Walter Benjamin*. In: Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade, 2015, pp. 106-119.

³⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 31 ss. e pp. 221-247.

³⁴⁷ HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in critical social theory*. London: First MIT Pressed, 1991, pp. XIV-XXVIII.

³⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 386-387.

³⁴⁹ *Idem, ibidem*.

Parece, então, que a assunção de que a crítica de Foucault seja engajada, mas não normativa, cria sérias dificuldades para ele. Talvez seja melhor assumir que ele não tenha considerado todas as estruturas normativas, mas apenas a liberal baseada na legitimidade. Nesse caso, torna-se essencial descobrir que estrutura alternativa ele poderia estar defendendo. Poderia a linguagem da dominação, subjugação, luta e resistência ser interpretada como o esqueleto de alguma estrutura alternativa?³⁵⁰

Em suma, ausência de dimensão normativa que oriente a ação política e falta de horizonte emancipatório (alternativas) são críticas que têm sido feitas a Michel Foucault e que, por razões semelhantes, poderiam ser estendidas aos autores aqui examinados que comungam da ideia de poder como controle social e que, como Foucault, o descrevem como tal, sem, contudo, tecer maiores considerações sobre como as relações de poder deveriam ser organizadas. O próprio Niklas Luhmann admite que suas concepções, fruto de um olhar descritivo, poderiam ser “caracterizadas de moralistas, intelectualmente absurdas e enganadoras, em nome da brutalidade e ambição dos poderosos”, como, segundo ele, Alvin Gouldner teria feito com os trabalhos de Talcott Parsons sobre poder. A isso ele responde:

Esta estranheza de um sociólogo deveria, por sua vez, espantar os sociólogos, tanto mais por ser formulada no âmbito de uma sociologia da sociologia. Não se discute, naturalmente, que a sociologia possa e deva interessar-se pelos fenômenos do uso brutal e egoísta do poder. Este interesse não pode hipertrofiar-se, porém, tornando-se preconceito inserido nos conceitos e teorias sobre a realidade social (...)

Com a elaboração de uma teoria dos meios de comunicação generalizados simbolicamente, temos por projeto esvaziar tais controvérsias. As condições de constituição de uma dicotomia entre “ordem reinante” e “crítica” são assumidas na própria teoria.

(...) Uma tal teoria também pode vir a ser caracterizada, com Gouldner, de moralista e conservadora, *se se supuser que ela afirma [“advoga”] as características encontradas no seu objeto*. Nesse sentido, ela é conservadora, pois quer preservar e manter aberta a opção de posicionar-se a favor ou contra as manifestações do poder, segundo as circunstâncias³⁵¹ (g.n.)

2.7.1. Impropriedade da crítica: confusão entre enfoques zetético e dogmático

No campo das ciências humanas, em geral, admite-se a adoção de enfoques distintos quanto ao modo como um estudo se aproxima de seu objeto. Pode-se acentuar o aspecto pergunta ou o aspecto resposta no encaminhamento do tema, ou, até mesmo, tentar equilibrá-los. No primeiro caso, tem-se o enfoque zetético, por meio do qual se desintegram, se dissolvem e se colocam em dúvida as opiniões existentes sobre o assunto estudado, para

³⁵⁰ FRASER, Nancy. Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions. In: Praxis International, 1(3), 1981, pp. 272-287 (tradução livre).

³⁵¹ LUHMANN, Niklas. Poder. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985, pp. 14-16.

aperfeiçoar o conhecimento a respeito dele (que é algo?). Sua utilidade é investigativa, cabendo questionamentos encadeados ao infinito (inclusive questionamentos a respeito dos próprios questionamentos). No segundo caso, cuida-se do enfoque dogmático, em que certas premissas são tidas como inatacáveis (v.g., “o poder deve ser tomado”), para solucionar a problemas que, não podendo ser substituídos por evidências, exigem tomada de posição (como deve ser algo?)³⁵².

Sob essa perspectiva, pode-se compreender que críticas dirigidas a determinado estilo de racionalidade, para serem válidas, devem atentar para a estrutura meio/fim que ele concebe, o que remete aos seus propósitos subjacentes. Logo, afirmar que “a noção de poder como controle social é falha porque carece de horizonte emancipatório” apenas teria sentido se, de fato, a proposta dos autores estudados tivesse, como um de seus objetivos, o de fornecer alternativas, isto é, um “programa de libertação”. Nessa hipótese, caberiam juízos de (in)adequação ou não entre os fins pretendidos e os resultados apresentados, do tipo: “pretendeu-se fazer uma crítica do poder (dizer como as relações sociais deveriam ser estruturadas), mas não se fez, ou se fez de modo insatisfatório”. Entretanto, não sendo este o caso, críticas dessa espécie seriam carentes de sentido e, como tais, impróprias.

Ao que consta, Michel Foucault e Niklas Luhmann, paradigmáticos no contexto desta dissertação, enfatizam o *aspecto pergunta* (enfoque zetético) no que respeita aos temas em questão. Isto é, não fazem estudos dogmáticos para apontar como as relações sociais deveriam ser. Para eles, poder é como é. Daí a ambivalência que lhe é própria e que o torna um controle social de caráter estratégico: um jogo de “relações de relações” de expectativas muito instáveis, que se entrelaçam, se realizam e se frustram, em cadeias que se prolongam ao infinito. Aliás, dizer como o poder deveria ser implicaria engajamento incompatível com a natureza analítica de suas abordagens e com as próprias conclusões da análise, cujo salto quântico, em relação a uma noção contratualista de poder, reside justamente na ideia de que todos (e não apenas alguns) podem exercê-lo. Isto, que está contido na descrição que eles fornecem, é emancipador por si só, pois convida todos a participarem do jogo e a promoverem aquilo que desejem, respondendo pelo sucesso ou fracasso de suas ações (sentido e movimento). O fato de não se fornecer “receitas” decorre da natureza pragmática do próprio poder, cujo exercício, em cada caso, exige adequação de meios e fins (“que pretendo com algo?”).

³⁵² FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Introdução ao estudo de direito: técnica, decisão, dominação. São Paulo: Atlas, 2001, pp. 39-47.

Em suma, a crítica acima descrita nos parece imprópria, pois a noção de poder como controle social, contida nesta dissertação e nas obras examinadas, resulta de projetos descritivos que enfatizam o enfoque teórico zetético, e não o dogmático. Aparentemente, a crítica está ligada não a vícios internos desses projetos, mas, talvez, a eventual frustração de seus formuladores quanto ao que se deva esperar de uma análise sobre poder.

2.8. Considerações finais

Plan of the Panopticon, de Jeremy Bentham, ilustra as ideias de controle e vigilância que são subjacentes à noção de poder explorada neste capítulo, bem como o fato de que, sendo a sociedade (mundial) uma estrutura comunicacional e não havendo como não comunicar (“quem está em sociedade transmite mensagens quer queira quer não”), não temos escapatória: vivemos aprisionados. Nesse caso, o panóptico, enquanto modelo da “prisão perfeita”, torna-se ainda mais simbólico.

Este capítulo serviu para mostrar que uma das formas de se enxergar a relação entre direito e poder é por meio do exame de situações limítrofes como a chamada crise de legitimidade estatal, típica de realidades “dejurificantes”, em que o Estado, por portar-se em níveis patológicos de modo irracional e abusivo, perde a capacidade de obter adesão aos seus atos. Contextos como esses, muito frequentes na “modernidade periférica”, tornam a questão da resistência (contrapoder) altamente relevante. Assim, no próximo capítulo, o que aqui foi dito em termos teóricos sobre resistência será articulado com elementos atinentes ao Candomblé, para verificar como, nesse segmento, a tradição poder ter funcionado como meio de resistência, pelos adeptos, aos diferentes tipos de abusos praticados pelo Estado e pela sociedade em geral contra o culto.

3. Candomblé como ambiente de resistência do povo afro-brasileiro



Figura 5 - RAFAEL, Pedro. Xangô. In: PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás (2001).

Na linha do até aqui exposto, poder implica contrapoder (resistência), num tipo de “jogo” altamente instável de relações-de-relações de expectativas que, a depender dos *controles* exercidos pelos agentes (uns sobre os outros), se entrelaçam, se realizam e/ou se frustram em cadeias que tendem ao infinito. Diferentemente do que se diria nos quadros de uma teoria contratualista, essa concepção de poder / contrapoder como controle social considera que todos, em maior ou menor grau, estão em condições de articular / exercer poder, participando do “jogo” de modo a perseguir objetivos (não necessariamente éticos³⁵³⁻³⁵⁴) e respondendo, em termos de adequação entre meios e fins, pelo sucesso ou

³⁵³ Neutralidade ética é da essência da teoria de poder aqui manejada. Ao considerá-lo ambivalente por definição, essa teoria não inclui uma dimensão dogmático-normativa no que respeita à analítica que dele se faz. Essa neutralidade não exclui, antes pressupõe, a possibilidade de que, caso se queira, seja feita uma crítica do poder e dos efeitos de poder, numa etapa seguinte de pensamento. A analítica do poder permite que se tenha *consciência* de como ele funciona, permitindo, a partir daí, que se pense em melhores formas de exercê-lo, contê-lo e organizá-lo a partir de fins que podem – sim – se pensados a partir de diferentes referenciais éticos.

fracasso de suas ações (sentido e movimento). Neste capítulo, o objetivo é singelo: mostrar, sem pretender exaurir o tema, como o exercício estratégico de poder e resistência aparece na mitologia, em episódios históricos e na ficção relacionados ao Candomblé, religião de raiz africana hoje presente em todo o território nacional.

3.1. Escravidão

Nas palavras de Tércio Sampaio Ferraz Jr., “a violência (enquanto *vis*, força) está ligada à natureza do homem e não resta dúvida de que a agressividade do comportamento humano é um dado”, podendo, inclusive, não ter limites³⁵⁵. Dentre as formas pelas quais essa agressividade se manifesta está a inclinação a possuir e dominar outras pessoas, ainda que, para tanto, se procure encontrar *justificativas* que vão da bestialização (coisificação) do outro a “razões práticas” (razão de Estado e afins) e/ou de fundo religioso.

Há evidências da prática de escravidão em diferentes civilizações do mundo antigo, tais como Suméria³⁵⁶, Egito³⁵⁷, Grécia³⁵⁸, Roma³⁵⁹, Índia³⁶⁰ e China³⁶¹, além dos povos pré-colombianos³⁶². Quanto à África, o que se sabe é que a escravidão ali existiu “muito antes da influência árabe e europeia, porém com características bastante diferentes”, pois, geralmente, suas condições de vida “não diferiam muito das dos homens livres”. O escravo, via de regra, integrava-se à comunidade, “conservando sua dignidade”, embora “fizesse parte do circuito de troca”³⁶³. Os fatos geradores da condição de escravo eram externos, como guerras e emboscadas, ou internos à comunidade, como dívidas, adultério e crimes diversos³⁶⁴. A

³⁵⁴ “[o poder é] exclusivamente uma relação de fato que em si, eticamente, não é boa nem ruim. Considerada como um todo, a sociedade é um sistema de relações de poder cujo caráter pode ser político, econômico, religioso, moral, artístico ou de outro tipo. O poder é uma relação sociopsicológica baseada em um recíproco efeito entre os que o exercem – os ‘detentores’ do poder – e aqueles a quem ele é dirigido – os ‘destinatários’ do poder” (LOWENSTEIN, Karl. *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Ariel, 1965, p. 26).

³⁵⁵ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo: Atlas, 2009, p. 81.

³⁵⁶ TETLOW, Elisabeth Meier. Sumer. In: *Women, Crime and Punishment in Ancient Law and Society: Volume 1: The Ancient Near East*. Nova Iorque: A&C Black, 2004.

³⁵⁷ HELLIE, Richard. "Slavery". *Encyclopedia Britannica*, 24/08/2020. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/slavery-sociology>>>. Acesso em 17/08/2021.

³⁵⁸ CUFFEL Victoria. The Classical Greek Concept of Slavery. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 27, n. 3, 1966, pp. 323-342.

³⁵⁹ WESTERMANN, William. *The slave systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955.

³⁶⁰ HELLIE, Richard. *Op. cit. ibid.*

³⁶¹ *Idem, ibidem.*

³⁶² *Idem, ibidem.*

³⁶³ GIROTTI, Ismael. *O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, pp. 65-66.

³⁶⁴ SOUZA, Marina de Mello. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2008, pp. 47-49.

integração do escravo podia chegar ao ponto de ele (i) tornar-se “da casa”, (ii) obter *status* semelhante ao de “filho”, com a adoção do “nome de família”, (iii) adquirir posses (até mesmo outros escravos) e (iv) manter direitos à alimentação, roupas, esposas e terras, podendo até substituir interinamente o respectivo senhor³⁶⁵.

Com a expansão árabe, estabeleceram-se rotas de comércio de escravos na região subsaariana da África ocidental, pelo deserto, e na África oriental, pelo oceano Índico e pelo Mar Vermelho. Séculos depois, os europeus se integraram a essas redes, inicialmente de forma modesta³⁶⁶. A intensificação progressiva desses fluxos gerou “grandes correntes de intercâmbios culturais [que] atravessaram o continente em todas as direções”, a ponto de não haver “mais regiões isoladas” nem barreiras naturais intransponíveis. Estudos sobre “línguas africanas e tradições orais”, muitas delas convergentes e compatíveis entre si, têm mostrado migrações, transferências de tecnologia e “relações” bem definidas entre regiões do continente africano bastante afastadas umas das outras³⁶⁷, o que levou à formação de um *pensamento africano* que, apesar das particularidades de cada grupo étnico, mantinha certa homogeneidade e viria a contribuir para a integração desses diferentes grupos quando de sua chegada ao continente americano, escravizados³⁶⁸.

Sobretudo a partir do século XVI, com o início da povoação / exploração de terras recém “descobertas” no continente americano e o fracasso do emprego de mão de obra local (indígena) em atividades de cunho não extrativo (agricultura), a atuação europeia no comércio de escravos da chamada “África negra” se intensificou de modo exponencial³⁶⁹. Isto, não só como forma de suprir o *déficit* de força de trabalho, mas também sob a justificativa da “missão” de expandir o cristianismo e de “razões de Estado” menos “nobres” (sic), como obter ouro para as coroas e encontrar novas rotas que conectassem a Europa às “índias”³⁷⁰. Esse expansionismo levou à concessão de monopólios (alguns deles de mil anos) a empresas que se aventurassem na exploração da “África negra”:

³⁶⁵ GIROTTTO, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, pp. 65-66.

³⁶⁶ DEVISSE, Jean. A África nas relações intercontinentais. In: História Geral da África – IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 721-762.

³⁶⁷ NIANE, Djibril Tamsir. Relações e intercâmbios entre as várias regiões. In: História Geral da África – IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 697-720.

³⁶⁸ GIROTTTO, Ismael. *Op. cit.*, pp. 80-107.

³⁶⁹ MEREDITH, Martin. O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganâncias e desafios. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, pp. 133-145.

³⁷⁰ SOUZA, Marina de Mello. África e Brasil africano. São Paulo: Ática, 2008, pp 50-51.

O comércio triangular entre a Europa, a costa oeste da África e as Américas beneficiou os comerciantes europeus com uma rodada tripla de lucros. Na viagem de ida para a África, eles levavam linho, tecidos, peças de metal, miçangas, aguardente, vinho e armas de fogo; então, pegavam escravos que vendiam no Caribe ou no Brasil, levando de volta à Europa cargas de açúcar, tabaco e rum. Ainda assim, o comércio dependia da colaboração de comerciantes e intermediários africanos. Em geral, os europeus ficavam confinados nos postos fortificados no litoral ou em estuários de rios... construídos para protegê-los de rivais [também] europeus. Raramente se arriscavam mais do que alguns quilômetros para o interior. E não possuíam poder militar para forçar os africanos a se envolver em qualquer tipo de comércio em que seus líderes não quisessem participar. O negócio da venda de escravos permaneceu em grande parte sob controle africano³⁷¹

A maioria dos escravos consistia em “prisioneiros de guerra”, “criminosos condenados”, “presos políticos”, pessoas “vendidas por dívida ou em troca de alimentos em tempos de fome”, tornando-se a escravidão, do ponto de vista das autoridades locais, método lucrativo e bastante “comum para eliminação de todo tipo de indivíduos ‘problemáticos’” (g.n.)³⁷². Em *O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios*, Martin Meredith menciona a banalização dos sequestros e da criminalização de práticas menores como formas de capturar escravos. Sobre criminalização excessiva, o autor cita registros de Francis Moore:

Desde que existe o tráfico de escravos, todas as punições são mudadas para escravidão; por haver uma vantagem nessas condenações, eles se esforçam muito para criminalizar, a fim de obter o benefício de vender o criminoso. Não só assassinato, roubo ou adultério, mas qualquer crime insignificante é punido vendendo-se o criminoso como escravo (Francis Moore, negociante de escravos no Rio Gâmbia, por volta de 1730)³⁷³

Normalmente, a aquisição de homens e mulheres na condição de escravos se dava contrabarras de ferro, anéis de latão, búzios, bebidas e/ou metais preciosos, além de outros bens de comércio (lâminas, armas, pólvora). Pagos, marcados e embarcados, fazia-se a travessia dessas pessoas pelo oceano Atlântico em condições degradantes. Veja-se o seguinte relato de Olaudah Equiano:

O fedor do porão enquanto estávamos na costa era tão intoleravelmente repugnante que era perigoso ficar ali por pouco tempo que fosse, e alguns de nós tínhamos sido autorizados a permanecer no convés para [respirar] ar fresco; mas agora que a carga de todo o navio estava confinada em conjunto, o ar tornou-se absolutamente pestilento. O confinamento do lugar e o calor

³⁷¹ MEREDITH, Martin. *O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganâncias e desafios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 137.

³⁷² *Idem*, p. 139.

³⁷³ *Idem*, *ibidem*.

do clima, somados ao número de pessoas no navio, que estava tão cheio que cada um tinha pouco espaço para se virar, quase nos sufocavam. Isso produzia perspiração constante de uma variedade de cheiros repugnantes, de modo que o ar logo se tornou impróprio para respirar e provocava doença entre os escravos, da qual muitos morriam. Essa situação miserável era ainda agravada pela pungência dos grilhões, agora insuportável; e a sujeira dos sanitários, em que as crianças muitas vezes caíam e quase se sufocavam. Os gritos das mulheres e os gemidos dos moribundos tornavam toda a cena um horror quase inconcebível³⁷⁴

(...) talvez mais brutal, era o processo que desestruturava culturalmente o negro. Em pouco tempo, desde a captura na África até integrarem-se ao sistema de trabalho escravo nas fazendas brasileiras, eles perdiam contato absoluto com sua tribo, seus costumes, a família, separados até do seu idioma, porque no geral juntavam-se negros de nações diferentes. Todos os valores deixavam de existir, porque não tinham o mínimo de condições práticas de sobrevivência em um meio hostil, onde seu próprio irmão de infortúnio era um desconhecido. Perdiam tudo, até o elementar meio de comunicação. Essa desestruturação era uma valiosa política de dominação, anulando no negro qualquer possibilidade de organização imediata³⁷⁵

Estima-se que, durante o período escravista, mais de 4,8 milhões de africanos tenham chegado ao Brasil nessas condições³⁷⁶. Aqui, nas plantações de cana-de-açúcar, café e tabaco, nas atividades de mineração ou, ainda, no trabalho doméstico e/ou de rua, a situação do escravizado não foi melhor que a de sua travessia. Além de trabalho sem justa (*rectius*, sem qualquer) remuneração, maus tratos físicos, alimentação deficiente e indigna, exploração sexual e desprezo à sua vida e saúde, estabeleceu-se um discurso de inferiorização do africano, dos afrodescendentes e de sua cultura, com base em racismo científico e religioso:

Escravos, estais sujeitos e obediente em tudo a vossos senhores; não só aos bons e modestos, mas também aos maus e injustos [...] porque nesse estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar³⁷⁷

Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos e vos salveis³⁷⁸

(...) os senhores chamavam os africanos recém-chegados, que ainda não entendiam nem falavam português e que não conheciam o costume da terra,

³⁷⁴ MEREDITH, Martin. O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganâncias e desafios. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 141.

³⁷⁵ CHIVAVENATTO, Julio. O negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 104-105.

³⁷⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe. África, números do tráfico transatlântico. In: Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos (orgs. SCHWARCZ, Lilia & GOMES, Flavio). São Paulo: Cia. Das Letras, 2018, pp. 56-64.

³⁷⁷ VIEIRA, Antônio S. J. Sermões pregados no Brasil. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 399-400.

³⁷⁸ *Idem*, pp. 23-24.

de *boçais*. Esse era um termo já usado em Portugal e que também se tornou corriqueiro no Brasil e que trazia com ele a ideia de que os africanos pertenciam a culturas inferiores às europeias, tendo comportamentos animais, como andar nus, e religiões reprováveis, que envolviam a prática de atos que os portugueses chamavam de feitiçaria³⁷⁹

A esse respeito, Gilberto Freyre afirmou que o sistema escravocrata engendrou uma espécie de sadismo social, pois, a partir da divisão entre senhores e escravos, mesmo depois de abolida a escravidão, permaneceu em nossa sociedade “aquele mórbido deleite em ser mau com os inferiores [sic] e com os animais [sic]”³⁸⁰. Nesse sentido, todos nós teríamos herdado, em alguma medida, “os valores do sadomasoquismo social [que] se transmitiam (e se transmitem até hoje) de pai para filho pelos mecanismos sutis de educação”³⁸¹. Esta “herança”, na ficção, encontra-se bem marcada na figura do menino Brás Cubas, de Machado de Assis:

Desde os cinco anos merecera eu a alcunha de “menino diabo”; e verdadeiramente não era outra coisa; fui dos mais malignos do meu tempo, arguto, indiscreto, traquinas e voluntarioso. Por exemplo, um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, dei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer à minha mãe que a escrava é que estragara o doce “por pirraça”; e eu tinha apenas seis anos. Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia – algumas vezes gemendo -, mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um “ai, nhonhô!”, ao que eu retorquia: - Cala a boca, besta! – Esconder os chapéus das visitas, deitar rabos de papel a pessoas graves, puxar pelo rabicho das cabeleiras, dar beliscões nos braços das matronas, e outras muitas façanhas deste jaez, eram mostras de um gênio indócil, mas devo crer que eram também expressões de um espírito robusto, porque meu pai tinha-me em grande admiração; e se às vezes me repreendia à vista de gente, fazia-o por simples formalidade: em particular dava-me beijos³⁸²

Embora ficcional, a relação de Brás Cubas com os escravos de sua família é emblemática do sentimento e pensamento dominantes na sociedade escravocrata. Em especial, dela se podem extrair notas interessantes sobre os “efeitos de poder” decorrentes dessa tradição sadista entre senhores e escravos, sobretudo no que se refere à vida do (ex) escravo Prudêncio após sua alforria. Depois de anos, Brás Cubas, já adulto e, inclusive, formado em direito, presencia, de longe, a cena de um negro “vergalhando” outro em praça

³⁷⁹ SOUZA, Marina de Mello. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2008, p. 89.

³⁸⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Lisboa: Livros do Brasil, 1957, p. 57 e p. 361.

³⁸¹ SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019, p. 52.

³⁸² ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Martin Claret, 2012, p. 39.

pública, chamando-o de besta e dispensando-lhe tratamento similar àquele que ele mesmo dispensara a Prudêncio em sua infância. Para sua surpresa, ao aproximar-se, percebe que o do vergalho era de fato Prudêncio:

Interrompeu-mas um ajuntamento; era um preto que vergalhava outro na praça. O outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras: - Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!
Mas o primeiro não fazia caso, e, a cada súplica, respondia com uma vergalhada nova.
- Toma, diabo! – dizia ele; toma mais perdão, bêbado!
- Meu senhor! – gemia o outro.
- Cala a boca, besta! – replicava o vergalho.
Parei, olhei... Justos céus! Quem havia de ser o do vergalho? Nada menos que o meu moleque Prudêncio – que meu pai libertara alguns anos antes. Cheguei-me; ele deteve-se logo e pediu-me a benção; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele.
- É, sim, nhonhô.
- Fez-te alguma coisa?
- É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber.
- Está bom, perdoa-lhe – disse eu.
- Pois não, nhonhô. Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado!³⁸³

Machado de Assis usa de seu realismo psicológico para colocar na boca de Brás Cubas suas próprias reflexões a respeito de situações desse tipo. “[A]chei-lhe um miolo gaiato, fino, e até profundo”: “era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas – transmitindo-as a outro”. E continua: “eu, quando criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria”. Agora, porém, “que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoado da antiga condição”, era Prudêncio que se “desbancava”: “comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias que de mim recebera. Vejam as sutilezas...”³⁸⁴. Há, aqui, evidente relação com o que Elias Canetti, em *Massa e Poder*, fala sobre a transferência de *aguihões* oriundos de nossas relações de mando/obediência:

Toda ordem compõe-se de um impulso e de um aguilhão. O impulso obriga o receptor ao seu cumprimento, e, aliás, da forma como convém ao conteúdo da ordem. O aguilhão, por sua vez, permanece naquele que a executa. Quando o funcionamento das ordens é o normal, em conformidade com o que se espera delas, nada se vê desse aguilhão. Ele permanece oculto, e não se imagina que exista; antes do cumprimento da ordem ele talvez, quase imperceptivelmente, se manifeste numa ligeira resistência. Mas esse aguilhão penetra fundo no ser humano que cumpriu uma ordem,

³⁸³ ASSIS, Machado. Memórias póstumas de Brás Cubas. São Paulo: Martin Claret, 2012, p. 111.

³⁸⁴ *Idem, ibidem*.

e permanece imutavelmente cravado ali (...) E, igualmente inalterada, essa ordem é expelida, bastando que se apresente a oportunidade para tanto; a nova situação, na qual ela se desprende, há de ser idêntica à antiga, na qual ela foi recebida (...) A ‘espora’, por assim dizer, que faz com que as pessoas busquem atingir uma coisa ou outra é a profunda necessidade de livrar-se das ordens um dia recebidas³⁸⁵

Assim, esta reconstrução destas situações primordiais, de maneira inversa, constitui uma das fontes humanas de energia psíquica, na medida em que ela possibilita, ao homem, livrar-se das ordens recebidas no passado. A questão torna-se mais complicada quando vemos que a libertação de um ‘agulhão’ de um implica a aquisição de um novo agulhão por parte do outro. O dominado de hoje será o dominador de amanhã, de modo que as relações de poder tendem a se perpetuar e se reproduzir ao longo do tempo. Elas nos envolvem num curioso “jogo” do qual não podemos sair (...) Poderíamos admitir a ideia de liberdade somente se pudéssemos nos ‘desviar’, ou seja, ‘ignorar’ a ordem³⁸⁶

De fato, essas transferências de agulhões parecem explicar boa parte da tensão sócio-racial que existiu e continua a existir em nosso País. Num extremo, elites nascem e são treinadas para reproduzir práticas de sadismo social que, em essência, remontam ao mando/obediência escravista, continuado por outros meios. No outro, bases que já não têm uma única cor de pele são progressivamente deseducadas, o que evita a interrupção dos ciclos de abuso, pobreza e dominação, embora, formalmente, não se negue e até se “enalteça” a ascensão pelo “mérito”. E, em meio a tudo isso, uma classe média maciça e apática, adestrada para se “identificar” com a elite, é utilizada para manter e amplificar as patologias sociais existentes e satisfazer-se com a presença de “um outro qualquer” que lhe pareça “inferior”, seja por seu tom de pele, sua condição financeira ou suas origens. Assim, a ideia de que “o poder se exerce em rede” assume contornos tipicamente brasileiros.

3.2. Candomblé: o sentimento religioso africano adaptado à nova realidade

A já referida movimentação intracontinental de diferentes povos africanos produziu, ao longo dos séculos, uma espécie de “unidade na diversidade” e “diversidade na unidade” no que concerne ao seu modo de pensar, pois, especificidades à parte, o estilo de sua racionalidade exprime “nítido parentesco cultural” entre esses grupos³⁸⁷. Essa tese africanista considera que exista “real uniformidade... nos traços culturais essenciais dos grupos humanos negros, apesar das particularidades étnicas, linguísticas, religiosas e sociopolíticas” e que seja

³⁸⁵ CANETTI, Elias. Massa e poder. São Paulo: Companhia das Letras, 1995,

³⁸⁶ OLIVEIRA, Mara Regina de. O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre o poder, obediência e subversão (e-book Kindle). São Paulo: Edição do Autor, 2015, posições 438-446.

³⁸⁷ GIROTTI, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, pp. 68.

razoável pensar-se que “a concepção da vida e do mundo tem características similares em todos os povos negros sub-saarianos”³⁸⁸. Relações comerciais, militares e outras teriam desencadeado processos de influências recíprocas entre as várias culturas da “África negra”, de modo que a uniformidade, inclusive no que respeita ao “seu humanismo calcado na profunda visão espiritualista de vida e de mundo”, seria expressão de uma interpenetração cultural de séculos³⁸⁹⁻³⁹⁰.

A religião, embora possua uma variedade muito extensa de ritos e manifestações, coincide, nas crenças fundamentais, *o que permite admitir também uma unidade religiosa negro-africana*³⁹¹ (g.n.)

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões³⁹²

Em termos esquemáticos, essa uniformidade religiosa negro-africana abrange modos semelhantes de se pensar sobre: (i) criação (conexão perfeita de todos os existentes entre si e destes com o “pré-existente”); (ii) força fundamental do universo (energia); e (iii) ser (enquanto expressão daquela força). Nela se incluem, ainda, as ideias de que: (iv) essa força pode ser manipulada (v.g., por magia); (v) os mundos material (físico) e imaterial (espiritual) são separados, mas constituem diferentes dimensões de uma mesma unidade; e (vi) o ser humano pode observar, sentir e *intervir*, ainda que de modo limitado, no funcionamento das conexões entre esses distintos níveis da existência³⁹³.

Os africanos escravizados trazidos para o Brasil formavam uma enorme “variedade de povos, que falavam línguas diferentes, organizavam de maneira diversa suas sociedades” e “tinham religiões, atividades econômicas e habilidades diferentes”. Ao serem afastados do

³⁸⁸ ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. Cultura tradicional banto. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p. 23-24.

³⁸⁹ GIROTTI, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, pp. 69-71.

³⁹⁰ BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: História Geral da África – I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 167-212.

³⁹¹ ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. Cultura tradicional banto. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p. 32.

³⁹² BÂ, Hampaté. *Op cit.*, p. 173.

³⁹³ GIROTTI, Ismael. *Op. cit.*, p. 202.

“centro de seu universo” (suas origens), raramente permaneciam com familiares ou conhecidos, mesmo quando capturados juntos. As caravanas de escravos arrebanhavam “mais e mais pessoas a cada feira do caminho, juntando gente vinda de lugares diferentes, com culturas *mais ou menos* parecidas entre si”. No trajeto até o Brasil, eram crescentes as chances de “alguém ser separado de um irmão, da mulher, filhos, pais, amigos” e, a cada etapa, “era mais provável a pessoa se ver sozinha diante do desconhecido”³⁹⁴. Cada grupo “tinha suas tradições e seus hábitos particulares”, mas o fato de possuírem cosmovisões compatíveis permitiu, em maior ou menor grau, que essas pessoas percebessem suas semelhanças e “se identificassem umas com as outras”³⁹⁵.

Nos navios os companheiros de viagem já tinham estabelecido laços entre si, aprendendo uns a língua dos outros, tornando-se *malungos*, nome pelo qual passavam a se tratar os companheiros dessa terrível travessia. Algumas vezes grupos de uma mesma aldeia continuavam juntos, mas a norma era a pessoa se ver sozinha, o que a levava a procurar outras pessoas com as quais pudesse compartilhar suas dolorosas experiências e nas quais pudesse encontrar algum apoio.³⁹⁶

O contato “forçado” pela condição de escravo, catalisado por cosmovisões semelhantes entre si, fez com que africanos de diferentes regiões e etnias compartilhassem uns com os outros “crenças e ritos religiosos, lendas, conhecimentos práticos” e, com isso, formassem uma espécie de “cultura africana no Brasil diferente das que existiam na África, pois misturavam várias delas” e, inclusive, o catolicismo, que era a religião oficial do País³⁹⁷. Da colônia até os dias atuais, esse processo, ainda em andamento, deu origem a “religiões com influência negra” e “religiões negras reelaboradas”, de “mandingueiros, curadores e benzedores, com ação em âmbito individual no Catolicismo Popular (geralmente rural ou com raízes rurais)” ao “*Calundu, Canjerê, Acotundá, Cabula, Macumba, Catimbó, Quimbanda, Umbanda, Tambor, Xambá, Babaçuê, Xangô, Batuque, Omolocô, Toré, Candomblé etc.*, passando por congadas e moçambiques”³⁹⁸. No entanto:

Qualquer tentativa de se identificar africanismos pura e simplesmente não tem mais sentido. Deve-se, pelo contrário, tentar perceber a África reelaborada historicamente no Brasil (...) Enfatizar os verbos reinventar, reelaborar significa dizer o modo como os africanos e seus descendentes escravizados nas Américas **forjaram** – seja nos mocambos ou nas

³⁹⁴ SOUZA, Marina de Mello. África e Brasil africano. São Paulo: Ática, 2008, pp. 84-85.

³⁹⁵ *Idem, ibidem*.

³⁹⁶ *Idem*, p. 88.

³⁹⁷ *Idem*, p. 91.

³⁹⁸ GIROTTI, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, pp. 243-244.

plantações – *uma cultura original, **improvisando**, apesar da opressão, um mundo novo*. A palavra ‘improvisação’ é uma das chaves para entendemos a natureza da cultura afro-americana.³⁹⁹ (g.n.)

Portanto, historicamente, o africano escravizado e seus descendentes no Brasil encontraram-se em meio a forças culturais em sentidos opostos: de um lado, aquelas no sentido de lhes moldar “um novo modo de ser (geográficas, políticas, econômicas, ideológicas, de relações sociais e religiosas, de brancos, indígenas e dos vários grupos étnicos negros entre si)”; de outro, “suas visões de mundo, determinadas pelos processos de inculturação em seus locais de origem e repassadas de modo fragmentado, uns para os outros e aos descendentes”⁴⁰⁰.

Esta dissertação considera que o Candomblé, enquanto (sub)sistema (social) religioso, resulta de um processo de diferenciação “iniciado possivelmente no século XVII, através de reinterpretções que os escravos *Bantu* fazem de suas religiões e de sincretismos que realizam entre si e com outras etnias negras”, em conformidade “com a ideologia que lhes é própria” e “sob o impacto da cultura dos colonizadores e dos povos indígenas autóctones” locais, bem como “do sistema de relações estabelecido num meio ambiente distante de suas origens e que envolvem os demais fatores resultantes do viver em sociedade”⁴⁰¹⁻⁴⁰².

3.3. Candomblé como sistema religioso

Para uma teoria de sistemas sociais como a caracterizada no capítulo 1 desta dissertação, sistemas e subsistemas religiosos articulam o código binário

³⁹⁹ GOMES, Flávio dos Santos. Seguindo o mapa das Minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas. In: Estudos Afro-Asiáticos (29), março/1996, pp. 113-142.

⁴⁰⁰ GIROTTTO, Ismael. *Op. cit.*, p. 249.

⁴⁰¹ *Idem*, pp. 255-256.

⁴⁰² Diz-se, popularmente, que os primeiros terreiros de Candomblé seriam três, todos eles de Salvador/BA: Casa Branca do Engenho Velho, Terreiro do Gantois e Ilê Axé Opô Afonjá. cremos que esta afirmação poderia ser válida no que concerne aos “primeiros terreiros de candomblé queto/nagô organizados do modo como o rito dessa nação é hoje conhecido”, apenas. De fato, segundo nossas observações de campo, basta ir à cidade de Cachoeira/BA, e perguntar a qualquer autoridade do Candomblé local para que sejam mencionados dois ou três terreiros de candomblé, em tese, *mais antigos* que os da cidade de Salvador. Naturalmente, a resposta sobre quais são os terreiros mais antigos do País envolve muito mais do que exatidão cronológica – dela resultam prestígio, poder, controle de narrativas, controle sobre o que é “fundamento” e o que é “marmotagem” (na linguagem cotidiana dos adeptos), enfim, questões que repercutem no modo como muitos experimentam sua fé. Pela tônica sistêmica desta dissertação, não poderíamos deixar de concordar com Ismael Giroto (cf. nota acima) quando ele sinaliza para a impossibilidade de se isolar, com precisão histórico-cronológica, quando o Candomblé teria surgido e qual seria a primeira “casa” desse tipo no País. Aos olhos da teoria dos sistemas sociais, é altamente verossímil a tese de Ismael Giroto (cf. nota acima) e Luís Nicolau Parés de que o culto seja fruto de um longo processo de diferenciação iniciado muito antes do surgimento das casas “matrizes em Salvador” (PARÉS, Luís N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, pp. 109-135). Dessa forma, o que hoje se conhece como Candomblé seria fruto da estabilização de seleções que se fizeram no contexto dessas variações hávidas séculos atrás.

imanente/transcendente com base no meio de comunicação “fé”, desempenhando a função de apresentar, na sociedade, a diferença entre o que é e o que não é observável, de acordo com programa específico que, ligado à oposição bem x mal da moral, reconhece o divino como superior a essa distinção. É suficiente que tais elementos estejam presentes para que exista “sistema religioso”, o que repele certas discussões teológicas “clássicas”, dentre as quais, por exemplo, aquelas sobre se determinada prática “candidata” (sic) a religião possui fundamentos ou não, levadas a cabo no Brasil, popularmente, com o objetivo de desqualificar (deslegitimar) sentimentos religiosos minoritários, sobretudo os de raízes negras e indígenas⁴⁰³⁻⁴⁰⁴.

É inequívoco que o Candomblé, enquanto expressão de um sentimento religioso de origens africanas adaptado à realidade brasileira, opera com base no meio (*medium*) *fé* e, como tal, articula o código *imanente/transcendente*, cumprindo com funções típicas do sistema religioso local, do qual ele é um subsistema, tendo como elementos unidades menores, a saber, os “terreiros” ou “casas” de Candomblé individualmente considerados. Ao integrar-se ao sistema religioso local, este subsistema “está” na sociedade brasileira e, conseqüentemente, “está” também na sociedade mundial, inserindo-se naquele horizonte de sentido composto por todas as comunicações humanas. Nessa conformidade, o Candomblé atua sobre o Brasil e (virtualmente) sobre o mundo, embora estes atuem com ainda mais intensidade sobre ele. Isso, inclusive, poderia explicar aquilo que é apontado por alguns, no sentido de que, hoje, via de regra, ter-se-ia perdido “o sentido mais amplo e profundo” que costumava ligar o povo-de-santo “ao Pré-Existente”, estando os ritos “divorciados da ideologia [negro-africana] que os constituiu originalmente”, sob influência da “ideologia capitalista, com os valores da sociedade ocidental”⁴⁰⁵.

A prática ritual fica, pois, comprometida por estar inserida numa visão estranha àquela que a fundamenta [a visão humanista africana original], levando o Candomblé a ser visto pela sociedade mais ampla como algo atrasado, desconexo, brutal, pura magia (no seu sentido pejorativo, magia negra) confundida com feitiçaria.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Tais discussões são de conhecimento público e notório, valendo apenas registrar que, durante longos anos, práticas como Candomblé e Umbanda foram referidas como “seitas” e não “religiões” por adeptos de outros cultos e até mesmo por pessoas versadas em teologia, com base no argumento de sua suposta “falta de fundamentos”. Tão grande a repercussão dessa questão sobre a identidade dos adeptos que, no âmbito da Umbanda, há cantigas (hinos) que repetem: “a Umbanda tem fundamento, é preciso respeitar”.

⁴⁰⁴ BENISTE, José. As águas de Oxalá (Àwon omi Òsàlá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, pp. 31-34.

⁴⁰⁵ GIROTTI, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, pp. 256-257.

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 257.

Segundo José Beniste, do ponto de vista “interno” predominante “entre os integrantes do Candomblé do grupo yorubá” – o que, por analogia, se aplica aos demais grupos (“nações”) –, os elementos que denotam a articulação do *médium* “fé” e, portanto, sua adequação o conceito sistêmico de religião são:

[os adeptos] definem a [sua] prática religiosa como um conjunto de crenças – *Ìgbàgbó* -, obrigações – *Orò* - e práticas – *Ìlò*, através das quais se reconhece o mundo divino – *Òrun* -, cumprem-se preceitos – *Rùbo* -, e pedem seus favores – *Àsé*. Como todas as religiões, se baseiam na crença de *divindades subalternas* - *Òrisá* - e na *fé em um Ser Supremo* – *Olórun* -, na existência e sobrevivência da alma – *Èmí kéhìn* -, na reencarnação – *Àtun wa* -, no mérito – *Iwá* -, e no demérito – *Enikení* - das ações humanas.⁴⁰⁷ (g.n.)

Mas, afinal, quais são as principais características desse sentimento religioso de raízes africanas adaptado ao Brasil? As considerações a seguir têm por objeto apenas fazer breve caracterização do Candomblé, na exata medida do que pareça necessário para se ter alguma noção, ainda que aproximada, sobre os princípios fundamentais do culto, pois não se trata, aqui, exaurir o exame do mesmo, mas, simplesmente, lançar bases sobre as quais se possa perceber como poder e contrapoder são articulados em alguns aspectos desse ambiente. Disso resulta que o que se segue não possui pretensões exaustivas nem compromisso com exatidão litúrgica nem antropológica: antes, trabalha-se com a possibilidade, científica por excelência, mas talvez incômoda, de se cometerem erros e imprecisões⁴⁰⁸.

3.3.1. Cosmogonia

No(s) Candomblé(s), de maneira geral, acredita-se num “Deus” que teria criado o universo e tudo mais que nele existe e que estaria “distante” de nós, dando-se a “Ele” o nome de *Olórun* / *Olódùmarè* / *Oba Òrun* (nação queto/nagô) ou *Zambi* / *Nzambi* / *Zambiapongo* (nação bantu/angola), por exemplo⁴⁰⁹⁻⁴¹⁰. Cotidianamente, questões metafísicas como origem e funcionamento do universo, da sociedade e do homem não são objeto de maiores preocupações, vivendo-se de maneira prática e em função de questões “comuns” (trabalho,

⁴⁰⁷ BENISTE, José. As águas de Oxalá (Àwon omi Òsàlá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, pp. 32.

⁴⁰⁸ Dentre as várias imprecisões que provavelmente serão cometidas ao longo deste capítulo encontra-se uma certa inclinação do mestrando de referir-se ao sistema do Candomblé (todo) através de um subsistema específico deste, qual seja, o Candomblé de perfil ketu/nagô (parte). Isso se explica, de um lado, pelo fato de que o objetivo do capítulo é fornecer apenas as características gerais da prática, sem descer a pormenores nem a comparações entre os diferentes “tipos” de Candomblé existentes no País, bastando referir a aquele em relação ao qual existem maiores estudos, e, de outro, pela maior intimidade que o autor adquiriu, ao longo os anos, com o modelo ketu/nagô, a partir de observações práticas e de seus estudos.

