

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO**

THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO

***ÒRÌSÁ LÁARÈ:*
POR UMA ICONOGRAFIA JURÍDICA AFRO-BRASILEIRA**

**CURITIBA
2010**

THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO

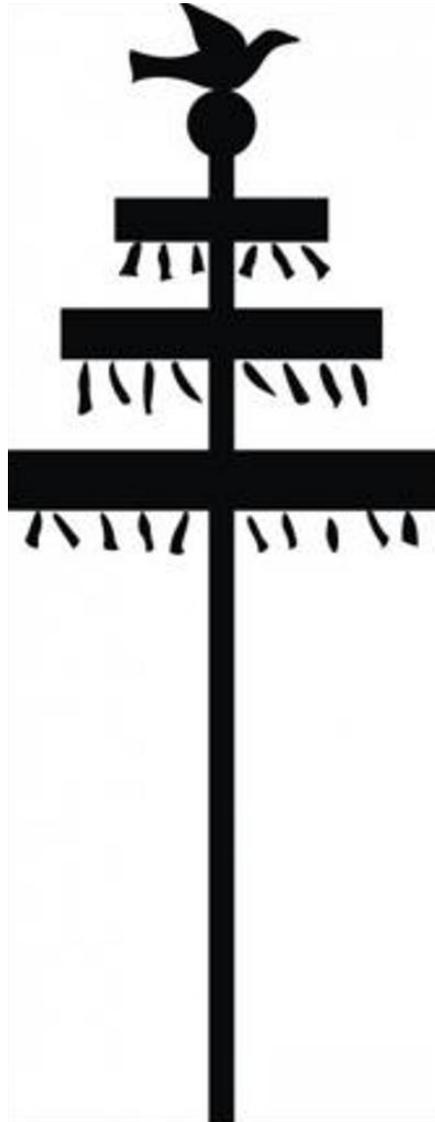
ÒRÌŠÁ LÁARÈ:
POR UMA ICONOGRAFIA JURÍDICA AFRO-BRASILEIRA

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito, Curso de Direito, do Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Peres Gediel

CURITIBA

2010



*Ao santo
e ao povo-de-santo.*

***“Awa ô soro ilê wá ô
Awa ô soro ilê wá ô
É sin ka o pê, ô ê
É sin ka o pê
Kawa ma soro
Awa o soro ilê wa ô”***

**[Nós vamos fazer nosso culto,
vamos fazê-lo de qualquer maneira.
Ninguém nos impedirá de fazer nosso culto.
Nós o faremos em nossa casa.]
(Cantiga de saudação de candomblé)**

***“Justiça, meu Pai, justiça,
justiça para os filhos teus.
Justiça, meu Pai, justiça,
ganhou justiça quem mereceu...”***

(Ponto de umbanda dedicado a Xangô, orixá da justiça)

**“Será que o machado de Xangô pode ser o símbolo
de uma outra cosmovisão de uma grande parte da população brasileira,
e uma poderosa ferramenta para o debate da identidade e da diferença,
da ética e do direito, tensionando os pressupostos que orientam
os valores e os critérios para a aplicação da justiça no Brasil?”**

(SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos, 2006, p. 68)

RESUMO

O presente trabalho é fruto de pesquisa de campo desenvolvida entre os anos de 2008 e 2010 junto a terreiros de *umbanda* e *candomblé* nas cidades de São Paulo e Curitiba. Trata-se de uma investigação sobre a experiência da justiça em comunidades religiosas afro-brasileiras – os chamados *terreiros* – a partir do conteúdo mítico, discursivo e simbólico de sua estrutura organizativa e ritual, acessados por meio do instrumental da *antropologia jurídica* e do *método iconográfico*. Nossa hipótese central é a de que a idéia de justiça operativa na sensibilidade desses grupos – a qual apresenta *circularidade cultural* dentro do “bloco dos oprimidos” da sociedade brasileira – não é propriamente africana, mas afro-americana, isto é, diaspórica, construída, portanto, na experiência de vitimação da escravidão e elaborada desde a negação da subjetividade histórica de diversas populações marginais (não apenas etnicamente definidas). O sentido dessa negatividade (direito negados) administrada pelas formas monoétnicas e excludentes do Estado-nação é perceptível nas representações políticas produzidas pelos membros das *casas de santo* sobre o direito oficial e o imaginário jurídico hegemônico. Assim, dar visibilidade à semântica de uma Teoria Afro-Brasileira da Justiça pode aumentar o potencial emancipatório da *hermenêutica diatópica* rumo a um capítulo de uma Teoria da Justiça autenticamente latino-americana. A resistência cultural concreta das comunidades-terreiro, aliada à sua institucionalidade própria (formas de significar, administrar e resolver conflitos), fundamentam um esforço de diálogo intercultural que contribui para a superação dos desafios contemporâneos da crise paradigmática, ao elastecer o rol das experiências humanas disponíveis, das utopias viáveis (*heterotopias*) e dos futuros possíveis para além do que há. A mitologia da justiça afro-brasileira (Xangô) vem, nesse diapasão, formular sua crítica à tradição jurídica ocidental moderna (Thémis), apresentando um projeto de pluralismo e alternatividade civilizatória para subverter (Exu), enriquecer e descolonizar a imaginação democrática contemporânea.