⁴⁰⁹ SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da Metrópole. Petrópolis, Vozes, 1995, pp. 75-118 e pp. 244-287.

⁴¹⁰ COSTA, José Rodrigues da (Tata Nitamba). Candomblé de Angola – nação kassanje. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.

relacionamentos, novidades). Explicações sobre cosmogonia são dadas apenas marginalmente, se e quando solicitadas, sendo algumas delas, mais elaboradas, baseadas na literatura produzida por intelectuais que se dedicaram a pesquisas sobre o culto e suas origens⁴¹¹. “Deus” costuma ser referido e reverenciado em diversos contextos, tais como rituais, sacrifícios, oferendas, inclusive como “causa de acontecimentos além ou apesar das intervenções humanas: (...) ‘Deus quis assim’”⁴¹².

3.3.2. Manipulação de forças vitais

No(s) Candomblé(s), de maneira geral, crê-se na possibilidade de se manipular forças vitais (axé nas nações nagô, moiô nas nações banto), mediante ações (preces, cantigas, dizeres tradicionais) que estabelecem conexão com o mundo imaterial de modo a obter a intervenção dos espíritos e forças da natureza, ou mediante magias (encantamentos, medicinas tradicionais, sacrifícios) voltadas à resolução de problemas e/ou à busca por objetivos variados.

Alguns entendem que, no humanismo africano “original”, há uma espécie de amálgama entre religião e magia, de modo que apenas atos que contribuam para o equilíbrio da pessoa, da sociedade e do universo seriam admissíveis, ficando a “feitiçaria” – i.e., baixa magia – sujeita a graves reprimendas sociais. Sob o influxo de valores capitalistas / individualistas, teria havido cisão entre os âmbitos religioso e mágico, criando-se uma espécie de “mercado mágico” onde todas as trocas são virtualmente possíveis⁴¹³. Do ponto de vista “interno”, discute-se, entre os adeptos do Candomblé e de outras religiões afins, sobre “ética mágica”, isto é, se e quando certas magias menos “nobres” podem ou devem ser praticadas e/ou admitidas. De um lado, é certo, como se verá, que a tradição dos Orixás ensina valores; mas, de outro, também é certo que essa mesma tradição não nega (ao contrário, assume) a ambivalência do homem, que, de fato, encontra-se sempre competindo com seus semelhantes e envolvido em “peripécias” várias. Assim, a questão é realmente ética: não há uniformidade sobre o tema; cada qual adota sua “norma” de acordo com seus valores, podendo aplicá-la por inteiro ou não, com coerência ou não, com sinceridade ou não. Na prática, tudo dependerá de *quem* é o responsável pela realização do ato mágico, incidindo, ainda, inúmeras variáveis, especialmente financeiras.

⁴¹¹ SILVA, Vagner Gonçalves. *Op. cit.*, pp. 244-287.

⁴¹² GIROTTI, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, pp. 260-262.

⁴¹³ Idem, pp. 263-268.

3.3.3. Antepassados

No(s) Candomblé(s), em geral, iniciados falecidos recebem culto, isto é, axexê (nagô) ou *sigun* (banto), ritos que demarcam sua passagem do mundo material para o imaterial⁴¹⁴⁻⁴¹⁵⁻⁴¹⁶⁻⁴¹⁷⁻⁴¹⁸. Além disso, em casas mais tradicionais, os ancestrais do terreiro recebem homenagens em certos ritos de grande importância para a comunidade (p.ex., *pàdè*)⁴¹⁹. Por razões várias, como despreparo das lideranças, distanciamento de seu sentido tradicional original e inserção cada vez mais profunda do Candomblé no universo individualista característico de nosso tempo, os ritos relacionados à morte têm se reduzido progressivamente, sendo mantidos, residualmente, por iniciados “mais velhos” e terreiros mais antigos⁴²⁰. Por outro lado, outros tipos de antepassados estão presentes em boa parte dos Candomblés brasileiros, nas “giras” de caboclos, boiadeiros, marinheiros, exus, pombagiras e pretos velhos, embora estes não necessariamente tenham ligação direta com a ancestralidade “da casa” e sejam, na realidade, espíritos humanos que se considera terem graus elevados de evolução, adquirindo, portanto, *status* de “guias”, daí merecerem culto, enquanto representantes de uma memória ancestral coletiva tipicamente brasileira⁴²¹.

Para esta episteme (...) os deuses alheios não são falsos, demoníacos ou inexistentes. Os deuses e a fé preta não têm sua existência significada pela ausência e pela destruição da alteridade. Exu dos nagô, Pambu-njila dos banto e Legba não precisam, para existir, que sua existência seja verdade única, ou seja, a crença parte do ‘e’, como conjunção aditiva que inclui, em oposição a uma verdade dogmática do ‘ou’ excludente e que se coloca como única alternativa a ser seguida. Tradicionalmente, para as concepções de mundo negras transladadas para o Brasil, o sagrado alheio é igualmente verdadeiro e digno, podendo, inclusive, ser agregado ou não, mas nunca demonizado, achincalhado ou descreditado como fazem as crenças... hegemônicas. O que se pode vislumbrar nas nações mistas de candomblé,

⁴¹⁴ ZIEGLER, Jean. Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, parte I.

⁴¹⁵ BENISTE, José. Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o seu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977, pp. 195-198.

⁴¹⁶ SANTOS, Juana Elbein dos. Os nàgó e a morte: Pàdè, Àsèsè e o Culto a ègun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1976, pp. 230-235.

⁴¹⁷ SILVA, Omato. Iniciação de Muzenza nos cultos bantos. Rio de Janeiro: Pallas, 1988, p. 65.

⁴¹⁸ COSTA, José Rodrigues da (Tata Nitamba). Candomblé de Angola – nação kassanje. Rio de Janeiro: Pallas, 1989, p. 33.

⁴¹⁹ SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.*, p. 191.

⁴²⁰ GIROTTI, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, p. 270.

⁴²¹ Na Umbanda, costuma-se dizer que estes “guias” teriam alcançado “o entendimento” (a sabedoria de vida) na sua última encarnação, na qual teriam assumido o arquétipo com que se apresentam nos terreiros (caboclos, boiadeiros, marinheiros, baianos). Cientificamente, não se trata de algo observável. Porém, fica bastante marcada a existência de uma ideologia segundo a qual é possível evoluir e ascender espiritualmente na simplicidade, daí a valorização de memórias coletivas como a do homem do mato (caboclo), da roça (boiadeiro), do mar (marinheiro/pescador), da rua (exus e pombagiras), entre outros arquétipos.

onde Orixás (de origem iorubá), Voduns (de origem fon), Inkisis (de origem bantu) e as almas de caboclos – ancestrais originários do Brasil, pretos velhos e seres encantados – podem ser cultuados simultaneamente (...) A episteme preta do afrossentido não odeia a existência do outro ou do diferente⁴²²

3.3.4. Divindades ligadas às forças da natureza (orixás/nagô e inquices/banto)

No(s) Candomblé(s), em geral, além da crença em “Deus” (“Ser Supremo”), há a crença e o culto a divindades que são a “Ele” subalternas e que “d’Ele” recebem o domínio sobre determinados aspectos da criação / universo: além de certas forças da natureza, regem comportamentos humanos e outros aspectos da vida em sociedade. Tais divindades, chamadas de Orixás (nagô) e/ou Inquices (banto), “têm a incumbência de dirigir os seres humanos e administrar os vários setores da natureza, servindo de intermediários entre os seres humanos e Ele”⁴²³:

Admitindo o papel de Deus Supremo atribuído a Olódumarè e se pairarmos acima das sutilezas locais, evitando fazer alusão às incoerências que resultam da pluralidade dos orixás, todos igualmente poderosos, parece que poderemos elaborar um sistema em que cada orixá torna-se um arquétipo de atividade, de profissão, de função, complementares uns aos outros e que representam o conjunto das forças que regem o mundo. É o que exprimem algumas histórias de Ifá, que os babalaôs recitam, como as que se referem ao que já foi dito acima: ‘Os orixás e os ebora são os intermediários entre Olódumarè e os seres humanos e receberam, por delegação, alguns de seus poderes.’⁴²⁴

O Deus supremo é Olorum, as demais divindades são fenômenos da natureza, que têm vida, inteligência, dão respostas às nossas evocações de maneira surpreendente. Quem pratica e crê, presencia.⁴²⁵

[acredita-se que] homens e mulheres descendem dos orixás [das divindades], não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda [da divindade] de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. [As divindades] vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. [As divindades] alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistadas, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem.⁴²⁶

⁴²² NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa (e-book kindle). São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2020, posição 1327/1335.

⁴²³ BENISTE, José. As águas de Oxalá (Àwon omi Òsàlá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, pp. 102-103.

⁴²⁴ VERGER, Pierre. Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2002, p. 21.

⁴²⁵ SANTOS, Maria Stella de Azevedo (Mãe Stella de Oxóssi). Meu tempo é agora. Salvador: ALEB, 2010, p. 45.

⁴²⁶ PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás (e-book Kindle). São Paulo: Cia das Letras, pp. 23-24.

3.3.5. Práticas divinatórias

Se “Deus” é o Ser Supremo e as divindades recebem dele, por delegação, poderes relacionados à natureza, ao comportamento humano e à vida em sociedade; se é possível manipular forças vitais no sentido de obter o concurso dessas deidades na resolução de problemas humanos; então se torna necessário estabelecer “contato” com esses seres divinos. Como? A “comunicação dos homens com os Orixás pode se dar de várias formas”, dentre as quais “o jogo por odu, que exige longos anos de aprendizado; os sonhos e outras formas espontâneas de comunicação”, sem mencionar sua manifestação (transe) através do corpo dos iniciados⁴²⁷⁻⁴²⁸.

O destino das pessoas e tudo o que existe podem ser desvendados por meio da consulta a Ifá, o oráculo, que se manifesta pelo jogo (...) Ifá é o orixá da adivinhação e para tudo deve ser consultado (...) Quanto mais séria a questão a ser resolvida, maior a responsabilidade da pessoa que faz o jogo.⁴²⁹

Nesse sentido, além de consultas (adivinhações) feitas no interesse da unidade de culto globalmente considerada (isto é, para a “casa”), também são feitos “jogos individuais que indicam feitura [iniciações], boris [culto à cabeça, expressão da individualidade de cada um] e toda sorte de obrigações individuais”, ebós e/ou mudanças de comportamento (ética), tanto para os “filhos da casa” quanto para clientes e/ou simpatizantes que procuram aconselhamento e apoio na religião⁴³⁰. Nos Candomblés, em geral, praticam-se o jogo de 16 (dezesseis) búzios, principalmente, além de outras técnicas auxiliares, como o jogo de 4 (quatro) búzios, o jogo de obi (noz de cola) e o jogo de orobô (noz amarga de cola)⁴³¹.

[Na África, acredita-se que] nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente seria a chave da decifração oracular (...) Um determinado segmento de um determinado capítulo mítico... contém a histórica capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses (...) Aqui, pouco a pouco a adivinhação praticada no candomblé no jogo de búzios foi sendo simplificada e o corpo de mitos foi sendo desligado da prática divinatória, preservando-se, contudo, o nome dos *odus*

⁴²⁷ ROCHA, Agenor Miranda. As nações ketu: origens, ritos e crenças – os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000, pp. 55-56.

⁴²⁸ Para um estudo sobre o “transe” no Candomblé, sob uma perspectiva antropológica, conferir: BASTIDE, Roger. O sonho, o transe e a loucura. São Paulo: Três Estrelas, 2016, pp. 90-161.

⁴²⁹ ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de odu. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, pp. 25-27.

⁴³⁰ *Idem, ibidem*.

⁴³¹ BENISTE, José. Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017, pp. 155-202.

[signos, estações míticas], as previsões e os ebós ou oferendas propiciatórias, além [das divindades] que eram os protagonistas das histórias originais.⁴³²

No contexto do(s) Candomblé(s), a prática divinatória está fortemente ligada à prescrição de rituais e/ou magias a serem realizadas no sentido de intervir positivamente na situação do consulente, seja ele filho da “casa” ou cliente, e/ou, ainda, na situação da comunidade do “terreiro”, considerada como um todo. O monopólio do poder de consultar (oficialmente) as divindades e, inclusive, o direito de delegá-lo aos seus subalternos, em situações específicas, confere ao pai ou mãe-de-santo um estatuto singular: na relação com sua clientela, com seus filhos e sua comunidade, ele(a) encontra-se fortalecido(a) por uma espécie de *assimetria de informação*. Se bem utilizada, esta poderá criar um conjunto de relações-de-relações de dependência bastante aceita pelos adeptos da religião, desde que elas sejam estruturadas de modo a manter o equilíbrio do grupo e auxiliar, de maneira eficaz, na obtenção de objetivos comunitários e/ou individuais do consulente. Portanto, aplicam-se, aqui, questões éticas semelhantes àsquelas mencionadas acima, quando se tratou dos atos mágicos no contexto da religião:

Qualquer que seja a situação motivadora de uma consulta... a revelação, ou no sentido que entendemos, a presentificação de acontecimentos produz no consulente um estado de perplexidade face ao revelado, criando, a partir desse instante, as condições essenciais para um relacionamento de dependência em relação àquele cujos poderes foram postos em evidência e que se encontram acima de suas limitações (...)

Mas, como intermediário, o pai-de-santo participa ativamente desse diálogo e dele tira proveito. Admitimos ser, a partir desse instante, o momento primeiro utilizado pelo pai-de-santo para a construção de toda uma cadeia de relações interpessoais que tende a cristalizar um sistema de dependência do consulente em relação a sua autoridade sacerdotal. E essa autoridade se manifesta, gradativamente, na medida que ele detém a competência de afastar o nefasto da trama dos "acontecimentos" (...)

Essa capacidade, ainda que limitada, de manipular, dominar e reduzir ou, no sentido inverso, de poder agravar os perigos a que está submetido o consulente, faz do pai-de-santo um detentor de poderes excepcionais. Esses poderes poderão ser acionados, num momento qualquer, seja em proveito pessoal ou, o que é mais frequente, em benefício da comunidade que ele dirige, sem detrimento da sua autoridade face aos seus acólitos (...)

Não seria excessivo dizer que o fato de o pai-de-santo ser o único na sua comunidade a recorrer às práticas divinatórias lhe confere um poder absoluto e o coloca numa situação de independência total para todo gesto de autoridade diante da comunidade que dirige. Nenhum dos seus acólitos, nem mesmo aqueles situados nos mais altos escalões da hierarquia religiosa.

⁴³² PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás (e-book Kindle). São Paulo: Cia das Letras, pp. 15-17.

se permitiria a impertinência de contestar uma de suas atitudes ou decisões tomadas, pois que traduzem a vontade das divindades consultadas.⁴³³

A relação da prática divinatória com o exercício de poder (controle) poderá ser ainda mais evidente em situações limítrofes. É o que ocorre, por exemplo, nos “jogos de sucessão”, que são realizados para definir o “herdeiro do axé” após a morte da liderança da “casa” e que, portanto, têm o potencial de alterar substancialmente a ordem até ali estabelecida, dando azo a discordâncias, afastamentos e, eventualmente, a verdadeiras divisões numa comunidade⁴³⁴. Os responsáveis por essas consultas são escolhidos entre figuras de notório saber em matéria de adivinhação e de grande reputação no universo do Candomblé. Durante longos anos, em Salvador, a escolha natural recaiu sobre Pai Agenor Miranda, reputado como último “oluô” (cargo máximo de um “olhador”) do candomblé baiano, tendo sido responsável por “desvendar” as herdeiras de importantes “axés”, como a Casa Branca do Engenho Velho e o Ilê Axé Opô Afonjá. Após sua morte, o escolhido para revelar a nova sucessora do Ilê Axé Opô Afonjá foi Pai Balbino Daniel de Paula, *Obarayi*⁴³⁵⁻⁴³⁶, que, atualmente, talvez seja a maior autoridade masculina viva do Candomblé. A relevância dessas consultas é tamanha que são feitas em público, com toda pompa, diante de autoridades de outras “casas” e confirmadas segundo a tradição, como se verifica, por exemplo, dos registros do jogo de sucessão que conduziu mãe Stella de Oxóssi ao trono do Ilê Axé Opô Afonjá, em meados dos anos de 1970, *verbis*:

Aos dezenove dias do mês de março de 1976 (hum mil novecentos e setenta e seis), presentes 136 pessoas, todas com suas assinaturas gravadas no livro de Atas do Conselho Religioso deste Axé, às 10 horas e 45 minutos, no Barracão, eu, Fernando José Pacheco Vasquez, Secretário da Sociedade Civil (Obá Xorum), dirigi-me a todos os presentes, solicitando que se aproximassem da mesa onde seria realizado o jogo para a escolha da futura ialorixá, uma vez que antes do jogo ser iniciado, o professor Agenor Miranda, Babalaô, considerado o único Oluô no Brasil, filho espiritual da falecida Eugênia Ana dos Santos (Mãe Aninha), irmão [de santo] da também falecida Ondina Valéria Pimentel, vindo do Rio de Janeiro exclusivamente para esta cerimônia, irá fazer uma dissertação do que acontecerá em seguida. Com a segurança que lhe é peculiar, e a franqueza de

⁴³³ BRAGA, Júlio. Prática divinatória e exercício do poder (o jogo de búzios nos Candomblés da Bahia). Afro-Ásia, n. 13, 1980, pp. 67-74.

⁴³⁴ Pierre Verger, em seu conhecido livro, *Orixás*, afirma que a formação do Terreiro do Gantois e do Ilê Axé Opô Aganju a partir da Casa Branca do Engenho Velho seria decorrência direta de discordância quanto aos direitos de sucessão e herança do axé naquela casa centenária. Apenas isso é o suficiente para se ter ideia do potencial conflitivo que a sucessão pode atingir, nas relações inerentes ao Candomblé (VERGER, Pierre. *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002, pp. 17-35).

⁴³⁵ LYRIO, Alexandre & CORDEIRO, Hilza. A hora de decidir: como será a escolha de quem comandará o Afonjá após Mãe Stella. Salvador: Correio 24 Horas, 08/12/2019.

⁴³⁶ LYRIO, Alexandre. Sucessora de Mãe Stella: Ana de Xangô é a nova líder do Afonjá. Salvador: Correio 24 Horas, 28/12/2019.

sempre, ele se dirigiu aos presentes nos seguintes termos: "*Não estou aqui para ser agradável a quem quer que seja, sei que muitos dos presentes já fizeram sua escolha, porém eu estou aqui para cumprir a determinação de Xangô, e advirto a todos os filhos e filhas, Obás e Ogãs, e a todos vinculados a este Axé, que vontade de Xangô é Lei, é sagrada, e sua escolha, sobre quem quer que caia, terá de ser por todos acatada e respeitada, e a filha deste Axé que for por ele escolhida não deverá se deixar levar pelo coração, e deverá, sim, agir com justiça e sabedoria, promovendo a união de todos, e acima de tudo ter pulso forte para manter a hierarquia, doa em quem doer*". A hierarquia, ele repetia que tinha de ser mantida acima de tudo. Sentou-se em seguida para dar início ao jogo. Ao seu lado direito estava sentada Eutrópia de Castro (Iaquequerê [mãe pequena, segunda na hierarquia, substituta interina da liderança falecida]), ao seu lado esquerdo o Açobá Deoscóredes dos Santos, e em volta destes, representações do Engenho Velho, Gantois, Bate-Folha, e de diversas outras Casas da Bahia e do Rio de Janeiro, e ainda os membros do Conselho Religioso. O Professor Agenor Miranda segurou os búzios e concentrou-se. Todos os presentes conservaram um silêncio absoluto, atentos ao professor. Ele deu início à leitura, e falou *EJIONILÊ*, recolheu os búzios e, após uma pausa, jogou-os novamente e falou *ODI*, e novamente usados os búzios falou *OXÊ*, em seguida *OSSÁ*, após nova concentração usou novamente os búzios e falou *EJILASEBORÁ*, apresentando *Oxóssi*, em seguida falou *OFUM* trazendo *Orucó* [nome iniciático] de *Odê Caiodê*; novamente o professor usou os búzios e voltaram *OSSÁ* e *OXÊ*, os Odus de *Odê Caiodê*, filha do Axé a quem Xangô escolhia e determinava ser a nova ialorixá. O professor Agenor se dirigiu aos presentes, dizendo que se ali, naquele momento, houvesse algum Oluô, ou pessoa que sabe ler nos búzios, que se aproximasse e viesse ler e constatar o que ali estava determinado por Xangô. Em seguida, como é de praxe, o Açobá partiu um *OROBÔ* [noz amarga de cola, utilizada como jogo auxiliar na adivinhação] e pediu a Xangô confirmação do que disseram os búzios, e por duas vezes seguidas a palavra foi confirmada com *Alafiá* [configuração considerada um “sim sem restrições”]. O Professor Agenor procurou saber quem atendia pelo nome de *Odê Caiodê*, e Stella Azevedo se apresentou e foi notificada pelo Professor Agenor ser ela a escolhida por Xangô para dirigir os destinos do Axé. Dirigindo-se a mim, solicitou que eu notificasse em voz alta o que Xangô acabara de determinar. Comuniquei aos presentes que, por determinação e vontade de Xangô, fora escolhida a filha do Axé de nome *Stella Azevedo - Odê Caiodê - Colabá*, para ser a ialorixá a partir daquele instante. Todos os presentes acolheram minhas palavras de pé e com uma salva de palmas. Em seguida, um a um, os filhos deste Axé de Opô Afonjá, os representantes das diversas casas ali presentes, os visitantes, todos, enfim, foram cumprimentar a nova Ialaxé [“mãe do axé”], que se curvava à vontade de Xangô, e como mais nada atinente ao assunto tivesse de ser registrado, encerrei a ata feita no livro de Atas do Conselho Religioso, assinando a mesma, em Salvador, 19 de março de 1976, eu, Fernando José Pacheco Vasquez, Secretário (Obá Xorum), o Presidente Carybé, senhor Hector Bernabó (Otum Obá Onasocum) e os diretores presentes, Mario M. Bastos, Deoscóredes Maximiliano dos Santos.⁴³⁷ (g.n.)

⁴³⁷ Transcrição da ata registrada no dia 19 de março de 1976 do livro de atas do Conselho Religioso do Ilê Axé Opô Afonjá.

3.3.6. Hierarquia como forma de *organização de poder*

No Candomblé, sistema religioso de caráter iniciático, saber implica poder. Assim, “a precedência e o respeito são mais visíveis e determinantes pela idade de iniciação”: a hierarquia prestigia a autoridade dos mais velhos no culto. Existem, inclusive, obrigações para distinguir simples iniciados (iaôs) daqueles que já tenham completado seu ciclo iniciático (ebomis), o que, normalmente, ocorre após o mínimo de 7 (sete) anos da feitura-de-santo; o cumprimento dessa etapa confere “maioridade espiritual” ao adepto⁴³⁸. A natureza hierárquica da religião determina “posições, cargos, [regras de] alimentação, conduta, o que fazer e o que não fazer”, como se vestir, como se portar diante dos mais velhos, em que tipo de ritual se pode estar presente e, em especial, a que tipo de segredos o adepto poderá ter acesso⁴³⁹⁻⁴⁴⁰⁻⁴⁴¹.

Essa característica cria uma rede bastante complexa de relações de *poder e contrapoder* dentro de cada organização / unidade / terreiro de Candomblé. Quanto mais antiga, tradicional e/ou importante (num contexto maior) a “casa” for, embora se considere (formalmente) que o Babalorixá ou Ialorixá possua autoridade “máxima e indiscutível”, a liderança estará sujeita, na prática, a controles permanentes e silenciosos calcados no cumprimento “da tradição” e na observância – ou não – ao estilo de *gestão* de seus antecessores. Controles esses exercidos *sobretudo* (mas não apenas) pelos mais velhos do lugar, que, não raro, serão mais velhos que a própria liderança, gozando do *prestígio* decorrente não só de sua senioridade e/ou sabedoria, mas também de seu papel na *memória* da “casa” e/ou de terem participado – como pais ou mães “pequenos”, mães criadeiras etc. – das iniciações de um grande número de filhos e até da “feitura” do próprio pai ou mãe-de-santo em exercício. Isso faz com que o *poder religioso* ali presente se espalhe por essas relações infinitesimais e, tal como diria Michel Foucault, se exerça em rede e de modo velado.

Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, Odê Caiodê, falecida ialorixá do Ilê Axé Opo Afonja, um dos maiores e mais antigos Candomblés de Salvador, num livro destinado a funcionar como “guia” de conduta para os filhos da “casa”, enfatiza, em diversas

⁴³⁸ BENISTE, José. As águas de Oxalá (Àwon omi Òsàlá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, pp. 83-87.

⁴³⁹ *Idem, ibidem*.

⁴⁴⁰ LIMA, Vivaldo da Costa. Organização do grupo de Candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, Carlos de. Bandeira de Alairá: outros escritos sobre religiões dos orixás. São Paulo: Nobel, 1982.

⁴⁴¹ A feitura-de-santo é o marco que confere ao adepto “direito de saber”, isto é, o direito de conhecer os segredos da religião, para, algum dia, a depender de seu destino pessoal e/ou outros fatores, poder, ou não, colocá-los em prática através de sacerdócio ou “cargos” que lhe sejam concedidos dentro de “casas” já estabelecidas.

passagens, a complexidade e sutileza dessa hierarquia, campo fértil para expectativas e frustrações, arrependimentos, acusações:

É temerária a Iniciação imediata devido à *complicada hierarquia* do Mundo do Candomblé. Daí os erros, arrependimentos e acusações. O bom Adosu, na maior parte das vezes, fora um bom Abiyan. Hoje em dia, as pessoas têm muita pressa de se infiltrar pelos corredores de um Terreiro, sem qualquer respaldo emocional. E pior, *há Iniciadores que, talvez por inexperiência, ganância e outras diferentes razões, vão logo colocando os clientes no Quarto-de-Axé*. Na maioria das vezes, isto não dá certo. Acaba sendo motivo de arrependimentos e frustrações para ambos os lados. Tem que haver essa vivência prévia.⁴⁴² (g.n.)

Hierarquia é tudo: princípio, meio e fim. Sem ela, caos, trevas, desinteligência, falta de comando, anarquia. Não é certo, pela hierarquia, que um Olorixá vá ter com a Ìyá, desprezando bons conselhos da Ojubona, a menos que esteja havendo alguma coisa grave entre eles. Se a confiança que Sàngó e que a sua representante depositaram na Mãe Pequena do Filho não estiver sendo correspondida é preciso acertar tudo, o que é constrangedor e triste (...) O desinformado poderá estar sendo vítima de trama diabólica: a sonegação de informações e de disciplina; como forma de agressão dos insatisfeitos e falsos à figura da Ìyálàse, estes costumam dizer: ‘Estão vendo os Filhos de Fulana? Não têm a mínima educação... Por mim... Eu mesmo! No meu tempo... e blá, blá, blá’⁴⁴³

Nascemos, somos alimentados, engatinhamos, andamos, corremos, dirigimos veículos... Tudo em seu tempo. Às vezes, vejo Êgbón sentadas em esteiras junto aos Àbúrò-Iyawó (até Abiyan) e me questiono se sabem o que estão fazendo. Isto não é humildade, mas falta de conhecimento da hierarquia. E depois reclamam se não são respeitadas. Como podem, se não se colocam em seu devido lugar?⁴⁴⁴

3.3.7. Oralidade como veículo da tradição

De sua natureza iniciática e tradicional decorre que, no(s) Candomblé(s), em geral, a oralidade constitui o principal veículo de transmissão das tradições. Deve-se notar que isso não resulta de “uma ausência de habilidade (habilidade de escrever)”, como se poderia cogitar, sob o influxo dos valores da sociedade global da palavra escrita. É certo que, sobretudo no passado, a ausência da habilidade de escrever dos escravos e seus descendentes, decorrente dos processos de exclusão já referidos, pode ter contribuído para o predomínio da oralidade. No entanto, paralelamente a esse problema – e, de certo modo, independentemente dele – a ênfase na tradição oral exterioriza “uma postura definida para a transmissão do conhecimento”, cujo sentido é determinado por dois elementos: o “valor dos

⁴⁴² SANTOS, Maria Stella de Azevedo (Mãe Stella de Oxóssi). Meu tempo é agora. Salvador: ALEB, 2010, p. 40.

⁴⁴³ *Idem*, p. 57.

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 125.

antigos” e o “poder da palavra”. Trata-se, portanto, de prestigiar o “legado dos mais velhos, que aprenderam com seus mais velhos, e, assim, sucessivamente”, e que “precisa ser transmitido com a vitalidade que só as palavras e os gestos podem conter”. Afinal, o humanismo de origens negro-africanas que se exprime no Candomblé tem “a palavra [falada] como expressão de força vital, sacralizada. Pessoa e palavra constituem uma unidade. A palavra define a essência moral do existente humano”⁴⁴⁵. Noutros termos:

Como todos os existentes, a palavra está hierarquizada. O legado dos existentes imateriais (antepassados) tem mais poder que as palavras dos existentes vivos. As de um ancião, de um chefe ou de um sacerdote são mais poderosas que as de um existente comum. Isso ocorre porque nas sociedades de tradição oral os velhos são considerados os alicerces da vida na aldeia... Quanto mais velho, maior o acúmulo de conhecimentos, mais etapas iniciáticas vencidas, maior congregação de forças vitais, mais próximo dos ancestrais, mais apto.⁴⁴⁶

A tradição oral relaciona tudo e todos na existência e não separa, embora faça a distinção dos mundos material e espiritual. Pois, ‘dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados’ (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.169), esses mundos são complementares e interdependentes. A memória dos ancestrais se dá pela realidade vivida nas comunidades. Do mesmo modo, essa memória inspira e indica os caminhos que a comunidade possa percorrer diante dos desafios que se apresentam, os mortos e os vivos conversam, os diálogos da oralidade transcendem os aspectos mecânicos de uma lógica cartesiana incapaz de compreender essas aproximações. Elas não estão no campo do fantástico, do absurdo ou de uma mística desconexa do mundo, elas estão no conjunto epistêmico que dá sentido à vida na culturas de matriz africana, por sua vez revelam os princípios de uma filosofia que se estabelece em um amplo e fecundo diálogo entre tudo e todos. O conhecimento e a educação são estabelecidos nessa cosmo-sensação... que... amplia os horizontes de acessibilidade ao conhecimento, indicando que aprendemos e apreendemos com todo o conjunto que nos forma e mantém a unidade na comunidade.⁴⁴⁷

3.4. Tradição como mecanismo de resistência no(s) Candomblé(s)

Como visto no item 2.6.3. desta dissertação, tradição, entendida como conjunto de crenças, costumes, feitos, ideias, lendas, ritos e valores de determinada cultura, transmitidos de geração a geração⁴⁴⁸, embora comumente se associe à manutenção de certos estados de coisa, à dominação e/ou ao conservadorismo, é, na realidade, um mecanismo ambivalente de

⁴⁴⁵ GIROTTO, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu e nàgó* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999, pp. 83 e ss.

⁴⁴⁶ *Idem, ibidem*.

⁴⁴⁷ PAULA JR., Antônio Filogênio de. Filosofia da oralidade: contribuições da tradição oral para a filosofia africana e afrodiaspórica. In: Ítaca, n. 36 (Especial filosofia africana), p. 336.

⁴⁴⁸ Confira-se, nesse sentido, o verbete “tradição” do Michaelis Dicionário On-line, entre outros.

controle de seletividades: pode *servir tanto ao exercício de poder quanto ao exercício de contrapoder*, isto é, de resistência.

De fato, já o dissemos acima, a etimologia do termo remete ao verbo latino *tradere*, composto pelo prefixo *trans* (de um lado a outro) e do verbo *dare* (dar, entregar, transmitir)⁴⁴⁹. Não à toa, o conteúdo significativo da palavra refere-se àquilo que é entregue “por uma geração a outra, pelos mais velhos aos mais novos”, algo que “vem do passado” e que é transmitido pelos “antigos”, “porque os mais novos não sabem e não conhecem aquilo que os antecede no tempo”⁴⁵⁰⁻⁴⁵¹. Trata-se, assim, de elemento que permeia o convívio social e reúne, por essa sua característica transmissivo-comunicacional, o necessário para ser considerado como instrumento para o exercício de controles recíprocos, seja no sentido de *manter* uma ordem dominante, seja no sentido de, eventualmente, contrapô-la, desobedecê-la, questioná-la ou subvertê-la, especialmente quando diferentes grupos se chocam.

Se o controle praticado por meio de tradição será *a favor* ou *contra* a ordem considerada dominante, isso dependerá de que tradição de trate, de quais sejam os seus conteúdos, da habilidade de quem a utiliza e de como ela é utilizada, em termos de uma adequação interna entre os meios eleitos e os fins colimados. Realmente, “nem tudo que se localiza no passado é tradição”, pois só se passa adiante “o que vale a pena ser lembrado, aquilo que não se quer perder, algo que é tão precioso ou tão significativo que não se pode relegar ao esquecimento”. Assim, é da natureza das práticas tradicionais “um olhar seletivo para o passado”, o que supõe critérios para discernir “aquilo que se deseja preservar daquilo que será esquecido” e para eleger e nomear, transmitir e preservar, apenas o que se considera serem “tesouros” do grupo. Obviamente, isso implica escolhas calcadas em “valores e princípios”⁴⁵²⁻⁴⁵³.

Nesse sentido, é razoável entender-se que a tradição, sobretudo oral, para as comunidades praticantes do Candomblé, constituiu (e ainda constitui) importante elemento de resistência aos “efeitos de poder” resultantes dos já referidos processos históricos de colonização, escravidão, evangelização, segregação e inferiorização racial (inclusive geográfica, i.e., “guetização”), pobreza, violência estatal, enfim, as diversas formas de

⁴⁴⁹ NASCENTES, Agenor. Dicionário etimológico resumido. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1966, p. 741.

⁴⁵⁰ ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação e tradição: reflexões a partir de Hannah Arendt e Walter Benjamin*. In: Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade, 2015, pp. 106-119.

⁴⁵¹ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 31 e pp. 221-247.

⁴⁵² ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Op. cit. ibid.*

⁴⁵³ ARENDT, Hannah. *Op. cit. ibid.*

opressão, que, inegavelmente, fazem parte de nossa história enquanto País e que deixam marcar visíveis ainda hoje. É dizer: com base nas tradições e em nome delas, ainda que adaptadas a um contexto brasileiro, os adeptos lograram preservar, *como lhes foi possível*, o culto às divindades africanas, preservando o legado de seus antepassados.

(...) essa reconstrução, reinvenção ou reinstitucionalização das religiões africanas no Brasil ocorreu não só como uma forma coletiva de resistência cultural (assistemática na maioria dos casos e conscientes em certos indivíduos relativamente restritos), mas, em primeira instância, como uma necessidade para enfrentar o infortúnio ou os ‘tempos de experiência difícil’, dos quais a escravidão é sem dúvida um dos casos mais extremos.⁴⁵⁴

A barragem da sociedade competitiva à interação social do negro escravo e posteriormente livre causou – ao lado do *traumatismo da escravidão* – a necessidade de ele, usando elementos religiosos, artísticos ou organizacionais, tribais, se conservar organizado, não sendo destruído, assim, pelo processo de marginalização em curso. Tudo ou quase tudo que o negro escravo fez no Brasil, usando elementos das suas culturas matrizes, objetivava a um fim social: preservar o escravo o posteriormente o ex-escravo do conjunto de forças opressivas existentes contra eles. Isso se realiza através da criação de valores sociais de sobrevivência ou autoafirmação capazes de municiá-los de elementos ideológicos e sociopsicológicos aptos a se contraporem aos das classes dominantes (...) Assim, foi realizado um processo de reelaboração dos valores africanos anteriores a fim de que eles exercessem uma função dialética dentro do novo contexto no qual se encontravam: em estado de inferiorização quase absoluta. Vemos, por aí, que eles se organizavam, formavam grupos (ou segmentos) específicos, mantinham-se e ainda se mantêm em grupos comunitários que os unem através da hierarquização intragrupal, conservando-os ligados às fontes matrizes que lhes servem de embasamento e compensação [como os terreiros de candomblé, quilombos e outras formas de comunidades tradicionais de raízes negro-africanas].⁴⁵⁵

Os candomblés, ao serem criados, no Brasil, como sistemas religiosos, entram em confronto com outros sistemas, tanto religiosos quanto políticos e sociais; isso porque as suas práticas culturais são investidas de uma dinâmica e de uma funcionalidade, capazes de exprimir formas culturais vindas de longe no tempo. Os primeiros ritos foram duramente proibidos pelos senhores de escravos e pelos padres da igreja católica. Mais tarde, entretanto, os escravos conseguem burlar as proibições, mudando a configuração dos rituais, assentando os objetos sagrados de suas divindades embaixo da terra, colocando por cima os santos católicos, cujas características a elas fossem similares.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ PARÉS, Luís N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, pp. 120.

⁴⁵⁵ MOURA, Clóvis. Sociologia do negro brasileiro (e-book Kindle). São Paulo: Perspectiva, 2019, posição 2655 e ss.

⁴⁵⁶ BARROS, Elizabete Umbelino de. Línguas e linguagens nos candomblés de nação angola (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2007, pp. 11 e ss.

As considerações a seguir têm por objetivo demonstrar, ainda que brevemente e sem qualquer pretensão de exaustividade ou exatidão, como a “ação estratégica”, expressão da articulação de poder e contrapoder (resistência), contribuiu para a manutenção da tradição, culto e cultura das divindades africanas no País. Noutras palavras, cuida-se de averiguar como o povo-de-santo reagiu, em nome desse legado e com base nele, ao tratamento que lhe foi imposto ao longo de séculos.

3.4.1. Da proibição à demonização: ação estratégica para manutenção do culto

A proibição à prática da religiosidade de origens africanas, de início, decorreu não de *leis escritas*, mas dos *usos e costumes* e do papel “normativo” do catolicismo, religião dos “senhores” e do poder oficial do Brasil escravista. De fato, “ao aqui chegarem, os escravos eram obrigados a receber o batismo e tinham os membros de sua linhagem separados para a quebra da unidade familiar”. Com essa “reverência obrigatória, não restava outra alternativa senão a aceitação definitiva, ou, pelo menos, a *dissimulação* através de um sincretismo forjado”⁴⁵⁷. Nesse período da história negro-africana no País, a manutenção das tradições, como resistência, operou por meio de sutilezas, astúcias, meias verdades praticadas pelos adeptos de então. À época, tais práticas, inclusive a de enterrar objetos de culto⁴⁵⁸⁻⁴⁵⁹, eram os meios eficazes – dentre os poucos existentes – para evitar ou minimizar violências, evitando a perda total de suas referências religioso-existenciais.

Noutras palavras, o sincretismo entre divindades africanas e santos católicos foi expressão dessas estratégias de resistência. Deve-se sublinhar, entretanto, que, mesmo com essas associações / reinterpretações / traduções, muito semelhantes à *interpretatio* greco-romana, a tradição “de fundo” não deixou de ser observada. Afinal, as relações entre divindades africanas e santos católicos não foram fortuitas, tampouco irracionais. Na tradição nagô, por exemplo, Oyá (Iansã), senhora dos raios e das tempestades, vincula-se a Santa Bárbara, cuja morte lendária, em nome da fé cristã, segundo a narrativa popular, teria ocasionado a queda de um raio, eliminando um dos responsáveis por sua execução. Xangô, senhor do fogo, da realeza, da justiça e da razão, é sincretizado com São Jerônimo, santo

⁴⁵⁷ BENISTE, José. As águas de Oxalá (Àwon omi Òsàlá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, p. 27.

⁴⁵⁸ PARÉS, Luís N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, pp. 109-135.

⁴⁵⁹ “Axé também é a coisa enterrada, objetos de culto escondidos, primeiro da perseguição policial, perseguição do branco, e mais tarde escondidos da curiosidade do olhar profano, do interesse de quem não tem raiz, não tem origem, aquele que é cossi, no linguajar-de-santo” (PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: EDUSP, 1991, p. 105).

intelectual da Igreja Católica, cujos símbolos remetem, em parte, aos elementos do culto daquele Orixá (leão/realeza, pedra/fogo, livro/razão). Ogum, senhor da guerra, é equiparado a São Jorge, cujas imagens o representam como soldado medieval. Por fim, Exu, senhor fálico da comunicação, do poder mágico, com caráter imprevisível, *dual* e, não raro, irascível, foi, provavelmente por um reducionismo de base racista, associado à figura do “diabo”, o que, sem dúvida, revela má compreensão quanto ao temperamento dessa divindade, cujos aspectos benfazejos são tidos por indispensáveis pelos devotos⁴⁶⁰.

Orixá	Santo católico	O que há de comum entre o orixá e o santo
Exu	O Diabo	Os traços sexuais explícitos de Exu, sua liberdade em aceitar qualquer pedido de devotos e clientes e seu gosto em provocar confusão criaram uma imagem, errônea, que o associou ao mal e ao Diabo cristão.
Ogum	Santo Antônio	São duas as faces do santo guerreiro, lembrando que santo Antônio defendeu a Bahia das invasões estrangeiras.
	São Jorge	Os dois guerreiros armados se identificam num mesmo herói que derrota os dragões de todo dia.
Oxóssi	São Jorge	Porque são Jorge matou o dragão da maldade e Oxóssi matou o pássaro maléfico, os dois heróis se fizeram um.
	São Sebastião	As flechas do orixá caçador e as flechas do santo mártir se confundem numa coisa só.
Ossaim	Santo Onofre	Santo e orixá se juntam por causa das folhas, que Ossaim usa para curar e o santo, para cobrir sua nudez de eremita.
Omulu	São Roque e São Lázaro	Doenças terríveis que corroem a pele são a marca comum de Omulu, São Roque e São Lázaro.
Xangô	São Jerônimo	O poder de defender o homem das tempestades é o atributo compartilhado por Xangô e São Jerônimo.
	São João	O fogo, elemento de Xangô, está presente na fogueira da festa junina de São João.
Ibejis	São Cosme e São Damião	Os santos Cosme e Damião dividem com os Ibejis o sagrado mistério dos gêmeos.
Iansã	Santa Bárbara	A proteção contra o raio pode ser alcançada invocando-se Iansã ou Santa Bárbara.
Oxum	Nossa Senhora da Conceição	Oxum é uma das grandes mães do candomblé, assim como Nossa Senhora é a grande mãe dos católicos.
Nanã	Santana	A idade avançada de Nanã e de Santana, mãe da Virgem Maria e avó de Jesus, fez delas uma só.
Iemanjá	Nossa Senhora da Conceição	Iemanjá, a grande mãe dos orixás e da humanidade, se confunde com Nossa Senhora, mãe de Deus e mãe dos homens.
	Nossa Senhora dos Navegantes	O mar aproxima o orixá e a santa, igualmente padroeiras dos navegantes e pescadores.
Oxaguiã	Menino Jesus	Oxaguiã, considerado Oxalá quando jovem, só podia acabar identificado com Jesus quando menino.
Oxalá	Jesus Cristo	Oxalá é o maior dos orixás, o criador do homem e filho mais velho de Olorum, o Deus Supremo; Jesus é o Filho de Deus Pai, o Criador.