Palavras-chave: hermenêutica diatópica; iconografia jurídica; Teoria da Justiça; religiões de matriz africana; Thémis; Xangô; Exu.

SUMÁRIO

<u>Modupé ô!: meus agradecimentos...</u>	07
<u>0. Apresentação: sobre os odús regentes deste trabalho</u>	09
<u>1. <i>In-tradição: tradução e tradição na hermenêutica diatópica do direito</i></u>	11
1.1. Herança cultural: totalidade e geopolítica do imaginário.....	13
1.2. Crise paradigmática e diálogo de tradições.....	21
1.3. Crítica diacrônica e crítica diatópica.....	28
1.4. Antropologia do direito e dialética da exterioridade.....	36
1.5. “...mais que mil palavras”: imagem, signo e iconografia jurídica.....	42
<u>2. Primeiro Interlúdio: “Atravessei o mar a nado...” ou O Atlântico negro e suas margens: <i>candomblé</i> e <i>umbanda</i> como reordenação sócio-simbólica no exílio</u>	54
2.1. Replantar o Irôko: a matriz africana na diáspora.....	56
2.2. “ <i>Eu nasci no Brasil, brasileiro sou eu</i> ”: resistência cultural e negociação da identidade.....	63
2.3. “Pequenas Áfricas”: o terreiro contra a cidade.....	74
<u>3. <i>Xangô Sáláarè: Eros, violência e justiça</i></u>	82
3.1. “ <i>Xangô é rei, é rei nagô</i> ”: uma justiça monárquica.....	83
3.2. Ikú, quizila de Xangô: o primado da vida concreta.....	92
3.3. Ojú Obá: o rei não é cego.....	105
3.4. “ <i>E pá bi ará araê</i> ”: fenomenologia do relâmpago.....	112

3.5.	Oxé: hermenêutica do duplo machado.....	118
3.6.	“Força de lei, força de lá”: uma mitologia da violência fundadora.....	126
3.7.	Obá Kosô, o trono vazio: revolução como ritual político.....	131
4.	<u>Exu Alágoço Ijá: desordem, subversão e improviso</u>	144
4.1.	O direito achado na encruza: a casa, a rua e o “povo da rua”..	145
4.2.	Okiri-okô: malandragem como trânsito normativo.....	156
4.3.	Exu redige um contrato: a suspeita da regra escrita.....	168
4.4.	“Vingador de Ketu”: entre retribuição e restituição.....	177
4.5.	“A xó ebi darê, a xó arê debi”: o lugar do erro para além da valoração maniqueísta.....	183
4.6.	Pedras de Fuxico: a lógica do conflito e o método de interpretação por subsunção.....	191
4.7.	Exu, motor da história?.....	202
5.	<u>Segundo Interlúdio: “...vai pôr no lugar a balança” ou Ex-tradição: quando Thémis encontra Xangô</u>	208
5.1.	Sankofa, “nunca é tarde para voltar e buscar o que ficou para trás”: desafios contemporâneos, repertórios tradicionais.....	209
5.2.	“Guerra de Santo”: Xangô e Thémis no confronto de legalidades.....	212
5.3.	Um prato cheio e dois vazios: por um sincretismo jurídico afro-brasileiro.....	218
	<u>Bibliografia</u>	224

Anexos

Modupé ô!: meus agradecimentos...

Aos pais do corpo, Carlos Ken Hoshino, cuja atenção, apoio e sacrifício fazem-me repetir o canto: “*É igbinerô akolô babá, owo éro lo fiwa*” – obrigado, pai, por tudo (pelo búzio) o que me deste; e Virginia de Azevedo Pinheiro, adotada por Janaína, cujo amor, dedicação e cuidado me trouxeram até aqui: “*Yemonja sàgbàwí, sàgbàwí rere*” – foi a mãe (Iemanjá) quem sempre intercedeu para nosso bem. *Mojubá*, meus respeitos.

Aos pais do espírito, minha avó Maria Luiza de Azevedo Pinheiro, *in memoriam*, que, naqueles encontros de sábado, na cozinha de um sobrado na R. Damaceno Vieira, ditou-me, às vezes como Maricota, às vezes como Malaquias, o be-a-bá do axé; e Ubaldino Teixeira Bomfim, meu Tata, que me calçou o santo e ensinou a pisar descalço a pele de *Onilé*, o solo sagrado. *Mukuyú*, sua bênção.