Figura 6 - Fonte: PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In.: SCHWARCZ, Lília & GOLDSTEIN, Ilana (orgs.). O universo de Jorge Amado, 2009, pp. 46-61.

A respeito das práticas sincréticas, deve-se observar que elas remontam às “irmandades de homens negros”, consideradas, à época, “um espaço de sociabilidade

⁴⁶⁰ VERGER, Pierre. Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2002, pp. 25 e ss.

institucionalizada de organização dos pretos, aceita e até encorajada pelas classes dominantes”. Certamente, “uma parte dos africanos, fosse por educação recebida na própria África ou na sua chegada ao Brasil, podia aceitar o credo católico e atuar com uma devoção ‘sincera’ motivada por esses referentes culturais”, não havendo motivos para “duvidar da existência de *negros católicos convictos*”. Porém, “outra parte dos africanos envolvida nas irmandades, talvez a maioria, não sofria uma conversão *tão radical*”: com frequência, adicionavam-se, superficialmente, “certas crenças e hábitos católicos àqueles com os quais foram educados na África, estabelecendo paralelismos ou relações conceituais, por vezes até identificações, entre os dois referenciais”. Essa prática, “aliás característica de muitas religiões africanas e também do catolicismo popular”, não era “vvida necessariamente como uma contradição, mas como uma estratégia eficaz para lidar com a adversidade e propiciar a boa fortuna”. De qualquer forma, “isso não significa que não existisse uma outra parte de africanos que utilizassem” as irmandades e o sincretismo religioso efetivamente para encobrir, com essa aparente adesão à religiosidade senhorial, “suas ‘verdadeiras’ crenças e práticas”⁴⁶¹.

Tanto num caso quanto no outro, nos bastidores das irmandades, sob a barroca expressão católica, essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos esses que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade.⁴⁶²

A dupla participação de muitos africanos e crioulos nos desfiles e procissões das irmandades e nos calundus ou ‘danças supersticiosas’ não era vivida, como já foi dito, como uma contradição, mas como uma justaposição benéfica de recursos conceituais para lidar com a adversidade do cotidiano. O sincretismo afro-católico do Candomblé encontra suas raízes nessa duplicidade de práticas surgidas ainda no século XVII e que se desenvolveram primeiramente no século XVIII.⁴⁶³

A luta por liberdade levou os negros escravizados a criar um rico estratagema para trocarem os nomes dos orixás por nomes de santos, revelando sua grande perspicácia em entender, com o passar dos anos, qual orixá poderia corresponder a que personagem do complexo hagiológico católico. Com o tempo, esses processos transculturais – aqui entendidos como traduções, recriações, adaptações de textos-fonte gerando textos-alvo com funções e objetivos específicos – foram ficando cada vez mais sofisticados. As novas leituras de mundo pelos africanos foram se mesclando à *Weltanschauung* católica portuguesa e às experiências culturais e religiosas dos indígenas locais, fazendo surgir novas formas de cultos e

⁴⁶¹ PARÉS, Luís N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, pp. 109-135.

⁴⁶² *Idem*, pp. 122.

⁴⁶³ PARÉS, Luís N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 122.

crenças. Essas estratégias de sobrevivência – no sentido de Bhabha (1994) – permitiu o surgimento de uma cultura religiosa híbrida, rica em detalhes e não mais traduzível de forma linear (...) Compreendemos que esse processo translacional continua in progress e que sempre temos de estar atentos para que não se instalem novas formas de violências – mediante, por exemplo, preconceitos religiosos, étnicos, políticos e sociais. Não podemos permitir que tantas experiências e tantos êxitos logrados ao longo de 500 anos sejam ameaçados ou mesmo condenados ao desaparecimento.⁴⁶⁴

Quanto às proibições “oficiais” (frutos não dos *costumes*, mas de *leis escritas*), deve-se mencionar o esboço de constituição apresentado pela Assembleia Constituinte de 1823, que previa: “a religião católica apostólica romana é a religião do Estado por excelência, e a única mantida por ele” (art. 16)⁴⁶⁵. Além disso, a Constituição de 1824, oriunda de projeto apresentado por D. Pedro I, previa que “a religião catholica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (art. 5º)⁴⁶⁶. Posteriormente, editou-se o Código Criminal de 1831, proibindo-se a celebração “em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar” de “culto de outra religião, que não seja a do Estado”, sob pena de dispersão, demolição do local e multa (art. 276).

Após a Proclamação da República, o Decreto n. 119-A (07/01/1890) estabeleceu a separação entre Estado e Igreja, consagrando a liberdade de culto⁴⁶⁷. Esta foi mantida nas reformas constitucionais subsequentes, tendo a Constituição de 1934 previsto como “inviolável a liberdade de consciência e de crença”, “garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costumes” (art. 113). Na mesma linha, o Código Penal tipificava crimes contra o exercício dos cultos (arts. 119, 179, 185, 186 e 187, p.ex.). Porém, essas normas “não impediram que as autoridades policiais invadissem os locais em que se celebravam os cultos africanos, agredindo as pessoas e levando-as à prisão”⁴⁶⁸. O culto era tratado como contrário “à ordem” e “aos bons costumes”

⁴⁶⁴ ROMÃO, Tito Lívio. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. In: Trabalhos de linguística aplicada, v. 57, n. 1, 2018, pp. 353-381.

⁴⁶⁵ BENISTE, José. As águas de Oxalá (Àwon omi Òsàlá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, p. 27.

⁴⁶⁶ CONSELHO DO ESTADO (IMPÉRIO DO BRASIL). Projecto de Constituição para o Brasil organizado no Conselho de Estado sobre as bases apresentadas por sua Magestade Imperial, o Senhor D. Pedro I, imperador constitucional e defensor perpétuo do Brasil. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1823.

⁴⁶⁷ BENISTE, José. *Op. cit.*, p. 28.

⁴⁶⁸ BENISTE, José. *Op. cit.*, pp. 28-29.

e associado aos crimes de capoeiragem (art. 402), curandeirismo (art. 158), espiritismo (art. 157), mendicância (art. 391) e/ou vadiagem (art. 399)⁴⁶⁹⁻⁴⁷⁰.

No período mencionado, “as ações policiais... ‘varavam’ templos sagrados, agredindo brutalmente líderes religiosos e quantos estivessem presentes no momento das famigeradas batidas, ferindo, assim, a dignidade do povo de santo”⁴⁷¹. Este foi, “seguramente, um dos mais difíceis obstáculos a serem superados pela comunidade religiosa negra, exigindo-lhe... diferentes estratégias que variavam do enfrentamento puro e simples às mais diferentes formas de negociação temporizada”⁴⁷². Isso ocorreu não só na Bahia⁴⁷³, mas também no Rio de Janeiro⁴⁷⁴, em Alagoas⁴⁷⁵, em São Paulo⁴⁷⁶, dentre outros Estados, no que respeita não só ao Candomblé, mas a diferentes manifestações afro-religiosas. Nessas “batidas”, não raro ocorriam apreensões de objetos sagrados, inclusive “assentamentos”, representações materiais sagradas da divindade africana, onde se diz que ela “come” nas obrigações e outros rituais de uma comunidade, com os impactos daí decorrentes sobre a fé e o modo de viver daqueles que os utilizavam como eixo de seu culto. Imagine-se o *dano existencial* sofrido por aquele que, tendo devoção a uma divindade que crê fazer morada em determinado assentamento, se vê privado de seu objeto sagrado. Recentemente, circularam notícias sobre a liberação de centenas de objetos afro-religiosos apreendidos pela polícia, alguns deles mais de 100 anos após sua tomada pelas autoridades estatais, com o dano existencial já consolidado. Durante esse período, muitos desses objetos foram mantidos em museus policiais e/ou psiquiátricos e expostos junto a itens relacionados a crimes, doenças mentais e outras “bizarrias”, o que revela o modo racista e higienista com que as autoridades enxergaram, durante longos anos, a religiosidade afro-brasileira⁴⁷⁷⁻⁴⁷⁸.

⁴⁶⁹ FRANCO, Diego Ferreira Cangussu. As religiões afro-brasileiras: memória, identidade e urbanidade (dissertação de mestrado). Campinas: PUC-Campinas, 2010, pp. 41-45.

⁴⁷⁰ Interessante questão para um estudo dogmático de direito penal, o que não é objeto deste trabalho, seria o abuso interpretativo presente nessas acusações como *desvio de finalidade*.

⁴⁷¹ BRAGA, Júlio. Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995, p. 21.

⁴⁷² *Idem*, pp. 21-22.

⁴⁷³ LUHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. In: Revista USP, 24, dez/fev-95/96, pp. 194/220.

⁴⁷⁴ VALLE, Arthur. Transe ameaçado: cultura visual religiosa afro-brasileira e repressão policial durante as primeiras décadas do século XX. In: XXXVII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte.

⁴⁷⁵ RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô reza do baixo”: uma etnografia do “quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. In: Etnográfica: Revista do Centro em Rede de investigação em Antropologia, v. 14 (2), 2010, pp. 289-310.

⁴⁷⁶ PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: EDUSP, 1991, p. 56.

⁴⁷⁷ SERRA, Ordep. A tenacidade do racismo. In: Tempo e Presença, ano 6, n. 24, abril/2011.

Os impactos desses abusos policiais sobre a vida do povo-de-santo são retratados numa das tramas de *Capitães da Areia*, obra de Jorge Amado⁴⁷⁹. Trata-se do trecho em que a Mãe-de-Santo Aninha de Xangô pede a Pedro Bala que este invada a delegacia, para “resgatar Ogum” (Orixá da guerra, do trabalho, herói civilizador do povo iorubá), cujo assentamento (conjunto de símbolos da divindade, sacralizados mediante encantamentos e *ejé*, o sangue oriundo de sacrifícios rituais) havia sido “roubado pela polícia” (apreendido injustamente) de onde se encontrava.

Outra noite... noite da cólera de Iemanjá e Xangô, quando os relâmpagos eram o único brilho no céu carregado de nuvens negras e pesadas, Pedro Bala, Sem-Pernas e João Grande foram levar a mãe-de-santo, Don’Aninha, até sua casa distante. Ela viera ao trapiche pela tarde, precisava de um favor deles, e enquanto ela explicava, a noite caiu espantosa e terrível. - Ogum está zangado... – explicou a mãe-de-santo Don’Aninha. Fora este assunto que a trouxera ali. Numa batida num candomblé... a polícia tinha carregado com Ogum, que repousava no seu altar. Don’Aninha tinha usado sua força com um guarda para conseguir a volta do santo. Fora mesmo à casa de um professor da faculdade de medicina, seu amigo, que vinha estudar a religião negra no seu candomblé, pedir que ele conseguisse a restituição do deus. O professor realmente pensava em conseguir que a polícia lhe entregasse a imagem. Mas para juntar à sua coleção de ídolos negros e não para reintegrá-la no seu altar no candomblé distante. Por isso, por estar Ogum numa sala de detidos na polícia, Xangô descarrega raios nessa noite. Por último, Don’Aninha veio aonde estavam os Capitães da Areia, seus amigos de há muito, porque são amigos da mãe-de-santo todos os negros e todos os pobres da Bahia. Para cada um deles ela tem uma palavra amiga e maternal. Cura doenças, junta amantes, seus feitiços matam homens ruins. Explicou o que tinha acontecido a Pedro Bala. O chefe dos Capitães de Areia ia pouco aos candomblés, como pouco ouvia as lições do padre José Pedro. Mas era amigo tanto do padre quanto da mãe-de-santo, e entre os Capitães de Areia, quando se é amigo se serve ao amigo. Agora levavam Aninha para sua casa. A noite era tormentosa e colérica. A chuva os curvava sob o grande guarda-chuva branco da mãe-de-santo. Os candomblés batiam em desagravo a Ogum e talvez num deles ou em muitos deles Omolu anunciasse a vingança do povo pobre. Don’Aninha disse aos meninos com uma voz amarga: - Não deixam os pobres viver... Não deixam nem o deus dos pobres em paz. Pobre não pode dançar, não pode cantar pra seu deus, não pode pedir uma graça a seu deus – sua voz era amarga, uma voz que não parecia da mãe-de-santo Don’Aninha – Não se contentam em matar os pobres de fome... Agora tiram os santos dos pobres – e alçava os punhos.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ SERRA, Ordep. Sobre psiquiatria, candomblé e museus. In: Caderno CRH, v. 19, n 47, maio/ago -2006, pp. 309-323.

⁴⁷⁹ Outras obras de Jorge Amado retratam, com o cuidado que lhe é peculiar, a relação entre o povo-de-santo e as autoridades estatais. Dentre elas, merecem destaque *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres*, que, por razões de praticabilidade, não puderam ser examinadas no contexto desta dissertação. O exame da obra literária de Jorge Amado, sob esse enfoque, pode e deve ser retomado em novas séries de pesquisa a serem realizadas após a conclusão deste Mestrado em Filosofia do Direito.

⁴⁸⁰ AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008, pp. 96-97.

A partir daí, desenrolam-se peripécias pelas quais Pedro Bala logra entrar (detido) na delegacia para subtrair o *igbá* (assentamento) de Ogum e devolvê-lo a Mãe Aninha de Xangô, para que ela o recolocasse em seu devido lugar. Não é necessário entrar em detalhes sobre tais acontecimentos, cuja leitura no livro ou apreciação no filme seriam mais valiosas, sob o ângulo “lírico”. O que se deve destacar, entretanto, é que, tamanho era o valor daqueles objetos tradicionais para Don’Aninha e sua comunidade que, após várias tentativas frustradas para reaver o assentamento, não lhe restou outra alternativa senão “resgatar” o santo “roubado pela polícia” das dependências da delegacia, com auxílio de Pedro Bala, apesar de todos os riscos dessa atitude ilícita aos olhos do “poder estatal”.

Embora se trate de obra ficcional e não se saiba ao certo se, na vida real, a Mãe-de-Santo Ana de Xangô chegou a se socorrer de jovens como os Capitães da Areia para resgatar objetos sagrados, essa passagem é simbólica de como, para aquela comunidade-de-santo, o “sentido coercitivo da tradição dos Orixás” funciona como *razão para agir*, isto é, *razão para resistir* e *para não obedecer* ao abuso cometido pelas autoridades policiais. No caso, a resistência opera mediante uma *rejeição ao controle* pretendido pelo poder oficial, cujo conteúdo era o de uma proibição ao culto de divindades africanas, punida com apreensão do objeto sagrado. Para reverter o controle estatal tido como abusivo, comete-se uma ilicitude, na qual Pedro Bala, clandestinamente, entra nas dependências policiais e “subtrai” o assentamento apreendido. Há, aqui, uma espécie de “guerrilha judiciária” em ação, típica do exercício de contrapoder de que nos fala Michel Foucault:

Em relação à justiça, a luta pode tomar várias formas. Em primeiro lugar, pode-se usar contra ela suas próprias armas, por exemplo, apresentar queixa contra a polícia. Isso não é evidentemente um ato de justiça popular; é a justiça burguesa apanhada em uma armadilha. Em segundo lugar, pode-se fazer guerrilhas contra o poder de justiça e impedi-lo de se exercer. Por exemplo, escapar da polícia, ridicularizar o tribunal, ir pedir satisfações a um juiz. Tudo isso é guerrilha antijudiciária.⁴⁸¹

Ainda no que se refere à violência, para além da referida brutalidade policial, havia, também, a uma agressividade “discursiva”, manifestada tanto pelo modo pejorativo como a imprensa se referia ao Candomblé quanto pela maneira com que ela se comprazia “em noticiar, sem a necessária isenção de ânimos, as frequentes incursões da polícia” nos terreiros da Bahia e de todo o País⁴⁸². De fato, “a imprensa aparece como uma espécie de

⁴⁸¹ FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 66.

⁴⁸² BRAGA, Júlio. Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995, p. 22.

ideóloga da repressão e a polícia, como braço armado do Estado, era convocada a exercer a violência ‘legítima’ contra os candomblés”⁴⁸³. Excepcionalmente, certas autoridades toleravam e/ou, de alguma forma, davam “proteção aos terreiros”, havendo, entre elas, sobretudo as de baixa hierarquia, verdadeiros simpatizantes e até “feitos no santo”. De qualquer forma, “isso não desqualificava a corporação como um agente da repressão”. Afinal, sendo inequívoco que as autoridades policiais agiam materialmente contra “líderes e adeptos””, saqueando e destruindo seus locais de culto, a corporação “não pode ser vista como parceira na organização e crescimento dos candomblés”⁴⁸⁴. A imprensa instilava preconceitos, numa suposta luta contra o “fetichismo”, temperada com racismo científico e com o discurso de que o Brasil deveria se *civilizar* (em oposição, portanto, a tudo o que fosse *primitivo*):

Certo, tudo isso se pratica com a prévia anuência do Sr. major Alfredo Paixão. É porque os candomblés, na marcha disseminadora em que vão, dentro em pouco tomarão conta até das principais vias públicas da cidade, já houve quem dissesse, com a malícia esfuziante com que pontua as frases de efeito, que o atual delegado tem aspirações, em se tratando da macabra dança, nada edificantes. Não esposamos tal pensar. Também não compreendemos como e por que o senhor major superintendente da polícia, aliás um espírito inteligente, diretor da opinião pública como figura primacial de um órgão de imprensa, consente em plena cidade, nessa marcha evolutiva que empreendemos para a perfectibilidade social, a encenação de costumes torpes e envergonhantes, transplantados para o Brasil-menino pelas récuas de infelizes tão maravilhosamente decantados, nas angústias de seu martírio, pelas estrofes de fogo do poeta do Navio Negroiro.⁴⁸⁵

(...) nós apelamos para o sr. Tenente Laudelino de Paiva, delegado de polícia, no sentido de s.s. pôr termo à corrupção que se desenvolve, se dissemina, se alastra medonhamente nessa pobre terra abandonada. S.s. tem os meios necessários e próprios para quebrar os candomblés, fechar as baiucas, de onde se jogam o monte, a ronda, as três cartinhas, escancaradamente, frear a infância abandonada, proibir o ‘pé-bola’ que a molecagem insólita e atrevida pratica nos passeios largos das vias públicas, estancar o fluxo dos abusos imorais e manter a Cachoeira à altura do nome de cidade culta e civilizada. Esse o mais importante serviço que s.s., o sr. delegado Paiva, prestará a esta terra.⁴⁸⁶

Para além do conteúdo *eurocêntrico* e *racista* das manifestações da imprensa a respeito da religiosidade afro-brasileira, há, ainda, uma *estética própria*, que pode ser

⁴⁸³ SANTOS, Edmar Ferreira. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia (e-book Kindle). Salvador: EDUFBA, 2009, posição 886.

⁴⁸⁴ *Idem, ibidem*.

⁴⁸⁵ Jornal *A Ordem*, de Cachoeira/BA, publicado em 13 de janeiro de 1915.

⁴⁸⁶ Jornal *A Ordem*, de Cachoeira/BA, publicado em 2 de julho de 1921.

ilustrada a partir dos recortes encontrados em *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, do antropólogo Júlio Braga:



Figura 7 - A Tarde, 02/08/1923 - Varejado o candomblé de Hylário José do Nascimento.

Figura 9 - A Tarde, 21/06/1940 - Eduardo Daniel de Paula e sua esposa margarida. Presos a 19/06/1941, vendo-se farto materia apreendido do Terreiro de Babá Egun de Itaparica.

Talvez a mais emblemática manifestação da imprensa a respeito do Candomblé tenha sido a edição n. 48 da revista *O Cruzeiro*, com “furo de reportagem” consistente em registros fotográficos inéditos de um rito de iniciação no culto. O título: “*As noivas dos deuses sanguinários*”. A chamada: “*dois repórteres de ‘O Cruzeiro’ desvendam mistérios do mundo ritualístico e bárbaro dos candomblés da Bahia (...) Cenas de um cerimonial secreto em toda a sua grandeza primitiva*”.



Figura 10 - O Cruzeiro, 19/11/1951 (n. 48)

A reportagem de “O Cruzeiro”, com texto de Arlindo Silva e imagens de José Medeiros, “mostra cenas do rito iniciático do candomblé. Rito este que é tradicionalmente fechado, inviolável, mas que é midiaticizado por um olhar desrespeitoso e profanador”. De tônica “sensacionalista e etnocêntrica”, a matéria “coroa o abate religioso e o candomblé no imaginário” do grande público “como religião selvagem, bárbara e sanguinária”, sem tentar compreender verdadeiramente o sentido da iniciação e o papel da imolação de animais nesse contexto. Aliás, o que essa e outras matérias de perfil semelhante sonegam é a informação

básica de que “o abate religioso no candomblé” integra um conjunto significações composto não só pela iniciação e demais ritos em que ocorre, mas também pela “alimentação tradicional das comunidades de terreiro”: do ponto de vista “interno” dos adeptos, a prática não constitui “ato sádico de tortura aos animais”, seja porque eles são bem acomodados, alimentados, limpos e abatidos de maneira rápida e sem sofrimento, seja, ainda, porque, após a sacralização, *todas* as partes do animal são aproveitadas (vísceras, portadoras de força vital, são cozidas e oferendadas à divindade; carnes são servidas à comunidade ou distribuídas à população do entorno; couros são postos nos atabaques ou em vestes tradicionais)⁴⁸⁷.

Imolar um animal, na cultura das comunidades tradicionais de terreiro, significa ofertar um animal para determinada deidade africana como um modo de agradecer aqueles que mantêm o povo do axé vivo. Trata-se sobretudo de manter a conexão com um divino que está em todo espaço e toda ação, inclusive nos gestos mais corriqueiros e aparentemente simples do cotidiano, que são igualmente sagrados (...) A imolação é uma grande metáfora. Imola-se para agradecer às forças-consciências divinas ancestrais pela possibilidade de ter o que comer, pela manutenção da sua vida e dos seus, pela possibilidade de existir e de ser de forma íntegra.⁴⁸⁸

O dano existencial decorrente das batidas policiais era eventualmente neutralizável (p.ex., pela recuperação e/ou substituição dos itens apreendidos). Já aquele oriundo da comunicação abusiva da imprensa tendia a se perpetuar no tempo: ao atuar sobre a mentalidade do público, o discurso racista / higienista reforçava preconceitos e acirrava os ânimos contra o diferente modo de ser e estar no mundo dos adeptos. Isso fica bastante marcado no texto *Candomblé – Imagens do Sagrado*, em que Fernando de Tacca reconstrói o antes e o depois da publicação de “*As noivas dos deuses sanguinários*”. Diz ele: “contou-nos Medeiros que ‘pagou’ a mãe-de-santo para fotografar as três iaôs dentro de sua reclusão”, pagamento esse que se referiria “bichos e outros ingredientes necessários para o ritual”⁴⁸⁹. Tal esclarecimento revela que a reportagem envolve complexidades mais profundas que simplesmente tratar como bárbara e sanguinária a religião afro-brasileira. De um lado, um veículo de comunicação afinado com os valores das classes dominantes (brancas, cristãs), no afã de um “furo”, oferece-se a fazer uma “contribuição” financeira para o custeio do ritual. De outro, uma sacerdotisa a quem parece boa ideia ser paga para permitir que desconhecidos fotografem atos dos mais secretos no culto, desrespeitando regras amplamente conhecidas

⁴⁸⁷ NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa (e-book kindle). São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2020, posição 921-934.

⁴⁸⁸ *Idem*, posição 958-964.

⁴⁸⁹ DE TACCA, Fernando. Candomblé - Imagens do Sagrado. Campos - Revista de Antropologia, v. 3, jun. 2003, p. 147-164.

entre os adeptos: (i) é proibido fotografar o segredo; (ii) é proibido que não iniciados presenciem a iniciação; e, como se as duas regras já citadas não fossem suficientemente claras, (iii) é proibido *falar* sobre o que se passa na reclusão iniciática. O resultado:

A Federação [de cultos afro-brasileiros da Bahia] tomou as providências no caso de Mãe Riso da Plataforma, fez dela um caso de polícia! Mas, lembrando, Riso [supostamente] consultou seu orixá, Oxóssi, e foi por ele autorizada a deixar-se fotografar (...) No candomblé, os pais-de-santo e mães-de-santo têm acesso direto às divindades e não precisam para isso de autorização de uma instituição burocrática como a Federação, e nem mesmo de seus pares (...) *devido à reportagem as iaôs não tiveram sua iniciação reconhecida [pelo povo-de-santo] e assim ficaram marginalizadas dentro da religião, com consequências graves para elas. Essas informações ele obteve, quando esteve outras vezes em Salvador, de pessoas com as quais ele se encontrava e que tinham relações com o mundo religioso.* Medeiros hospedava-se com nome falso para que não fosse identificado como o fotógrafo que fez as fotografias do Cruzeiro, *disse-me que tinha medo de ebó.* Segundo ele, a mãe-de-santo teria sofrido muitas perseguições dentro do meio religioso e até mesmo tendo de explicar suas razões de deixar-se fotografar em uma delegacia de polícia.⁴⁹⁰ (g. n.)

Batidas policiais e outros mecanismos oficiais de controle “vão ser menos frequentes a partir dos anos cinquenta, em razão de uma postura da própria comunidade negra que começa a melhor se organizar na luta pela defesa de seus interesses e bens culturais”, obtendo, inclusive, a liberação oficial do culto⁴⁹¹. No entanto, o mesmo não pode ser dito em relação à comunicação abusiva, agravada, inclusive, por uma nova variável: grupos neopentecostais com pretensões à hegemonia político-religiosa passam a realizar séries de ofensivas contra a religiosidade afro-brasileira, “em nome da evangelização e da libertação espiritual”⁴⁹². Nesse contexto é que surgem publicações como *Mãe-de-Santo* (Robert McAlister)⁴⁹³ e *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios* (Edir Macedo)⁴⁹⁴. Tanto numa quanto noutra, notam-se esforços em *depreciar* a religião, culto e cultura afro-brasileira e indígena, para (i) instilar intolerância religiosa naqueles de inclinação evangélica e (ii) *converter* / *cooptar* novos fiéis. Em retrospectiva, percebe-se que esse sofisticado controle comunicativo-ideológico frutificou, pois a “degeneração da imagem pública” da afro-religiosidade se fez

⁴⁹⁰ DE TACCA, Fernando. Candomblé - Imagens do Sagrado. Campos - Revista de Antropologia, v. 3, jun. 2003, p. 147-164.

⁴⁹¹ BRAGA, Júlio. Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995, p. 25.

⁴⁹² SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. Mana. 2007, v. 13, n. 1, pp. 207-236.

⁴⁹³ McALISTER, Robert. Mãe-de-santo. Rio de Janeiro: Editora Carisma, 1983 (1968).

⁴⁹⁴ MACEDO, Edir. Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Editora Universal, 1996 (1988).

acompanhar por um “crescimento dessas igrejas em função da evasão de adeptos e de clientes dos terreiros”⁴⁹⁵.

Esta é a incrível história de uma baiana, cuja marca de faca, em seu braço direito, predestina-a desde o nascimento a ser mãe-de-santo, servindo os orixás e sacrificando aos exus a partir dos nove anos de idade. Nesta quarta edição, reestruturada, você vai sentir a repugnância experimentada por Georgina Aragão dos Santos Franco, ao ser enclausurada num quarto fétido, cheirando a sangue seco, sangue este com que lhe cobriram o corpo inteiro, ao fazer o santo. Adivinhará depois toda sua alegria e euforia, quando finalmente descobriu não mais pertencer sua alma ao diabo, pois o sangue de Jesus Cristo passou a ser em sua vida mais forte e poderoso que quaisquer oferendas, voduns ou obrigações. Estou convencido de que você voltará muitas vezes a ler esse livro, como também o passará às mãos de amigos, parentes ou conhecidos que seguem as seitas afro-brasileiras. Aliás, este é um livro que todo brasileiro deve ler (...).⁴⁹⁶

Comecei, a partir daí, a ter contato direto com vítimas do Candomblé e da Umbanda, que me contaram do drama terrível que é submeter-se às influências dos exus e orixás. Foi assim que passei da atitude de certa incredulidade para a conscientização de que aquelas narrativas não eram apenas resultado de imaginação, e não obstante as raízes supersticiosas, seus efeitos eram reais.⁴⁹⁷

Através dos veículos de comunicação e das igrejas que tem estabelecido pelos rincões de nossa pátria e no exterior, o *bispo Macedo tem desencadeado uma verdadeira guerra santa contra toda obra do diabo*. Nesse livro denuncia as manobras satânicas através do kardecismo, da Umbanda, do Candomblé e outras seitas similares; coloca a descoberto as verdadeiras intenções dos demônios que se fazem passar por orixás, exus, erês, e ensina a fórmula para que a pessoa se liberte do seu domínio.⁴⁹⁸

Especificamente no que respeita a *Orixás, Caboclos e Guias*, o que se constata é que o uso competente da língua, como instrumento de controle, é acompanhado, tanto nas suas sucessivas capas quanto nas suas ilustrações, por requintes imagéticos bastante *compelling*, o que explica, em parte, sua repercussão e o número de adesões ao discurso de demonização das religiões afro-brasileiras, nele contido⁴⁹⁹.

⁴⁹⁵ SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*. 2007, v. 13, n. 1, pp. 207-236.

⁴⁹⁶ McALISTER, Robert. Mãe-de-santo. Rio de Janeiro: Editora Carisma, 1983 (1968), p. 5.

⁴⁹⁷ *Idem*, p. 10.

⁴⁹⁸ MACEDO, Edir. Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Editora Universal, 1996 (1988).

⁴⁹⁹ Interessantes questões de dogmática jurídica, jurimetria e etnografia jurídica podem ser suscitadas a partir de publicações evangélicas sobre / contra os adeptos de religiões afro-brasileiras e até mesmo católicas. Da perspectiva da dogmática jurídica tradicional, a questão é saber até que ponto a liberdade de expressão de cunho religioso pode – ou não – ser invocada para legitimar não a divulgação da doutrina de cada segmento, mas para ofender, atacar e prejudicar os adeptos de religiões detratadas. No âmbito da jurimetria, o importante seria levantar dados de abrangência nacional sobre processos envolvendo a prática de intolerância religiosa contra

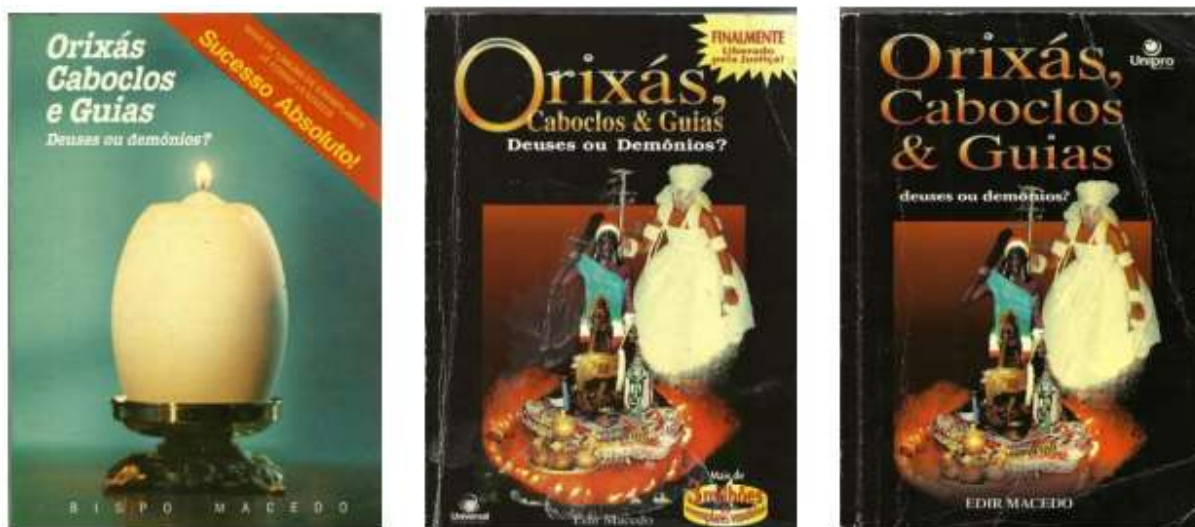


Figura 11 - Capas das edições de 1993, 2001 e 2006 de Orixás, Caboclos e Guias (Edir Macedo)

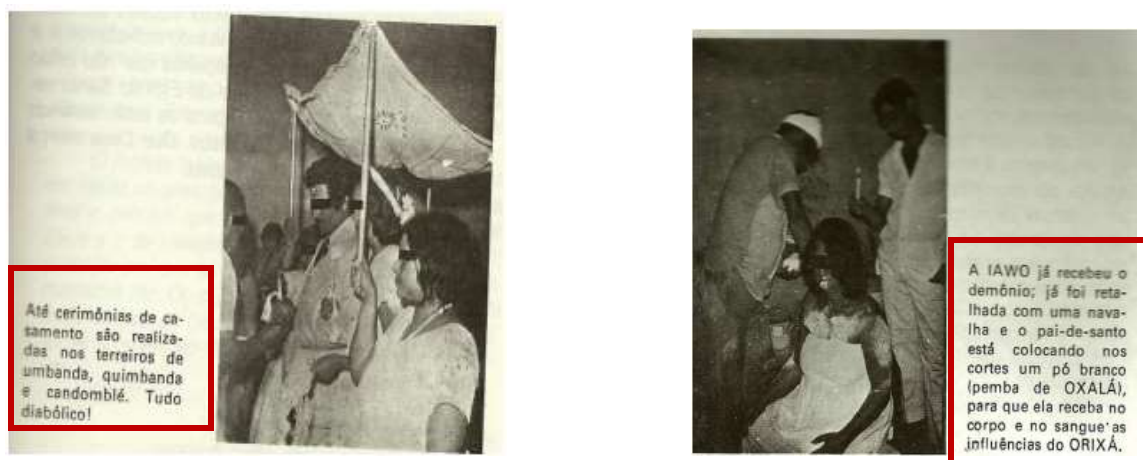


Figura 12 - À esquerda, Imagem extraída das edições de 2001 e 2006; à direita, imagem da edição de 1993.

religiões minoritárias, quais as questões de direito discutidas (teses), quais os precedentes existentes e qual a inclinação de nossas Cortes a respeito do tema. Já numa etnografia jurídica, campo de estudo ainda pouco explorado no País, o interessante seria examinar como o perfil de cada magistrado pode ou não ter interferido no modo com que este tenha decidido casos sobre intolerância religiosa: em favor de que segmento decide o juiz ateu? O magistrado evangélico tende a decidir em prol dos detratores? O julgador espírita / espiritualista e/ou adepto de religiões minoritárias está inclinado a decidir em favor dos detratados?



Figura 13 - Imagem extraída da edição de 1993.

Nesses longos anos em que o culto – apesar de oficialmente permitido – tem sido objeto de *comunicações demonizantes*, o País refinou sua capacidade de ser e estar em contradição. Mesmo com todo progresso econômico e tecnológico experimentado no período, a sociedade brasileira envolveu em diferentes aspectos culturais e civilizatórios, tornando-se altamente intolerante às religiosidades não hegemônicas, em especial a afro-brasileira. Além disso, embora veiculada muitas vezes sob formas *aparentemente* conservadoras, essa intolerância é pouco compatível com a permissividade manifestada em relação a outras práticas que, no contexto de um *moralismo sincero*, não seriam consideradas normais, dentre as quais, sobretudo, corrupção na gestão da coisa pública e cultura de relativização ética, tão emblemáticas da realidade brasileira de nosso tempo.

Dados oficiais evidenciam que, de 2014 a 2019, a quantidade de denúncias por discriminação religiosa realizadas no “Disque 100” aumentou 239%⁵⁰⁰. O levantamento indica que cultos afro-brasileiros são os principais alvos de ataques, pois, se somadas as vítimas autodeclaradas adeptas com aquelas “sem religião declarada” e/ou com indicação

⁵⁰⁰ BRASIL, República Federativa do. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos – Disque 100. Dados de denúncias – Discriminação religiosa – Nacional. Distrito Federal: MMFDH, 2019.

genérica de “espírita”, o que é bastante comum como estratégia de auto-preservação, constata-se que, em média, 65,94% pertencem a religiões de matriz africanas e/ou práticas afins. Do período examinado, o mais alarmante foi o do ano de 2016, com 91,7% das vítimas pertencendo a esse grupo.

Ainda sobre a questão da vergonha, da invisibilidade e até do medo dos adeptos das tradições religiosas de origem africana se identificarem como umbandistas, candomblecistas, de terreiro ou do axé, o ato de se esconderem a fim de se tornarem invisíveis [é] sempre mais seguro do que visibilidade.⁵⁰¹

Outros estudos reforçam as constatações acima. Ao pesquisar em 5 (cinco) escolas de São Paulo, o cientista social Patrício Carneiro Araújo constatou que, de 315 alunos, 0% se declaram adeptos de religiões afro-brasileiras e ínfimos 2,9% se identificam como espíritas, contra 42,5% de católicos e 23,5% de evangélicos. O padrão se repete com os 59 professores consultados: 0% deles diz pertencer ao Candomblé ou à Umbanda, 10,2% se intitulam genericamente espíritas, enquanto 40,8% se declaram católicos e 20%, evangélicos⁵⁰². Mas não é só. O livro *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*, organizado por Denise Rosalem e Sonia Giacomini (2013), evidencia que, dos 840 terreiros pesquisados, 430 (algo em torno de 51%) haviam sofrido alguma forma de agressão⁵⁰³. Devem-se notar, a propósito, detalhes como os locais das agressões - “*públicos (57%)*”, “*os tipos de agressão – verbal (70%) e física (21%)* -, os agressores – *evangélicos (39%) e vizinhos (27%)* – e os tipos de alvo – *a pessoa (60%) e a casa (29%)*”⁵⁰⁴.

Tais dados se refletem no cotidiano dos adeptos, que, mesmo tendo garantia constitucional à liberdade de crenças e a tratamento igualitário, são alvo de ataques por parte de outros cidadãos e, frequentemente, por parte de autoridades públicas que ou deveriam zelar pela ordem e pelo cumprimento das leis (v.g., polícias, guardas municipais, forças armadas) ou deveriam respeitar à neutralidade religiosa que deve haver no desempenho de funções públicas (instalações disciplinares, escolas e hospitais, por exemplo). Isto será retomado mais adiante nesta dissertação.

⁵⁰¹ NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa (e-book kindle). São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2020, posição 628.

⁵⁰² ARAÚJO, Patrício Carneiro. Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Arché, 2017.

⁵⁰³ FONSECA, Denise Pini Rosalem da & GIACOMINI, Sonia Maria (orgs.). *Presença do axé: mapeando terreiros do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Pallas, 2013.

⁵⁰⁴ NOGUEIRA, Sidnei. *Op. cit.*, posição 594.

Um olhar panorâmico nos noticiários é o suficiente para que se constate a dimensão concreta da situação: não se trata de estatísticas “distantes”. Veja-se:



Estátua de Iemanjá é alvo de vandalismo e tem cabeça arrancada

“(...) A imagem do orixá teve a cabeça arrancada e os dedos danificados. De acordo com testemunhas, o ato teria sido praticado por um homem armado de um facão, informação ainda não confirmada pela polícia. É a segunda vez que a estátua é danificada, um caso semelhante ocorreu em abril de 2013”.

Jornal Manchete PB, 21/03/2016.

Figura 14 - Imagem de Iemanjá alvo de vandalismo.



Incêndio destrói Terreiro Ylê Axé Oyá Bagan, no Paranoá

“(...) O terreiro Ylê Axé Oyá Bagan, localizado no Núcleo Rural Córrego Tamanduá, no Paranoá, foi incendiado por volta das 5h desta sexta-feira (27/11). “Queimaram todos os nossos santos. Destruíram nosso barracão”, lamentou Marta Carvalho, filha da casa”.

Jornal Metrôpoles, 27/11/2015.

Figura 15 - Terreiro incendiado caso de intolerância religiosa.



Ialorixá denuncia escola em Salvador por impedir que adolescente de 13 anos entrasse no local com roupa religiosa

“(...) Júlia Almeida Lima, de 13 anos, foi impedida de entrar na Escola Municipal Arx Tourinho, que fica na Ceasa, em Salvador, por estar vestida com roupas ligadas à sua religião, o candomblé”.

Portal G1, 23/07/2021.

Figura 16 - Ialorixá e iaô vítimas de intolerância escolar.



Traficantes evangélicos causam terror a religiões africanas

“(...) Os registros de intolerância religiosa são comuns Brasil afora, mas no Rio têm uma característica particular: passaram a envolver traficantes e evangélicos. Após ataques a terreiros de umbanda e candomblé na Baixada Fluminense, a polícia identificou o mandante e, na semana passada, prendeu oito traficantes acusados de integrar seu grupo, o chamado Bonde de Jesus”

Portal Terra, 18/08/2019.

Figura 17 - Terreiro após ataque.

A atual situação da questão racial e religiosa no País, retratada diariamente pelos noticiários, evidencia que, ao contrário do que se poderia imaginar, para os praticantes de cultos afro-brasileiros, ainda é necessário *resistir* e *fazer uso de ação estratégica* no sentido de conter e/ou neutralizar os controles pretendidos por grupos intolerantes ramificados por toda parte, inclusive nas estruturas de um Estado que, segundo a Constituição e as leis vigentes, deveria portar-se com laicidade, isto é, sem demonstrar predileções de fundo religioso. Essa é a razão pela qual, apesar de todos os avanços, *estratégias de resistência* consagradas pela história do culto continuam atuais. A escolha de locais afastados e/ou geograficamente isolados para instalação das unidades de culto, ao que consta, ainda está em voga, embora, com o crescimento das cidades, sejam cada vez mais raras propriedades acessíveis para a compra com esse perfil⁵⁰⁵. A formalização das unidades de culto com nomes sincréticos, com o emprego de nomes de santos católicos e/ou de símbolos do espiritismo kardecista, tal como no passado, sobrevive até hoje⁵⁰⁶. A atribuição de títulos honoríficos e/ou “cargos” a famosos e pessoas influentes (políticos, autoridades públicas, intelectuais e outras personalidades) para a chamada *diplomacia de terreiro* também parece não ter caído em desuso⁵⁰⁷.

A essas táticas antigas (porém eficazes) somam-se outras. É o caso, por exemplo, dos tombamentos, utilizados para garantir a preservação e continuidade das unidades de culto e

⁵⁰⁵ BRAGA, Júlio. Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995, pp. 59-93.

⁵⁰⁶ BENISTE, José. As águas de Oxalá (Àwon omi Òsà lá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, pp. 23-30.