À minha madrinha de *peji*, Zenivalda Teixeira Bomfim, que tantas vezes acobertou-me as faltas e a quem devo a proteção de Oxum, senhora do ventre sempre frutífero, em minha vida. *Motumbá*, eu te saúdo.

Aos meus irmãos de sangue, Camilla de Azevedo Pinheiro Hoshino, minha caridade, e Matheus de Azevedo Pinheiro Hoshino, minha esperança. Fé, caridade e esperança foram nossa primeira Santíssima Trindade. Como dizem os Ashanti: *Akoma Ntoaso* – nossos corações estão unidos.

Aos meus irmãos de santo, em especial, Tatá de Oxóssi, Caíque de Ogum e Bel de Oyá, cuja beleza, honestidade e coragem (não necessariamente nesta ordem) dão-me a certeza de que nossa casa não só tem santo como “tem dendê”. E a meus afilhados de nação, Ykharo de Exu (meu Mutambo ranzinza), e Júlia de Iemanjá (precoce Erê de “Bumba”), os *omodê*, futuro da nossa raiz angoleira. Que *Nzambiapungo* jamais nos afaste.

Aos meus amigos, essa família que se escolhe: Thaís Pinhata de Souza, entre o Oxé e o Abebê, sempre empunhando a “machada que corta mironga”; Leonardo Augusto Bora, “ateu graças a Deus”, com sua guia, escapulário e muiraquitã; Dandara Damas Ribeiro dos Santos, índia branca, filha de Odé, Caboclo-Rei; Sabrina Karen Rossi, “cigana de olhos dissimulados”, na linha de Iemanjá (a perigosa!) e Oxalá; Mozart Silvano Pereira, nosso “anjo de candura”, disparando contra o Sol e por acaso no *front* da transformação;

Naiara Yussi Dolabella, afilhada Tukano de Iansã e amazona de *Afefé*, o vento que anuncia a tempestade; Saulo Lindorfer Pivetta, “um Xangô puro”, leal, caxias e líder nato; Indiará Liz Fazolo, espevitada e doce guerreira, irmã de fé; Miriane Figueira (o sobrenome já diz tudo!), cuja lente indefectível já a tornam Ojú Obá; e Marina Basso Lacerda, sereia de água e de fogo, que me recebeu nesta casa como em tantas outras. Antecipo as minhas saudades: *É kú láilái!*

À África que, pelos caprichos de Exu, cruzou meu caminho: Prof. Adebayô Majaro, Jullian Akuffo, Ghislain Mwamba Tshibangu, Didier Kazadi, Fabrice Kabuayi, Blaise Musipere, Cédric Bamba e Avelino Chico, professores a seu modo. *Mbote nayô* – como vocês me ensinaram – cumprimento a todos.

A Pati y a Fabri, queridos nómades de sombrero quienes, además de los inolvidables *patacones* y de *torejas*, hicieron mi *buen vivir* aun más buenazo.

A todo o povo do axé: pais, mães, irmãos, amigos e mesmo vizinhos-de-santo, que tão gentilmente, nos intervalos do *xirê*, abriram-me seus barracões, suas cozinhas, suas vidas, e sem os quais grande parte das informações aqui contidas jamais teria completado a improvável jornada da boca dos antigos até os meus ouvidos. *Ogbon ju agbará*, a sabedoria ainda é maior que a força.

Aos companheiros cotidianos de embarcação e travessia, nadando contra a maré: os pés na terra (de Direitos), os olhos sempre no horizonte utópico. Sem o saber, passamos todos a fome insaciável de Xangô. Somos *malungos*, irmãos em correntes. Somos *gauches* poetas das contra-correntes.

Ao meu (des)orientador, Prof. Dr. José Antônio Peres Gediél, por acreditar neste trabalho e defendê-lo. Que a *pemba* de Oxalá clareie sempre a sua visão e guie seus passos. Nossa pajelança ainda não terminou.

A Maria Padilha das Almas, minha professora.

Àqueles muitos que aqui foram esquecidos, meu *agô de maleime*, minhas desculpas. Que a carapuça possa servir também a vocês!

Axé,

Axé,

Axé...

0. Apresentação: sobre os odús regentes deste trabalho

No candomblé se diz que, ao nascer, cada pessoa é indelevelmente marcada por seu *odú* regente, isto é, por um *caminho*, simultaneamente partida e chegada do trajeto que, acredita-se, acompanha o destino que cada indivíduo carrega na cabeça (*orí*), ao ser moldada por Ajalá no *órùn*, o mundo dos ancestrais. Este trabalho, esculpido por mãos menos hábeis, no *ayé*, mundo dos homens, também tem seus odús, suas vielas estreitas e calçadas derrapantes. Esta apresentação quer ser uma topografia mínima de tudo isso.