⁵⁰⁷ SANTOS, Edmar Ferreira. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia (e-book Kindle). Salvador: EDUFBA, 2009, posição 1810-1932.

protegê-las de disputas entre herdeiros civis das propriedades onde instaladas, muitos dos quais não mantêm vínculos com a religiosidade do sacerdote/proprietário falecido. É o caso, ainda, das ações de *contra-invisibilização*, isto é, a tematização da questão afro-religiosa com o objetivo de desfazer mitos, evitar abusos, exercer oposição às violações de direitos, não só na televisão e demais veículos de comunicação, mas também em ambientes acadêmicos, na política, na administração pública, nas organizações privadas e, especialmente, na Magistratura, a fim de que se estabeleçam comunicações público-privadas contra-hegemônicas, para (re)equilibrar as forças atuantes e, a partir daí, obter graus satisfatórios de civilidade e de respeito mútuo entre diferentes posições religiosas.

3.4.2. Ação estratégica para 4 (quatro) sacerdotes em exercício

Enfatizou-se ao longo desta dissertação que poder e contrapoder, enquanto *par conceitual* caracterizado pela noção de *controle*, se inserem em estruturas pragmáticas que, para funcionar da maneira desejada por quem os exerce, supõem adequação entre meios e fins, o que, por sua vez, requer estratégia, cálculo e tempo. Na prática, portanto, bem articular poder e resistência envolve a capacidade de se antecipar ao outro, num verdadeiro *processo de poder*, em que se anteveem a melhores reações disponíveis, num horizonte de possibilidades, ante às reações que o outro pode ter diante dos controles pretendidos por quem realiza o cálculo e manipula esse elemento. Também se verificou que, da chegada dos escravos ao Brasil até os dias atuais, a tradição das divindades africanas esteve em meio a tensões delicadas e, para se apresentar da forma como hoje é conhecida, foram necessárias estratégias como sincretização, afastamento geográfico, associações com pessoas influentes (diplomacia de axé), tombamentos, entre outros *meios de continuidade* que foram e ainda são utilizados pelos adeptos.

Resta saber, então, como os adeptos do Candomblé, notadamente aqueles que lideram comunidades-de-santo, lidam com o caráter estratégico de seu ofício, que, além de religioso, possui inequívoca dimensão sociopolítica. Das entrevistas realizadas com 4 (quatro) babalorixás e ialorixás, o que se pôde constatar é que, de um lado, todos parecem estar plenamente cientes do papel da ação estratégica no contexto de seu sacerdócio, e, de outro, cada qual possui um *estilo* com o qual julga obter a justa adequação nas relações de que participam. Vejamos.

3.4.2.1. Mãe Carmem de Oxum e a diplomacia das águas doces.



Figura 18 - Mãe Carmen de Oxum, em seu terreiro Ilê Olá Omin Axé Opô Araka, em São Bernardo do Campo/SP

Mãe Carmen de Oxum é fundadora e líder do Ilê Olá Omin Axé Opô Araká, em São Bernardo do Campo/SP, considerado um dos mais belos terreiros paulistas. Instalado às margens da represa *Billings* e em região de mata preservada, o ilê reproduz a arquitetura tradicional dos terreiros matrizes de Salvador/BA, com barracão ricamente adornado, quartos-de-santo individualizados para as divindades, *roncós* / *sabajis* (quartos de iniciação), árvores sagradas (*atinças*), além de quartos civis, utilizados para acomodação de visitas em épocas de festividade. Ela e seus filhos, Karlito de Oxumarê e Cláudio de Oxum, também babalorixás, são respeitados em todo o País, tendo como filhos e clientes artistas, políticos e empresários e realizando viagens periódicas aos Estados Unidos e Cuba, para atender a pessoas ali estabelecidas. As festas do Ilê Olá, como é conhecido o terreiro, sobretudo as de Oxum e Oxumarê (patronos da Casa), realizadas todos os anos no mês de julho, são disputadas e mobilizam líderes e adeptos de todo o País.

Em 2017, Mãe Carmen de Oxum e Pai Karlito de Oxumarê foram impedidos de embarcar num voo da Gol Linhas Aéreas portando um *otá*, pedra arredondada utilizada nos ritos do Candomblé para a confecção de *assentamentos* (representações materiais) de divindades cultuadas no Candomblé. Mesmo após um agente da polícia ter sugerido que o item fosse colocado em bagagem a ser despachada, a funcionária da companhia aérea teria se recusado a embarcá-los com a pedra, pois, segundo ela, “*esse pessoal utiliza para matar galinha*”. O caso foi amplamente noticiado.



Sacerdotes do candomblé dizem ter sido discriminados ao embarcar em Congonhas.

“Funcionária da Gol teria dito que pedra considerada sagrada não entraria em avião por ser ‘usada para matar galinhas’”

Portal G1 (SP), 09/02/2017.

Figura 19 - Membros do Ilê Olá após serem impedidos de embarcar com objeto tradicional do culto.

Para os adeptos da tradição, culto e cultura dos Orixás, Oxum é a *iabá* (Mãe Ancestral) ligada às águas doces, ao amor, à beleza, à prosperidade e à *realiza*. Relaciona-se ao *poder feminino* em todos os seus aspectos e é considerada “*ialodê*”, a “mãe da comunidade”, a mais importante entre as mulheres. Isso implica que, apesar de seus modos delicados e maternos, *Oxum lidera com firmeza*. Na entrevista, cuja íntegra consta do Anexo I desta dissertação, exploraram-se diversos aspectos da *filosofia do Candomblé*, além de situações discriminatórias vividas pela ialorixá. Suas respostas ilustram por que, no Candomblé, os iniciados são tidos como “instâncias” humanas de suas divindades: percebe-se, na sacerdotisa, perfil diplomático, porém assertivo, em que o *diálogo com atitude normativa* é utilizado para fundamentar as explicações que gentilmente nos foram concedidas.

a) Violações de direitos em instalações hospitalares e institutos médico-legais

Mestrando: (...) Nesses quase 50 anos que Sra. mencionou de estrada na Orixalidade, a Sra. deve ter visto muitas situações em que, por fatores de autoridade pública querendo desmandar ou querendo interferir [na vida das] pessoas, os adeptos se viram impedidos de cumprir com suas tradições. A Sra. poderia mencionar uns casos?

Mãe Carmen de Oxum: Sim. Eu sou uma sacerdotisa de religião de matriz africana que faço parte, junto com a minha família, da Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo, pelo Fórum Inter-Religioso Por uma Cultura de Paz e Liberdade de Crença. Mesmo assim, com tudo isso, *nós passamos por situações extremamente graves de discriminação, de desrespeito ao nosso sacerdócio*. Então nós passamos por situações várias, porque *eu ando vestida adequadamente como manda minha religião, do jeito que eu estou aqui nesse momento de saia, de bata, de camisu, de pano de cabeça, com as minhas indumentárias, eu vou à rua, eu vou ao médico...* Falando em médico, uma vez, pra eu poder situar, *eu ia fazer uma palestra numa faculdade na [Avenida] Paulista e eu me senti mal, porque estava quente, foi antes da pandemia tudo*. Eu estava lá sentada que eu ia fazer a palestra com algumas pessoas, *eu me levantei do jeito que eu estava vestida e fui na minha clínica, que era de um convênio particular. Quando eu cheguei numa cadeira de rodas, a médica disse que não ia me atender,*

*falou pra outra: “olha, eu não vou atender esse caso”. Aí foi preciso trocar a médica naquele momento, entrar uma outra moça, pra ela poder me consultar. Eu achei isso um dos piores abusos físicos que eu recebi, num momento de fragilidade, num momento que ali você não pode ter discriminação nenhuma e eu fui [discriminada]. E, pra ser muito objetiva, eu chorei ali, eu estava sozinha e fui discriminada nesse momento, então nós passamos discriminação, sim, e nós passamos discriminações dentro dos nossos rituais. Porque dentro dos nossos rituais, Thulio, nós temos uma coisa muito séria, nós temos rituais pra nascer e existem os rituais pra morrer. Então nós nascemos no ritual de iniciação e, quando somos chamados pra ir embora, porque os iniciados no culto não morrem, nós somos chamados pra ir pra outro lugar, então nós temos rituais pra fazer esse desligamento [inaudível] pra gente poder continuar, seja onde for. **E muitas vezes nós passamos pelo constrangimento de não podermos fazer nossos atos fúnebres** dentro dos IMLs ou dentro mesmo dos hospitais, porque as pessoas acreditam que vai ter barulho, que vai ser desrespeitoso para aquele lugar, sendo que o nosso sagrado é justamente fazer atos religiosos silenciosos, sofridos, com lágrimas, pela morte do nosso ente querido. E nós já passamos por constrangimento muito grave, inclusive [a ponto de] a justiça mesmo, a polícia mesmo, não permitir que nós fizéssemos isso.*

Mestrando: Como a Sra. Reagiu? O que a Sra. fez? Porque pelo significado ancestral desse ciclo iniciático, não fazer o ato fúnebre gera um prejuízo existencial para sua vida seguinte, não é? Então é uma agressão mesmo grave para aquele que acredita e/ou para os familiares daquele ente que morreu, que acreditava; é impedir ele de atravessar uma porta né? Nessas situações, como a Sra. costumou resolver? Porque de alguma maneira [imagino que] a Sra. tenha conseguido levar a cabo a situação.

Mãe Carmen de Oxum: As primeiras vezes nós nos sentimos ultrajados mesmo. Sempre nós estamos em quatro, cinco pessoas, não mais que isso, vestidas adequadamente, porque o ato fúnebre nosso, o luto nosso é o branco, com nossas indumentárias. *Nesse momento de ultraje que nós passamos, eu insisto em conversar delicadamente e educadamente, insisto em dizer que isso faz parte daquilo, que pra nós é sagrado, vou conversando e pedindo, explico a necessidade disso, falo como a autoridade religiosa que eu sou. Mesmo assim a discriminação é muito forte, quase nunca conseguia, porque eles mandam que a gente saia do IML com o nosso morto, e nós vamos para os velórios, onde não é o lugar adequado e a gente faz o procedimento no velório, porque a gente é proibido de fazer o ato fúnebre no IML, mesmo com a justiça. Então não existe um apoio judicial; um respaldo judicial da parte do governo nenhum, de forma nenhuma, para que a gente possa ser considerado sacerdotes, assumidamente poder agir dessa forma.*

Mãe Carmen de Oxum: Teve um caso em que nós tínhamos uma filha afastada da casa, saiu da casa e ficou afastada mais de 10 anos. Aí ela engravidou, ela tinha um único filho e engravidou depois desse filho de uns 19 anos de idade. Quando estava quase perto dos dias dela ter essa criança, ela ligou, falou com o Pai Carlito, tomou a benção, que Deus a tenha num bom lugar, tomou a benção e disse que estava prestes a ter um filho e tudo. Depois de quase 19 anos. E a gente conversou com ela, apoiamos o ato dela maravilhoso e infelizmente a criancinha nasceu e morreu em seguida, passou duas horas ela morreu também, e a família dela veio nos procurar, a mim e ao Pai Carlito, tudo, para que nós fizéssemos o ato do desligamento da terra, né? Pra pessoa poder se encaminhar, porque o sagrado diz isso. *E dentro do IML nós fomos proibidos, diante de tudo que aquele sofrimento que o filho*

dela veio pedir pra gente, junto com a gente, para que pudéssemos fazer os atos ali da mãe do menininho. A falta de respeito, a discriminação é tão séria que eles não valorizam, não acreditam que existe a necessidade de nós termos esse tratamento. E ali mesmo com todo mundo triste, chorando com a perda dos dois entes queridos naquele momento, nós não pudemos fazer os atos fúnebres.(g.n.)

A situação descrita pela ialorixá é a de parte do rito fúnebre praticado no Candomblé nagô-queto. Como religião iniciática, “o Candomblé possui início, meio e fim, perfazendo um ciclo que é ao mesmo tempo religioso e vital”. Esse ciclo começa pelo bori (culto à própria individualidade), complementa-se pela feitura (iniciação nos segredos do Orixá da pessoa), segue com obrigações periódicas e encerra-se com o rito fúnebre, altamente complexo, mediante o qual, acredita-se, é feito o “o corte de variados vínculos” materiais e imateriais do morto, “que estão consolidados com todos os integrantes da casa de Candomblé, sejam estes humanos ou divinos” e cujo principal sentido é desliga-lo de sua existência terrena e liberá-lo para sua existência no outro plano, onde terá seu reencontro com a ancestralidade. Portanto, trata-se da finalização daquele renascimento mágico-filosófico ocorrido com a iniciação⁵⁰⁸.

Esse rito exige atos de suma importância litúrgica e existencial, alguns dos quais devem ser realizados no corpo do morto, tão logo ele tenha sua morte reconhecida e seja liberado para sepultamento. Isso envolve a realização de incisões em locais específicos do cadáver, com o objetivo de liberar energias e fragmentos de divindade que haviam sido depositados no iniciado, durante sua “feitura”. Além disso, em alguns casos, é necessário que o corpo seja velado nas instalações físicas do terreiro, o que ocorre, especialmente, quando se trata de lideranças religiosas ou ocupantes de altos postos na hierarquia espiritual da casa ou de uma família de casas. Espiritual e filosoficamente, se tais atos não são realizados, acredita-se que o ciclo iniciático não se fecha, o que pode trazer dificuldades tanto para o morto em sua nova etapa (no “plano imaterial”), quanto para a comunidade de santo, a depender do grau hierárquico e dos poderes por ele detidos. Por exemplo, se se trata de um pai ou mãe-de-santo e seu rito fúnebre não é realizado da forma exigida pela tradição e pelas determinações oraculares, entende-se que seu espírito poderá “melindrar-se” e, eventualmente, por meio dos vínculos com a casa, com os filhos-de-santo e até mesmo “clientes” ou “amigos” da comunidade, causar aborrecimentos e até o fechamento do terreiro (ou outros desastres).

⁵⁰⁸ KILEUY, Odé & OXAGUIÃ, Vera de. O candomblé bem explicado (nações bantu, ioruba e fon). Rio de Janeiro: Pallas, 2009, item 27.

Ocorre que, com frequência, a realização de tais atos fúnebres no corpo dos mortos é impedida por autoridades hospitalares e/ou médico-legais. Em princípio, sendo tais atos integrantes dos fundamentos da religião praticada pelo morto, eles não poderiam ser objeto de proibições concretas como essas, pois isso equivale a impedir que o cidadão morra segundo a fé e a tradição por ele seguida, o que não se justifica, sobretudo porque, em regra, se permite a entrada de civis nas instalações médico-legais para finalidades semelhantes (reconhecimento de corpos). Entretanto, do ponto de vista jurídico, em situações especialíssimas, restrições podem ser impostas. Um exemplo razoável são os casos em que a pessoa morreu de doença contagiosa e o acesso dos sacerdotes ao seu cadáver é impedido, para evitar novos contágios. Outra restrição justificada seria, em tempos de pandemias letais, vedar o acesso aos Institutos Médicos Legais por conta da presença de agentes infectantes, como se tem feito em tempos de COVID-19 (velórios de caixão fechado). De fato, em tais situações, seria compatível com os princípios constitucionais da proporcionalidade que o respeito à religiosidade do morto e de sua família-de-santo cedessem à necessidade de proteger a saúde coletiva, caso não haja a possibilidade de se assegurar a realização segura do ato (com trajes de proteção, por exemplo). De qualquer forma, as denúncias do povo-de-santo se devem ao fato de que, mesmo em tempos de normalidade, a entrada dos sacerdotes nas instalações médico-legais é obstada simplesmente “porque não”, o que é ilícito e gera inconformismo, além dos arranhões existenciais decorrentes da afronta à fé do morto e de sua família.

b) Discriminação religiosa em estabelecimentos de ensino

Mestrando: Falando em discriminação, puxando um outro gancho. A gente falou da morte. Agora, a vida do iniciado, a Sra. além de sacerdotisa foi mãe, né? Mãe de vários filhos? Como foi manter a educação perante as escolas, dentro dessa tradição? Imagino que tenha sido um problema mandá-los com as roupas tradicionais e situações desse tipo. A Sra. poderia comentar como é esse processo de educar uma criança dentro da tradição?

Mãe Carmen de Oxum: Olha, eu vou dizer uma coisa super séria pra você. Eu tenho 5 filhos biológicos, tenho uma filha que é uma neta que eu criei desde pequena e tenho mais dois filhos adotados. Todos foram iniciados de pequenos e todos são da religião, porque eu acredito que a nossa religião tem toda a força para educar uma criança dentro desses padrões. Então você tem que mostrar, tem que se colocar e mandar o seu filho mesmo que a dificuldade, o bullying, a discriminação pela falta de informação das outras crianças aconteçam. Mas o professor, o diretor, que discrimina e desrespeita a criança, aí já é realmente discriminação. Eu mando com o quelê⁵⁰⁹ no

⁵⁰⁹ Colar ritual, confeccionado de contas, colocado no iaô no ato de iniciação e retirado apenas ao final do período de “preceito” (cumprimento de rígidos tabus religiosos, com o sentido de proteger, preservar e manter a pureza necessária para que a conexão com o Orixá do iniciado se estabilize, antes de ele poder voltar à sua vida “normal”).

pescoço, que é uma indumentária que se usa, eu mando vestido de roupa branca e tem que andar com a cabeça coberta. Qualquer coisa, eu vou à escola vestida devidamente com a minha roupa de religiosa de matriz africana e me imponho, porque a nossa religião, Thúlio, ela é de resistência e persistência. Se você não tiver resistência, você é engolido pela massa discriminatória que existe dentro do mundo, porque existe um racismo estrutural. As pessoas querem dizer que não, mas, infelizmente, existe e isso é implantado dentro da casa familiar de cada um. Porque você vê em outras religiões, a criança é batizada de bebê, se faz festa, se comemora, é válido, tem um documento atestando aquele momento e registrando. Aí quando é religião de matriz africana que faz isso é porque está errado. Então eu acredito que nossas autoridades deveriam de rever esse processo.

Mestrando: Talvez um processo de laicização verdadeira da educação, né? Porque muitas vezes a gente vê casos e notícias que a diretora do colégio era evangélica, por exemplo, e aí chega a criança recém iniciada portando as suas vestimentas tradicionais e ela não quer deixar entrar, simplesmente “porque não”. Mas, “pera aí”, a escola é sua? Ou a escola é do estado e você ali é uma funcionária do estado que está cumprindo um papel para com a sociedade, que não tem nada a ver com sua religião, né? É complicado, no fundo.

Mãe Carmen de Oxum: Você disse assim, “laicidade verdadeira”, né? Porque na grande verdade é entre aspas. Nós tivemos vários casos aqui dentro da nossa casa, tanto de filhos carnaís, quanto de crianças daqui do Candomblé que foram pra escola paramentados, e lá disseram que o ato deles irem dessa forma seria errado. Por que que a criança não ia vestida “socialmente”, de uniforme, sendo que, naquele momento, a criança **precisava** de estar de branco e manter suas indumentárias? Então o Estado deveria de rever isso, mais uma vez, porque é igual quem carrega o quipá, quem carrega o véu na cabeça. Quer dizer que quem leva sua bíblia é respeitado, que o aluno pode carregar sua bíblia dentro da mochila? Agora, ir vestido ou com o quelê no pescoço ou um pano de cabeça...

Mestrando: Que são coisas que tem significado tanto quanto os outros.

Mãe Carmen de Oxum: Que são tracionais dentro da religião, que é o sagrado”.

A entrevista com a ialorixá toca num ponto delicado e frequente para os adeptos às religiões de matriz africana: discriminações no âmbito escolar.

No campo escolar, uma primeira categoria discriminatória se refere ao desvio de finalidade do ensino religioso, que, em muitos locais, tem sido utilizado como instrumento de catequização cristã (sobretudo evangélica) por parte de autoridades escolares. Várias são as denúncias de que “o ensino religioso no Estado e na cidade do Rio de Janeiro”, por exemplo, “funciona como um catequizador que só aceita religiões cristãs. E o ensino da cultura africana ainda é muito fraco, quase nulo”⁵¹⁰. De um lado, isso contraria o entendimento do Pleno do Supremo Tribunal Federal, no sentido de que o Estado não pode demonstrar “predileção por

⁵¹⁰ MAZZI, Carolina. Aluno é impedido de frequentar escola com guias de candomblé. Rio de Janeiro, 03 de setembro de 2014. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias>. Acesso em 08/01/2021.

determinada orientação religiosa em detrimento daquelas inerentes aos demais grupos” (ADI 3478, Rel. Min. Edson Fachin). De outro, também há contrariedade a julgados específicos sobre ensino religioso. Com efeito, o Pleno do Supremo Tribunal Federal já se posicionou no sentido de que o Poder Público não pode criar “de modo artificial seu próprio ensino religioso”, o que o proíbe de favorecer ou hierarquizar as posições “religiosas de um ou mais grupos em detrimento dos demais” (ADI 4439, Rel. Min. Alexandre de Moraes). Por tal motivo, entendeu-se que o ensino religioso deve ser facultativo (não obrigatório) e que devem ser oferecidas disciplinas voltadas tanto para a fé cristã, quanto para a de outros segmentos. Veja-se:

Em conclusão, quem, exemplificadamente, pretender ter um ensino religioso cristão, obrigatoriamente, precisará ter acesso à Bíblia, cuja interpretação católica, luterana, calvinista, anglicana, pentecostal não é absolutamente idêntica; caso seja ESPÍRITA, também precisará extrair ensinamento do Livro dos Espíritos e ao Evangelho Segundo o Espiritismo, ambos de ALLAN KARDEC. Por outro lado, esses textos serão substituídos pelo estudo judaico do Torá; ou pela análise do Corão no islamismo. Se for adepto de uma das RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, precisará estudar o culto aos orixás, o “jogo de búzios” ou “ifá”, caso adote o Candomblé; ou o estudo dos rituais dos espíritos de Caboclos, Pretos-Velhos, Baianos, Exus, Pombos Gira, caso adote a Umbanda (cf. voto vencedor, Rel. Min. Alexandre de Moraes).

Outro tipo de discriminação diz respeito ao fato de que autoridades escolares, em algumas situações, têm proibido os alunos de estudarem sobre religiões ou entidades de matriz africana. Em 2016, teve grande repercussão o “caso da Pombagira”, em que um vídeo “viralizou” nas redes sociais e na imprensa:

(...) no registro, um grupo de alunos diz à diretora do colégio que vai apresentar um trabalho na Feira da Cultura sobre a Pombagira – entidade de matriz afro religiosa que é a mensageira entre o mundo dos orixás e a terra, mas é proibido pela gestora do local (...) ‘Pombagira? Credo! Sangue de Jesus!’, diz Ana Trindade, diretora e dona do colégio. ‘A senhora tem de respeitar outras religiões’, retruca o aluno Gabriel Ferreira, que propôs o tema. ‘Não, eu não sou obrigada a entender outras religiões. Eu não quero e acabou... Eu tenho que dizer a vocês: aqui dentro da minha escola vai funcionar, vai se realizar e vai se apresentar o que eu achar que é de Deus’ (...) ‘Mas a Pombagira Cigana é uma lenda cultural. A senhora respeite’⁵¹¹

Sobre o caso mencionado, deve-se ter presente que, embora privada, a instituição de ensino em questão está sujeita ao “cumprimento das normas gerais da educação nacional”

⁵¹¹ SÓTER, Gil & YURI, Alexandre. Alunos são proibidos de apresentar trabalho sobre entidade de candomblé. Portal G1. Belém, 24 de novembro de 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/pa/para/noticia>. Acesso em 08/01/2021.

(Constituição, art. 209, I), o que inclui o respeito à “liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber”, bem como ao “pluralismo de ideias e concepções pedagógicas” (art. 206), motivo pelo qual, legalmente, os alunos não poderiam ter sido proibidos de apresentar tema compatível com o propósito da feira cultural, com base em escolhas pautadas pelas aversões religiosas da gestora, em relação aos cultos e entidades de matriz africana.

No entanto, o tema tratado pela ialorixá entrevistada em nossa pesquisa é, talvez, o tipo mais frequente e grave de discriminação aos adeptos de religiões afro-brasileiras na esfera educacional. Trata-se de proibições, por parte de autoridades escolares, ao uso de vestimentas rituais, tais como a roupa branca e “quelê” (colar iniciático) durante períodos em que, segundo as tradições, o neófito *tem que / deve / é obrigado a* usar tais itens em respeito à sua divindade e com o objetivo de, ao longo do chamado período de “preceito”, manter-se puro e conectado com a partícula divina que nele fora “inserida” pelo processo de iniciação. Nesse sentido, é de se mencionar caso de grande repercussão ocorrido, em 2014, no Rio de Janeiro:

Um aluno da rede municipal de ensino teve que trocar de escola depois de ter sido, segundo sua família, impedido de frequentar as aulas por usar guias de candomblé sob o uniforme. X, de 12 anos, adotou a religião há cerca de 2 meses. Como parte de sua iniciação, tinha que usar guias durante três meses. Mas, segundo sua família, a diretora teria proibido o menino de entrar na unidade. X já não ia à Escola Municipal Francisco Campos, no Grajaú, há mais de um mês. Isto ocorria, segundo afirma a mãe dele, Rita de Cássia, porque a diretora havia avisado que não permitiria a presença dele usando guias ou quaisquer outros trajes característicos do candomblé. No dia 25 de agosto, o menino tentou voltar a frequentar as aulas, mas teria sido impedido. Com as guias por baixo da camisa do uniforme, além de bermuda e boné brancos, ele teria sido proibido de entrar na escola pela diretora. A alegação dela, segundo a família, foi de que X estava usando roupas fora do padrão adequado. ‘A diretora colocou a mão no peito do meu filho e disse que ele não entraria com as guias, que estavam por baixo da camisa’. A diretora foi procurada pela reportagem, mas na escola informaram que o contato teria que ser feito com a Secretaria Municipal de Educação. A pasta limitou-se a explicar que a diretora, cujo nome não foi informado, alegou que houve um mal entendido.⁵¹²

Aqui, o importante é compreender que, segundo a tradição do Candomblé, a iniciação equivale ao estabelecimento de conexões profundas entre o adepto e sua divindade em particular (o “Santo” da pessoa). Nessa cosmovisão, a “feitura” corresponde a um

⁵¹² ANTUNES, Thiago. Aluno é barrado em escola por usar trajes de candomblé. O Dia. Rio de Janeiro, 02 de setembro de 2014. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/noticia>. Acesso em 08/01/2020.

renascimento espiritual-filosófico, que, mediante o estreitamento de laços com a divindade – que, em parte, é “assentada” (inserida, depositada) no próprio corpo do iniciado – permite ao adepto recomençar, segundo o modo tradicional de viver. Esse processo envolve um período de recolhimento e, mesmo após o término deste, impõe, durante certo tempo, a observância a regras rígidas de comportamento, cujo sentido é o de preservar a conexão estabelecida entre o adepto e seu “Santo”, no processo de iniciação. Dentre essas regras, encontram-se as que determinam o uso de roupa branca e colares iniciáticos durante 21 dias ou até 3 meses, bem como outros itens (p.ex., tranças de palha nos braços, para afastar espíritos de pessoas desencarnadas, considerados incompatíveis com a energia divina e pura das divindades “feitas” no iniciado). A proibição ao uso desses itens, portanto, esbarra em imperativos de consciência (Constituição, art. 5º, VI c/c art. 143) dos adeptos e geram problemas existenciais. No limite, o Estado acaba por obrigá-los a desrespeitarem a si mesmos (o “Orixá” está depositado dentro deles, numa relação de simbiose), à sua tradição/comunidade (com possibilidade, inclusive, de “boicote” pelo grupo) e ao próprio “Criador-Criação”, fonte dessas regras.

O quelê é realmente um colar sacralizado. Após ser colocado no iaô [iniciado], representa a aliança formalizada entre ele e o seu orixá. Um símbolo sagrado na religião, o seu uso se traduz num momento glorioso, em que a pessoa se sente mais unida e realmente pertencente à sua divindade. O uso do branco é em honra a Obatalá, “o senhor da criação” e patrono do Branco. Esta é a cor da paz e da harmonia, e possui um simbolismo de limpeza e pureza. O iniciado está fazendo a passagem para uma nova vida, portanto, não deve ser maculado por forças negativas. O uso da cor branca traz o sentido de purificação e o acompanhará até a retirada do seu quelê.⁵¹³

c) Luta pela imunidade tributária em igualdade de condições com outras religiões

Mestrando: (...) Eu queria aproveitar também a presença da Sra. para ouvir um pouco da Sra. sobre o processo de tombamento do ilê, que foi uma conquista, né, pessoal da senhora e da comunidade ileolaense. E o processo para o reconhecimento da imunidade do terreiro da Sra., justamente em comparação com o processo que é feito para uma igreja católica ou evangélica conseguir a imunidade...

Mãe Carmen de Oxum: Eu vou te falar uma coisa muito séria em relação a isso. Eu passei umas dificuldades imensas para comprar aqui onde é a roça de candomblé. A primeira situação séria que eu passei foi pra comprar aqui. Eu consegui comprar, eu e meu filho, e a partir daí fomos sofrendo todas as dificuldades de preparar uma documentação para que se tornasse um centro cultural e religioso, um centro comunitário para as religiões de matriz africana. Quando chegou a época do tombamento, que nós precisávamos de

⁵¹³ KILEUY, Odé & OXAGUIÃ, Vera de. O candomblé bem explicado (nações bantu, ioruba e fon). Rio de Janeiro: Pallas, 2009, itens 62-78.

um tombamento estadual, a gestão que estava em vigor no período em que entramos com o processo nós tivemos uma facilidade boa, *mas em relação a isso foi feita uma peregrinação de repetidas idas e vindas à prefeitura de São Bernardo do Campo para que nós pudéssemos receber o tombamento municipal*. Nada batia. *Eles pediam um documento, nós não tínhamos; pedia outro documento, nós fazíamos; e nós lutando para que nós tivéssemos uma isenção tributária, para que de uma forma ou de outra pudéssemos ser reconhecidos como uma comunidade tradicional de terreiro, uma igreja, um templo, como é considerado as outras igrejas*. Mas em nenhum momento nós tivemos esse respaldo, em nenhum momento a prefeitura ou o governo nos reconheceu. *Tanto foi difícil o posicionamento que eles assumiram que quando eles vieram aqui eles não consideravam onde moram os Orixás, as árvores sagradas, os atinças⁵¹⁴ que nós temos aqui dentro como sagrados. Eles consideraram mais ou menos o salão onde se dança o Candomblé, mas o terreiro em si eles não tinham deixado, diziam que não fazia parte da religião de matriz africana, e nós tínhamos laudos, documentos, e mesmo assim nós passamos por situações extremamente graves*. Depois de muito sacrifício foi feito o tombamento municipal, em seguida nós passamos pelo tombamento estadual, que, para ser sincera, foi mais fácil de recebê-lo que o municipal. **Mesmo assim, com a casa tombada como patrimônio do estado de São Paulo e do município em São Bernardo do Campo, nós não éramos respeitados e não tínhamos a imunidade. Então a todo momento nós estávamos em agonia, mesmo com os pagamentos, o reconhecimento não era expedido.**

Mestrando: *Eu li o laudo, a Sra. chegou a disponibilizá-lo, foi um laudo bem feito, bem estudado, estava bem fundamentado, onde a realidade “terreiro de candomblé” estava analisada sob uma perspectiva antropológica, cultural, né? E lá estava posto que cada casa, cada quarto tem um sentido sagrado, onde o sentido existencial é que tem divindades que habitam ali dentro, assim como a árvore é sagrada porque ali reside uma divindade também. O que me intrigou foi a dualidade na análise da Prefeitura, porque ela tombou com base num laudo, mas, para efeitos fiscais, não. Para a Sra. não pareceu que estava existindo uma forma de voluntarismo, um forma de “não dou a imunidade simplesmente porque não”? Eu, pelo menos, tive essa sensação. A Sra. não achou que ali a autoridade estava movimentando a máquina pública como se fosse dela e não da coletividade?*

Mãe Carmen de Oxum: *Olha, eu vou te falar com sinceridade, nós nos sentimos constrangidos! Teve momentos que o Pai Carlito saiu daquele lugar chorando, porque ele se sentiu tão desrespeitado, porque as autoridades se fingiam de bobas, que não conheciam o que estava acontecendo. Vinham fiscais, peritos, e eles fechavam os olhos e agiam dessa forma. Então eu acredito que em todas as ocasiões existiu um abuso de autoridade, um abuso de poder extremamente sério para que a gente fosse imunizado.*

Advogada do terreiro de Mãe Carmen: *A forma como todo processo foi conduzido, até esse paralelo que eles quiseram fazer com a igreja católica, de que só o barracão vai ser reconhecido porque na igreja é só aquele templo, então todo resto não faz sentido, não tem por que ter imunidade. Outra coisa muito interessante foi a casa paroquial, que a gente vê na jurisprudência, na religião católica isso é muito simples, todo mundo entende que o padre mora na casa paroquial e que a imunidade se estende,*

⁵¹⁴ Atinças são representações materiais (assentamentos) de Orixás ou outras entidades, normalmente situados no “tempo” (fora de qualquer habitação coberta, eventualmente enterrados junto a certas árvores) e considerados sagrados, por serem pontos de referência para determinados ritos.

aqui a prefeitura por diversas vezes no processo não quis reconhecer a imunidade da casa da Mãe Carmen, do Pai Claudinho, porque “não fazia sentido ter dois sacerdotes”, não combina com a igreja católica.

Neste momento da entrevista, a ialorixá conta das idas e vindas necessárias à obtenção dos tombamentos municipal e estadual do terreiro e da extrema dificuldade para, depois de tombado o bem, ter reconhecida a imunidade ao Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU) e, conseqüentemente, regularizar a situação fiscal da casa junto ao Município de São Bernardo do Campo/SP. Meses antes da entrevista, a mãe-de-santo havia nos disponibilizado todo o material atinente aos processos de tombamento e pedido de imunidade tributária, para que, como advogados tributaristas, pudéssemos opinar sobre o caso. O que se pôde constatar da documentação é que tanto o Estado quanto o Município haviam tombado o terreiro de Mãe Carmen de Oxum por considerá-lo *patrimônio cultural digno de preservação*. Eis a motivação do tombamento municipal:

Bem conhecido por Terreiro Ilê Olá Omi Asé Opô Araká (Alameda dos Pinheiros, 270, Jardim Porto Novo – São Bernardo do Campo – SP – CEP 09853-340...).

Descrição do que será tombado e do perímetro tombado: *inclui-se no tombamento o lote da Casa do Candomblé e os elementos internos necessários à prática; o entroncamento (Estrada do Acampamento – continuação da Estrada do Alvarenga – de onde se origina a Alameda dos Pinheiros – Alameda dos Pinheiros, 270 – Jardim Porto Novo – São Bernardo do Campo, que é o portal de entrada e o trecho da via pública (300m) que conecta ambos.*

O tombamento do bem acima descrito deve-se ao interesse em preservá-lo como Patrimônio Cultural do Município, devido à sua importância pelo que segue:

O tombamento reconhece o valor cultural da manifestação imaterial, recaindo sobre o suporte físico desta manifestação. O exemplar representa parte do legado histórico e cultural das populações afro-brasileiras na formação da sociedade nacional. A comunidade Ilê Olá existe desde 1976, quando Mãe Carmen fundou seu primeiro templo na capital de São Paulo; em São Bernardo do Campo, o Ilê Olá Omi Asé Opô Araká foi inaugurado em 1966 e, por suas características geográficas, físicas e práticas sagradas, demonstra a vitalidade das tradições religiosas afro-brasileiras na vida contemporânea. (Notificação n. 005/2016, Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural de São Bemardo do Campo – COMPAHC-SBC, 09/11/2016)

Ocorre, porém, que, apesar de tomar todos “os elementos internos necessários à prática” religiosa do terreiro, elementos esses que, segundo o laudo antropológico que embasou o tombamento, elaborado por equipe multidisciplinar liderada pelo professor de antropologia da Universidade de São Paulo, dr. Vagner Gonçalves da Silva, incluem as “moradas dos deuses” (“casas, pontos e altares dos deuses e ancestrais”, inclusive árvores

sagradas), o “barracão e os quartos de ritos” e o “conjunto residencial habitado” pelos membros do Axé⁵¹⁵, houve por bem a Municipalidade considerar imune ao IPTU apenas o espaço do barracão, “equivalente” (sic) ao espaço da nave de uma Igreja Católica. Não foram considerados imunes os quartos onde permanecem os Orixás e Ancestrais, as salas iniciáticas, nem as habitações da comunidade que vive no espaço do terreiro.

No caso, trata-se de atos administrativos do Município contraditórios entre si. O primeiro considera que todos os elementos necessários ao culto são bens culturais dignos de proteção, daí tê-los tombado em conjunto. O segundo, por sua vez, considera que apenas o barracão (“nave”) do terreiro é considerado espaço religioso para fins de imunidade tributária. Tal contradição é problemática, pois, legalmente, a autoridade fiscal não detém competência para revogar parcialmente o ato de tombamento (mas, na prática, assim tentou proceder) exarado pelo órgão municipal com competência exclusiva para avaliar se aquele local merece ou não ser tratado como cultural digno de proteção pelo Poder Público. Além disso, tentou-se tratar as habitações dos sacerdotes responsáveis pelo terreiro, equivalentes às casas paroquiais ou pastorais de outras denominações religiosas, como se não fossem imunes, na contramão da jurisprudência dominante, no sentido de que a imunidade do templo se estende à habitação anexa da respectiva autoridade religiosa.

d) Resistir é continuar

Mestrando: Já encaminhando para o final, *se a senhora fosse definir resistência, pela tradição, o que é resistir no Candomblé para a Sra.?*

Mãe Carmen de Oxum: *Olha, é continuar.*

Mestrando: Resistir é continuar.

Mãe Carmen de Oxum: *Resistir é continuar, é iniciar as suas crianças, é batizá-las no seu axé, é você educar as suas crianças acreditando que você é religioso, sim, que é a religião que seus ancestrais trouxeram.* Então, manter essa religião de pé, manter essa religião verdadeiramente, corretamente de pé é um ato de resistência, e é um ato de amor.

Mestrando: Por fim, Mãe, o Candomblé possui um universo de tradições, cada pessoa atribui um sentido a cada uma [delas]. Para a Sra. qual é a tradição do candomblé que mais a emociona, enquanto Mãe Carmen mesmo?

Mãe Carmen de Oxum: *O Candomblé é emoção do começo ao fim, né? Ele é emoção quando você inicia uma pessoa, que quando você vê aquela pessoa gritar, o Orixá gritar o seu nome em iorubá, e os demais Orixás virem festejar, abraçar e receber aquele novo ser que nasceu ali, porque*

⁵¹⁵ SILVA, Vagner. Laudo antropológico para solicitação de tombamento do Ilê Olá Omi Asé Opô Araká como patrimônio material e registro como bem imaterial da cultura religiosa de matriz africana junto ao Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural – COMPAHC de São Bernardo do Campo. São Paulo, julho de 2016.

you were born, then that is a wonderful act. Then what moves me is not having a house full of visitors, it is not the Candomblé in itself that moves me, it is the praise that you have, it is the love that you have, it is you seeing the Orixá coming, it is you seeing an iyô receiving the Orixá for the first time, then it is this that brings me emotion, that makes me continue, this teaches me that if you believe, respect, if you have love, if you have the feeling of gratitude for everything that your ancestors suffered for so that this religion could exist until today, it is you being able to wear this dress, it is you walking on the street and lifting your head and saying “I am religious of African matrix”, then this moves me quite a bit.

[Mãe Carmen begins to cry].

Advogada do terreiro de Mãe Carmen: ah, que bonitinho, a Mãe Carmen se emocionou, que pena que não estamos filmando...

Mãe Carmen de Oxum: *Isso é resistência, isso, viu, Thúlio, é resistência dentro do Candomblé, é o que você passa anos e anos, e você olha pro Orixá e saber que ele está do seu lado, isso é o que mais me emociona de verdade. Me Desculpem! (g.n.)*

3.4.2.2. Pai Elias de Ogum e a firmeza do espírito guerreiro



Figura 20 - Pai Elias de Ogum, em seu terreiro, Ilê Axé Gã Nyrê, em Cachoeira/BA.

Pai Elias de Ogum é fundador e líder do Ilê Axé Gã Nyrê em Cachoeira/BA. Conta-se que, na falta de médico ou parteira, seu parto foi realizado pelo espírito de um Boiadeiro manifestado no corpo de uma conhecida de sua família à época. Feito o parto, o espírito comunicou aos presentes que “seu cavalo” (a parteira) não tardaria a falecer e que aquela criança o(a) substituiria em sua missão. Um ano depois, Pai Elias foi iniciado para Ogum, divindade ligada ao *ferro*, ao trabalho e à guerra, considerada o herói civilizador entre os adeptos do Candomblé, responsável por liderar o grupo de deidades enviadas pelo Criador à

Terra para torná-la habitável. Ogum e seus filhos são vistos como intensos e aguerridos, porém dotados de grande generosidade do tipo paternal. Na entrevista realizada (íntegra no Anexo II), exploraram-se o papel da tradição e da hierarquia no Candomblé.

Perguntado sobre o que seria *resistência*, Pai Elias responde que, para ele, resistência não seria uma questão, pois sempre lutou e saiu vencedor. Veja-se:

Mestrando: Para o Sr. o que é resistir? O Sr. já deu uma palhinha, mas se o senhor quiser expandir, o que seria resistir para você?

Pai Elias: *Quanto ao resistir eu não dou tanta importância, eu não tenho nada a ver com o que alguém fala ou deixa de falar, porque eu amo ao espírito assim como todos, qualquer religião ama ao espírito, não ama a religião, você pode ser evangélico, umbandista, candomblecista, judeu, o que for, mas, você não é a religião que você está seguindo, é o espírito, então cada religião tem a sua maneira de adorar a alguma coisa, e o que é “alguma coisa” é o espírito. Então é a sua fé que te leva a adorar alguma coisa, não é a religião.*

Mestrando: então o Sr. está falando de uma resistência pelo amor ao Candomblé?

Pai Elias: *sim, pelo amor ao Orixá, pelo amor ao espírito, não é a religião, porque o Candomblé é uma religião assim como o budismo, o evangélico, em que todos tem a mesma finalidade, amar ao espírito.*

Mestrando: a partir dessa visão, qual o Orixá que o senhor acha que representa essa resistência?

Pai Elias: Esse orixá é Ogum, um homem guerreiro que sempre esteve à frente de todas as batalhas e continua batalhando até os dias de hoje.

Mestrando: em sua carreira na religião o Sr. sofreu perseguição pelas autoridades públicas?