Antes de mais nada, é preciso alertar, esta não é uma etnografia. Trata-se, isso sim, de um ensaio de hermenêutica diatópica, uma tentativa esperançosa de produzir condições de diálogo entre a tradição do direito ocidental e um de seus tantos Outros: a sensibilidade jurídica afro-brasileira. Ao final dessa conversa, depois de certas idas e vindas, umas tantas pausas e contratempos, é possível que tenhamos contribuído de alguma maneira para a redação de um capítulo na história da justiça abaixo do Equador. Resgatar uma Teoria Afro-Brasileira da Justiça, que não buscamos esgotar, mas começar a esboçar, significa agregar um ciclo narrativo em direção a uma autêntica Teoria da Justiça Latino-Americana, uma justiça melhor e mais nossa.

No primeiro capítulo, intitulado “*In-tradição: tradução e tradição na hermenêutica diatópica do direito*”, buscamos fincar os principais marcos metodológicos que balizarão nossa análise posterior, explicitando os conceitos de *crítica* e *hermenêutica diatópicas*, *antropologia jurídica*, *iconografia*, *patrimônio cultural*, *tradição*, *paradigma*, etc., todos instrumentais que reputamos imprescindíveis para reinventar o imaginário crítico no direito.

O segundo capítulo, na verdade convertido em “*Primeiro Interlúdio*”, tenta recompor de maneira mais breve possível o contexto histórico multifário que, ao longo de cinco séculos de contato entre as civilizações europeias e as civilizações africanas no Brasil, deu origem às formas originais de espiritualidade e *ser-no-mundo* que conhecemos sob os nomes de *candomblé* e *umbanda*. Ambas são resultado de interação cultural, negociação, mesclas, apropriações e releituras recíprocas, também com sistemas simbólicos não originários da matriz africana. A diversidade de tradições, conteúdos e modalidades sob o guarda-chuva das “religiões afro-brasileiras” é

surpreendente e demonstra a *mitopoiésis* contínua. Como são elas, contudo, o principal repositório cultural da cosmovisão africana no Novo Mundo, tentaremos nos debruçar sobre o sentido da mudança e da permanência em seu interior e o lugar da historicidade no reposicionamento do discurso mítico.

A dimensão efetivamente iconográfica do trabalho passa a ser destrinchada no capítulo três, que leva o nome de “*Xangô Sàaláre*”, isto é, Xangô, senhor da Justiça, em idioma iorubá. Aqui, identificamos sete aspectos da mitologia, da iconografia e da liturgia desta divindade que, no panteão afro-brasileiro, faz as vezes de uma Thémis nagô, ao concentrar diversos sentidos e representações do povo-de-santo sobre a justiça. Os temas destacados relacionam-se diretamente com questões palpitantes (porque não dizer, latejantes mesmo) de nossa filosofia jurídica moderna, como são os casos do *estatuto da revolução e do poder constituinte*, do *parentesco entre a violência e o direito* e da *transição paradigmática descolonial na ética da vida transmoderna*. Por questões unicamente de natureza prática, tivemos de inverter a ordem convencional de invocação dos orixás, fazendo passar Xangô à frente de Exu em nossa exposição, na esperança de que isso não traga mal-entendidos, como é freqüente quando este último se sente preterido no ritual.

No capítulo seguinte intentamos a abordar a figura de Exu, que tem entre suas alcunhas, a de “*Alágogo Ija*”, o “relojoeiro da luta”. Efetivamente, é ele o elemento dinâmico do sistema, personagem responsável pela emergência e pela solução dos conflitos. Essa qualidade faz dele um signo e um discurso relevantes para a apreciação jus-antropológica, na medida em que os quadros de tensão social são espaços privilegiados para reconhecer os sentidos jurídicos mobilizados em sua administração. Por sua especificidade, Exu nos ajudará a compreender não só o *ethos* das comunidades-terreiro brasileiras, como também seus mecanismos de controle social, retribuição e restauração.

Por fim, o “Segundo Interlúdio” que nos propusemos a realizar não é uma pausa, mas uma interrupção definitiva. Após analisarmos casos concretos de embate entre as concepções ocidental e afro-brasileira de justiça, defenderemos a possibilidade de formas liminares de pensamento subversivo, rearranjos político-epistemológicos formulados a partir da ampliação do conceito de *pluralismo jurídico* para o de *sincretismo jurídico*. Estas páginas são, em si mesmas, fruto desse tipo de hibridismo e mestiçagem intercultural.