Pai Elias: Sim. Há 34 anos atrás fui perseguido no Rio Grande do Norte, foi me dada voz de prisão, sob a alegação de charlatanismo, mas dentro da minha religião eu também sou autoridade, e provei a eles que eu estava certo sobre a orientação dos meus Orixás, em poucos instantes apareceu muita gente para ver aquela situação, porque naquele período você deveria provar o seu conhecimento, senão você era preso por charlatanismo e hoje não, hoje não existe isso, então naquela época, tanto que eu ainda tenho documentos que eram tirados pela polícia, por que não existia federação e ele não queria saber disso, e foi provado por que tinha uma doida toda amarrada na casa da pessoa em frente a que eu vivia, que eu não conhecia, não conhecia ninguém, e fui cuidar da filha do Prefeito, só que eu provei a ele, porque eu disse que ele estaria lá dentro da casa onde eu ia tocar o Candomblé, ele era evangélico, eu não sabia, e um dos policiais que estavam com ele, a noite teve que dançar dentro da sala guardada. E a história ficou lá guardada, está lá em Bahia Formosa, no Rio Grande do Norte, todo mundo daquela época lembra. E aqui também, houve na Bahia um caso próximo a minha casa, que era praticamente colada à delegacia, o polícia me deu voz de prisão, porém provei a ele que espírito existe e logo foi embora e teve uma morte trágica, não muito depois. Então é isso que espírito faz, é cobrar a indignação que as pessoas fazem, e eles cobram, de uma forma ou de outra.

Mestrando: Qual a situação que lhe deixou mais indignado, arranhado, ofendido em sua trajetória na religião?

Pai Elias: *nessa pergunta não tenho nada a relatar, pois nada me atinge, porque sempre combati e rebati essas situações, e sai vencedor, quem deve tem que pagar e tudo que fazemos tem volta. (g.n.)*

3.4.2.3. Pai Carlinhos de Iansã e a independência do espírito do vento



Figura 21 - Pai Carlinhos de Iansã em seu terreiro, Ilê Axé Ofá Bebê, em São Lourenço da Serra.

Pai Carlinhos de Iansã é líder e fundador do Ilê Axé Ofá Bebê em São Lourenço da Serra/SP. Em nossas diversas visitas ao seu terreiro, contou-nos ter chegado sozinho a São Paulo ainda pré-adolescente, enfrentando grandes dificuldades até se estabelecer. Diz não gostar de épocas natalinas, por ter chegado a São Paulo e passado seus maiores percalços (p.ex., dormir na rua) nesse período. Iansã, sua Orixá, é a *iabá* (Mãe Ancestral) ligada aos ventos e tempestades, ao fogo, à independência feminina e ao mercado. Diz-se, nos Candomblés, que, em sua trajetória mítica, Iansã teria vivido com diferentes Orixás masculinos, como Oxóssi, Ogum, Xangô e Obaluaiê, aprendendo, com eles, as respectivas artes da caça, da guerra, do domínio sobre o fogo e sobre os mortos, tornando-se altamente versátil e autossuficiente. Alguns arriscam a dizer, inclusive, que o maior “euó”, “quizila” ou “tabu” de uma filha(o) de Iansã é o submeter-se a valores machistas / patriarcais. Estes traços independentes de Iansã são bastante marcantes na personalidade de Pai Carlinhos: com 84 anos de idade e 70 anos de iniciado, ele é hoje o homem mais “velho de Santo” no Estado de São Paulo; vive sozinho em seu templo; anda sozinho de carro pela cidade e, ainda hoje, percorre todo o Brasil e países vizinhos (Argentina, Uruguai e Paraguai), para “dar” obrigações aos seus filhos (centenas).

Perguntado sobre resistência, Pai Carlinhos nos respondeu que nunca teria tido problemas com polícia e vizinhos, mesmo nos tempos de perseguição ao culto, pois sempre soube ser amigo e se fazer útil para a comunidade do entorno. Ele atribui a esses laços comunitários o “privilégio” de nunca ter tido seus toques interrompidos e sua casa invadida pelas autoridades. Trata-se de um agir preventivo, articulado, em que o estabelecer laços com o entorno o legitima junto aos vizinhos e evita problemas. Veja-se:

Mestrando: (...) Pai Carlinhos de Iansã, 70 anos de iniciado, o que significa tradição no candomblé na visão do senhor?

Pai Carlinhos: é tudo, sem tradição não é nada, porque você tem que ter origem, saber para onde vai e de onde vem, eu sou filho de santo de Ebomi Toloquê, neto de santo de Seu Joãozinho da Goméia, então se eu não respeitar os meus ancestrais eu não serei respeitado. Hoje o candomblé tem pessoas que dizem que está diferente, eu não acho que está diferente, está a mesma coisa que antigamente, porque antigamente você não podia tocar senão a polícia levava embora os atabaques, a polícia mandava fechar a porta, *hoje em dia se você tocar, se você fizer sem fazer amizade com a vizinhança, ser amigo dos vizinhos, eles também chamam a polícia e ela fecha a casa, mesmo sendo registrada com CNPJ e tudo, vai fechar a casa.*

Mestrando: Fazer o convívio com a comunidade?

Pai Carlinhos: *Sim, com a comunidade, como eu faço aqui, se chegar aqui agora e perguntar “onde é a casa do pai Carlinhos?”, eles entram no carro e trazem você. Então, você tendo respeito, é respeitado também.*

Mestrando: E, no tempo que o Sr. está no ofício de Babalorixá, o Sr. já chegou a ter problemas com a polícia e fiscalização?

Pai Carlinhos: *Não, porque eu sou muito astucioso, filho. Primeiro eu compro a amizade de todo mundo, entendeu? Aqui, quando eu cheguei, eu dava 100 cestas básicas à comunidade, hoje em dia, não, porque o problema está difícil para todo mundo, mas tenho vontade, tenho saco de roupas e brinquedos para levar para as crianças da comunidade e tênis que fica dos filhos de santo, que me entregam para doar aqui, e eles ficam contentes, tudo, ao contrário, eu dou aqui e o pessoal fica contente. **Todo mundo aqui me ajuda e me quer bem (...)***

Mestrando: Existe uma relação, se fosse pensar hoje, o que é positivo é tradição e o que é negativo é “marmotagem”, que as pessoas consideram... O Sr., como definiria o que é “marmotagem” dentro do Candomblé?

Pai Carlinhos: *Eu não definiria de jeito nenhum, porque quem tem dedo sujo não aponta sujeira do outro. Se eu sou do Candomblé não vou dizer que a minha vizinha que é do Candomblé é errada? Vou procurar ajudar ela, “por que minha irmã você não segue por aqui que é direito? Isso que você fez não é certo, vai por aqui que está certo”.*

Mestrando: o papel de ensinar a fazer direito né?

Pai Carlinhos: *sim, ensinar a fazer direito, não pensar primeiro no dinheiro, porque hoje em dia o pessoal do Candomblé não pensa mais em religião, pensa no milhão.*

Mestrando: (...) o Sr. considera que esse tempo todo que o Sr. foi e é pai-de-santo o Sr. acredita que precisou resistir, o Candomblé é resistência?

Pai Carlinhos: *é resistência filho, porque você recebe dentro de sua casa várias pessoas, com várias cabeças diferentes, umas vêm por interesse, outras porque gostam e porque é a religião que ela quer e tem outros que vem para aprender e vai embora, some, é passageiro.*

Mestrando: Era só isso mesmo, foi muito rápido, mas eu agradeço.

Pai Carlinhos: *Só para você saber quem é Carlinhos de Iansã: tem que vir aqui de dia, em São Lourenço da Serra, ou você liga em qualquer lugar que estiver aberto em São Lourenço e diz assim: “aqui é o filho de santo do seu Carlinhos, ele mandou buscar remédio tal, ou mandou buscar uma pizza, ou janta para 5 pessoas e ele disse que é para botar na conta do Abreu, se ele não pagar, nem eu...”*. Você tem que ser honesto com as pessoas, para que as pessoas sejam honestas com a gente também, a gente tem que fazer por onde para conquistar as pessoas também, comprar, pagar e não explorar.

Mestrando: Pensando no Candomblé hoje, 2020⁵¹⁶, se o Sr. pudesse ter um diálogo com uma autoridade no sentido de pedir um olhar diferente ao Candomblé, o que o senhor diria?

Pai Carlinhos: Com toda sinceridade, não diria nada porque está ótimo, ninguém me incomoda, não sou incomodado por ninguém, por polícia, por ninguém, iria pedir o quê? *Estou há 21 anos aqui nessa casa*⁵¹⁷, *todo mundo é meu amigo, todo mundo me conhece, se eu vou na Prefeitura e digo “passa o trator”, o trator passa, peço para fazer uma poda que está caindo no meu fio, a poda é feita. Vou reclamar do que, filho? Não vou reclamar de nada.*

Mestrando: O Sr. tem uma pracinha em homenagem à mãe-de-santo do senhor aqui em frente, como foi que o Sr. decidiu? Faz tempo?

Pai Carlinhos: Foi logo que ela morreu. Entrei na prefeitura com o protocolo, era um terreno que não podia construir, era um terreno preservado, aí o Prefeito da cidade cedeu o terreno para fazer a praça dela e botou o CEP, aí [arrumamos] o busto dela para colocar lá.

Mestrando: já está aí já faz alguns anos, então?

Pai Carlinhos: Ela morreu em novembro de um ano e quando foi em novembro do outro, quando deu o axexê de um ano⁵¹⁸, *eu fiz a inauguração com o povo do Candomblé, não quis o povo da prefeitura, porque o que é meu, é meu, e ninguém vem aqui caçar voto.*

Mestrando: Como o Sr. definiria dentro do Candomblé o papel da hierarquia no terreiro?

Pai Carlinhos: Sem a hierarquia não é nada filho, você sem o seu professor não é nada, como é que vai se viver sem hierarquia no Candomblé? Tem que seguir [a tradição passada pelo seu antecessor].

Mestrando: Qual a relação que o senhor tem com o Orixá do senhor?

Pai Carlinhos: Tudo na minha vida é Iansã, não me incomoda, não exige nada, o que ela queria era a casa dela que é o terreiro, para que eu atendesse o povo quando a procurasse, é tudo que isso que você está vendo aqui hoje, não tem polícia, advogado que entre para me tirar, porque *depois que passou do meu portão é tudo de Iansã (g.n.)*

⁵¹⁶ Ato falho do entrevistador: a conversa se deu em 22 de maio de 2021.

⁵¹⁷ Antes de ter a casa instalada em São Lourenço da Serra, Pai Carlinhos manteve seu terreiro por décadas em São Paulo, na região do Cupecê.

⁵¹⁸ Axexê é o rito fúnebre do Candomblé, obrigatório para todos os mortos que tenham passado pela iniciação. A depender do tempo de iniciado, posição hierárquica e prestígio dentro e fora da comunidade, o ritual pode ser simples e em ato único ou complexo, durante vários dias, podendo ser repetido periodicamente, via de regra, com 1, 3, 7, 14 e 21 anos da morte. Casas como o Axé Ilê Obá, fundado em 1975, na Cidade de São Paulo, realizam o “axexê anual” de Pai Caio de Xangô e de Mãe Sylvia de Oxalá, primeiro e segundo líderes da casa, respectivamente.

3.4.2.4. Pai Duda de Candola e o bom senso do espírito da justiça.



Figura 22 - Pai Duda de Candola e filhas do Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, na obrigação a Obaluaíê (2019)

Pai Duda de Candola é herdeiro e atual liderança religiosa do Ilê Axé Aganjú Didê, localizado em Cacheira, no Recôncavo da Bahia. Oficialmente fundado em 1916/1917 por Judith Ferreira do Sacramento – Mãe Judith –, o terreiro, consagrado ao Orixá Xangô, é, até hoje, símbolo de resistência dos cultos afro naquela localidade. A casa é tombada pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia - IPAC/BA desde 2014, conforme Decreto Estadual n. 15.675/14; além disso, após séries de tentativas de invasão, destruição e incêndio que vêm ocorrendo desde 2019, o espaço conta também com tombamento emergencial provisório pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (processo n. 01502.002434/2012-06). Pai Duda, assim como Mãe Judith, fundadora do terreiro, é *filho* do Orixá Xangô, ligado ao fogo, aos raios, à justiça e ao *poder* (inclusive jurídico e político), sendo-lhe atribuído, na oralidade dos Candomblés, temperamento agressivo e grande senso de *certo e errado*.

Pelo menos desde o segundo semestre de 2020, várias foram as tentativas de contatar Pai Duda para entrevista a respeito dos casos recentes de invasão ao centenário Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, todas elas frustradas, ora em função de imprevistos que ocasionaram o cancelamento de nossas idas a Cachoeira, ora em virtude do falecimento de membros da alta hierarquia da Casa, a impedir visitas de terceiros no período dos ritos fúnebres. Em nossa última viagem a Cachoeira, para prestigiar a Festa Anual de Dia dos Pais na casa de Pai Elias de Ogum, citado acima, por acaso, encontramos Pai Duda de Candola almoçando no centro

histórico de Cachoeira (Pousada “Pai Thomaz”) e o abordamos. Gentilmente, nos foi concedida a entrevista cuja íntegra se encontra no Anexo IV desta dissertação, no âmbito da qual se falou sobre a memória do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, sobre as invasões que o terreiro vem sofrendo nos últimos anos por funcionários de uma empresa de papel e celulose da região e da ideia de resistência no âmbito do Candomblé.

No depoimento de Pai Duda, ao tratar dos ataques que seu terreiro tem sofrido, nota-se ênfase em ação estratégica calcada nas regras do direito aplicável, no estabelecimento de alianças com autoridades de diferentes níveis e âmbitos de atuação, o que sinaliza para um estilo de resistência legal bastante afinado com o perfil de seu Orixá, que, inclusive, é também o “Orixá da Casa”, Xangô, ligado à justiça e ao poder político. O recurso ao tombamento federal em caráter de emergência denota essa preocupação em percorrer o *rito* necessário para a obtenção do reconhecimento público máximo (na esfera federal) da relevância cultural e histórica de seu terreiro de Candomblé, como forma de demonstrar a *injustiça* das agressões a esse patrimônio. O depoimento de Pai Duda também contém exortações ao exercício de *auto-crítica e respeito à ancestralidade* por parte dos adeptos ao culto, lembrando-os que “Xangô está de pé”, atento aos que “brincam com ancestralidade”, desrespeitam a tradição e a memória dos antepassados.

a) Resistência legal: o legado de Mãe Judith de Aganju Didê

Em interessante trecho da entrevista, Pai Duda relata que, em certa medida, ação estratégica é algo que se entrelaça com a história do candomblé. A esse respeito, contou-nos que a inauguração oficial de seu terreiro, no início do Século XX, se deu por volta de 1 (um) ano após o efetivo início de suas atividades religiosas. À época, Mãe Judith enviou a chefes de importantes famílias locais o convite para a festa de abertura da casa de “**Aganju de Deus**”, corruptela de “Aganjú Didê”, verdadeiro nome do templo, utilizada para reforçar a natureza benfazeja do culto ali praticado (algo que, aliás, é parte de seu próprio nome, pois, segundo a memória do templo, “Ici Mimó” significa “*casa forte que só faz o bem*”).

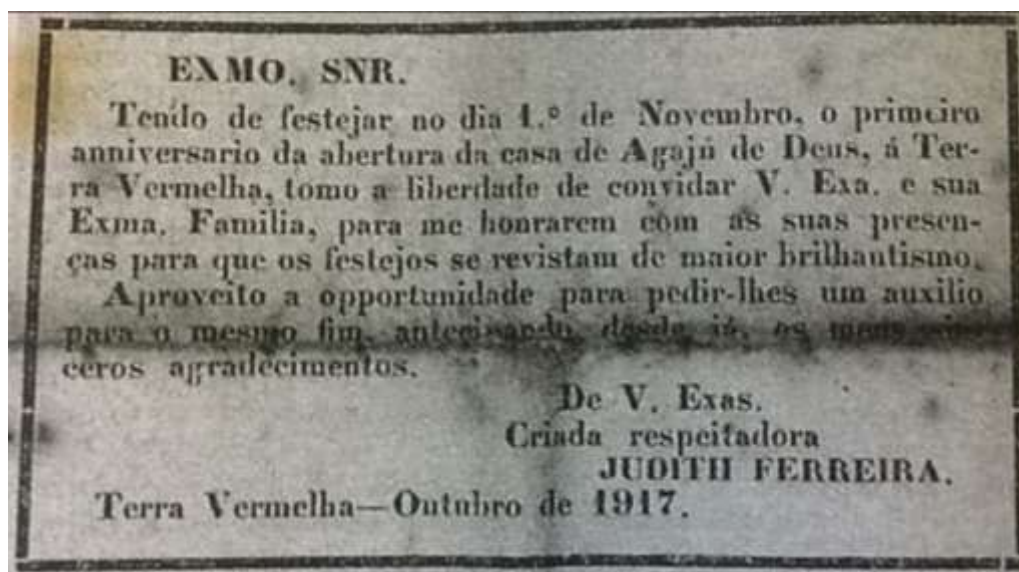


Figura 23 - Convite para inauguração do terreiro, enviado por Mãe Judith a diversas famílias locais.

O antropólogo Edmar Ferreira dos Santos explica que, “colocando-se humildemente como ‘criada respeitadora’”, Mãe Judith “afirmava e buscava consolidar sua rede de relacionamentos na cidade e cercanias, ao mesmo tempo em que procurava novas alianças e auxílio financeiro para a festa”. Esta estratégia se explica pelo sistema de “estratificação social então vigente”, em que “as relações paternalistas com os mais pobres, com aqueles que virtualmente ou de fato detinham poder econômico, social e político, impunham aos pobres a submissão e a deferência”. Nesse sentido, trata-se de expediente bastante conhecido, desde o Século XIX, “pelas irmandades religiosas de negros e também pelos terreiros de candomblé”, que usavam suas relações “com indivíduos de reconhecido prestígio”, “como forma de elevação social e preservação de suas organizações”⁵¹⁹.

O convite de Mãe Judith às pessoas de seu relacionamento foi classificado pelo jornal local *A Ordem* como “um ultraje à família cachoeirana”. É o que se lê:

Ultraje à família cachoeirana: ousado convite de uma feiticeira (...) Emulados os feiticeiros com o revoltante descaso da polícia, novos pigys têm aparecido. Dentre estes, um acaba de bater o *record* da ousaia, lançando um supremo ultraje à família cachoeirana com o convite abaixo, que foi largamente distribuído, em cartões, na cidade, muitos deles endereçados a respeitáveis chefes de família: (...) (Jornal *A Ordem*, 24/11/1917)

Eis os termos da resposta de Mãe Judith ao jornal *A Ordem*:

⁵¹⁹ SANTOS, Edmar Ferreira. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia (e-book Kindle). Salvador: EDUFBA, 2009, posição 2429-2433.

Ilmo. Sr. Durval Chagas, M. D. Diretor do conceituado jornal ‘A Ordem’ Tendo a infelicidade de ler o seu ilustrado jornal de 24 do mês passado, deparei com o artigo com a epígrafe: ‘Um ultraje à família cachoeirana: ousado convite de uma feiticeira’.

Ora, sr. Durval, muito senti a injustiça que me fez de um modo tão sem compaixão, sem uma prova cabal para me atacar deste modo.

Ora, sr. Durval, se a Constituição do Estado da Bahia, no título oitavo, parágrafos 24 e 25, às folhas 44, diz:

‘Par. 24 – Por motivo de crença ou função religiosa nenhum cidadão pode ser privado dos seus direitos civis e políticos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico’

‘Par. 25 – 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’

Ora, firmada nestes dispositivos da lei, que exerço o meu culto, seis quilômetros distantes da cidade, e também o direito de convidar por cartas ou cartões as famílias de minhas relações, sem haver ousadia (...) (Carta Aberta divulgada no jornal **A Ordem**, 12/12/1917).

Trata-se de episódio “de resistência pública protagonizada por Mãe Judith”, em que ela responde a “textos da imprensa local [que] provocaram mágoa, indignação e revolta”, saindo “em defesa de seu nome, e mais, da forma de experimentar a religiosidade amparada em seus valores ancestrais”. Mãe Judith, ao que consta, “foi a primeira mãe-de-santo baiana que se tem notícia a se expor publicamente na imprensa em defesa de sua religião”, no caso, refutando “a linguagem empregada pela imprensa para se referir aos candomblés e aos indivíduos que deles participavam”, por considerá-la “um discurso preconceituoso e áspero, tão nocivo para o povo-de-santo quanto as invasões da polícia”⁵²⁰.

O nome religioso de Mãe Judith era *Aganju Didê*. Em Cachoeira, o povo-de-santo se refere a Aganju como uma qualidade de Xangô, “*Xango de pé*”, orixá patrono da justiça, a terra firme onde os dois pés podem pisar.⁵²¹

Pai Duda de Candola assim se refere a esse caso envolvendo Mãe Judith:

Pai Duda: (...) fez o candomblé dela, eu vou lhe enviar o convite que ela fez em 1937.

Mestrando: Ah, verdade! Eu vi o convite no Instagram, que ela mandou para a cidade e houve um burburinho...

Pai Duda: Não foi um burburinho. Ali eram os senhores de engenho que perseguiam o povo do Candomblé. Ela mandou aquele convite dizendo que era a primeira inauguração da casa, e não era; porque se ela botasse que era a primeira saída de iaô, depois que o terreiro se instalou em Cachoeira, era complicado. Era “o primeiro aniversário da casa”; a casa é de Xango-Aganju Didê, e no convite estava “Primeiro Aniversário da Casa de Xango-Aganju **de Deus**”, porque eles sempre demonizavam a nossa religião,

⁵²⁰ SANTOS, Edmar Ferreira. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia (e-book Kindle). Salvador: EDUFBA, 2009, posição 2582-2588.

⁵²¹ *Idem*, posição 2604.

mentindo, dizendo que deus não está na nossa religião. Pois a nascente é na natureza! ***Mas eles sempre foram estratégicos, a gente não quer brigar, a gente quer viver em paz, então é de Deus, né? Xangô- Aganju-de-Deus.*** Então [Mãe Juditte] convidou, foi aquela a primeira e foi [saída de santo de] um Obaluaíê, um africano que foi feito aqui no Brasil pela Mãe Juditte. E ali sempre foi um local de resistência, por liberdade, não só do povo da religião, mas sim dos circunvizinhos que sofriam invasão de terra.

b) Formação do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê

Pai Duda de Candola também conta sobre a da formação do Ilê Axé Aganju Didê, a partir das realizações do Xangô de Pai João, posteriormente herdado por Mãe Judith, bem como sobre os feitos milagrosos desta divindade, que tornaram possível a fundação e a sobrevivência do terreiro até o momento:

Pai Duda: (...) sou descendente de Oiô, os ancestrais que saem dali em 1736, deles vieram o primeiro escravo fundador de um terreiro de Candomblé Icimimó, aqui em Cachoeira, [no local] que hoje a cidade é chamada São Gonçalo dos Campos, [mas] na época [tudo] era Cachoeira[,] até Feira de Santana. Então, em 1736, aqui na cidade de Cachoeira, que era a cidade portuária mais importante da Bahia, chegou um navio de escravos e nesse navio chega uma menina de 12 anos, e que lá em cima na roça Xangô-Anganju já sabia (que a gente tem até hoje lá em casa uma caixinha guardada que deu origem ao termo “caixa econômica”, porque os escravos faziam suas economias nessas caixinhas para pagar a alforria dos seus irmãos escravos que chegaram aqui). Pai João, que era pai de santo de Mãe Juditte [a menina de 12 anos antes referida], era uma dessas pessoas estratégicas, então Mãe Juditte foi comprada como escrava e levada para roça e fez o santo para assumir o terreiro de Icimimó. Quando chegou a vez de mãe Judite, *esse nigeriano [Pai João], que tinha uma fazenda enorme aqui em Cachoeira, era conhecido pelo poder da cura. Um desses fazendeiros que comprava muitos escravos para a fazenda, no porão de sua fazenda, na senzala, sua filha mexeu em um objeto e perdeu a noção, ficou por ali doida!* Pai João já era conhecido na região pelo seu poder de cura e esse fazendeiro buscou Pai João. ***Quando chega lá, Pai João revela que onde a menina tinha se enxerido era um assentamento de Xangô e ela buliu ali mesmo.*** Orixá escreve certo por linhas tortas e aí ela ficou desorientada [kolori, louca], precisou que o pai João fizesse seu santo. E assim ela se tornou filha de santo de Pai João, e o pai dela doou a fazenda para Xangô, viu que chegou o tempo da filha dele. Mãe Juditte, a obrigação era todo 1º de janeiro, eles abriam aquela caixa que está lá em casa e tiravam todas as economias feitas pelos escravos para fazer a festa de Xangô; naquele ano Xangô se manifestou e disse que não era pra ter festa; todo mundo ficou “vai acontecer alguma coisa pra não ter festa?”. Estava chegando um navio, esse navio parou aqui em Cachoeira, perto daquelas escadas ali que você está vendo, pegou o bonde e foi para São Gonçalo dos Campos, e comprou Mãe Juditte, levou-a para a roça com 12 anos e o fazendeiro passou a fazenda no papel e quando foi a vez de Pai João assumir a fazenda, quando acabava o candomblé ele ia a cidade e quando voltava da cidade trazia com ele o mendigos, pessoas enfermas e pessoas que precisavam de ajuda no geral, levava todo mundo pra roça [e] curava, dava

caminho a todo mundo. Mãe Juditte não teve filhos biológicos, então todo mundo que estava lá, por ali ficavam e tornavam-se filhos de santo. O que ele queria em troca aquele querosene, né? Que ele ia para o mato cortar bambu porque não tinha energia na época, e furava o bambu, botava querosene com aqueles panos e botava fogo, para que a roça ficasse iluminada. Mas aí a roça começou a encher muito e as farmácias da região vendiam os remédios de mãe Juditte com o rótulo deles, ela curou muita gente, então vinha muita gente do Brasil todo para o Recôncavo procurar ela, vinha aquelas cavalarias e isso causou uma ciúmeira na família. ***Então, o que aconteceu? Xangô [esclarecimento do entrevistador: provavelmente “manifestado” em Mãe Juditte] subiu na cumeeira da casa e quebrou tudo e pulou no chão e falou: “quem for meu que me acompanhe”.*** Todo mundo estava lá por ele, todos marcharam para Cachoeira, ali onde é o terreiro hoje, comprou na mão da União [inaudível] da Bahia e fez o candomblé dela, e vou lhe enviar o convite que ela fez em 1937 (g.n.)

c) História que se repete por outros meios: recentes ataques à Casa de Xangô

Pai Duda de Candola também se refere às invasões que seu terreiro tem sofrido a mando de uma empresa de papel e celulose da região. Apesar dos tombamentos estadual e federal concedidos ao templo e de o mesmo ter a escritura da área desde sua aquisição em 1913, a companhia afirma deter a propriedade da área, tendo efetuado invasões armadas, ateadado fogo ao redor do terreiro, destruído assentamentos centenários e levado à seca de nascentes importantes para a manutenção do culto (“fonte das *iabás*”, de onde a comunidade retira a água que considera sagrada para iniciações e demais ritos de seu culto).

Pai Duda: (...) A cidade de Cachoeira está passando por um problema difícilimo. O município, por causa de uma empresa dizendo ser detentora de 40% do município, dentro desses 40% está uma casinha de barro de quase 200 anos naquele local, que é o terreiro, dentro desse terreiro tem uma grande porção de bambu, onde essa fábrica usa para alimentar a caldeira, então eles (não sei como) arrumaram esses documentos. O terreiro tem inscrição de 1913, escritura pública, né? A justiça que vai dizer lá na frente como é que essa escritura de 2013 deles apareceu dizendo ser dono de 40% do território rural de cachoeira, e nisso tem de 20 a 15 mil famílias dentro dessa porção de terra. E eles quebraram casas, deram tiros pra cima e botaram todo mundo pra fora, mas no dia que eles mexeram na casinha de barro, que é onde está Xangô, foi quando eles assanharam a casa de marimbondos, que no final, no desfecho de tudo Xangô abraçou os 40% do território rural de Cachoeira, e hoje que está todo mundo ali que vive da agricultura familiar, pessoas que tiveram suas casas derrubadas hoje podem dormir e acordar tranquilos, produzindo e vivendo da terra.

Mestrando: Está judicializado o problema? E vocês já tiveram alguma decisão favorável?

Pai Duda: Sim, eles estão proibidos porque não tem licença ambiental, inscrição na prefeitura, no setor de tributos, e eles não tem escritura legal, porque, veja bem, a escritura do terreiro é de 1913, e eles tem uma de 2013...

Mestrando: É. Como pode ter surgido, né?

Pai Duda: Eu vendi as terras do terreiro? Mas os Orixás escrevem certo por linhas tortas e, se não fosse o terreiro, hoje teria 40% de uma cidade como Cachoeira, uma cidade africana, aonde a cidade mantém uma história da fundação da Bahia, estaria sendo controlada e violada, sendo destruída, mas o rei de Oiô é Xangô!

Mestrando: Pai, sobre aquele problema de o bambu ter secado a fonte?

Pai Duda: Olha só: teve. Eles tentam a estratégia deles, é exatamente nos enxugar, mas nós somos filhos da natureza e é por isso que a gente entende e protege, diferente deles que destroem. Então o bambu hoje avançou muito pra perto das nascentes, pra perto da casa, e a estratégia anual, principalmente no verão, botar fogo nos bambus em pontos diferentes, porque a casa está no meio, aí engole as nascentes, mata os animais, aca ba com a flora, as folhas que são o bem principal da nossa religião, porque eles tem um protejo do governo do estado, “Mãe Juditte Orto Sagrado”, para que o Icimimó se torne um centro de apoio para outras casas que não têm as folhas, vir da África as folhas que não tem aqui e enviar para lá as que tem aqui e lá não tem. Então já há um projeto do governo do estado, pois esse terreiro é muito importante para os outro mais novos, mas na verdade os mais novos são mais importantes, porque sem o novo não tem o velho, não há continuidade, o terreiro da Mãe Juditte é um exemplo pois mantem a história viva. E é por isso que o Icimimó pede respeito, porque no candomblé a gente cuida da vida e da natureza. Você chega lá na roça e vai tomar um banho, você não pode nem quebrar o galho da flor, você tem que pegar as folhas uma por uma para que aquele possa se reproduzir. A gente não permite que você mate aquele animal da natureza a não ser que seja permitido pelo Olodumare para o nosso culto.



Pai de santo denuncia invasão, tiros e destruição de objetos sagrados em terreiro na Bahia: 'Violência muito grave'

“(...) Eles chegaram e cortaram os arames... quebraram assentamentos centenários de orixás... Temos assentamentos de orixás dentro das matas, com a derrubada da cerca tem gado pastando dentro do terreiro. As folhas sagradas e nascentes, que são a matéria prima, a natureza da nossa religião, estão expostas, sujeitas a invasão. Isso vem acontecendo sempre. Já é a quarta vez”, completa Pai Duda”

Portal G1 (BA), 12/06/2020



Terreiro denuncia invasão com tiros e destruição de cercas em Cachoeira.

“(...) Ainda segundo o babalorixá, plantações clandestinas de bambu têm sido feitas na região do terreiro, o que também se configura como uma ameaça ao templo, pois os bambuzais são incendiados propositalmente com frequência. Pai Duda conta que o fogaréu avança sobre os assentamentos sagrados”

Correio 24 Horas, 13/06/2020

d) Resistência e respeito ao legado dos ancestrais: Xangô está de pé

Ao perguntar-se a Pai Duda sobre se ainda é necessário resistir no Candomblé, pensava-se que ele fosse retomar o problema das invasões e ataques ao terreiro sob seus cuidados. No entanto, segundo Pai Duda, há necessidade de *resistir* não só ao que se encontra *fora do culto*, mas, principalmente, ao que está *dentro dele*. Ele encerra seu depoimento instando o povo-de-santo a um exercício de autocritica e ao respeito verdadeiro pelas tradições e memória dos antepassados:

Mestrando: Ainda é necessário resistir no candomblé?

Pai Duda: Sim, hoje seria... Olha, eu nasci no Candomblé. Eu não nasci no hospital, eu nasci dentro do Candomblé, ainda estou tentando aprender porque a vida é tão curta, não dá tempo da gente saber de nada. É uma evolução, nós vamos passando por várias etapas até Olodumare [Deus] dizer “é agora”. *Sim, eu ainda acho que é preciso resistir no Candomblé. Com consciência e responsabilidade, com tudo aquilo que estamos fazendo aqui. O Candomblé é uma religião que não é de brincadeira, não é folclore, não é uma festa de largo e [por] isso as pessoas precisam ter consciência do que estão fazendo. Porque Xangô está de pé [Aganjú Didê]. Nenhum que brincar com a ancestralidade ficará de pé.* Hoje eu vejo muito isso, muita brincadeira com a ancestralidade, pessoas adaptarem nossa religião enfraquecendo nós mesmos. *Então eu pediria a todos aqui consciência e respeito aos nossos ancestrais. É fácil de entender, olhar pra trás e ver o legado por eles deixado, a gente não pode fazer o contrário* (g.n.)

3.5. O legado ético da tradição dos Orixás

Em diversos trechos desta dissertação se disse que poder não é eticamente “nem bom nem ruim”. Diante dessa premissa, poderiam parecer estranhas as considerações a seguir, sobre conteúdos éticos da tradição praticada no Candomblé. A esse respeito, deve-se observar que ambivalência, neutralidade ou, ainda, indiferença ética, aqui tratadas como notas integrantes do conceito pragmático de poder examinado neste estudo, significam apenas o seguinte: *para uma teoria descritiva sobre poder, não é necessário que determinadas ações*

(sentido e movimento) obedecem a quaisquer mandamentos e/ou noções de bem, de bom, de correto ou de justo para que elas sejam consideradas “manifestações de poder” (“controle social”); o fenômeno do poder ocorre e é observável independentemente da obediência, pelos agentes, a este ou àquele conjunto de padrões de eticidade. Estas afirmações, que operam num nível conceitual (epistemológico), não implicam, no âmbito prático, que o agir “poderoso”, isto é, o exercício de poder, não possa ser pautado por razões éticas. Frequentemente, aliás, articula-se poder tendo em vista “limites éticos” ou dirigem-se críticas a esta ou àquela manifestações de poder com base em “critérios” desse tipo. Em suma, a exclusão de quaisquer conteúdos de eticidade do conceito de poder (“indiferença ética”) quer apenas dizer que uma teoria do poder não precisa incorporar padrões desse tipo para descrever seu objeto. Afinal, agir com ética no exercício do poder é questão de escolha. Questão essa, aliás, que se torna mais complexa ao se considerar a existência de diferentes sistemas éticos passíveis de aplicação a cada caso, a maioria deles pouco ou nada “objetivos” e com recomendações distintas e muitas vezes conflitantes entre si.

Com as breves considerações a seguir, portanto, pretende-se apenas mostrar que a tradição, culto e cultura dos Orixás no Brasil contêm certas recomendações de caráter ético aplicáveis a situações em que é necessário exercer poder e agir com estratégia. Começemos pela tradição do jogo de Búzios.

3.5.1. Ação estratégica no jogo de Búzios

Como já referido, os adeptos do Candomblé acreditam que “Deus” é o Ser Supremo e as divindades recebem dele, por delegação, poderes relacionados à natureza, ao comportamento humano e à vida em sociedade. Também creem que é possível manipular forças vitais para obter o concurso dessas deidades na resolução de problemas humanos. Diante das várias situações da vida que se apresentam, portanto, recorre-se ao oráculo como forma de estabelecer “contato” com esses seres divinos, obter prescrições mágicas e conselhos sobre como agir de forma a obter os melhores resultados para si, para seus familiares e para seus negócios. No culto, o principal oráculo utilizado para “presentificar” situações ocultas e ter acesso a informações importantes é o jogo de búzios⁵²²⁻⁵²³.

⁵²² ROCHA, Agenor Miranda. As nações ketu: origens, ritos e crenças – os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000, pp. 55-56.

⁵²³ ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de odu. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, pp. 25-27.

(...) nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente seria a chave da decifração oracular (...) Um determinado segmento de um determinado capítulo mítico... contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses⁵²⁴

Se é verdade que, na maioria dos Candomblés atuais, a estrutura lógica do oráculo foi “simplificada e o corpo de mitos... desligado da prática divinatória”⁵²⁵, o fato é que o sistema não se perdeu por completo e pode ser assim articulado por quem detiver o conhecimento e a *vontade* para tanto. Aplica-se o adágio hermético segundo o qual “os *lábios da sabedoria estão fechados, a não ser para os ouvidos do Entendimento*”⁵²⁶. Nesse caso, a adivinhação integrada à mítica subjacente levará a uma dimensão ética do oráculo, muitas vezes ocultada pelo sentido predominantemente pragmático (meio/fim) do recurso à adivinhação: a situação-problema deixa de ser pura e simplesmente uma questão de sacrifício (ebó) e passa a depender, também, de “iwá”, isto é, do caráter e do modo de agir do consulente.

Afinal, qual é o legado ético do jogo de búzios? As considerações a seguir não têm a pretensão de exaurir a mítica subjacente ao jogo (ao contrário, são apenas exemplos colocados segundo nossa *livre inspiração*), tampouco a de ensaiar uma filosofia prática calcada no oráculo do Candomblé. No entanto, embora esta dissertação não seja o meio adequado para um aprofundamento desse exame, ele nos parece possível, pertinente e, mais do que isso, necessário, num tempo de liquefação progressiva de todo referencial ético disponível para o homem. Nosso objetivo, aqui, é muito mais simples: mostrar, com alguns breves exemplos, que o jogo de búzios contém valores a serem transmitidos a quem a ele recorrer.

3.5.1.1. Ocanrã: coragem e disposição como ingredientes da vitória

1º Ocanrã – Ebó: sete varetas, acarajés, preá etc.

Na antiga época, o galo era um dos maiores olhadores (oluôs) e sua fama corria muito longe. Foi então que o chefe de um povoado mandou convidar o galo para fazer-lhe uma consulta sobre a grande seca que assolava aquela terra. Feito o ebó acima exposto, lá foi o galo. Ao chegar na grande porta de entrada do povoado, o porteiro advertiu-o de que não podia entrar sem declarar sua procedência. Com isto, inflamou-se o galo que, tirando a arma da capanga, provocou um grande derramamento de sangue. Então o homem rogou-lhe pragas de uma forma tal que em poucos minutos o Sol transformou-se em tempestade, roncou muita trovoadas; enfim, um horror,

⁵²⁴ PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás (e-book Kindle). São Paulo: Cia das Letras, pp. 15-17.

⁵²⁵ *Idem, ibidem.*

⁵²⁶ ATKINSON, William Walker. O Caibalion: edição definitiva e comentada. Um estudo da filosofia hermética por William Walker Atkinson escrevendo como Os Três Iniciados. São Paulo: Pensamento, 2018, p. 33.

nesse ínterim seguiu o galo direto para a casa do chefe do lugar. Chegando lá, o chefe disse: - Só com sua presença, que, presumo, seja de grande poder, vai chover abundantemente. Sim, senhor! – exclamou o chefe do povoado, e continuou: - Manda o servo dar-lhe um aposento no fundo da casa, pois será recebido com grande admiração e louvores.⁵²⁷

Numa situação de adivinhação, “para quem se aplica, esse jogo diz que a pessoa se acha diante de um perigo iminente, sem trégua, mas que, com muita coragem e disposição, será vitorioso”⁵²⁸. À primeira vista, a passagem e a interpretação que dela se extrai poderiam levar à presunção de que a simples realização do sacrifício prescrito teria sido a causa necessária e suficiente para o milagroso resultado obtido. Porém, essa causalidade *não se encontra em qualquer trecho* da estação oracular examinada. Ao contrário, parece bastante claro que o *ebó* foi realizado pelo protagonista – o galo – a título preventivo, *diante da grande responsabilidade de adivinhar sobre a causa e as possíveis soluções de uma seca que perturbava o povo daquele local*. Impedido de entrar no povoado, o galo se inflama, entra em briga e ocasiona derramamento de sangue: *ele está determinado a prosseguir e cumprir com seu mister*. Inconformado com a obstinação do galo, o *porteiro*, figura alusiva a Exu, o grande *trickster* que resolve confusões que ele mesmo cria, com o poder da palavra – as pragas que profere – faz acontecer a tempestade. Na prática, portanto, é a conduta do galo, não o *ebó*, que figura como causa imediata para que as más palavras daquele homem fizessem chover. O sacrifício realizado seria, então, *causa mediata*, contribuindo, de alguma forma misteriosa, ou para que o galo insistisse em prosseguir, ou para que o *porteiro* reagisse como reagiu, ou, ainda, para que esses *ingredientes* contextuais irritassem o *cosmos* de modo tal a haver tempestade. Seja como for, o resultado é indissociável do agir do galo, precavido, responsável, firme e insistente face à dificuldade: sua conduta é também um sacrifício (comportamental).

3.5.1.2. Ejíocô: ação harmoniosa e hospitaleira como ingredientes da prosperidade

3º Ejíocô – Ebó: [galinha d’angola], pregos, bandeira da paz etc.

Havia diversos príncipes na terra de Egbá, entre eles, Owo-Hunko, que foi quem fez os despachos designados para a regra dos preceitos. No passado, durante uma grande guerra, o chefe de cada tribo foi refugiar-se em Abeocutá, a única cidade que estava livre dos inimigos. Aquele que salvou a cabeça de todos os foragidos reunidos em Abeocutá foi justamente o que tinha feito o *ebó*. Ele foi aclamado rei Alake e é o rei até hoje. É dizer deste quadro de Odu: quem estiver numa disputa por poder ou hierarquia é de bom alvitre fazer o que acima determina a regra. E pode ficar descansado que

⁵²⁷ ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de odu. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, pp. 33-34.

⁵²⁸ *Idem, ibidem*.

tudo irá bem, terá o que deseja e, a partir de então, gozará de prosperidade na vida.⁵²⁹

A estação divinatória examinada dá a entender que Owo-Hunko, protagonista da trama, é o príncipe que realiza o sacrifício, contendo o *símbolo da bandeira da paz*, e, num período belicoso naquelas paragens, acolhe e dá abrigo aos príncipes de tribos vizinhos, ao invés de matá-los, prendê-los ou humilhá-los, condutas bastante comuns quando se trata de *disputas por poder*. Ao assim proceder, este príncipe é aclamado rei pelos seus pares, gozando de grande prosperidade. Diante disso, é de se perguntar: *o que teria ocorrido a Owo-Hunko se, ao invés de acenar com a paz e dar abrigo aos príncipes vizinhos, ele tivesse agido com ganância, tentando invadir as terras destes ou humilhá-los de outras formas?* Esta queda ensina, portanto, que “aquele que planta harmonia e hospitalidade terá uma boa colheita”.

3.5.1.3. Etaogundá: a calma como caminho para a abundância

4º Etaogundá – Ebó: galinhas, bebidas, búzios, espelhos.

(...) Sepeteri (que quer dizer Abundante), cuja fama prodigiosa corria por todo lugar [um dia foi chamado pelo rei n’Ajase] para com ele fazer uma consulta, pois havia grandes dificuldades no reino e o rei desejava ter de novo tudo devidamente em ordem.

Chegando Sepeteri à presença de n’Ajase, foi dizendo que todos daquela terra divessem esperança, pois que havia de aparecer a fortuna, proveniente do progresso que ia chegar. Deu nove dias para acontecer tal fato miraculoso.

Feito tudo, os jejes foram todos os dias às portas do homem, contando os dias que faltavam para o acontecimento previsto. Conforme ia decorrendo o tempo para completar os nove dias, o pessoal acercava-se da casa do adivinho e ficava a espiar, para ver se ele não ia fugir com todos os objetos que eles lhes tinha dado para fazer o ebó e demais presentes feitos pelos suplicantes como agrado, a afim de ele se interessar melhor pela sorte deles. Sepeteri, *temendo o pior, mandou sua mulher retirar-se para a cidade de onde tinham vindo e, como se já não estivesse diante de situação tão difícil, tomou tudo o que havia ganho e distribuiu entre as famílias do lugar, pois a ele bastava pouca coisa.*

Pouco tempo depois, quando eram nove dias em ponto do dia marcado, as pessoas que estavam à beira da praia viram uma nuvem branca no mar. Era o sinal de que alguma embarcação ia à África pela primeira vez, trazendo homens brancos que davam início ao comércio com outros continentes, trazendo prosperidade ao povo jeje.

Neste momento, todos os jejes deram um grande viva. Com sinais de alegria profunda, voltaram-se todos e deram os parabéns a Sepeteri, que já se julgava morto diante da atitude de sua clientela.⁵³⁰

⁵²⁹ ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de odu. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 44.

⁵³⁰ *Idem*, pp. 52-53;

Num contexto de adivinhação, “o certo é dizer a quem se deita este jogo, vindo neste caminho, que tenha calma, paciência extrema e disposição inabalável... e, com pouco tempo, surgirão melhores súbitas de uma forma admirável”⁵³¹. Se esta é a previsão da queda, o que dizer sobre os elementos da fala oracular? Um sábio de nome “Abundante” (Sepeteri); um rei e seu povo em desespero; a perspectiva de que não tardaria a chegar progresso àquelas bandas. O povo age com extrema ansiedade e desconfiança, passando o sábio a correr risco de vida, o que também lhe gera grande preocupação. O sábio adota todas as precauções, sobretudo para proteger sua esposa e, de alguma forma, minimizar a possível fúria de sua clientela caso a previsão não se cumpra (devolve-lhes o que lhe deram), *mas se mantém firme, não se acovarda e ali permanece até o fim do prazo estabelecido*, presenciando a chegada da sorte para aquele povo. Noutras palavras: *é preciso calma para ser Abundante (Sepeteri)*.

É interessante notar, nesta estação divinatória, uma espécie de *metalinguagem oracular*: o jogo traz previsões que dizem respeito à situação do consulente, mas, ao mesmo tempo, sobre o próprio jogo. O oráculo *fala com / para o olhador*: o desespero do cliente pode ser grande a ponto de agir com o adivinho da mesma forma como agem os clientes de Sepeteri, que quase o perseguem.

3.5.1.4. Irosum: arrogância e machismo que levam à derrota

6º Irosum – Ebó: angu de inhame [ipetê], obi etc.

O rei de Sabe Opará estava o tempo todo em guerra com sua vizinhança. Quando atacado, tinha o costume de se encostar num poste e sempre saía vencedor. A mulher dele foi à casa do oluô que prescreveu dar comida à cabeça (bori). Era angu de inhame, *que o rei deveria pilar para ela*. Indignado com esse atentado à sua dignidade, o rei recusou-se terminantemente a pilar os inhames para o bori de sua esposa. Na primeira guerra que se deu logo a seguir, o rei de Sabe Opará foi preso. Então, tornou-se escravo e foi forçado a pilar todos os inhames destinados aos boris das mulheres do rei e do seu senhor.⁵³²

É bastante claro o alerta quanto aos perigos decorrentes da arrogância: melhor “aceitar com docilidade e paciência certos trabalhos humildes para se ver livre, depois, de tarefas mais pesadas”⁵³³. Porém, outros símbolos são dignos de nota: é de se presumir que a esposa do protagonista seja *Oxum Opará* ou, quando menos, sua descendente, em virtude, sobretudo, do pirão de inhame (ipetê) mencionado na prescrição do adivinho, comida votiva típica desta

⁵³¹ ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de odu. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, pp. 52-53;

⁵³² *Idem*, p. 64.

⁵³³ *Idem, ibidem*.

qualidade de Oxum (segundo a oralidade de muitas casas). *Oxum Opará*, além das características acima citadas de toda Oxum, dentre as quais a *realeza* e o *orgulho daí decorrente*, é a “qualidade”, “tipo” ou “arquétipo” de Oxum que está entre as “santas” de perfil mais guerreiro e agressivo. Ao recusar-se a pillar o inhame a ser oferecido à cabeça de sua esposa, o rei *como que ofende* esta cabeça, bem como a Orixá de sua esposa. Acontece que, sendo rei nas terras cuja patrona é exatamente essa divindade, que, além de tudo, exerce domínio sobre a guerra, não parece auspicioso cair no desagrado de *Opará*. Pode-se dizer que, de alguma forma, não só a arrogância do rei, mas também o desrespeito à sua esposa num momento de necessidade o leva à derrota. Afinal, não se prescreve bori, a cerimônia em que se cultua e se dá de comer (se sacrifica) à cabeça, isto é, à individualidade de cada um, em situações supérfluas.

3.5.1.5. Oxê: o poder da palavra estratégica proferida com determinação

5º Oxê – Ebó: galinhas, pombos, igbim, preás, peixes assados etc.
 (...) naquele tempo, uma modesta e peregrina rapariga [chamada Oxum]... vivia na simplicidade constante e... tendo empregado todos os esforços para ter bom sucesso na vida, como deve ser de conveniência própria, resolveu procurar pessoas entendidas na matéria. Dito e feito, lá se foi. Chegando lá, mandaram-na fazer o despacho acima, a fim de melhorar as condições. Ela, imediatamente, fez tudo o que foi designado. Mandaram que levasse aquele ebó para a casa de Orixalá e comesse a pedir em voz bem alta tudo o que queria, assim ela obteria tudo em seu favor... Assim ela fez sem demora. Chegando no fundo da casa de Orixalá, começou a maldizer Orixalá. Dizia que ele tinha tudo o que necessitava e ela, nada. Atribuía ser ele um malfazejo, enfim, um perverso de marca maior. Assim, nessa difamação feroz, abalou logo toda a cidade e todos vinham para ouvir o honesto choro de humilde pessoa que dizia ter Orixalá procedido muito mal para com ela. Assim sendo, ele não podia continuar como chefe erei do povo. Neste ínterim, tudo chegava aos ouvidos de Orixalá e todos os seus amigos o aconselhavam a dar tudo o que aquela rapariga queria, contanto que deixasse de ficar rogando-lhe pragas. Diante da insistência de seus íntimos conselheiros, Orixalá fez vir a rapariga à sua presença e mandou dar-lhe tudo o que estava ao seu alcance, tudo o que ela queria. Assim, ficou Oxum senhora de todas as fortunas, mais do que qualquer outro orixá.⁵³⁴

A previsão não poderia ser mais clara: “a pessoa terá grande prosperidade, se fizer este ebó e tiver a devida determinação para obter tudo o que deseja”⁵³⁵. No entanto, há detalhes importantes: Oxum é aconselhada pelo sábio a fazer o sacrifício, despachá-lo na casa de Oxalá e *dizer em voz alta o que queria*. Ela faz o sacrifício como recomendado, mas, com astúcia adicional, procede de maneira diversa: “em voz alta”, o que ela faz não é pedir, mas

⁵³⁴ *Idem*, p. 74.

⁵³⁵ ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de odu. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 74.

acusar Oxalá de (maldosamente) lhe ter recusado coisas boas na vida; com isso, ela chama atenção do povo daquelas bandas que, por sua vez, começa a se questionar se de fato ele seria o rei apropriado para governá-lo(s). Percebendo que sua coroa está em risco, Oxalá dá a Oxum não o suficiente para “melhorar as condições”, tal como o sábio havia previsto. Oxalá dá-lhe de tudo e a torna a mais afortunada de todos os Orixás. Nota-se, portanto, que, por meio de palavras estrategicamente pensadas e ditas de modo consistente, Oxum toma a rédea da situação: ela está no controle; a Oxalá não resta alternativa senão torná-la próspera, sob pena de ser deposto pelo seu povo. Nesse sentido, a estação oracular aqui examinada exprime algo tantas vezes referido nesta dissertação: *poder é controle; é produção discursiva de excedentes de indesejabilidade; supõe estratégia; exige adequação entre meios e fins.*

3.5.1.6. Ossá: habilidade e “jeito” como ingredientes para a vitória

3º Ossá – Ebó: muitos preás, peixes assados, xaorôs, ajás etc.

Orumilá teve um desentendimento com Orixalá, cujo resultado foi este determinar que ninguém entre os orixás devia ter contato com Orumilá, de forma alguma. E assim todos eles se isolaram, evitando ter relação com o mesmo. Vendo Orumilá que nem sequer uma quitandeira queria conversa com ele, sentia-se mal com tal desprezo. Um dia, sua mulher o aconselhou a procurar todos os meios para acabar com aquilo, pois era uma situação intolerável para eles. Então Orumilá fez o ebó indicado e foi direto à casa de Orixalá, a fim de fazer as pazes com o adversário. Lá chegando, foi anunciado por Exu, que disse estas palavras:

- Aqui está um homem que é mais homem do que todos os homens do mundo, mas que está brigando com milhares de pessoas de todas as camadas sociais, sem distinção de idade e sexo.

Orixalá ouviu estas palavras da boca de Exu e foi logo dizendo:

- Quem seria este extraordinário senhor do mundo inteiro?

Replicou-lhe Exu:

- *Este é Orumilá, de quem tu estás fazendo pouco. Ele vale muitas coisas perante o mundo. Ora, se todos estão como seus rivais, claro está que ele, Orumilá, é onipotente sobre a terra.*

Ouvindo estas palavras, Orixalá perguntou a Exu o que devia fazer para reduzir os poderes de Orumilá. Seu criado o aconselhou que fosse o quanto antes reunir-se com todo o seu pessoal e imediatamente pedir perdão e curvar-se diante de Orumilá, debaixo de toda obediência, a fim de sanar semelhante estremecimento. *E que, assim fazendo, ele, Orixalá, reduziria as forças que Orumilá tinha.*

Orixalá, sem perda de tempo, mandou chamar todos os orixás e deu-lhes ciência da boa nova em questão, resultando, daí, cada um emitir sua opinião. Ogum disse logo que eles desceriam ao mais baixo degrau do ridículo, se fizessem semelhante coisa. Assim, cada qual disse o que parecia melhor a seu juízo.

Com energia de chefe de Estado, Orixalá debateu as ponderações, mostrando a conveniência do gesto necessário para fazer as pazes com o rival. Imediatamente, marcou-se um dia hora para irem em conjunto à casa de Orumilá levar palavras de solidariedade. Exu anunciou a vinda do pessoal à casa de Orumilá e lá foram todos de rastos, com Orixalá à frente lhe pedir

perdão. *Daquele dia em diante, Orixalá concedeu a Orumilá todos os poderes para ele ser o primeiro e único que pode resolver todos os problemas da vida, tanto naquela época como até o dia de hoje. Como rei de testa coroada, assim ficou Orumilá sendo **aquele a quem se chama e se consulta para tudo.***⁵³⁶ (g.n.)

Num jogo, esta configuração pede “habilidade e jeito para alcançar uma estrondosa vitória sob atmosfera das mais pesadas”, indicando que, feita a oferenda e ajustada a conduta, o interessado brevemente será senhor da situação⁵³⁷. Mais uma vez, a sabedoria dos antigos trata de uma concepção de poder semelhante àquela examinada nos capítulos anteriores. Na passagem, Oxalá usa de sua autoridade para determinar que as demais divindades cortem relações com seu rival, isolando-o e causando-lhe inúmeros problemas. Orumilá, sendo o grande sábio entre os deuses, realiza o sacrifício prescrito e procura seu inimigo, a fim de resolver a diferença. Ao lá chegar, Exu, divindade da comunicação, o anuncia dizendo a Oxalá que “*se todos estão contra ele é porque ele é extremamente poderoso, talvez o mais de todos*”. Inteligentemente, Oxalá percebe que havia cometido um erro: sua cota de poder está em xeque e ele receia que, no futuro, algo ocorra a ponto ou de *a situação se inverter descontroladamente*, com Orumilá se vingando das humilhações, ou de *os deuses precisarem do rival e ele negar-lhes auxílio*. Com a simples e certa opinião de Exu, Oxalá, de todo-poderoso, torna-se o principal interessado numa reconciliação, temendo cair em descrédito junto aos outros deuses caso a situação saia do controle. Além de pedirem perdão a Orumilá, como forma de compensação, os deuses o reconhecem como o único sábio o suficiente para encontrar a solução para qualquer problema, sendo, desde então, consultado para absolutamente tudo, até os dias atuais. Na prática, Oxalá percebe que, ao isolar Orumilá, no longo prazo, ao invés de enfraquecê-lo, acabou por fazer o oposto, dando-lhe mais possibilidades de ação do que as desejáveis, num ambiente propício ao surgimento de problemas que só seu inimigo poderia resolver. Isso o colocaria em posição delicada, podendo, inclusive, levá-lo a ser deposto, a depender dos desastres que ocorressem. Portanto, um desastrado cálculo de poder que, bem encaminhado, acentuou o prestígio daquele a quem se tentava rebaixar.

3.5.1.7. Ejiologbom: abuso de poder que leva à instauração de uma nova ordem

4º Ejiologbom – Ebó: carneiro, galo, espada e chapéu de cabeça etc.
No princípio do mundo, eram as mulheres que intimidavam os homens; Iansã, ou Oiá, foi quem inventou o segredo ou a maçonaria de Egungun

⁵³⁶ ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de odu. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, pp. 111-114.

⁵³⁷ *Idem*, p. 114.

[culto aos mortos] e em todas as partes e formas foi ela que pôs as mulheres à frente dos homens. Assim, quando as mulheres queriam escorraçar os maridos, reuniam-se numa encruzilhada com Iansã à frente. Ao pé de uma árvore, Iansã mantinha um macaco vestido com roupas apropriadas, que fazia cenas admiráveis, capazes de assustar todos os homens, mantendo, assim, o poder das mulheres. *Um dia, os homens deliberaram que tinham de acabar com semelhante vergonha. O babalaô [sábio-adivinho] mandou Ogum fazer o ebó já indicado e, depois, se meter num grande chambre, trazendo nas mãos uma espada.* Assim fez Ogum num dia em que todas as mulheres estavam reunidas para a cerimônia habitual. Na hora apropriada, Ogum, que já estava preparado, apareceu a elas de repente, como um vulto tão assombroso que Oiá, a cabeça da reunião, foi a primeira a fugir. Outra correu tanto que desapareceu para sempre da face da terra. Mais tarde, chegou ao conhecimento de todos a notícia daquela covardia, conquistando os homens para si o poder que então era das mulheres. Destarte, ficaram os homens dominando as mulheres até hoje, não consentindo que elas participem do segredo do oluô, qualquer que seja a sua natureza (...).⁵³⁸

Num jogo, esta configuração indica que “a tática e o manejo elaborados com sagacidade perfeita e sã trazem a possibilidade de um progresso”, recomendando-se ao consulente, que, presumivelmente, está na posição de desvantagem ocupada pelos homens na anedota, “*resistência* para se chegar a mudar tudo numa direção favorável e de acordo com suas intenções”⁵³⁹.

Suponha-se, porém, que esta configuração surja para alguém que esteja na posição *de opressor*, ocupada, na narrativa, pelas mulheres. Qual seria, então, o conselho do oráculo? Sem dúvidas, a recomendação seria de *moderação no exercício do poder*, isto é, evitar abusos, para que estes não levem a revoltas que podem, inclusive, levar a uma inversão das forças em conflito, em prejuízo do consulente. Trata-se, aqui, do princípio básico que acima se examinou a título de crise de legitimidade do poder estatal: quanto mais abusiva é uma relação, maiores são as chances de revoltas e reestruturações da relação de poder.

3.5.2. Conflitos de poder na existência mítica das divindades

Assim como as estações oraculares do “jogo de búzios”, as histórias contatadas nos Candomblés pelos mais velhos aos mais novos no culto também veiculam lições sobre ação estratégica e, portanto, sobre o exercício de poder e contrapoder, indicando como se portar diante de determinados tipos de conflito. Vejam-se três histórias de poder e contrapoder colhidas de *Mitologia dos Orixás*, obra do Prof. Reginaldo Prandi que compila “dizeres” mais ou menos uniformes em diferentes terreiros de Candomblé e que, de alguma forma, ocupam

⁵³⁸ ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de odu. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, pp. 155-156.

⁵³⁹ *Idem*, p. 156.

o imaginário da generalidade dos adeptos do culto, ainda que com certas variações, naturalmente presentes na transmissão oral desses conhecimentos tradicionais.

3.5.2.1. Nanã resiste à precedência masculina

A rivalidade de Nanã Burucu e Ogum data de tempos.
 Ogum, o ferreiro guerreiro,
 era proprietário de todos os metais.
 Eram de Ogum os instrumentos de ferro e aço.
 Por isso era tão considerado entre os orixás,
 pois dele todas as outras divindades dependiam.
 Sem a licença de Ogum não havia sacrifício;
 sem sacrifício não havia [culto a] orixá.
 Ogum é o Oluobé, o Senhor da Faca.
 Todos os orixás o reverenciavam.
 Mesmo antes de comer pediam licença a ele
 pelo uso da faca, o *obé* com que se abatiam os animais
 e se preparava a comida sacrificial.
 Contrariada com a precedência de Ogum,
 Nanã disse que não precisava de Ogum para nada,
 pois se julgava mais importante do que ele.
 ‘Quero ver como vais comer,
 sem faca para matar os animais’, disse Ogum.
 Ela aceitou o desafio e nunca mais usou a faca.
 Foi sua decisão que, no futuro, nenhum de seus seguidores utilizaria objetos de metal
 para qualquer cerimonia em seu louvor.
 Que os sacrifícios feitos a ela, fossem feitos sem a faca,
 sem precisar de Ogum⁵⁴⁰

Segundo a tradição oral de muitos Candomblés, Nanã é a mais anciã de todas as orixás e teria fornecido a Ajalá, o moldador de cabeças, responsável pela “invenção” da humanidade, a *lama* com que ele teria “fabricado” os humanos. Com esse seu papel determinante na criação, Nanã se incomoda com a precedência de Ogum entre as divindades. Afinal, ela já se encontrava neste mundo muito antes da chegada de Ogum, valendo recordar que, na história dos hominídeos, por exemplo, o manuseio de metais é algo relativamente recente, posterior ao uso do barro, por exemplo. Grande matriarca, ela não poderia concordar em ser precedida pelo “jovem” Ogum, que, além de tudo, se portava com deboche em relação a ela. Desafiada, ela abole o uso de metais em seu culto, transmitindo aos seus devotos a mensagem de que ela já havia sobrevivido no mundo sem a faca e, portanto, sem precisar de Ogum, e poderia voltar a fazê-lo, para não endossar precedência dele, absurda aos seus olhos. A um só tempo, Nanã *desconfirma* a imprescindibilidade que era atribuída a Ogum e deixa à posteridade uma exortação à independência feminina: Nanã não se rende ao domínio masculino.

⁵⁴⁰ PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. São Paulo: Cia das Letras, pp. 200-201.

3.5.2.2. Oxum torna o mundo infértil para se fazer ouvir no conselho celestial

Logo que o mundo foi criado,
 todos os orixás vieram para a Terra
 e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles,
 em conciliábulo nos quais somente os homens podiam participar.
 Oxum não se conformava com essa situação.
 Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos.
 Condenou todas as mulheres à esterilidade,
 de sorte que qualquer iniciativa masculina era fadada ao fracasso.
 Por isso, os homens foram consultar Olodumare [Deus].
 Estavam muito alardados e não sabiam o que fazer
 sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses,
 sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras
 e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias.
 Olodumare soube, então, que oxum fora excluída das reuniões.
 Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres,
 pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade
 nada poderia ir adiante.
 Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare
 e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso.
 As mulheres voltaram a ter filhos
 e a vida na Terra prosperou⁵⁴¹

Numa outra versão deste mito, transmitida oralmente nos Candomblés, a habilidosa Oxum, tantas vezes mencionada neste capítulo, torna inférteis não apenas as mulheres, *mas tudo o que é feminino no mundo*: nascentes de água secam, fêmeas de plantas e de animais param de se gerar vida e, dia após dia, tudo deixa de funcionar. Isso porque os Orixás masculinos (Ogum, Oxóssi, Xangô, Oxalá e outros) haviam decidido que as *iabás* (Mães Ancestrais) não poderiam participar das deliberações sobre o destino da Terra e de seus habitantes. Sem lutar e, principalmente, sem dizer uma palavra sequer, Oxum assume o *controle* da situação: com o simples bloqueio das energias que lhe pertencem *por delegação do Criador*, ela prova a todos que *sem ela nada poderia dar certo*. E, ao fazê-lo, conquista para si e para as demais *iabás* (Oiá, Iemanjá, Nanã e outras) o direito de fala e de voto no conselho celestial. Mais uma vez, a sabedoria dos antigos trata poder como uma espécie de controle que se exerce sobre as possibilidades de escolha de outrem, a partir da produção dos excedentes de indesejabilidade, ou seja, alternativas a evitar.

3.5.2.3. Xangô é destronado por abusar do poder

Xangô gostava da guerra mais que de qualquer coisa.
 Sempre enviava seus exércitos para em seu nome
 destruir cidades de outros reinos.

⁵⁴¹ PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. São Paulo: Cia das Letras, p. 345.

Um dia o seu próprio povo, o povo de Oió, se reuniu e proclamou:
 “Nosso rei arruína todos os reinos vizinhos.
 Nós queremos ter não apenas um rei que nos dê escravos,
 mas sim um rei que nos dê o que comer”.
 Eles enviaram uma delegação a Xangô e lhe disseram:
 ‘Tu te tornaste rei, mas és um rei muito duro, muito mau.
 Por isso é necessário que deixes de ser rei’.
 E deram cinco dias para Xangô deixar seu reino.
 Xangô havia sido destronado por seu povo.
 Xangô argumentou que era um grande feiticeiro
 e que ninguém poderia contrariá-lo.
 Disse que entendia o que estava acontecendo
 e que ele mesmo estava cansado de vida tão mesquinha.
 Mas o povo não o escutava.
 Então, Xangô saiu da cidade e entrou na floresta.
 Xangô levava uma corda quando entrou na floresta.
 E na floresta se enforcou (...) ⁵⁴²

Na tradição, culto e cultura dos Orixás, Xangô é a divindade do fogo, dos raios, da *razão* e do poder; um *Deus* severo, porém justo e generoso. No entanto, essas suas características teriam surgido apenas depois da *morte lendária* de Tela-Okô, tido como o “*Xangô histórico*” pela oralidade de muitas casas. Em vida, ele teria sido destrutivo, irracional e, quando no poder, “muito duro, muito mau”, isto é, um governante extremamente abusivo, sendo deposto e cometendo suicídio ao perceber a gravidade de seus atos. É a obtenção dessa lucidez profunda e verdadeira, no momento de sua morte, que teria tido o efeito milagroso de divinizá-lo, transformando-o justamente na deidade que abominaria e puniria tudo aquilo que Xangô havia cometido em Terra. A lenda do Grande Rei dos Orixás parece ser a forma encontrada pelos antigos para explicitar aquilo que foi dito acima: quanto mais abusiva uma relação de poder, maiores as chances de que os respectivos sujeitos passivos se revoltem e a substituam por novas formas de organização.

3.6. Considerações finais

A imagem trazida no início deste capítulo alude a uma das muitas narrativas em que Xangô, no afã de experimentar novas magias que lhe permitissem se fazer mais temido por seus súditos e inimigos vizinhos, perde o controle de suas habilidades sobrenaturais e incendeia sua própria cidade, causando enorme destruição e sendo *deposto, executado e/ou cometendo suicídio* em virtude disso⁵⁴³. A ilustração, portanto, de alguma forma, condensa tudo o que foi dito ao longo desta dissertação. É evidente sua relação com o tema do abuso

⁵⁴² PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. São Paulo: Cia das Letras, pp. 277-278.

⁵⁴³ Na oralidade de diferentes casas-de-santo, há narrativas de conteúdos semelhantes, em que, contudo, Xangô ora é deposto, ora é executado, ora comete suicídio, sendo esta a versão mais frequente.

de poder, central para as análises teóricas realizadas no capítulo 2 e para o exame efetuado neste capítulo, tendo em vista o abuso de autoridade pelos órgãos de Estado e o abuso do poder de comunicar por parte da imprensa e outras instâncias da sociedade, dirigidos contra o culto. Os enredos do “Xangô histórico”, aquele que teria coabitado com os homens e governado destrutivamente, tratam, com a delicadeza dos antigos, do problema da crise de legitimidade do poder, cada vez mais atual, em virtude do grave *des-governo* que se espalha pelo mundo.

Em suma, o que hoje se conhece por Candomblé decorre de longo processo de adaptação do sentimento religioso negro-africano, fruto da vinda de diferentes grupos da África, por força do regime escravista. Com base na teoria dos sistemas sociais, é possível afirmar que a prática constitui sistema religioso com cosmogonia e características próprias. Registros antropológico-históriográficos e elementos de uma história do tempo presente permitem concluir que o Candomblé foi e ainda é ambiente de resistência. Afinal, nele, se pratica o resistir “em noma da”, “por meio da” e “com base na” tradição legada pelos antepassados. Essa tradição contém valores que são transmitidos, por exemplo, pelo jogo de búzios e pela mitologia dos Orixás, sendo esse o legado ético deixado pelos ancestrais do culto.

CONCLUSÃO

Com esta dissertação, pretendeu-se: (i) verificar se estudos de fronteira calcados em abordagens *inter* e/ou *transdisciplinares*, sobre a relação do direito com o universo “não jurídico”, possuem legitimidade nos quadros da filosofia do direito; (ii) examinar de que forma a visão *transclássica* da Teoria dos Sistemas Sociais encara a relação entre direito e outros sistemas sociais, sobretudo o religioso; (iii) averiguar se é possível apreender a relação do direito com “poder”, “resistência” e “tradição” a partir do conceito ressignificado de poder, aqui entendido como controle, bem como da pragmática jurídica, segundo a qual a legitimidade do direito e do Estado é questão de fato que depende da capacidade deste de se manter como emissor normativo dotado de autoridade; e (v) investigar se e como, no caso específico da prática afro-religiosa Candomblé, a *resistência* ao poder opressivo exercido pelo Estado, pela imprensa e pela sociedade brasileira, muitas vezes com respaldo no direito, se deu “com base na”, “por meio da” ou “em nome da” tradição, culto e cultura das divindades africanas.

Para cumprir com esses objetivos, realizou-se um estudo *inter* e *transdisciplinar*, algo pouco usual no bojo das Faculdades de Direito do País, ainda tomadas por visões científicas “clássicas”, pouco aderentes a esse tipo de pesquisa. Nesse sentido, o primeiro capítulo enfrentou objeções suscitadas nos primeiros meses do Mestrado, por interlocutores de considerável envergadura acadêmica, *contra* a pertinência de nossa pesquisa ao campo da Filosofia do Direito. De fato, se a recalcitrância desses interlocutores ao nosso estudo é compreensível aos olhos do paradigma reducionista prevalente nos cursos de Direito, o mesmo não ocorre quando se adota uma visão sistêmica do fenômeno jurídico. Afinal, nesse “outro” paradigma, o Direito não é uma coleção de normas, mas um subsistema social que se integra aos demais subsistemas e à sociedade como um todo. Isso torna pesquisas *inter* e *trans* disciplinares em Direito legítimas e até mesmo naturais.

Na etapa seguinte, a chamada teoria dos sistemas sociais foi utilizada para demonstrar que direito, economia, política e religião são subsistemas sociais que, mesmo distintos entre si, estão em permanente relação uns com os outros, mantendo zonas de acoplamento estrutural. Estas conexões reforçam a legitimidade de estudos que enfatizem a interação do direito com outros subsistemas e os inserem no campo da Filosofia do Direito, ligada à autodescrição que ele faz de si mesmo. De fato, refletir sobre a relação do direito com outros

sistemas é também refletir sobre o direito enquanto direito. Esta base nos permitiu avançar sobre a relação entre direito, poder, resistência e tradição, bem como sobre a forma com que essas relações repercutem sobre o sistema religioso Candomblé.

Demonstrou-se que uma das formas de se enxergar a relação entre direito e poder (em sentido amplo) é por meio do estudo da pragmática jurídica e da crise de legitimidade do direito e do Estado. Realmente, a relação entre direito e poder fica bastante marcada quando o Estado perde sua capacidade de, no plano dos fatos, se manter como autoridade e obter obediência aos seus atos (jurídicos), dando azo à instauração de novas estruturas de poder e à “reinauguração” do sistema normativo. Sob esse ângulo de análise, poder e contrapoder (resistência) são *controles sociais* que podem assumir formas distintas em cada situação. A depender de como as relações de poder estiverem estruturadas, dos fins pretendidos por cada agente ou grupo e de sua capacidade de *controlar o outro*, tanto será possível produzir super obediência, quanto formas de resistência, inclusive resistências de algum modo pautadas por elementos tradicionais.

Num esforço de articulação das referidas considerações teóricas, demonstrou-se, também, que a prática religiosa hoje conhecida por Candomblé é fruto de longo processo de aclimação da fé negro-africana à realidade local, decorrente da vinda de milhões de pessoas da África por força do regime escravista. A partir da teoria dos sistemas sociais, defendeu-se que o Candomblé é sistema religioso com cosmogonia e características próprias, como as crenças na manipulação de forças vitais, nos antepassados, nas divindades ligadas às forças da natureza, na prática de adivinhação, além da hierarquia e tempo de iniciação como forma de organização do poder e oralidade como veículo de saber-poder. Já a partir dos conceitos pragmáticos de poder e contrapoder (resistência), bem como de elementos histórico-antropológicos e de material obtido em campo, por meio de depoimentos colhidos junto a quatro sacerdotes em exercício, mostrou-se que o Candomblé foi (e ainda é) ambiente de resistência. Afinal, nele, verifica-se o *resistir para manter* as tradições. A título ilustrativo, analisaram-se alguns valores transmitidos pelo jogo de búzios e alguns mitos do Candomblé, o que consideramos ser parte integrante do legado ético do culto e cultura dos Orixás no Brasil.

Neste estudo, a metodologia prevalente foi dialética: confrontaram-se ideias a fim de produzir conclusões sobre as questões discutidas. O trabalho dialogou com diversos elementos do universo não jurídico. Os propósitos foram declaradamente *zetético-*

investigativos, não dogmáticos, daí a ênfase no aspecto pergunta “da” e “na” pesquisa, sem compromisso com o fechamento de qualquer questão. Outro aspecto pouco usual do trabalho foi o emprego, raramente utilizado nas Faculdades de Direito “tradicionais”, de pesquisa de campo, contato com informantes, colheita de entrevistas e análise desse material, o que se afina com a tônica *transdisciplinar* desta pesquisa. É óbvio que o trabalho de campo ficou *aquém* do que poderia ser executado em condições ideais, já que, dos 30 (trinta) meses de Mestrado, 24 (vinte e quatro) corresponderam aos anos de 2020 e 2021, em plena pandemia e com fases de restrições quase que totais à circulação de pessoas e encontros presenciais. É óbvio, também, que o mestrando, graduado em Direito nesta instituição, não possui formação em antropologia e/ou etnografia⁵⁴⁴, razão pela qual o trabalho de campo realizado talvez não tenha atendido aos rigores das melhores práticas dessas disciplinas, tendo sido, antes de tudo, experimental, isto é, o primeiro momento de uma série de pesquisas que pode e deve ser retomada e aprofundada nas próximas etapas acadêmicas a serem vencidas. Cada tema aqui examinado se justifica pela sua atualidade, envergadura e pelos efeitos que projeta sobre as instituições jurídicas e sobre a forma com que o Estado lida com os adeptos do Candomblé.

É de se reforçar que este trabalho reflete o perfil do autor. Profissionalmente, ele sempre se dedicou à “administração” das complicadas relações entre Estado e cidadãos, no campo do direito público e da política. Além disso, sempre nutriu grande entusiasmo por ciências sociais e curiosidade religiosa. Todas essas características se manifestaram, juntas, nesta dissertação.

⁵⁴⁴ Do 2º semestre de 2019 ao 1º semestre de 2021, período em que foram cumpridos os créditos de disciplinas pelo candidato, não houve oferta de qualquer disciplina que propusesse diálogo profundo entre Direito e antropologia no âmbito dos Programas de Mestrado e Doutorado em Direito desta PUC de São Paulo. No ementário das disciplinas oferecidas no período, o vocábulo “antropologia” aparece uma única vez, nos quadros da disciplina “**Estudo Interdisciplinar do Sistema Punitivo**”, ministrada pelo docente Oswaldo Henrique Duek Marques. De modo semelhante, em todo esse período, apenas a disciplina “**Direito, Economia e Religião**” (2020), do docente Willis Santiago Guerra Filho, orientador desta dissertação, propôs estudo profundo sobre a relação entre os sistemas jurídico e religioso; os termos “religião” e “religioso” aparecem ocasionalmente no ementário de disciplina dos Programas de Mestrado e Doutorado em Direito dessa PUC de São Paulo, normalmente no contexto de disciplinas dogmáticas ligadas ao estudo de direitos humanos e/ou direitos fundamentais (liberdade religiosa).

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum: sobre o método** (e-book). São Paulo: Boitempo, 2014.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. África, números do tráfico transatlântico. In: **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos** (orgs. SCHWARCZ, Lilia & GOMES, Flavio). São Paulo: Cia. Das Letras, 2018.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação e tradição: reflexões a partir de Hannah Arendt e Walter Benjamin*. In: Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade, 2015.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

AMADO, Jorge. **Capitães da Areia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ANTUNES, Thiago. **Aluno é barrado em escola por usar trajes de candomblé**. O Dia. Rio de Janeiro, 02 de setembro de 2014. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/noticia>. Acesso em 08/01/2020.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault. **Revista Aulas: Dossiê Foucault**, n. .3, dezembro-março/2007.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas**. São Paulo: Arché, 2017.

AREDNT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

ATKINSON, William Walker. **O Caibalion: edição definitiva e comentada. Um estudo da filosofia hermética por William Walker Atkinson escrevendo como Os Três Iniciados**. São Paulo: Pensamento, 2018.

AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words**. Londres: Oxford University Press, 1962.

AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa de. **Da maiêutica socrática à maiêutica platônica**. In: Revista Humanitas, v. LV. 2003.

BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: **História Geral da África – I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

BACHUR, João Paulo. **A diferenciação funcional da religião na teoria social de Niklas Luhmann**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2011, v. 26, n. 76.

BARROS, Elizabete Umbelino de. **Línguas e linguagens nos candomblés de nação angola** (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2007.

BASTIDE, Roger. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BEHRENS, Marilda Aparecida. A prática pedagógica e o desafio do paradigma emergente. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília, v. 80, n. 196, set.-dez./1999.

BENISTE, José. **As águas de Oxalá (Àwon omi Òsàlá)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BENISTE, José. **Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

_____. **Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o seu e a terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977.

BERTALANFFY, Ludwig von. **Teoria Geral dos Sistemas**. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOÉTIE, Étienne de la. **Discours de la servitude volontaire**. Paris: Payot & Rivages, 2002.

_____. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BOHR, Niels. **Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BONETTI, Marcela. **A memória de moradores da Vila Padre Manoel da Nóbrega sobre a prática de manifestações culturais afro-brasileiras: a presença negra na vila** (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2016.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRAGA, Júlio. **Prática divinatória e exercício do poder (o jogo de búzios nos Candomblés da Bahia)**. *Afro-Ásia*, n. 13, 1980.

BRASIL, República Federativa do. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos – Disque 100. **Dados de denúncias – Discriminação religiosa – Nacional**. Distrito Federal: MMFDH, 2019.

CAMPILONGO, Celso Fernandes. **O direito na sociedade complexa**. São Paulo: Max Limonad, 2000.

_____. **Política, sistema jurídico e decisão judicial**. São Paulo: Saraiva, 2011.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix, 1996.

CAPRA, Fritjof & LUISI, Pier Luigi. **A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas (e-book)**. São Paulo: Cultrix, 2014.

CARVALHO, Thúlio José Michilini Muniz de. **Candomblés do Brasil: a relação existente entre poder, resistência e tradição (Projeto de Pesquisa)**. São Paulo: PUC/SP, 2019.

_____. **Candomblés do Brasil: direito e poder, resistência e tradição**. Revista Áskesis, “no prelo”, 2020.

_____. **Guerra fiscal como índice de crise de legitimidade do Estado** (monografia de conclusão de curso). PUC-SP, 2013.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica**. Coimbra: Almedina, 2010.

CHAVES, Marcelo Mendes. **Carybé: uma construção da imagética do candomblé baiano** (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2012.

CHIVAVENATTO, Julio. **O negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CONSELHO DO ESTADO (IMPÉRIO DO BRASIL). **Projecto de Constituição para o Brasil organizado no Conselho de Estado sobre as bases apresentadas por sua Magestade Imperial, o Senhor D. Pedro I, imperador constitucional e defensor perpétuo do Brasil**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1823.

COSTA, José Rodrigues da (Tata Nitamba). **Candomblé de Angola – nação kassanje**. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.

CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma** (e-book). São Paulo: Summus, 2015.

CUFFEL Victoria. **The Classical Greek Concept of Slavery**. In: Journal of the History of Ideas, v. 27, n. 3, 1966.

D’AMBROSIO, Ubiratan. **A ciência moderna em transição conceitual** (1987), *apud* CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma** (e-book). São Paulo: Summus, 2015.

DEMO, Pedro. **Desafios modernos na educação**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DE TACCA, Fernando. Candomblé - Imagens do Sagrado. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 3, jun. 2003.

DEVISSE, Jean. A África nas relações intercontinentais. In: **História Geral da África – IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010.

DOMINGOS, Severina Alves. **Sócrates e a sua pedagogia**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2015.

DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. **Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica** (1982). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v. 2.

ESPOSITO, Elena. **L'operazione di osservazione**. Milano: Franco Angeli, 1992.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o Direito**. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. **Introdução ao estudo de direito: técnica, decisão, dominação**. São Paulo: Atlas, 2001.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da & GIACOMINI, Sonia Maria (orgs.). **Presença do axé: mapeando terreiros do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Pallas, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **A coragem da verdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **A verdade e as formas jurídicas (1973)**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade III: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **Nascimento da Biopolítica:** Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **“O sujeito e o poder”.** In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (orgs.). Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica (1982). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Segurança, Território, População:** Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão.** Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. "What is critique?" In: LOTRINGER, Sylvère (Ed.) **The Politics of Truth.** Los Angeles: Semiotext(e), 1997.

FRASER, Nancy. **Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions.** In: Praxis International, 1(3), 1981.

FRANCO, Diego Ferreira Cangussu. **As religiões afro-brasileiras: memória, identidade e urbanidade** (dissertação de mestrado). Campinas: PUC-Campinas, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala.** Lisboa: Livros do Brasil, 1957.

GARDNER, Howard. **Inteligências múltiplas: a teoria na prática.** Porto Alegre: Artmed, 1995.

GAVROGLU, Kostas. **O passado das ciências como história.** Porto: Porto Editora, 2007.

GIROTTI, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nàgó** (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1999.

GOMES, Flávio dos Santos. **Seguindo o mapa das Minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas.** In: Estudos Afro-Asiáticos (29), março/1996.

GONÇALVES, Guilherme Leite & BACHUR, João Paulo. **O direito na sociologia de Niklas Luhmann.** In: SILVA, Felipe Gonçalves & RODRIGUEZ, José Rodrigo (coords.). Manual de sociologia jurídica. São Paulo: Saraiva: 2011.

GONÇALVES, Guilherme Leite & VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. **Teoria dos sistemas sociais: direito e sociedade na obra de Niklas Luhmann**. São Paulo: Saraiva, 2013.

GREENE, Robert. **As 48 leis do poder**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. São Paulo: UBU Editora, 2018.

_____. Situação do curso. In: **A Hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Situação do curso. In: **A Coragem da Verdade**: curso dado no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

GRABOIS, Pedro F. Práticas éticas de subjetivação e resistência política em Michel Foucault. In: **Revista ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 2013.

_____. "Resistência e revolução no pensamento de Michel Foucault". In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 19, pp.07-27, 2/2011.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **A autopoiese do direito na sociedade informacional: introdução a uma teoria social sistêmica**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

_____. Imunologia: mudança no paradigma autopoietico? In: **Passagens – Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**. Rio de Janeiro: vol. 6, n. 3, setembro-dezembro/2014.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HACK, Rafael Fernando. **Foucault, a modernidade e o sujeito** (tese de doutorado). São Carlos: UFSCar, 2014.

HEISENBERG, Werner. **Física e filosofia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

HELLIE, Richard. "Slavery". **Encyclopedia Britannica**, 24/08/2020. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/slavery-sociology>>. Acesso em 17/08/2021.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. **The critique of power: reflective stages in critical social theory**. London: First MIT Press, 1991.

IZUZQUIZA, Ignacio. **La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo**. Barcelona: Anthropos, 1990.

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

Jornal **A Ordem**, de Cachoeira/BA, publicado em 2 de julho de 1921.

_____. publicado em 13 de janeiro de 1915.

KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KILEUY, Odé & OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado (nações bantu, ioruba e fon)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LIMA, Vivaldo. **Organização do grupo de Candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia**. In: MOURA, Carlos de. **Bandeira de Alairá: outros escritos sobre religiões dos orixás**. São Paulo: Nobel, 1982.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

LUHMANN, Niklas. A diferenciação da religião. In: **Teoria dos Sistemas na Prática – História, semântica e sociedade (v. 2)**. Petrópolis: Vozes, 2020.

_____. **A improbabilidade da comunicação**. Lisboa: Vega, 1992.

_____. **A realidade dos meios de comunicação**. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. Autopoiesis of social systems. In: **Essays on self-reference**. New York: Columbia Press University, 1990.

_____. & DE GIORGI, Raffaele. **Teoria della società**. Milano: Franco Angeli, 1995.

_____. **Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Navarrete**. México: Universidade Iberoamericana, 1996.

_____. **Introduction to System Theory**. Cambridge: Polity Press, 2013.

_____. **La costituzione come acquisizione evolutiva**. In: ZEGREBELSKI, Gustavo *et al* (orgs.). **Il futuro della costituzione**. Torino: Einaudi, 1996.

_____. **La religión de la sociedad**. Madrid: Trotta, 2007.

_____. **La sociedad de la sociedad**. México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006.

_____. **Law as a social system**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. **Operational closure and structural coupling: the differentiation of the legal system.** Cardozo Law Review, n. 5, v. 13, março 1993.