1. *In-tradição*: tradição e tradução na hermenêutica diatópica do direito

“Nesse sentido é que os incivis são hoje agentes de civilização da sociedade nacional – são eles que amansam os brancos”¹

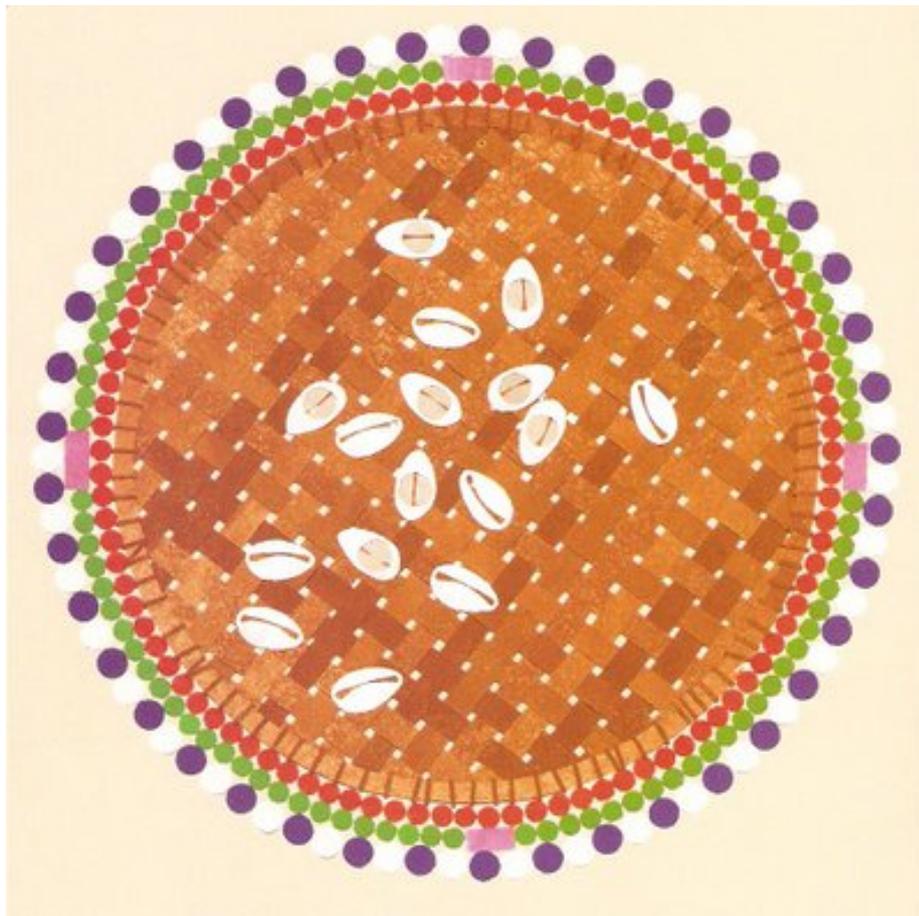


Figura 1 – O jogo de búzios: dicionário da tradição mítica afro-brasileira

¹ MARTINS, José de Souza. *Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 41.

Ao ritual jurídico de atribuição de propriedade sobre bens materiais, por meio da passagem da coisa de uma mão a outra, dá-se o nome de *traditio*. Por sua vez, ao ritual político de investidura simbólica nos bens imateriais, por meio da iniciação dos sujeitos numa determinada *Weltanschauung*², dá-se o nome de *tradição*. O primeiro presta-se à consolidação de universalidades de direito, enquanto o segundo se destina à manutenção e ao fortalecimento de universos de sentidos, práticas e representações. Com o primeiro, circulam valores monetários, gerando patrimônio econômico. Com o segundo, circulam valores axiológicos, gerando patrimônio cultural³. O primeiro partilha mercadorias, o segundo compartilha vida. E é de vida que o presente trabalho se ocupa.

Contrariamente ao que prescreve o art. 1.784 do Código Civil, uma modalidade específica de herança, a herança cultural, não se transmite *causa mortis*, mas constitui um processo vital. Vital não apenas porque se desenvolve entre atores *em vida*, mas fundamentalmente porque é um movimento de expressão *de vida* (individual e comunitária) e que *tem vida* própria. É dessa vida comunitária da herança cultural que o presente trabalho se ocupa.

Como um interlúdio na sinfonia destoante dos brocardos latinos, ressoa ainda este na vitrola apegada dos juristas: “*ubi societas, ibi ius*”. Se resgatarmos, porém, o pressuposto segundo o qual não há texto sem contexto e ousarmos antepor por um instante uma “América” à tradição Latina, nossa cotidianidade vivida se lembrará de uma série de outros brocardos bantos ou iorubás para expressar com igual rigor a idéia de que não pode haver sociedade sem ordenamento, ou comunidade na ausência da regra. Porque a noção de comunidade mesmo implica em comunicação de vida e a gramática

² “Em primeiro lugar, toda pessoa, todo grupo, age sempre em vista de certos valores. Não apenas valores, mas também o que poderíamos chamar “uma certa visão do mundo”, o que os alemães chamam de *Weltanschauung*.” (DUSSEL, Enrique Domingo. *Para uma filosofia da cultura, civilização, núcleo de valores, ethos e estilo de vida*. In: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 71).

³ “A palavra *patrimônio* encontra aqui um lugar próprio. Ela tem em sua etimologia o significado de *herança*: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (*pater, patri*). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo. O termo tem sido utilizado, entretanto, como categoria sociológica, que incorpora um conjunto de particularidades atuantes na aquisição e na transmissão da riqueza e do poder. A noção de patrimônio abrange, assim, tanto bens físicos (uma loja, uma fazenda, dinheiro, etc.) quanto a competência técnica ou o *lugar social* que conquistam determinadas famílias ou grupos. (...) **O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação.**” (SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 50).

da existência tende a ser normativa. Esses dizeres cruzaram o Atlântico na boca dos treze milhões de africanos escravizados, involuntariamente desembarcados nesta margem do Ocidente a que se chamou Brasil, e, de boca em ouvido, compuseram o vasto *corpus* epistemológico que (re)fundou aqui suas inúmeras comunidades de vida. É dessa vida comunitária do direito e da justiça na herança cultural afro-brasileira que este trabalho se ocupa.

Mas a uma tal ocupação tem de anteceder uma pré-ocupação meticulosa: esclarecer o caminho metodológico trilhado e explicitar as escolhas conceituais realizadas nessas encruzilhadas, com todas as suas implicações: ganhos e ônus teóricos relativos. É o que devemos fazer agora, pois se caminhos e encruzilhadas fossem itinerários inofensivos do pensamento, não integrariam precisamente a jurisdição de Exu, esse *trickster* da razão.

1.1. Herança cultural: totalidade e geopolítica do imaginário

O problema das fontes compõe, não há dúvida, o rol canônico das questões mais disputadas do direito ocidental. A pólvora desperdiçada nestes contra-fogos ainda encobre, na hora incômoda do crepúsculo da modernidade, boa parte do horizonte de suas angústias. A despeito, porém, dos muitos tiros metafísicos que ameaçam o campo aberto entre trincheiras doutrinárias, entendemos, para os fins de bússola nestes mares de entre-mundos, que o fundamento primeiro de toda a espécie de ordenamento social não é outro senão o *modo de realidade* próprio da qual cada uma delas deriva, isto é, a *vida humana concreta* dos diversos sujeitos em comunidade, cuja dinâmica é sempre eminentemente jurígena. Seu acontecer histórico implica em confecções de ordem.

Com isto quer-se afirmar, como pressuposto metodológico, que é a vida humana em relação o fator decisivo produtor de normatividade, desde uma matriz específica de necessidades prementes (materiais e simbólicas) e respostas ofertadas a elas (consideradas enquanto artefatos culturais⁴). Trata-se, em suma, do ponto de partida intersubjetivo e localmente referenciado

⁴ E, em geral, também *artefatos híbridos* (desde construções até textos, passando por imagens, práticas, idiomas, etc.) como veremos adiante (BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003, pp. 23-35).

sustentado pela perspectiva transmoderna da filosofia contemporânea, expressa, em sua incorporação jurídica, nos seguintes termos:

Considerada essa premissa – *como modo de realidade* –, a vida humana não é apenas um valor, não é trabalho apenas, não é mera sobrevivência, não se esgota na cultura, não é condição de ser, não se esgota na consciência, não é condição de possibilidade da argumentação, não é só um direito, e não é condição de possibilidade. O *modo de realidade* do vivente humano é mais do que propriamente *condição*, mais do que *fundamento*, para ser precisamente *fonte* e *conteúdo* de onde emana, inclusive, a racionalidade como momento desse ser vivente humano.⁵

Diferentemente, portanto, do que possa parecer à luz de uma realidade muito mais representada que experienciada, como transparece do simulacro, dilema comunicacional das sociedades pós-industriais⁶ (nas quais as projeções de auto-engano da academia encontram, muitas vezes, amparo), no começo era a vida, ainda antes do verbo, pois para emití-lo era preciso sobretudo não estar morto. Assim, a vida como *modo de ser no mundo* é não somente o critério-fonte de todos os direitos, se apreciada no campo da ética, mas principalmente, o conteúdo primário de todo o discurso de método, se aplicada às pretensões de cientificidade, tais como as da experiência jurídica moderna⁷. Fica reassegurado, por conseguinte, o lugar da empiria na legitimação do saber, ainda que para tanto essa não seja a via exclusiva.