_____. **Poder.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. **Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral.** Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Sociologia do Direito I.** Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

_____. The world society as a social system. In: **Essays on self-reference.** New York: Columbia Press University, 1990.

LUHNING, Angela. “**Acabe com este santo, Pedrito vem aí...**”. In: **Revista USP**, 24, dez/fev-95/96.

LYRIO, Alexandre & CORDEIRO, Hilza. **A hora de decidir: como será a escolha de quem comandará o Afonjá após Mãe Stella.** Salvador: Correio 24 Horas, 08/12/2019.

_____. **Sucessora de Mãe Stella: Ana de Xangô é a nova líder do Afonjá.** Salvador: Correio 24 Horas, 28/12/2019.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Editora Universal, 1996 (1988).

MACHADO, Veridiana Silva. **O cajado de Lemba: o tempo no candomblé de nação Angola** (dissertação de mestrado). Ribeirão Preto/SP: USP, 2015.

MANSILLA, Dário Rodríguez. La sociología e la teoría de la sociedad. In: LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad.** México: Herder / Universidade Iberoamericana, 2006.

MARANHÃO, Juliano Souza de Albuquerque. **Positivismo jurídico lógico-inclusivo.** São Paulo: Marcial Pons, 2012.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista.** São Paulo: Boitempo, 2005.

MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. **Autopoiesis and cognition: the realization of the living.** Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.

MAZZI, Carolina. **Aluno é impedido de frequentar escola com guias de candomblé.** Rio de Janeiro, 03 de setembro de 2014. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias>. Acesso em 08/01/2021.

McALISTER, Robert. **Mãe-de-santo.** Rio de Janeiro: Editora Carisma, 1983 (1968).

MEREDITH, Martin. **O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganâncias e desafios.** Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MIGUEL, Alfonso Ruiz & NAVARRO-VALS, Rafael. **Laicismo y constitución.** Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo – Madrid, 2008.

MONTESQUIEU, Baron de. **Do Espírito das Leis**; São Paulo: Martin Claret, 2014.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro** (e-book Kindle). São Paulo: Perspectiva, 2019.

MOURA, Maria Lacerda de. In: PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Saraiva), 2011.

NASCENTES, Agenor. **Dicionário etimológico resumido**. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1966.

NAVARRETE, Javier Torres. **Galáxias de comunicação: o legado teórico de Luhmann**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política n. 51. 2000.

NEVES, Rômulo Figueira. **Acoplamento estrutural, fechamento operacional e processos sobrecomunicativos na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann** (Mestrado em Sociologia) São Paulo: FFLCH/USP, 2005.

NIANE, Djibril Tamsir. Relações e intercâmbios entre as várias regiões. In: **História Geral da África – IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa** (e-book kindle). São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. **A palavra cantada em comunidades-terreiro de origem Iorubá no Brasil: da melodia ao sistema tonal** (tese de doutorado). São Paulo: USP, 2008.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra** (tese de doutorado). São Paulo: USP, 2008.

OLIVEIRA, Mara Regina de. **O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre poder, obediência e subversão**. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. **Orixás: a manifestação cultural de Deus: uma análise das liturgias católicas "inculturadas"** (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2011.

_____. **A cor da fé: "identidade negra" e religião** (tese de doutorado). São Paulo: USP, 2017.

OLÚWOLÉ, Sophie Bósèdé. **Socrates and Orúnmilà: two patron Saints of classical philosophy**. Lagos: Ark Publishers, 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. **Rebelião das massas**. São Paulo: Edição Ridendo catigat mores (Nelson Jahr Garcia), 2002. <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ortega.pdf>>. Acesso: 11/05/2021.

PARÉS, Luís N. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PARSONS, Talcott. **O sistema das sociedades modernas**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1974.

_____. **The social system**. Londres: The Free Press, 1951.

PAULA JR., Antônio Filogênio de. **Filosofia da oralidade: contribuições da tradição oral para a filosofia africana e afrodiaspórica**. In: Ítaca, n. 36 (Especial filosofia africana). 2020.

PINTO FILHO, Olavo de Souza. **Cadernos nagô. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide** (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2015.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Saraiva), 2011.

_____. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

_____. **Diálogos** (Critão, ou O Dever). São Paulo: Cultrix, 1963.

_____. PLATÃO. **Diálogos, Volume IX, Teeteto**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade. **Ideação - Revista do Centro de Educação e Letras**, vol. 10, n. 1. UNIOESTE: Foz do Iguaçu, 2010.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás** (e-book Kindle). São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: EDUSP, 1991.

_____. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In.: SCHWARCZ, Lilia & GOLDSTEIN, Ilana (orgs.). **O universo de Jorge Amado**, 2009.

RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. In: **Etnográfica: Revista do Centro em Rede de investigação em Antropologia**, v. 14 (2), 2010.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir. **Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as "sociedades secretas" africanas no Recôncavo Baiano** (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2008.

ROCHA, Agenor Miranda. **As nações ketu: origens, ritos e crenças – os candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

_____. **Caminhos de Odu**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

ROMÃO, Tito Lívio. **Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução**. In: **Trabalhos de linguística aplicada**, v. 57, n. 1, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Ed. Ridendo Castigat Mores,

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. **Representações sociais de saúde e doença no candomblé jêje-nagô do Brasil** (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 1999.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo**: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé (tese de doutorado). São Paulo: USP, 2005.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia** (e-book Kindle). Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé Nunca se Quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (tese de doutorado). São Paulo: USP, 2012.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo (Mãe Stella de Oxóssi). **Meu tempo é agora**. Salvador: ALEB, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgó e a morte: Pàdè, Àsèsè e o Culto a ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Renato Brunassi Neves dos. **Nós da tradição**: produção partilhada do conhecimento no candomblé (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2018.

SARMENTO, Daniel & PIOVESAN, Flavia. Legalização do aborto e constituição. In: _____. **Nos Limites da Vida: aborto, clonagem humana e eutanásia sob a perspectiva dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

SBURT, J. Niklas Luhmann's systema theory: a critical analysis. In: **RUDN Journal of Sociology**, 2019, vol. 19, n. 4.

SCHRÖDINGER, Erwin. **A natureza e os gregos: seguido de ciência e humanismo**. Lisboa: Edições 70, 1996.

SEMELIN, Jacques. **Sans armes face à Hitler**. Paris: Les Arènes, 2013. (tradução livre).

SERRA, Ordep. **A tenacidade do racismo**. In: **Tempo e Presença**, ano 6, n. 24, abril/2011.

_____. **Sobre psiquiatria, candomblé e museus**. In: **Caderno CRH**, v. 19, n 47, maio/ago-2006.

SILVA, Cristiane G. da. **Sexualidade, conjugalidade e direitos entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo** (tese de doutorado). São Paulo: USP, 2010.

SILVA, Janaína Barbosa da. **A maiêutica socrática no Teeteto de Platão**. Campina Grande: UEPB, 2017.

SILVA, Ornato. **Iniciação de Muzenza nos cultos bantos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1988.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo**. Mana. 2007, v. 13, n. 1.

_____. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, Vozes, 1995.

SILVA, Vagner. **Laudo antropológico para solicitação de tombamento do Ilê Olá Omi Asé Opô Araká como patrimônio material e registro como bem imaterial da cultura religiosa de matriz africana junto ao Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural – COMPAHC de São Bernardo do Campo**. São Paulo, julho de 2016.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SORIANO, Aldir Guedes. **Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002.

SÓTER, Gil & YURI, Alexandre. **Alunos são proibidos de apresentar trabalho sobre entidade de candomblé**. Portal G1. Belém, 24 de novembro de 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/pa/para/noticia>. Acesso em 08/01/2021.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

SOUZA, Marina de Mello. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2008.

SPENCER-BROWN, George. **Laws of form**. London: Allen & Unwin, 1969.

STEEL, Roderick Peter. **Entre o corpo ritual e o corpo digital: mediações da imagem sagrada no candomblé** (dissertação de mestrado). São Paulo: USP, 2015.

STENICO, Camila Aguiar. **Poder e resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault**. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2015.

TETLOW, Elisabeth Meier. **Sumer**. In: Women, Crime and Punishment in Ancient Law and Society: Volume 1: The Ancient Near East. Nova Iorque: A&C Black, 2004.

VALLE, Arthur. **Transe ameaçado: cultura visual religiosa afro-brasileira e repressão policial durante as primeiras décadas do século XX**. In: XXXVII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte. 2017.

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 2002.

VIEIRA, Antônio S. J. **Sermões pregados no Brasil**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

VYGOTSKY, Lev. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes Editores, 1991.

WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don. **Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação**. São Paulo: Cultrix, 1991.

WEIL, Simone. **Méditation sur l'obéissance et la liberté (1937)**. In OEuvres. Paris: Gallimard, 1999.

WESTERMANN, William. **The slave systems of Greek and Roman Antiquity**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955.

ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

ZIPPELIUS, Reinhold. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2012.

ANEXO I

Ialorixá Mãe Carmen de Oxum

(entrevista realizada em 03/06/21 no Ilê Olá Omin Axé Opô Araká)

Mestrando: Mãe Carmen, gostaria de agradecer, primeiramente, em meu nome Thulio Michilini Muniz de Carvalho, em nome da PUC de São Paulo e do meu orientador, Professor Livre Docente Willis Santiago Guerra Filho, por abrir as portas para essa pesquisa. É uma pesquisa em filosofia e teoria geral do direito. Nessa pesquisa estamos explorando as relações que os povos de terreiro em geral mantêm com as autoridades públicas, tanto por conta de no passado terem ocorrido abusos e quanto de abusos que podem ainda estar ocorrendo por parte do Estado. Então a Sra. foi procurada na qualidade de Ialorixá, líder de uma casa, na qualidade de uma mulher que tem uma trajetória na luta pelos direitos dos povos de terreiro. É um momento para que possamos ouvir a Sra. e poder compreender como o Direito pode contribuir para o povo-de-santo. Nesse sentido, peço licença para fazer algumas perguntas para a Sra. Inicialmente, quantos anos a Sra. tem no Candomblé?

Mãe Carmen de Oxum: Então, eu queria agradecer também, né? Eu queria agradecer bastante pelo momento de hoje, que eu acredito que seja um momento extremamente importante, não só em meu nome, mas em nome de todos os religiosos de matriz africana, em nome dos meus Ancestrais e em nome da minha família ancestral de Candomblé. Então eu tomo a benção e peço agô por estar nesse momento, por estar representando a nossa religião. Então em nome de todos eu digo motumbá e motumbaxé. Que nós sejamos acompanhados hoje pelos nossos Ancestrais e nossos Orixás, que nos abençoe para que os trabalhos caminhem da melhor forma possível. Você, é...?

Mestrando: eu tinha perguntado, inicialmente, assim, há quanto tempo a Sra. está mais ou menos na religião, como conheceu e tudo mais.

Mãe Carmen de Oxum: Eu sou uma mulher negra, mãe, avó, bisavó, sacerdotisa de religião de matriz africana, comecei aos 19 anos de idade, e vou fazer 69 anos de idade, então se eu for colocar tudo assim, esses anos todos de vivência, esse mês de junho eu completo 50 anos de Orixá, bem vividos dentro da religião, porque em nenhum momento, de

forma nenhuma eu disse “não” para a religião e para os Orixás, e em nenhum momento Orixá também disse “não” pra mim. Tudo que eu vivi na minha vida até hoje nesses quase 50 anos que estou completando foi em prol da religião e eu renovo todos os dias meus votos com os Orixás e meus Ancestrais.

Mestrando: Axé! A Sra., quando chegou na religião, já tinha pessoas da família, ou foi por fatos da vida?

Mãe Carmen de Oxum: Quando eu entrei na religião, ninguém da minha família era da religião, nem meus pais, ninguém. Eu entrei na religião por um motivo muito grave de saúde. Eu tive um momento extremamente grave de saúde que eu fui ter meu primeiro filho, que é o pai Carlito de Oxumarê. Nesse momento eu tive um problema grave que eu fui pra um hospital em que eu fiquei internada 6 meses, em isolamento mesmo, quando completou os seis meses o médico disse pra minha família, pro meu marido na época: “olha, vocês vão levar essa moça embora por que eu não tenho mais o que fazer pra ela, o problema dela é espiritual, procura um centro pra poder salvar a vida dela, que eu não tenho o que fazer pra ajudar”. Aí os meus pais me levaram pra um terreiro, primeiramente era um terreiro de angola, no qual eu não me adaptei, em seguida eu fui pra um terreiro, que era um terreiro de nagô, nagô vodum, no qual eu fui iniciada, fiquei 21 dias recolhida, passei por todos os preceitos necessários dentro da obrigação e nunca mais eu tive um problema de saúde. Realmente não era saúde; era espiritual, porque eu acredito que se a pessoa enfraquece espiritualmente sua matéria também enfraquece, o corpo enfraquece, então foi aí que eu me recuperei muito bem de saúde.

Mestrando: Mãe Carmen, aproveitando que a senhora mencionou a iniciação, qual o significado da iniciação, para os leigos entenderem?

Mãe Carmen de Oxum: A iniciação é um renascimento, você renasce pro Orixá. Nem todas as pessoas têm esse chamado. Esse chamado pra nós é um chamado ancestral. Tem pessoas que são chamadas pra ser um ebomi, porque começa com o abiã⁵⁴⁵, o iaô⁵⁴⁶ e ele é [ele se torna] um ebomi⁵⁴⁷; tem pessoas que são chamadas, convidadas, a ser uma equede ou

⁵⁴⁵ Abiã pode ser definido como o adepto em condição pré-iniciática (recém chegado na religião, aspirante ou não à iniciação, que, a depender de fatores como seu destino pessoal, poderá ou não ser iniciado).

⁵⁴⁶ Iaô é a designação atribuída aos adeptos “rodantes” (que podem receber seus “santos”) que já passaram pela feitura-de-santo, isto é, pelos atos de iniciação nos segredos da religião.

⁵⁴⁷ Ebomi é o adepto que, além de iniciado, completou todas as suas obrigações (normalmente, de 1, 3, 5 e 7 anos), isto é, completou seu ciclo iniciático, passando, a partir daí, a ter maioridade espiritual, o que pode ou não o

um ogã⁵⁴⁸, uma pessoa que tem um cargo dentro da casa. No meu caso, eu entrei, fiz iaô [fez o “santo”, iniciou-se na religião], tomei [obrigação de] 7 anos e me tornei Ialorixá. Então a iniciação é um renascimento, não é pra todos. Eu acredito que não é pra todos. Mas é um chamado ancestral. Isso é iniciação.

Mestrando: A partir da iniciação, a pessoa passa a ter que viver sob algumas tradições, correto? Dessa maneira, a gente pode dizer que o Candomblé é uma religião tradicional?

Mãe Carmen de Oxum: A partir desse momento, a partir dessa aceitação, porque você não tem muito “livre arbítrio”, você se entrega ali naquele momento, porque o seu chamado, como eu disse antes, é um chamado ancestral. Quando, no momento que você se integra dentro da religião, você faz a sua entrega também, então o que acontece na grande realidade [é que] você começa a viver uma nova história de vida. Dessa forma é que você consegue ser um sacerdote ou uma sacerdotisa. Daí pra frente você tem etapas; você vai vencendo etapas até chegar num posto maior que é se tornar um sacerdote. É uma abnegação assim; você tem que se entregar definitivamente pra isso. Não existe retorno depois. Tem pessoas que às vezes fazem assim: “eu desisti de ser da religião”. Desistiu apenas de boca, porque a iniciação ela é uma coisa tradicional mesmo. O candomblé; as religiões de matriz africana, são religiões tradicionais.

Mestrando: Nesse sentido, Mãe, essa questão do cumprimento para com a tradição, para com essa filosofia de vida, essa cultura dos Orixás, digamos assim, tem dimensão existencial para a pessoa; aquilo passa a fazer parte dela, né? Se ela se entrega verdadeiramente [inaudível], quando por algum motivo a pessoa deixa de cumprir, por fatores externos, com essa tradição, a Sra. considera que isso gera algum processo negativo para a pessoa? Um arranhão na constituição da pessoa?

Mãe Carmen de Oxum: eu acredito que no momento em que você está apto a fazer uma iniciação, a partir do momento em que você faz essa entrega de si, que você aceita

lhe conferir o direito de sacerdócio, a depender, por exemplo, de seu destino pessoal e da vontade de seu Orixá e de sua ancestralidade.

⁵⁴⁸ Equede (sexo feminino) e ogã (sexo masculino) são adeptos não rodantes que passam por ritos especiais de iniciação, preparando-os para o desempenho de atividades específicas e de suma importância na liturgia de uma casa de Candomblé, normalmente vinculando-se a determinado Orixá da casa (costuma-se dizer “ogã de Oxossi”, “ekede de Oxum”, por exemplo, para indicar o “santo” responsável por apontar determinado adepto a aquela posição especial na “hierarquia” do terreiro).

ser um religioso de matriz africana, você se entrega, sim, completamente e passa a ser a sua religião naquele momento. Então você tem que considerar exatamente que isso faz parte da sua vida. Então aí existem dogmas, existem padrões, existem questões, existem situações que você vive em prol daquilo que você considera a sua religião. A religião de matriz africana ela não é uma moeda de troca. Ela é a sua religião. Então esses padrões, se você quebra eles, se você deixa de fazer aquilo por isso ou por aquilo, eu não vou dizer que o Orixá ele vai prejudicar ou ele vai castigar, porque o Orixá, na grande verdade, ele não faz isso. Mas eu acredito que você mesmo, não tendo o respeito devido às suas tradições, você quebra sim regras e padrões.

Mestrando: E isso causa como uma espécie de ferimento na própria pessoa?

Mãe Carmen de Oxum: É uma ruptura dentro daquilo que você vive, dentro do seu sagrado, porque você faz um voto e você tem que ser fiel ao seu sagrado.

Mestrando: Nesse ponto, Mãe Carmen, é onde a gente começa a entrar mesmo na questão da relação que o Estado mantém com as pessoas de santo, porque muitas vezes a pessoa, por razões de autoridade, se veem tolhidas de cumprir com a sua tradição, com a sua filosofia de vida. Nesses quase 50 anos que Sra. mencionou de estrada na Orixalidade, a Sra. deve ter visto muitas situações em que, por fatores de autoridade pública querendo desmandar ou querendo interferir [na vida das] pessoas, os adeptos se viram impedidos de cumprir com suas tradições. A Sra. poderia mencionar uns casos?

Mãe Carmen de Oxum: Sim. Eu sou uma sacerdotisa de religião de matriz africana que faço parte, junto com a minha família, da Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo, pelo Fórum Inter-Religioso Por uma Cultura de Paz e Liberdade de Crença. Mesmo assim, com tudo, isso nós passamos por situações extremamente graves de discriminação, de desrespeito ao nosso sacerdócio. Então nós passamos por situações várias, porque eu ando vestida adequadamente como manda minha religião, do jeito que eu estou aqui nesse momento de saia, de bata, de camisu, de pano de cabeça, com as minhas indumentárias, eu vou à rua, eu vou ao médico... Falando em médico, uma vez, pra eu poder situar, eu ia fazer uma palestra numa faculdade na [Avenida] Paulista e eu me senti mal, porque estava quente, foi antes da pandemia tudo. Eu estava lá sentada que eu ia fazer a palestra com algumas pessoas, eu me levantei do jeito que eu estava vestida e fui na minha clínica, que era de um convênio particular. Quando eu cheguei numa cadeira de rodas, a

médica disse que não ia me atender, falou pra outra: “olha, eu não vou atender esse caso”. Aí foi preciso trocar a médica naquele momento, entrar uma outra moça, pra ela poder me consultar. Eu achei isso um dos piores abusos físicos que eu recebi, num momento de fragilidade, num momento que ali você não pode ter discriminação nenhuma e eu fui [discriminada]. E, pra ser muito objetiva, eu chorei ali, eu estava sozinha e fui discriminada nesse momento, então nós passamos discriminação, sim, e nós passamos discriminações dentro dos nossos rituais. Porque dentro dos nossos rituais, Thulio, nós temos uma coisa muito séria, nós temos rituais pra nascer e existem os rituais pra morrer. Então nós nascemos no ritual de iniciação e, quando somos chamados pra ir embora, porque os iniciados no culto não morrem, nós somos chamados pra ir pra outro lugar, então nós temos rituais pra fazer esse desligamento [inaudível] pra gente poder continuar, seja onde for. E muitas vezes nós passamos pelo constrangimento de não podermos fazer nossos atos fúnebres dentro dos IMLs ou dentro mesmo dos hospitais, porque as pessoas acreditam que vai ter barulho, que vai ser desrespeitoso para aquele lugar, sendo que o nosso sagrado é justamente fazer atos religiosos silenciosos, sofridos, com lágrimas, pela morte do nosso ente querido. E nós já passamos por constrangimento muito grave, inclusive [a ponto de] a justiça mesmo, a polícia mesmo, não permitir que nós fizéssemos isso.

Mestrando: Como a Sra. Reagiu? O que a Sra. fez? Porque pelo significado ancestral desse ciclo iniciático, não fazer o ato fúnebre gera um prejuízo existencial para sua vida seguinte, não é? Então é uma agressão mesmo grave para aquele que acredita e/ou para os familiares daquele ente que morreu, que acreditava; é impedir ele de atravessar uma porta né? Nessas situações, como a Sra. costumou resolver? Porque de alguma maneira [imagino que] a Sra. tenha conseguido levar a cabo a situação.

Mãe Carmen de Oxum: As primeiras vezes nós nos sentimos ultrajados mesmo. Sempre nós estamos em quatro, cinco pessoas, não mais que isso, vestidas adequadamente, porque o ato fúnebre nosso, o luto nosso é o branco, com nossas indumentárias. Nesse momento de ultraje que nós passamos, eu insisto em conversar delicadamente e educadamente, insisto em dizer que isso faz parte daquilo, que pra nós é sagrado, vou conversando e pedindo, explico a necessidade disso, falo como a autoridade religiosa que eu sou. Mesmo assim a discriminação é muito forte, quase nunca conseguia, porque eles mandam que a gente saia do IML com o nosso morto, e nós vamos para os velórios, onde não é o lugar adequado e a gente faz o procedimento no velório, porque a gente é proibido de

fazer o ato fúnebre no IML, mesmo com a justiça. Então não existe um apoio judicial; um respaldo judicial da parte do governo nenhum, de forma nenhuma, para que a gente possa ser considerado sacerdotes, assumidamente poder agir dessa forma.

Mãe Carmen de Oxum: Teve um caso em que nós tínhamos uma filha afastada da casa, saiu da casa e ficou afastada mais de 10 anos. Aí ela engravidou, ela tinha um único filho e engravidou depois desse filho de uns 19 anos de idade. Quando estava quase perto dos dias dela ter essa criança, ela ligou, falou com o Pai Carlito, tomou a benção, que Deus a tenha num bom lugar, tomou a benção e disse que estava prestes a ter um filho e tudo. Depois de quase 19 anos. E a gente conversou com ela, apoiamos o ato dela maravilhoso e infelizmente a criancinha nasceu e morreu em seguida, passou duas horas ela morreu também, e a família dela veio nos procurar, a mim e ao Pai Carlito, tudo, para que nós fizéssemos o ato do desligamento da terra, né? Pra pessoa poder se encaminhar, porque o sagrado diz isso. E dentro do IML nós fomos proibidos, diante de tudo que aquele sofrimento que o filho dela veio pedir pra gente, junto com a gente, para que pudéssemos fazer os atos ali da mãe do menininho. A falta de respeito, a discriminação é tão séria que eles não valorizam, não acreditam que existe a necessidade de nós termos esse tratamento. E ali mesmo com todo mundo triste, chorando com a perda dos dois entes queridos naquele momento, nós não pudemos fazer os atos fúnebres.

Mestrando: A Sra. acha que talvez essas resistências que as autoridades têm em deixar esses atos fúnebres serem feitos, se deve a uma forma de falta de compreensão do que seja o candomblé, uma falta de conhecimento e de disposição de se colocar no lugar do outro?

Mãe Carmen de Oxum: Eu acredito piamente nisso, porque eu sempre briguei muito, porque eu sou uma militante [inaudível] em relação a tudo isso. Eu acho que existe capacitação: tem que ter pessoas capacitadas pra dizer sim ou não. Mas, agora, eu vou chamar isso não só de falta de entendimento, eu vou chamar de discriminação. Porque se fosse um padre, se fosse um pastor, ele poderia entrar. Agora, por eu estar vestida com a minha religião de matriz africana, com as minhas indumentárias, eu não poderia. Então eu não vou dizer pra você que é falta de conhecimento da religião, é desrespeito; é discriminação religiosa.

Mestrando: Considerar que uma religião é válida e outra não, né?

Mãe Carmen de Oxum: Exatamente. É isso que é considerado. Então, falta de entendimento? Não é, viu, Thúlio? Falta de capacitação também não é. É desrespeito mesmo. É discriminação.

Mestrando: Falando em discriminação, puxando um outro gancho. A gente falou da morte. Agora, a vida do iniciado, a Sra. além de sacerdotisa foi mãe, né? Mãe de vários filhos? Como foi manter a educação perante as escolas, dentro dessa tradição? Imagino que tenha sido um problema mandá-los com as roupas tradicionais e situações desse tipo. A Sra. poderia comentar como é esse processo de educar uma criança dentro da tradição?

Mãe Carmen de Oxum: Olha, eu vou dizer uma coisa super séria pra você. Eu tenho 5 filhos biológicos, tenho uma filha que é uma neta que eu criei desde pequena e tenho mais dois filhos adotados. Todos foram iniciados de pequenos e todos são da religião, porque eu acredito que a nossa religião tem toda a força para educar uma criança dentro desses padrões. Então você tem que mostrar, tem que se colocar e mandar o seu filho mesmo que a dificuldade, o bullying, a discriminação pela falta de informação das outras crianças aconteçam. Mas o professor, o diretor, que discrimina e desrespeita a criança, aí já é realmente discriminação. Eu mando com o quelê⁵⁴⁹ no pescoço, que é uma indumentária que se usa, eu mando vestido de roupa branca e tem que andar com a cabeça coberta. Qualquer coisa, eu vou à escola vestida devidamente com a minha roupa de religiosa de matriz africana e me imponho, porque a nossa religião, Thúlio, ela é de resistência e persistência. Se você não tiver resistência, você é engolido pela massa discriminatória que existe dentro do mundo, porque existe um racismo estrutural. As pessoas querem dizer que não, mas, infelizmente, existe e isso é implantado dentro da casa familiar de cada um. Porque você vê em outras religiões, a criança é batizada de bebê, se faz festa, se comemora, é válido, tem um documento atestando aquele momento e registrando. Aí quando é religião de matriz africana que faz isso é porque está errado. Então eu acredito que nossas autoridades deveriam de rever esse processo.

⁵⁴⁹ Colar ritual, confeccionado de contas, colocado no iaô no ato de iniciação e retirado apenas ao final do período de “preceito” (cumprimento de rígidos tabus religiosos, com o sentido de proteger, preservar e manter a pureza necessária para que a conexão com o Orixá do iniciado se estabilize, antes de ele poder voltar à sua vida “normal”).

Mestrando: Talvez um processo de laicização verdadeira da educação, né? Porque muitas vezes a gente vê casos e notícias que a diretora do colégio era evangélica, por exemplo, e aí chega a criança recém iniciada portando as suas vestimentas tradicionais e ela não quer deixar entrar, simplesmente “porque não”. Mas, “pera aí”, a escola é sua? Ou a escola é do estado e você ali é uma funcionária do estado que está cumprindo um papel para com a sociedade, que não tem nada a ver com sua religião, né? É complicado, no fundo.

Mãe Carmen de Oxum: Você disse assim, “laicidade verdadeira”, né? Porque na grande verdade é entre aspas. Nós tivemos vários casos aqui dentro da nossa casa, tanto de filhos carnaís, quanto de crianças daqui do Candomblé que foram pra escola paramentados, e lá disseram que o ato deles irem dessa forma seria errado. Por que que a criança não ia vestida “socialmente”, de uniforme, sendo que, naquele momento, a criança **precisava** de estar de branco e manter suas indumentárias? Então o Estado deveria de rever isso, mais uma vez, porque é igual quem carrega o quipá, quem carrega o véu na cabeça. Quer dizer que quem leva sua bíblia é respeitado, que o aluno pode carregar sua bíblia dentro da mochila? Agora, ir vestido ou com o quelê no pescoço ou um pano de cabeça...

Mestrando: Que são coisas que tem significado tanto quanto os outros.

Mãe Carmen de Oxum: Que são tracionais dentro da religião, que é o sagrado.

Mestrando: Ainda na questão das crianças: as pessoas, quando estão fora da religião, ficam inclinadas a entender que “ah, escolheu pela criança”, achando que a vida dentro do Candomblé é uma vida de bizarrices, de coisas estranhas que ninguém pode compreender. Mas, na verdade, o Candomblé tem um código ético que chega a ser até mais rígido que a ética praticada na sociedade, a ética do Direito. Como é que funciona, Mãe, dentro do que a senhora puder falar, sobre a ética do Candomblé na educação de uma criança? O modo de se portar, o modo de se dirigir às divindades, às autoridades religiosas? Para que conste de nossa conversa o sentido ético do Candomblé. O candomblé é uma religião ética com uma ética própria? No fundo [a história mítica de] cada Orixá é um exemplo de vida? A senhora poderia explicar um pouco a esse respeito?

Mãe Carmen de Oxum: Thúlio, nós somos comunidades tradicionais de terreiro. Cada terreiro é uma comunidade religiosa, ali nascem crianças e essas crianças vão crescendo

e sendo educadas a tomar benção, a respeitar o que hoje não existe mais em outros lugares⁵⁵⁰. Quando [alguém] vê uma criança de matriz africana tomar a benção do seu mais velho, acha aquilo uma coisa “Nossa! Existe isso?”, nós chamamos de senhor e de senhora, a gente faz reverência, abaixa a cabeça. Nós respeitamos o nosso mais velho, assim, com um amor, com uma força tão grande, nós tratamos de uma forma, que é a educação que nós levamos, que ensinamos às nossas crianças para que tenham essa disciplina. Porque é uma disciplina trazida pelos nossos ancestrais, que ensinam a criança, a criança pede licença, a criança não entra sem bater, a criança toma benção e leva isso pra fora do terreiro também, porque chega na escola a criança é educada, chega na faculdade a criança é educada, vai na casa das pessoas a criança é educada. E nós somos tratados como se fôssemos incapazes de ser educativos com as crianças. Muito pelo contrário! Nós ensinamos adolescente como viver, como se portar, como conhecer os primeiros sinais e movimentos, os preservativos para que seja mantida a saúde e impedir a gravidez, vamos ensinar como conviver com ela caso aconteça. E uma outra situação grave que nos preocupamos é com nossos idosos, as crianças cuidam dos idosos porque elas respeitam a ancestralidade [que esses mais velhos representam].

Mestrando: Aproveitando esse gancho, o mais velho no candomblé ele tem uma posição especial, né? Que, imagino eu, pergunto à Sra., se deva a essa proximidade, de uma certa maneira eles estão mais próximos no tempo dos ancestrais. Explica para as pessoas que vão ouvir, Mãe, o papel do mais velho dentro da tradição, em transmiti-la, o valor dos mais velhos no Candomblé...

Mãe Carmen de Oxum: O Candomblé é feito de hierarquia. Ele é tradicional nessa parte em relação aos mais velhos. A gente diz que ancestralidade é posto; posto é [como] se você vivenciasse a história de seus ancestrais, a história do seu Candomblé. Então o mais velho dentro da casa a gente reverencia tomando a benção, a gente reverencia deitado no chão, a gente bate paó [palmas em ritmo tradicional], tomando a benção daquele Orixá que aquele ancestral [em vida] viveu anos e anos louvando, cultuando a sua religião. Então ancestral, o mais velho, o antigo pra nós ele faz parte do nosso sagrado, nós respeitamos acima de tudo o nosso idoso, o nosso mais velho.

Mestrando: A nossa conversa foi super instrutiva até o momento. Eu queria aproveitar também a presença da Sra. para ouvir um pouco da Sra. sobre o processo

⁵⁵⁰ A Ialorixá parece se referir ao fato de que, na África, local de origem de muito do que hoje se pratica no Candomblé, muito da tradição, culto e cultura dos Orixás deixou de ser praticado e sobrevive apenas no Brasil.

de tombamento do ilê, que foi uma conquista, né, pessoal da senhora e da comunidade ileolaense. E o processo para o reconhecimento da imunidade do terreiro da Sra., justamente em comparação com o processo que é feito para uma igreja católica ou evangélica conseguir a imunidade...

Mãe Carmen de Oxum: Eu vou te falar uma coisa muito séria em relação a isso. Eu passei umas dificuldades imensas para comprar aqui onde é a roça de candomblé. A primeira situação séria que eu passei foi pra comprar aqui. Eu consegui comprar, eu e meu filho, e a partir daí fomos sofrendo todas as dificuldades de preparar uma documentação para que se tornasse um centro cultural e religioso, um centro comunitário para as religiões de matriz africana. Quando chegou a época do tombamento, que nós precisávamos de um tombamento estadual, a gestão que estava em vigor no período em que entramos com o processo nós tivemos uma facilidade boa, mas em relação a isso foi feita uma peregrinação de repetidas idas e vindas à prefeitura de São Bernardo do Campo para que nós pudéssemos receber o tombamento municipal. Nada batia. Eles pediam um documento, nós não tínhamos; pedia outro documento, nós fazíamos; e nós lutando para que nós tivéssemos uma isenção tributária, para que de uma forma ou de outra pudéssemos ser reconhecidos como uma comunidade tradicional de terreiro, uma igreja, um templo, como é considerado as outras igrejas. Mas em nenhum momento nós tivemos esse respaldo, em nenhum momento a prefeitura ou o governo nós reconheceu. Tanto foi difícil o posicionamento que eles assumiram que quando eles vieram aqui eles não consideravam onde moram os Orixás, as árvores sagradas, os atinças⁵⁵¹ que nós temos aqui dentro como sagrados. Eles consideraram mais ou menos o salão onde se dança o Candomblé, mas o terreiro em si eles não tinham deixado, diziam que não fazia parte da religião de matriz africana, e nós tínhamos laudos, documentos, e mesmo assim nós passamos por situações extremamente graves. Depois de muito sacrifício foi feito o tombamento municipal, em seguida nós passamos pelo tombamento estadual, que, para ser sincera, foi mais fácil de recebê-lo que o municipal. Mesmo assim, com a casa tombada como patrimônio do estado de São Paulo e do município em São Bernardo do Campo, nós não éramos respeitados e não tínhamos a imunidade. Então a todo momento nós estávamos em agonia, mesmo com os pagamentos, o reconhecimento não era expedido.

⁵⁵¹ Atinças são representações materiais (assentamentos) de Orixás ou outras entidades, normalmente situados no “tempo” (fora de qualquer habitação coberta) e considerados sagrados, por serem pontos de referência para determinados ritos.

Mestrando: Eu li o laudo, a Sra. chegou a disponibilizá-lo, foi um laudo bem feito, bem estudado, estava bem fundamentado, onde a realidade “terreiro de candomblé” estava analisada sob uma perspectiva antropológica, cultural, né? E lá estava posto que cada casa, cada quarto tem um sentido sagrado, onde o sentido existencial é que tem divindades que habitam ali dentro, assim como a árvore é sagrada por que ali reside uma divindade também. O que me intrigou foi a dualidade na análise da Prefeitura, porque ela tombou com base num laudo, mas, para efeitos fiscais, não. Para a Sra. não pareceu que estava existindo uma forma de voluntarismo, um forma de “não dou a imunidade simplesmente porque não”? Eu, pelo menos, tive essa sensação. A Sra. não achou que ali a autoridade estava movimentando a máquina pública como se fosse dela e não da coletividade?

Mãe Carmen de Oxum: Olha, eu vou te falar com sinceridade, nós nos sentimos constrangidos! Teve momentos que o Pai Carlito saiu daquele lugar chorando, porque ele se sentiu tão desrespeitado, porque as autoridades se fingiam de bobas, que não conheciam o que estava acontecendo. Vinham fiscais, peritos, e eles fechavam os olhos e agiam dessa forma. Então eu acredito que em todas as ocasiões existiu um abuso de autoridade, um abuso de poder extremamente sério para que a gente fosse imunizado.

Advogada do terreiro de Mãe Carmen: A forma como todo processo foi conduzido, até esse paralelo que eles quiseram fazer com a igreja católica, de que só o barracão vai ser reconhecido porque na igreja é só aquele templo, então todo resto não faz sentido, não tem por que ter imunidade. Outra coisa muito interessante foi a casa paroquial, que a gente vê na jurisprudência, na religião católica isso é muito simples, todo mundo entende que o padre mora na casa paroquial e que a imunidade se estende, aqui a prefeitura por diversas vezes no processo não quis reconhecer a imunidade da casa da Mãe Carmen, do Pai Claudinho, porque “não fazia sentido ter dois sacerdotes”, não combina com a igreja católica

Mestrando: tentar aplicar um modelo que não condiz, né?

Mestrando: Mãe Carmen, e no começo da sua trajetória de sacerdotisa, que, obviamente, era em período de restrição militar, como a Sra. fazia para levar o culto da Sra. ao cumprimento naquela época?

Mãe Carmen de Oxum: Eu tinha um terreiro muito pequenininho, alugado, que moravam meus santos, santos de algumas pessoas, a gente dividia ali, era uma comunidadezinha. Muitas vezes a polícia chegava na porta, eu ia presa, literalmente presa, e quando chegava na delegacia eu explicava o que eu fazia, como que era, e era liberada e voltava pra casa, porque, na grande realidade, a maioria das pessoas são de religião de matriz africana, mas o vizinho pode não ser, então ele faz a denúncia, aí a polícia cumpre com o mandado, quando chega lá você se depara com um delegado que é da religião, ele olha na sua cara e fala “então a Sra. pode ir pra casa, eles vão escoltar a Sra., a Sra. só espera um pouco e dá continuidade ao que está fazendo”. Eu fui presa várias vezes, mas eu sou persistente; até hoje nós já fomos barrados, o Pai Carlito, meu filho, já foi barrado junto com os ogãs fazendo uma entrega que a polícia queria que ele levantasse uma entrega. Ele falou “eu não vou levantar, levanta você, eu já entreguei, peça licença pra quem eu entreguei e levanta você!” e eles estavam com a arma em cima do Pai Carlito. Então nós passamos por essas situações extremamente sérias. Mas eu volto a dizer, é falta de capacitação das pessoas em relação a todas as religiões, vê se eles prendem um senhor com uma bíblia embaixo do braço ou um senhor de batina. No aeroporto nós sofremos uma discriminação extremamente grave, eu e mais três pessoas, o Pai Carlito, o Jonathan e a Iamorô⁵⁵², eu estava com um vestido africano e um fio de contas, não estava nem com meu adorno de cabeça, quando nós fomos passar na esteira, eu estava levando uma pedra, do tamanho da palma da minha mão, um otá⁵⁵³, que eu ia fazer uma obrigação em Maceió, eles chamaram a polícia federal, eles barraram nosso embarque, eles tiraram esse objeto sagrado, esse otá, esse ocutá, descartaram na lixeira e não nos deixaram viajar com o que nos pertencia, virou um processo. Agora você me pergunta, Thúlio, “onde está isso, no que se transformou isso?” Eu vou dizer pra você: em nada; tudo que se fala em religião de matriz africana é errado, em todos os lugares falta aprendizado, respeito, disciplina e capacitação.

Mestrando: Tem também uma demonização do que provem do negro, do povo africano, né?

Mãe Carmen de Oxum: Você disse uma coisa certa, isso veio porque é negro, nós estávamos em pessoas negras e aí outra a outra bandeira também porque nós estávamos

⁵⁵² Cargo de alto escalão na hierarquia de uma casa de Candomblé, ligada ao culto aos mortos, à casa do Orixá Exu e de outras divindades que, com ele, participam dos ritos fúnebres e demais atos que envolvem a manutenção de contatos com os ancestrais.

⁵⁵³ Pedra recolhida da natureza dentro dos preceitos da religião, utilizada para a confecção de assentamentos (representações materiais de Orixás) em processos iniciáticos e/ou outras liturgias.

com pessoas gays, então nós sofremos três atos de discriminação, o racismo, a religiosa e a homofobia.

Mestrando: Quando a gente lê sobre a história Candomblé, em muitas ocasiões, durante muito tempo, foi necessária por parte dos mais antigos um jeitinho de se lidar para que fosse possível levar a cabo o culto, como aquelas descrições da Mãe Menininha chamando o policial para conhecer a festa durante uma batida. A Sra. acha que se não tivessem havido essas astúcias por parte dos mais velhos, o Candomblé existiria hoje como ele é?

Mãe Carmen de Oxum: Mãe Menininha, eu tomo a benção e peço agô. À Mãe Carmen de Oxaguiã que é minha Mãe⁵⁵⁴. Mãe Menininha foi uma senhora maravilhosa que fortaleceu, junto com outras senhoras e senhores o nosso Candomblé brasileiro. O nosso Candomblé brasileiro nós devemos praticamente a essa senhora, essa senhora de uma forma ou de outra ela abria a porta dela para os políticos, cantores, artistas, para mostrar a riqueza e grandeza do nosso Candomblé, pra tirar essa demonização que faziam da nossa religião, então, nós devemos isso sim a essa ancestral maravilhosa, mulher de Oxum⁵⁵⁵, que deixou esse legado maravilhoso para todos nós, pra minha família, pra família tradicional de terreiro. Se eles não tivessem tido essa resistência, de esconder os negros no porão, de esconder os atabaques, porque antigamente eles tinham que esconder. Por que existem os atinças, as árvores? Porque não podia ter nada aparente, então eles cultuavam aquela árvore. Por que existe o sincretismo? Porque eles não podiam cultuar os Orixás, então eles cultuavam São Jorge, Santo Antônio, eles cultuavam santos católicos como subterfúgio para o culto aos Orixás.

Mestrando: Astúcias para poder sobreviver, né?

Mãe Carmen de Oxum: Sim, astúcias de sobrevivência, para poder manter seu culto vivo, eles dançavam, cantavam como se não fosse uma festa sagrada, e na grande realidade era um sagrado que estava se fazendo presente.

⁵⁵⁴ Aqui, a Ialorixá está reverenciando a essá, Mãe Menininha do Gantois, já falecida, pessoa de grande importância na história do Candomblé, responsável, em grande parte, por sua popularização e divulgação. A Ialorixá também reverencia sua própria Mãe de Santo, Mãe Carmen de Oxaguiã, herdeira do terreiro de Mãe Menininha do Gantois.

⁵⁵⁵ Obviamente, a Ialorixá, aqui, enaltece a figura de seu Orixá (Oxum), utilizando entonação que denota gravidade (temor) e respeito. Ao enfatizar “mulher de Oxum”, Mãe Carmen se refere à liderança, que é uma das características de sua Orixá, que mantém o epíteto de “ialodê”, isto é, “a mãe da comunidade”, “primeira da mãe entre as mulheres”.