Balizados por essa leitura e assumindo, contudo, o risco consciente de incorrer em reducionismo, propomos aqui chamar de *tradição* a expressão histórica desse ordenamento cultural da vida comunitária, da maneira como ele se encarna em cada espaço-tempo social, incluídas aí não apenas a dimensão pragmática do agir (que abarca e transcende o *agir comunicativo*), mas a dimensão simbólica do existir que se condicionam mutuamente.

Nesse sentido, a idéia de tradição representa um esteio normativo para as sociedades que dela dispõem – ou seja, todas as sociedades, pois nenhuma delas está inteiramente desvinculada de uma cadeia ética narrativa (um *ethos* social), ainda que para quebrá-la – na medida em que fornece de forma mais

⁵ LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006, p. 184.

⁶ Noção de simulacro de Baudrillard.

⁷ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação...*, p. 183. Ainda que, particularmente, rejeitemos a concepção do saber jurídico como ciência (imagem defasada até mesmo no interior das chamadas *hard sciences*).

ou menos estável as regras segundo as quais ordenar o “mundo da vida” (*Lebenswelt*) de que ela participa e os elementos que nele se apresentam, em especial, a produção do consenso e do conflito. C. L. Ludwig sintetiza a noção:

(...) como lugar das relações sociais espontâneas, apresenta os processos de intercompreensão ao nível das relações dos indivíduos com o mundo objetivo, com o mundo social e o mundo interior. São essas as formas de vida concreta que objetivam assegurar a reprodução cultural, a integração social e a socialização dos indivíduos. (...) A esfera da cultura é caracterizada pelo estoque de saber da comunidade, pelos conteúdos da tradição, em permanente estado de revisão. A esfera da sociedade, *strictu sensu*, é constituída dos ordenamentos legítimos pelos quais os membros da comunidade regulam seu agir (...) com o objetivo de instaurar e justificar normas.⁸

A tradição, ao articular e ordenar os elementos do *Lebenswelt*, atualiza no presente um determinado conjunto de vetores axiológicos legados dentro da coletividade (intraculturalidade), por meio de conversão (e conservação) intergeracional, sem que isso autorize necessariamente automatismo. Práticas e representações sociais não são estáticas. Veja-se que os mitos, nosso objetivo:

(...) têm uma história, transformam-se e criam-se em todas as épocas; o historiador do direito se lembra do adágio medieval “Costuma se mexe”, prova de que não é a fossilização do passado.⁹

A este tipo de bagagem da memória coletiva podemos nos referir como *herança cultural*, uma metáfora razoavelmente feliz para um conceito inquietantemente aberto. De qualquer maneira, não existe construção de identidade fora desse movimento diacrônico e toda a tradição, a jurídica em seu bojo, é o esqueleto de uma certa personalidade cultural – esqueleto, porém não um fóssil –, explícita ou implicitamente atuante. É por isso que E. Dussel recupera e desenvolve Paul Ricoeur para explorar as possibilidades de uma *hermenêutica cultural*, afirmando acertadamente que:

Toda civilização possui um *sentido*, embora este sentido esteja disperso, inconsciente e seja difícil de captar. Todo este sistema está organizado em torno de um *núcleo (noyau) ético-mítico* que estrutura os conteúdos intencionais finais de um grupo e que poderia ser

⁸ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação...*, p. 116-117.

⁹ ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 187.

descoberto através da hermenêutica dos *mitos* fundamentais da comunidade.¹⁰

Passamos a nos aproximar um pouco mais, a partir deste fragmento, de uma das idéias centrais de nossa investigação: a proposta de realizar uma hermenêutica da mitologia política da herança afro-brasileira. Para tanto, porém, é descabido torturar o conceito de *herança cultural* sob a navalha da teleologia: não se trata de defender que cada matriz civilizacional apresenta um determinado sentido histórico absoluto, uma escatologia político-jurídica necessária e definitiva *ab initio*. Este posicionamento oferece dois perigos e duas tentações: o de exaltar a identidade museológica, isto é, o fanatismo das origens; ou o de recair, sem mais, no modelo ortodoxo das meta-narrativas panlogísticas, que pretendem dar conta de nada menos que todas as respostas. Pelo contrário, o *sentido* cultural de uma tradição apenas pode ser vislumbrado pela articulação concreta dos seus vários recursos materiais e simbólicos num momento específico: o presente.

No vazio deixado nas humanidades pela ausência do conceito de sistema, melhor que aproveitemos a categoria da Totalidade para ilustrar aquilo que chamamos anteriormente de *personalidade cultural*, isto é, o conjunto das *respostas culturais* disponíveis dentro de uma coletividade, as variáveis ideológicas que ali interferem no equacionamento do controle social.