Mestrando: Mãe Carmen, só mais três perguntinhas, a próxima é o seguinte: no fundo o brasileiro vive o axé sem saber, né? Por exemplo, a nossa feijoada é uma herança ancestral, o caruru que a gente come, está na cultura brasileira a orixalidade, muitas vezes a pessoa não é de Orixá, ou não é simpatizante, e ela come uma tradição que é africana, come um axé, digamos assim. Qual é o papel da comida dentro de uma comunidade de terreiro?

Mãe Carmen de Oxum: o candomblé ele é uma das religiões mais fartas que existem, no Candomblé tudo se comemora com comida, com bebidas tradicionais de terreiro, como o aluá, a gente bebe e festeja daquela maneira porque o candomblé é muito farto. Então o que nós temos dentro do Candomblé, Thúlio? No candomblé a gente faz a oferenda, ele faz a sacralização do animal pro Orixá, e nós recebemos toda aquela comida que é oferecida pra nós, então nós temos a carne toda que é oferecida pra nós, nós comemos, nos fartamos, servimos as nossas crianças, os nossos mais velhos, as nossas comunidades com o que é ofertado dentro do Candomblé, dentro das nossas oferendas, como a feijoada. A feijoada são restos, né? Que os nossos senhores de engenho entregavam para os escravos. Igual o caruru. Todas essas comidas são sagradas pro Orixá e pra nós, mas são alimentos também dentro do nosso Candomblé, então todo Orixá tem uma comida que era recusa, que era repulsa da casa grande e que nossos ancestrais brincando⁵⁵⁶ faziam suas oferendas.

Mestrando: é interessante a imagem, o símbolo do Orixá alimentar os seus filhos. Literalmente é isso, né? Ele compartilha a comida dele com seus filhos, com a sua comunidade. Um terreiro tem um papel comunitário para a comunidade de fora, né?

Mãe Carmen de Oxum: O terreiro é a doutrina da comunidade, as pessoas de fora dos terreiros, os vizinhos, as pessoas que convivem ao redor de um terreiro de Candomblé, eles têm a solidariedade do terreiro, porque além dele trazer a boa vizinhança, a boa convivência, é igual quando se tem uma briga de marido e mulher, a gente não vai deixar que aquilo se torne um feminicídio, a gente mete a colher, sim. Dizem que briga de marido e mulher não se mete a colher, mas a casa de terreiro vai, a casa de terreiro conversa, a casa de Candomblé apazigua aquilo, então o terreiro traz uma forma de convivência, e a casa de Candomblé, Thúlio, é solidaria, ajuda com o cabrito, ajuda com a galinha, com o legume, com a verdura, com o feijão fradinho, ele ajuda com a palavra, ele ajuda com o acolhimento, com o ensinamento, e com disciplina, que é uma das coisas mais presentes dentro da nossa religião.

⁵⁵⁶ A Ialorixá se refere, aqui, a diversos aspectos lúdicos da religião. Onde se lê “brincando”, para melhor entendimento, leia-se “cantando e dançando”.

Nós sabemos dizer axé, amém, aleluia, shalom, saravá, nós falamos tudo porque nós não discriminamos a vida de ninguém, nós não perguntamos “ah, você é de que religião?”, nós não fazemos isso, nós recebemos, acolhemos, e falamos axé.

Mestrando: Já encaminhando para o final, se a senhora fosse definir resistência, pela tradição, o que é resistir no Candomblé para a Sra.?

Mãe Carmen de Oxum: Olha, é continuar.

Mestrando: Resistir é continuar.

Mãe Carmen de Oxum: Resistir é continuar, é iniciar as suas crianças, é batizá-las no seu axé, é você educar as suas crianças acreditando que você é religioso, sim, que é a religião que seus ancestrais trouxeram. Então, manter essa religião de pé, manter essa religião verdadeiramente, corretamente de pé é um ato de resistência, e é um ato de amor.

Mestrando: Por fim, Mãe, o Candomblé possui um universo de tradições, cada pessoa atribui um sentido a cada uma [delas]. Para a Sra. qual é a tradição do candomblé que mais a emociona, enquanto Mãe Carmen mesmo?

Mãe Carmen de Oxum: O Candomblé é emoção do começo ao fim, né? Ele é emoção quando você inicia uma pessoa, que quando você vê aquela pessoa gritar, o Orixá gritar o seu nome em iorubá, e os demais Orixás virem festejar, abraçar e receber aquele novo ser que nasceu ali, porque você nasceu, então ali é um ato maravilhoso. Então o que mais me emociona não é ter a casa cheia de visita, não é o Candomblé em si que me emociona, é a louvação que você tem, é o amor que você tem, é você ver o Orixá chegando, é você ver um iaô recebendo o Orixá pela primeira vez, então é isso que me traz a emoção, que me faz continuar, isso me ensina que se você acreditar, respeitar, se você tiver amor, se você tiver o sentimento de gratidão a tudo que seus ancestrais sofreram para que essa religião milenar estivesse até hoje, é eu poder estar vestida com essa roupa, é eu andar na rua e levantar minha cabeça e dizer “eu sou religiosa de matriz africana”, então isso me emociona bastante.

[Mãe Carmen começa a chorar].

Advogada do terreiro de Mãe Carmen: ah, que bonitinho, a Mãe Carmen se emocionou, que pena que não estamos filmando...

Mãe Carmen de Oxum: Isso é resistência, isso, viu, Thúlio, é resistência dentro do Candomblé, é o que você passa anos e anos, e você olhar pro Orixá e saber que ele está do seu lado, isso é o que mais me emociona de verdade. Me Desculpem!

Mestrando: Mais uma vez, Mãe Carmen, eu gostaria de agradecer, mais uma vez em meu nome, da PUC de São Paulo, e do professor Willis Santiago Guerra Filho, foi super importante, isso vai ser transcrito e vai fazer parte da documentação anexa à minha Dissertação de Mestrado, e a gente espera estar contribuindo para a continuidade dessa narrativa, de levar isso ao conhecimento dos profissionais do direito e dos políticos.

Mãe Carmen de Oxum: Eu quero te parabenizar bastante, a sua atitude só reforça que nós temos história, talvez nós não tenhamos muita teoria, porque os nossos ancestrais eles tinham uma oralidade maior do que uma escrita, mas eu quero te parabenizar, que seja sempre de êxito, de muito sucesso.

ANEXO II

Babalorixá Pai Elias de Ogum

(entrevista realizada em 10/04/21 em São Paulo/SP⁵⁵⁷)

Mestrando: Pai Elias, essa entrevista acontece pelo fato de que em meu Mestrado estou estudando dentro da teoria geral do direito e filosofia do direito, a relação entre resistência e tradição dentro das religiões de matriz africana, mais especificamente o Candomblé. Nessa linha de raciocínio, o objeto de nossa conversa é como a tradição tem funcionado aos adeptos das religiões minoritárias de matriz africana como forma de resistência aos abusos de poder de autoridades públicas, preconceitos raciais e religiosos. No primeiro momento de nossa conversa, qual é o papel da tradição dentro da religião, o culto e a cultura dos orixás? O que o Sr. acha, essa tradição ajuda os adeptos a se autoafirmarem e a resistirem dentro da sociedade em que vivem? Em relação ao agir da polícia, a vigilância sanitária e as pessoas preconceituosas? E qual a sua idade e o seu tempo de religião? E o que o levou a chegar na religião?

Pai Elias: Foi a grande necessidade de saber se minha mãe estava gestante, pois quando ela estava gestante não se achava uma forma de dizer que ela estava grávida, então os médicos e algumas pessoas diziam que era “lombriga ou um bicho dentro da barriga dela”. Passado certo tempo, em uma gira de caboclo, ela começou a fazer umas perguntas ao caboclo “Ticê Taquara”, no caso um boiadeiro, uma qualidade, e ele disse a ela que não estava com bicho algum dentro de sua barriga e sim com um cabeça preta dentro de seu ventre, e que este lhe traria muitas felicidades, e principalmente que ele iria estar em minha chegada ao mundo e ia fazer de mim um “cavalo” para ele andar montado. Isso é uma história contada por minha mãe, tias e pessoas antigas que ainda estão vivas e contam a história. Isso aconteceu em uma cidade pequena do interior, onde todas as pessoas se conhecem e sabem da vida de todo mundo. Inclusive, ele disse “que eu estaria em sua barriga por três sextas feiras, passaria a primeira, a segunda e na terceira sexta feira ele estaria lá... Chegou o dia da minha mãe dar à luz, começou a ter as dores do parto, justo na terceira sexta feira como ele havia dito. A criatura morava do outro lado do rio, em São Felix, uma cidade do interior, e a minha mãe morava em Cachoeira na outra margem do rio, nessa ocasião tudo era muito complicado, não

⁵⁵⁷ Nosso informante, Pai Elias de Ogum, é babalorixá em Cachoeira/BA, porém a entrevista se deu numa de suas vindas a São Paulo/SP para atender a filhos e clientes aqui estabelecidos.

existia luz, que dirá telefone... Essa criatura chegando na casa de minha mãe, bastou dizer três palavras “louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo, para sempre o céu lavado, e nossa mãe Maria Santíssima, chegou um filho de Deus para pegar um anjo aqui na terra”, aí ele pediu uma toalha e uma vela e colocou entre as pernas de minha mãe e disse outras palavras, que até as pessoas mais antigas não sabem dizer quais foram essas palavras ditas pelo boiadeiro. Então ele disse que o “cavalo” que estava lá montado já estaria indo embora, e que um novo “cavalo” para ele andar montado já havia chegado, quando eu completei um ano de idade esse Sr. [cavalo do boiadeiro] havia falecido, e quando eu completei 1 ano e 7 meses eu fui iniciado no Candomblé. Por eu ter tomado esse prumo, fui iniciado em 18 de julho de 1964, com 11 anos de idade minha mãe de santo, Narcisa Candido da Conceição, conhecida popularmente como Mãe Filhinha, deu a iniciação de seus filhos e eu morava com a minha vó materna, passei a cuidar do santo com a minha vó e eu chorava muito porque eu era criança e não tinha essa vocação, não entendia tudo aquilo, a minha mãe era iniciada havia pouco tempo, quando Mãe filinha veio para fazer o primeiro corte em minha casa, em fevereiro pra poder deixar o santo arrumadinho, nisso eu passei a ter uma filha de santo de 62 anos de idade e eu com 11 anos. É complicado um pai de santo com 11 anos de idade, logo após chegou uma outra filha de 48 anos, muitos outros filhos já morreram e outros já chegaram, a iaô de 48 ainda está viva, com 93 anos de idade e assim estou até hoje na religião. Em relação a intolerância se faz porque as pessoas (o povo), se esquecem de um pequeno problema que todos nós não amamos a religião, amamos primeiro o espírito de um modo geral, os espíritos evoluídos (Orixás). Primeiramente amamos a Deus, um ser supremo, criador de todas as coisas do universo, somos “carne podre” que acaba, morre, o espírito permanece, não amamos ninguém vivo, e sim os espíritos evoluídos, que são os Orixás, a nossa religião é viva. Na verdade eu, você e ela conversando, somos espíritos. A nossa fé é grande, e as autoridades batem na tecla de não ter sacrifícios, antigamente ofereciam-se sacrifícios a Deus, como prova de fé, Deus vendo o tamanho da fé do seu apóstolo abdicou o sacrifício do ser humano, que seria o filho do seu apóstolo. No momento do sacrifício ele colocou uma ovelha em sua frente para que seu filho não fosse sacrificado, daí para cá acabou o sacrifício. Só que isso foi o nosso padecer na face da terra, foi aí que Deus enviou o seu próprio filho para sofrer por nós, mesmo assim continuamos a sofrer nas mãos dos poderosos, tentando tirar aquilo que é a nossa fé por pura vaidade para ter dinheiro... E quanto ao sacrifício eles podem resistir, correr atrás, mas nós não iremos parar de fazer. Para que deixemos de fazer os sacrifícios, eles terão

que proibir os abates dos animais nos abatedouros. Se oferecemos um boi ou uma galinha como ejé⁵⁵⁸, oferecemos sangue aos espíritos, a carne é consumida pela comunidade, pois ela está santificada, sendo assim nada é desperdiçado, não havendo razão para a proibição. Antigamente os animais eram mortos em qualquer lugar, atualmente que existe lugar específico para abater os animais, não existia um controle maior em relação à higiene, a algum tempo atrás que surgiu a fiscalização pela vigilância sanitária.

Mestrando: pensando como Babalorixá, um sacerdote, o que são as tradições dentro da religião de matriz africana, no Candomblé?

Pai Elias: na minha concepção, hoje não se segue as tradições, existem pessoas que não as seguem. Tradição é hierarquia, uma linhagem, a minha vocação, a minha fé, eu sigo tudo aquilo que me foi passado pela minha sacerdotisa, e pelos meus Orixás, se nós formos a uma escola, devemos seguir os ensinamentos passados pelo professor na aula, na aula matemática aprendemos a fazer contas, e se o professor lhe conta uma história, você aprende a fazer histórias, devemos fazer uso dos ensinamentos que nos são passados. Existem muitas casas pelo Brasil, na Bahia, em São Paulo, que querem mostrar grandezas, empoderamento, luxo, assim acontece no Candomblé, como nas igrejas evangélicas, mostrando roupas, castiçais de ouro. Deus não quer luxo, soberba, Ele valoriza a simplicidade, humildade, a nossa fé, e nosso amor a Ele. A mesma coisa acontece com os Orixás, eles ficam felizes com a sua fé, amor, humildade e simplicidade. Assim como você que está estudando, tem que exercer a sua profissão do jeito que lhe foi ensinado, não de acordo com o seu querer. Se algum de meus filhos não agem de acordo com aquilo que lhes ensinei preciso discipliná-los de acordo com a doutrina e o que os Orixás me orientam. Qual a melhor maneira de punir e de ensinar? Devo agir de acordo com a hierarquia, um iaô que está sendo iniciado deve agir de acordo com os ensinamentos de seus sacerdotes.

Mestrando: Pensando justamente nesses descompassos, a marmotagem seria o descumprimento da tradição?

Pai Elias: O marmoteiro é aquele que não leva em consideração a hierarquia, por exemplo, se você foi feito de uma maneira, você não pode fazer seus filhos de outra maneira, você não pode botar dois quelês no pescoço de um iaô, não existe duas joias no pescoço de

⁵⁵⁸ Sangue dos animais abatidos dentro da ritualística do Candomblé (sem sofrimento, saudáveis e de maneira respeitosa).

um Orixá, só uma, que é a grande riqueza, a cor que aquele orixá recebe no período do iniciado para que ele ter a vida dele. Hoje em dia tem lugar que coloca quelê de prosperidade, odun, disso, daquilo, isso é marmotagem, isso é falcatrúa para enganar as pessoas, eu digo pelo tempo de religião, esse tipo de coisa é enganação para mostrar grandeza.

Mestrando: Como funciona o controle dessa tradição que é passada de geração em geração?

Pai Elias: esse controle acontece por parte de órgãos competentes existentes em cidades e estados que são controlados pelas federações, tem uma aqui em São Paulo e a FENACAB na Bahia, através de denúncias realizadas pelas pessoas a essas federações, mas, uma vez que as pessoas procuram a religião, o fazem porque querem. Existem também pais e mães de santo que abusam de seu poder dentro da religião, através das violências verbais e corporais. No caso o agredido faz a denúncia na federação e a mesma a encaminha para uma delegacia para tomar as devidas providências. Por exemplo, você e ela são meus filhos de santo, eu oriento vocês a forma correta de seguir a doutrina, caso vocês descumpram o que lhes foi passado eu tomo as devidas providências para que meu nome não seja avacalhado, jogado na lama, porque se meu filho de santo recebeu uma formação e está passando outra. Então eu tenho que passar pra ele “você está errado”, nós que somos sacerdotes nós temos o controle da nossa religião através dos espíritos, não é federação, não é polícia, é a nossa hierarquia que prevalece.

Mestrando: No universo de ritos, cantigas, festejos, tradições, dentro desse contexto de sua religião, o que mais lhe deixa encantado?

Pai Elias: O que mais me toca não é o som do atabaque no salão do barracão, nas danças ou a roupagem, o que me toca é quando estou dentro do ariaxé, do roncó, dentro do meu sabaji, dentro do meu ilê fazendo as obrigações para os meus Orixás, em cada ejé que é derramado, a cada cantiga, em cada sacudida de adjá⁵⁵⁹, em cada trocamento de língua, é uma vitória, então eu me sinto feliz, muito feliz, realizado, porque eu estou vendo que eu estou cuidando de uma pessoa que se importa comigo e que cuida da minha vida, porém chegará um dia em que meu espírito terá que partir, e eu deixarei meu legado para que outras pessoas deem continuidade naquilo que iniciei, por que cada ato que eu faço é uma expansão, uma vitória.

⁵⁵⁹ Uma espécie de sino ritualístico que só pode ser toca do por pessoas dotadas de maioridade espiritual.

Mestrando: Para o Sr. o que é resistir? O Sr. já deu uma palhinha, mas se o senhor quiser expandir, o que seria resistir para você?

Pai Elias: Quanto ao resistir eu não dou tanta importância, eu não tenho nada a ver com o que alguém fala ou deixa de falar, porque eu amo ao espírito assim como todos, qualquer religião ama ao espírito, não ama a religião, você pode ser evangélico, umbandista, candomblecista, judeu, o que for, mas, você não é a religião que você está seguindo, é o espírito, então cada religião tem a sua maneira de adorar a alguma coisa, e o que é “alguma coisa” é o espírito. Então é a sua fé que te leva a adorar alguma coisa, não é a religião.

Mestrando: então o Sr. está falando de uma resistência pelo amor ao Candomblé?

Pai Elias: sim, pelo amor ao Orixá, pelo amor ao espírito, não é a religião, por que o Candomblé é uma religião assim como o budismo, o evangélico, em que todos tem a mesma finalidade, amar ao espírito.

Mestrando: a partir dessa visão, qual o orixá que o senhor acha que representa essa resistência?

Pai Elias: Esse orixá é Ogum, um homem guerreiro que sempre esteve à frente de todas as batalhas e continua batalhando até os dias de hoje.

Mestrando: em sua carreira na religião o Sr. sofreu perseguição pelas autoridades públicas?

Pai Elias: Sim. Há 34 anos atrás fui perseguido no Rio Grande do Norte, foi me dada voz de prisão, sob a alegação de charlatanismo, mas dentro da minha religião eu também sou autoridade, e provei a eles que eu estava certo sobre a orientação dos meus Orixás, em poucos instantes apareceu muita gente para ver aquela situação, porque naquele período você deveria provar o seu conhecimento, senão você era preso por charlatanismo e hoje não, hoje não existe isso, então naquela época, tanto que eu ainda tenho documentos que eram tirados pela polícia, por que não existia federação e ele não queria saber disso, e foi provado por que tinha uma doida toda amarrada na casa da pessoa em frente a que eu vivia, que eu não conhecia, não conhecia ninguém, e fui cuidar da filha do Prefeito, só que eu provei a ele, porque eu disse que ele estaria lá dentro da casa onde eu ia tocar o Candomblé, ele era evangélico, eu não sabia, e um dos policiais que estavam com ele, a noite teve que dançar

dentro da sala guardada. E a história ficou lá guardada, está lá em Bahia Formosa, no Rio Grande do Norte, todo mundo daquela época lembra. E aqui também, houve na Bahia um caso próximo a minha casa, que era praticamente colada à delegacia, o polícia me deu voz de prisão, porém provei a ele que espírito existe e logo foi embora e teve uma morte trágica, não muito depois. Então é isso que espírito faz, é cobrar a indignação que as pessoas fazem, e eles cobram, de uma forma ou de outra.

Mestrando: Qual a situação que lhe deixou mais indignado, arranhado, ofendido em sua trajetória na religião?

Pai Elias: nessa pergunta não tenho nada a relatar, pois nada me atinge, porque sempre combati e rebati essas situações, e sai vencedor, quem deve tem que pagar e tudo que fazemos tem volta.

Mestrando: Ao final desse trabalho ele poderá ser lido por diversas pessoas da sociedade, tais como juízes, políticos, e demais estudiosos, o Sr. teria algum apelo para fazer a essas pessoas?

Pai Elias: O apelo que eu faço para as autoridades é para que olhem mais para esse lado, e que esqueçam a perseguição, que olhe mais para o lado do ser humano, com esse ato existe a fé perseguida dos adeptos da religião do candomblé, e que revejam os conceitos religiosos e parem com isso, voltem à estaca 0, pois o ser humano está se perdendo, doenças aparecendo, tudo isso vem acontecendo, a miséria, a desertificação das pessoas, devido à falta de fé e crença do ser humano, estamos nos movendo através da ganancia ao dinheiro, ele está movendo a fé de muitos, de modo em geral, você vê igrejas evangélicas se não tiver dinheiro sua vida não anda, você chega na casa de um pai de santo se você não tiver R\$50.000 para fazer algumas obrigações, você não faz, se você for ser iniciado numa casa o pai lhe cobra R\$30.000, R\$40.000 para ser iniciado e muitas vezes você não tem, porque hoje é difícil uma pessoa ter esse dinheiro todo de uma vez. Eu por exemplo não cobro para iniciar um filho e suas obrigações, por que eu estou trabalhando para Orixá, agora um decá⁵⁶⁰, que é a finalização de uma obrigação, a pessoa paga, agora trabalhos, limpezas, sim por que a aranha come do que tece, mas também não é aqueles dinheirões todos, digamos 600, 500, 1000 reais não é nada, escorre pelo ralo, só dá trabalho de ganhar, mas para ir embora, é horrível.

⁵⁶⁰ Direitos de sacerdócio.

Mestrando: eu gostaria de agradecer mais uma vez em meu nome, da PUC de São Paulo, e do professor Willis Santiago Guerra Filho, foi super importante, isso vai ser transcrito e vai fazer parte da documentação anexa à Dissertação de Mestrado, e a gente espera estar contribuindo para a continuidade dessa narrativa de levar isso ao conhecimento dos profissionais do direito e dos políticos.

ANEXO III

Babalorixá Pai Carlinhos de Iansã

(entrevista realizada em 22/05/21, no Ilê Axé Ofá Bebê)

Mestrando: Em primeiro lugar, gostaria de agradecer pela disponibilidade, em meu nome, em nome da minha universidade, PUC de São Paulo, por esse tempo que o Sr. está concedendo para nós, também em nome de meu orientador, Professor Livre Docente Willis Santiago Guerra Filho. A ideia do meu mestrado é demonstrar a relação do Candomblé com o direito e em que sentido; a relação que a religião mantém [manteve] com as autoridades públicas naquele tempo em que existiam restrições de culto, que as autoridades faziam batidas policiais, e mostrar como através da tradição as pessoas acabaram resistindo e trazendo o culto até hoje em que é liberado, é muito breve mesmo. Pai Carlinhos de Iansã, 70 anos de iniciado, o que significa tradição no candomblé na visão do senhor?

Pai Carlinhos: é tudo, sem tradição não é nada, porque você tem que ter origem, saber para onde vai e de onde vem, eu sou filho de santo de Ebomi Toloquê, neto de santo de Seu Joãozinho da Goméia, então se eu não respeitar os meus ancestrais eu não serei respeitado. Hoje o candomblé tem pessoas que dizem que está diferente, eu não acho que está diferente, está a mesma coisa que antigamente, porque antigamente você não podia tocar senão a polícia levava embora os atabaques, a polícia mandava fechar a porta, hoje em dia se você tocar, se você fizer sem fazer amizade com a vizinhança, ser amigo dos vizinhos, eles também chamam a polícia e ela fecha a casa, mesmo sendo registrada com CNPJ e tudo, vai fechar a casa.

Mestrando: Fazer o convívio com a comunidade?

Pai Carlinhos: Sim, com a comunidade, como eu faço aqui, se chegar aqui agora e perguntar “onde é a casa do pai Carlinhos?”, eles entram no carro e trazem você. Então, você tendo respeito, é respeitado também.

Mestrando: E, no tempo que o Sr. está no ofício de Babalorixá, o Sr. já chegou a ter problemas com a polícia e fiscalização?

Pai Carlinhos: Não, porque eu sou muito astucioso, filho. Primeiro eu compro a amizade de todo mundo, entendeu? Aqui, quando eu cheguei, eu dava 100 cestas básicas à comunidade, hoje em dia, não, porque o problema está difícil para todo mundo, mas tenho vontade, tenho saco de roupas e brinquedos para levar para as crianças da comunidade e tênis que fica dos filhos de santo, que me entregam para doar aqui, e eles ficam contentes, tudo, ao contrário, eu dou aqui e o pessoal fica contente. Todo mundo aqui me ajuda e me quer bem.

Mestrando: Justamente pelo laço que foi criado quando o senhor chegou aqui.

[Pai Carlinhos interrompe brevemente a entrevista para comentar algo com as pessoas presentes sobre o frio que fazia naquele dia, em seguida sinaliza ao entrevistador para que continue].

Mestrando: E, assim, é obvio tem a parte ritualística que é segredo, a maior parte, [mas] se o senhor pudesse pensar como Pai Carlinhos de Iansã, qual é a tradição do candomblé que mais comove o Sr.?

Pai Carlinhos: Todas. Tudo do candomblé me comove, fazer uma iaô, obrigação de 7 anos, obrigação de 25 anos, me comove e uma de 50 anos me comoveu.

Mestrando: Existe uma relação, se fosse pensar hoje, o que é positivo é tradição e o que é negativo é “marmotagem”, que as pessoas consideram... O Sr., como definiria o que é “marmotagem” dentro do Candomblé.

Pai Carlinhos: Eu não definiria de jeito nenhum, porque quem tem dedo sujo não aponta sujeira do outro. Se eu sou do Candomblé não vou dizer que a minha vizinha que é do Candomblé é errada, vou procurar ajudar ela, “por que minha irmã você não segue por aqui que é direito? Isso que você fez não é certo, vai por aqui que está certo”.

Mestrando: o papel de ensinar a fazer direito né?

Pai Carlinhos: sim, ensinar a fazer direito, não pensar primeiro no dinheiro, porque hoje em dia o pessoal do Candomblé não pensa mais em religião, pensa no milhão.

Mestrando: tem esse negócio de interesse financeiro envolvido, né? Basicamente é isso mesmo de pergunta, entender a visão do senhor sobre o que é a tradição no candomblé. O que o senhor acabou de falar que é tudo, né? Era mais ou menos isso. E, assim, o Sr.

considera que esse tempo todo que o Sr. foi e é pai-de-santo o Sr. acredita que precisou resistir, o Candomblé é resistência?

Pai Carlinhos: é resistência filho, porque você recebe dentro de sua casa várias pessoas, com várias cabeças diferentes, umas vêm por interesse, outras porque gostam e porque é a religião que ela quer e tem outros que vem para aprender e vai embora, some, é passageiro.

Mestrando: Era só isso mesmo, foi muito rápido, mas eu agradeço.

Pai Carlinhos: Só para você saber quem é Carlinhos de Iansã: tem que vir aqui de dia, em São Lourenço da Serra, ou você liga em qualquer lugar que estiver aberto em São Lourenço e diz assim: “aqui é o filho de santo do seu Carlinhos, ele mandou buscar remédio tal, ou mandou buscar uma pizza, ou janta para 5 pessoas e ele disse que é para botar na conta do Abreu, se ele não pagar, nem eu...”. Você tem que ser honesto com as pessoas, para que as pessoas sejam honestas com a gente também, a gente tem que fazer por onde para conquistar as pessoas também, comprar, pagar e não explorar.

Mestrando: Pensando no Candomblé hoje, 2020⁵⁶¹, se o Sr. pudesse ter um diálogo com uma autoridade no sentido de pedir um olhar diferente ao Candomblé, o que o senhor diria?

Pai Carlinhos: Com toda sinceridade, não diria nada porque está ótimo, ninguém me incomoda, não sou incomodado por ninguém, por polícia, por ninguém, iria pedir o quê? Estou há 21 anos aqui nessa casa⁵⁶², todo mundo é meu amigo, todo mundo me conhece, se eu vou na Prefeitura e digo “passa o trator”, o trator passa, peço para fazer uma poda que está caindo no meu fio, a poda é feita. Vou reclamar do que, filho? Não vou reclamar de nada.

Mestrando: O Sr. tem uma pracinha em homenagem á mãe-de-santo do senhor aqui em frente, como foi que o Sr. decidiu? Faz tempo?

Pai Carlinhos: Foi logo que ela morreu. Entrei na prefeitura com o protocolo, era um terreno que não podia construir, era um terreno preservado, aí o Prefeito da cidade cedeu o terreno para fazer a praça dela e botou o CEP, aí o busto dela para colocar lá.

⁵⁶¹ Ato falho do entrevistador: a conversa se deu em 22 de maio de 2021.

⁵⁶² Antes de ter a casa instalada em São Lourenço da Serra, Pai Carlinhos manteve seu terreiro por décadas em São Paulo, na região do Cupecê.

Mestrando: já está aí já faz alguns anos, então?

Pai Carlinhos: Ela morreu em novembro de um ano e quando foi em novembro do outro, quando deu o axexê de um ano⁵⁶³ eu fiz a inauguração com o povo do Candomblé, não quis o povo da prefeitura, por que o que é meu, é meu, e ninguém vem aqui caçar voto.

Mestrando: Como o Sr. definiria dentro do Candomblé o papel da hierarquia no terreiro?

Pai Carlinhos: Sem a hierarquia não é nada filho, você sem o seu professor não é nada, como é que vai se viver sem hierarquia no Candomblé? Tem que seguir [a tradição passada pelo seu antecessor].

Mestrando: Qual a relação que o senhor tem com o Orixá do senhor?

Pai Carlinhos: Tudo na minha vida é Iansã, não me incomoda, não exige nada, o que ela queria era a casa dela que é o terreiro, para que eu atendesse o povo quando a procurasse, é tudo que isso que você está vendo aqui hoje, não tem polícia, advogado que entre para me tirar, porque depois que passou do meu portão é tudo de Iansã.

Mestrando: O sentido mesmo da palavra é zelador⁵⁶⁴, né? Então é isso mesmo. Eu lhe agradeço mais uma vez, nossa conversa foi curta, mas o que o Sr. disse já dá para ter uma ideia de tudo, da posição do Sr., então muito obrigado.

Pai Carlinhos: Axé, meu filho.

⁵⁶³ Axexê é o rito fúnebre do Candomblé, obrigatório para todos os mortos que tenham passado pela iniciação. A depender do tempo de iniciado, posição hierárquica e prestígio dentro e fora da comunidade, o ritual pode ser simples e em ato único ou complexo, durante vários dias, podendo ser repetido periodicamente, via de regra, com 1, 3, 7, 14 e 21 anos da morte. Casas como o Axé Ilê Obá, fundado em 1975, na Cidade de São Paulo, realizam o “axexê anual” de Pai Caio de Xangô e de Mãe Sylvia de Oxalá, primeiro e segundo líderes da casa, respectivamente.

⁵⁶⁴ O entrevistador se refere ao fato de que Babalorixás e Ialorixás costumam ser chamados de zeladores de santo em situações em que se procura enfatizar que a “contraparte” de sua autoridade (poder) numa casa é o dever de cumprimento para com a tradição passada pelos ancestrais e as determinações das divindades, recebidas a tra vés das práticas oraculares presentes na religião.

ANEXO IV

Babalorixá Pai Duda de Candola

Mestrando: Pai Duda, em primeiro gostaria de agradecer pela disponibilidade, em meu nome, em nome da minha universidade, PUC de São Paulo, por esse tempo que o senhor está concedendo para nós, também em nome de meu orientador, Professor Livre-Docente Willis Santiago Guerra Filho. A ideia do meu mestrado é demonstrar a relação do candomblé com o direito e em que sentido a religião mantém relação com as autoridades públicas naquele tempo em que existiam restrições de culto, que as autoridades faziam batidas policiais, e mostrar como, através da tradição, as pessoas acabaram resistindo e trazendo o culto até hoje em que é liberado. Tentar entender como o candomblé resistiu todo esse tempo através da tradição. O Sr. poderia nos explicar como funciona a tradição para que uma pessoa leiga compreenda, isso dentro da religião?

Pai Duda: Boa tarde, amigo. Meu nome é Pai Duda do Terreiro Candóla de Icimimó. A vida do ser humano (existência) começa na África. Quem é responsável pela nossa construção é Olodumare e esse é o Orixá responsável pela vida aqui na Terra. Então tudo começa na África. E aí, especialmente em Oió, de onde sai toda nossa história, porque sou descendente de Oió, os ancestrais que saem dali em 1736, deles vieram o primeiro escravo fundador de um terreiro de Candomblé Icimimó, aqui em Cachoeira, [no local] que hoje a cidade é chamada São Gonçalo dos Campos, [mas] na época [tudo] era Cachoeira[,] até Feira de Santana. Então, em 1736, aqui na cidade de Cachoeira, que era a cidade portuária mais importante da Bahia, chegou um navio de escravos e nesse navio chega uma menina de 12 anos, e que lá em cima na roça Xangô-Anganju já sabia (que a gente tem até hoje lá em casa uma caixinha guardada que deu origem ao termo “caixa econômica”, porque os escravos faziam suas economias nessas caixinhas para pagar a alforria dos seus irmãos escravos que chegaram aqui). Pai João, que era pai de santo de Mãe Juditte [a menina de 12 anos antes referida], era uma dessas pessoas estratégicas, então Mãe Juditte foi comprada como escrava e levada para roça e fez o santo para assumir o terreiro de Icimimó. Quando chegou a vez de mãe Judite, esse nigeriano [Pai João], que tinha uma fazenda enorme aqui em Cachoeira, era conhecido pelo poder da cura. Um desses fazendeiros que comprava muitos escravos para a fazenda, no porão de sua fazenda, na senzala, sua filha mexeu em um objeto e perdeu a noção, ficou por ali doida! Pai João já era conhecido na região pelo seu poder de cura e esse fazendeiro buscou Pai João. Quando chega lá, Pai João revela que onde a menina tinha se

enxerido era um assentamento de Xangô e ela buliu ali mesmo. Orixá escreve certo por linhas tortas e aí ela ficou desnorreada [*kolori*, louca], precisou que o pai João fizesse seu santo. E assim ela se tornou filha de santo de Pai João, e o pai dela doou a fazenda para Xangô, viu que chegou o tempo da filha dele. Mãe Juditte, a obrigação era todo 1º de janeiro, eles abriam aquela caixa que está lá em casa e tiravam todas as economias feitas pelos escravos para fazer a festa de Xangô; naquele ano Xangô se manifestou e disse que não era pra ter festa; todo mundo ficou “vai acontecer alguma coisa pra não ter festa?”. Estava chegando um navio, esse navio parou aqui em Cachoeira, perto daquelas escadas ali que você está vendo, pegou o bonde e foi para São Gonçalo dos Campos, e comprou Mãe Juditte, levou-a para a roça com 12 anos e o fazendeiro passou a fazenda no papel e quando foi a vez de Pai João assumir a fazenda, quando acabava o candomblé ele ia a cidade e quando voltava da cidade trazia com ele o mendigos, pessoas enfermas e pessoas que precisavam de ajuda no geral, levava todo mundo pra roça [e] curava, dava caminho a todo mundo. Mãe Juditte não teve filhos biológicos, então todo mundo que estava lá, por ali ficavam e tornavam-se filhos de santo. O que ele queria em troca aquele querosene, né? Que ele ia para o mato cortar bambu porque não tinha energia na época, e furava o bambu, botava querosene com aqueles panos e botava fogo, para que a roça ficasse iluminada. Mas aí a roça começou a encher muito e as farmácias da região vendiam os remédios de mãe Juditte com o rótulo deles, ela curou muita gente, então vinha muita gente do Brasil todo para o Recôncavo procurar ela, vinha aquelas cavalarias e isso causou uma ciúmeira na família. Então, o que aconteceu? Xangô [esclarecimento do entrevistador: provavelmente “manifestado” em Mãe Juditte] subiu na cumeeira da casa e quebrou tudo e pulou no chão e falou: “quem for meu que me acompanhe”. Todo mundo estava lá por ele, todos marcharam para Cachoeira, ali onde é o terreiro hoje, comprou na mão da União [inaudível] da Bahia e fez o candomblé dela, e vou lhe enviar o convite que ela fez em 1937.

Mestrando: Ah, verdade! Eu vi o convite no Instagram, que ela mandou para a cidade e houve um burburinho...

Pai Duda: Não foi um burburinho. Ali eram os senhores de engenho que perseguiam o povo do Candomblé. Ela mandou aquele convite dizendo que era a primeira inauguração da casa, e não era; porque se ela botasse que era a primeira saída de iaô, depois que o terreiro se instalou em Cachoeira, era complicado. Era “o primeiro aniversário da casa”; a casa é de Xango-Aganju Didê, e no convite estava “Primeiro Aniversário da Casa de

Xango-Aganju ‘**de Deus**’”, porque eles sempre demonizavam a nossa religião, mentindo, dizendo que deus não está na nossa religião. Pois a nascente é na natureza! **Mas eles sempre foram estratégicos, a gente não quer brigar, a gente quer viver em paz, então é de Deus, né?** Xangô- Aganju-de-Deus. Então [Mãe Juditte] convidou, foi aquela a primeira e foi [saída de santo de] um Obaluaiê, um africano que foi feito aqui no Brasil pela Mãe Juditte. E ali sempre foi um local de resistência, por liberdade, não só do povo da religião, mas sim dos circunvizinhos que sofriam invasão de terra. Então ali era um lugar que Mãe Juditte se reunia com o pai biológico de uma Deputada Federal, hoje senadora da República pela Bahia, Alice da Mata, todos reuniam e ali tratavam das estratégias dele para poder combater isso e hoje o Icimimó continua nessa herança. A cidade de Cachoeira está passando por um problema difícilíssimo. O município, por causa de uma empresa dizendo ser detentora de 40% do município, dentro desses 40% está uma casinha de barro de quase 200 anos naquele local, que é o terreiro, dentro desse terreiro tem uma grande porção de bambu, onde essa fábrica usa para alimentar a caldeira, então eles (não sei como) arrumaram esses documentos. O terreiro tem inscrição de 1913, escritura pública, né? A justiça que vai dizer lá na frente como é que essa escritura de 2013 deles apareceu dizendo ser dono de 40% do território rural de cachoeira, e nisso tem de 20 a 15 mil famílias dentro dessa porção de terra. E eles quebraram casas, deram tiros pra cima e botaram todo mundo pra fora, mas no dia que eles mexeram na casinha de barro, que é onde está Xangô, foi quando eles assanharam a casa de marimbondos, que no final, no desfecho de tudo Xangô abraçou os 40% do território rural de Cachoeira, e hoje que está todo mundo ali que vive da agricultura familiar, pessoas que tiveram suas casas derrubadas hoje podem dormir e acordar tranquilos, produzindo e vivendo da terra.

Mestrando: Está judicializado o problema? E vocês já tiveram alguma decisão favorável?

Pai Duda: Sim, eles estão proibidos porque não tem licença ambiental, inscrição na prefeitura, no setor de tributos, e eles não tem escritura legal, porque, veja bem, a escritura do terreiro é de 1913, e eles tem uma de 2013...

Mestrando: É. Como pode ter surgido, né?

Pai Duda: Eu vendi as terras do terreiro? Mas os Orixás escrevem certo por linhas tortas e, se não fosse o terreiro, hoje teria 40% de uma cidade como Cachoeira, uma cidade

africana, aonde a cidade mantém uma história da fundação da Bahia, estaria sendo controlada e violada, sendo destruída, mas o rei de Oiô é Xangô!

Mestrando: Pai, sobre aquele problema de o bambu ter secado a fonte?

Pai Duda: Olha só: teve. Eles tentam a estratégia deles, é exatamente nos enxugar, mas nós somos filhos da natureza e é por isso que a gente entende e protege, diferente deles que destroem. Então o bambu hoje avançou muito pra perto das nascentes, pra perto da casa, e a estratégia anual, principalmente no verão, botar fogo nos bambus em pontos diferentes, porque a casa está no meio, aí engole as nascentes, mata os animais, acaba com a flora, as folhas que são o bem principal da nossa religião, porque eles tem um protejo do governo do estado, “Mãe Juditte Orto Sagrado”, para que o Icimimó se torne um centro de apoio para outras casas que não têm as folhas, vir da África as folhas que não tem aqui e enviar para lá as que tem aqui e lá não tem. Então já há um projeto do governo do estado, pois esse terreiro é muito importante para os outro mais novos, mas na verdade os mais novos são mais importantes, porque sem o novo não tem o velho, não há continuidade, o terreiro da Mãe Juditte é um exemplo pois mantem a história viva. E é por isso que o Icimimó pede respeito, porque no candomblé a gente cuida da vida e da natureza. Você chega lá na roça e vai tomar um banho, você não pode nem quebrar o galho da flor, você tem que pegar as folhas uma por uma para que aquele possa se reproduzir. A gente não permite que você mate aquele animal da natureza a não ser que seja permitido pelo Olodumare para o nosso culto.

Mestrando: Pai, quando surgiu esse problema de empresa e tudo mais, vocês tiveram dificuldades iniciais, vocês tiveram que insistir perante as pessoas que vocês recorreram ou houve uma prontidão em prestar auxílio?

Pai Duda: Houve uma prontidão vindo do Estado [da Bahia], porque o terreiro é tombado pelo IPHAN e registrado pelo [inaudível], houve uma união de todos esses órgãos em defesa do terreiro, principalmente do Ministério Público. E é com o que a gente está contando até hoje, é quem tem nos dado apoio e orientação, porque a justiça tem que estar sempre ao lado da razão. Seria muito difícil para qualquer juiz ou desembargador que tivesse Olodumare no coração chegar e entregar as terras de um terreiro que possui a história da fundação da Bahia e até mesmo do Brasil nas mãos de uma empresa do capitalismo. Seria uma grande irresponsabilidade, ainda mais se tratando de uma casa de Xangô, que é uma casa de justiça.

Mestrando: Ainda é necessário resistir no candomblé?

Pai Duda: Sim, hoje seria... Olha, eu nasci no Candomblé. Eu não nasci no hospital, eu nasci dentro do Candomblé, ainda estou tentando aprender porque a vida é tão curta, não dá tempo da gente saber de nada. É uma evolução, nós vamos passando por várias etapas até Olodumare dizer “é agora”. Sim, eu ainda acho que é preciso resistir no Candomblé. Com consciência e responsabilidade, com tudo aquilo que estamos fazendo aqui. O Candomblé é uma religião que não é de brincadeira, não é folclore, não é uma festa de largo e [por] isso as pessoas precisam ter consciência do que estão fazendo. Porque Xangô está de pé. Nenhum que brincar com a ancestralidade ficará de pé. Hoje eu vejo muito isso, muita brincadeira com a ancestralidade pessoas adaptarem nossa religião enfraquecendo nós mesmos. Então eu pediria a todos aqui consciência e respeito aos nossos ancestrais. É fácil de entender, olhar pra trás e ver o legado por eles deixado, a gente não pode fazer o contrário.