Se levarmos em conta, ainda, nesse esforço, a análise proposta por Roberto Gomes sobre a articulação do universal e do particular, no sentido de que cada filosofia foi sempre a expressão máxima de uma determinada cultura num determinado momento histórico, ou seja, a idéia de que o saber filosófico não é universal, mas antes uma maneira particular de falar do universal¹¹, então seremos obrigados a trabalhar com o conceito de Totalidade a partir do marco da relatividade.

Diferentemente da noção de *sentido cultural* proposta inicialmente por Dussel, no entanto, presente em todas as comunidades humanas, a categoria da Totalidade¹² busca tornar evidente os limites do “pensar de centro”¹³ dentro

¹⁰ DUSSEL, E. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 16.

¹¹ Vide: GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. 11ª ed. São Paulo: FTD, 1994.

¹² A noção de Totalidade não é uma categoria necessariamente negativa. Ao contrário, é uma categoria dialética que, desde Marx, visa compreender os fenômenos (humanos, naturais,

de cada paradigma filosófico do Ocidente¹⁴, cujo efeito prático-concreto foi e é a constituição de uma série de negatividades, quer dizer, de fatores (no plano gnosiológico), de belezas (no plano estético), de sujeitos (no plano político), de direitos (no plano ético) excluídos, deslegitimados, oprimidos, rechaçados do rol hegemônico vigente (na ciência, na arte, na política, no direito, etc.). A Totalidade aqui deve ser compreendida metodologicamente como cada um dos momentos de totalização, cada uma das configurações da *comunidade de comunicação*, que, não podendo jamais abarcar a todos, sempre mantém marginais certos grupos que, por ocuparem no sistema-mundo o lugar de meros objetos de ingerência política e não de sujeitos da decisão política, constituem uma *comunidade de vítimas*¹⁵ afetadas pelas opções alheias. O conjunto destes elementos negados compõe a Exterioridade num dado contexto cultural. Nos quadros de uma “ética da vida”¹⁶, o “mal” do sistema são esses processos de vitimação que consistem na “teimosa obstinação conservadora de *impedir* o ‘desenvolvimento’ crítico a partir do momento alcançado”¹⁷. Quanto mais vítimas gera, mais criticável é o sistema vigente.

Assim, ainda que nenhuma cultura esteja isenta do seu grau de narcisismo particular, é possível identificar tradições mais e menos auto-referenciadas, ensimesmadas no seu próprio sistema dominante de valores. Ao desenvolvimento dentro de uma tradição – e de acordo com um sem-número de condições histórico-políticas que aqui não nos cabe destrinchar – dessa aversão desmedida às trocas culturais, aos intercâmbios axiológicos, ao auto-estranhamento e ao reconhecimento da alteridade (que pode muito bem estar contida dentro de suas fronteiras sociais, mas que não é representada como idealmente valorável) chamaremos aqui *impermeabilização cultural*, pela exacerbação de uma blindagem discursiva tendente a tornar aquela sociedade

sociais) a partir de sua inserção na complexidade. Aqui, no entanto, buscamos explorar a dicotomia Totalidade/Exterioridade, tendo em vista o processo de totalização egótica, isto é, o narcisismo cultural que leva ao constante retorno do Mesmo numa dada sociedade (tradição).

¹³ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação...*, p. 127

¹⁴ Para um recorrido específico sobre a lógica da totalidade em cada um deles: LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação...*, p. 127-142.

¹⁵ “A consensualidade crítica das vítimas promove o desenvolvimento da vida humana. (...) A partir da exterioridade das vítimas a totalidade é subsumida (negada e assumida) e transformada.” (DUSSEL, E. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 415-6).

¹⁶ DUSSEL, E. *Ética da libertação...*, p. 415.

¹⁷ DUSSEL, Idem, p. 416.

específica anestesiada a qualquer tipo de provocação externa ou diferenciação interna. Capaz de torná-la antropologicamente insensível.

A homogeneização dos diversos modos de ser-no-mundo (a *unidimensionalidade* social, diria Marcuse¹⁸) é o resultado prático desse tipo de política cultural. Tal fenômeno é produto do etnocentrismo como fundamento da identidade avassaladora e de um processo de totalização de suas estruturas a partir de pretensões de validade universal para o seu modo de existência:

Totalizar-se é eliminar a diferença. A totalização é o mal. (...) esse outro foi aniquilado, negado, incluído no mundo de centro como coisa (relação sujeito-objeto na práxis) (...) tornando-se instrumento a serviço do "mesmo". (...) Portanto a totalidade egótica do centro é sempre morte da cotidianidade histórica.¹⁹

Essa totalização implica inevitavelmente na prevalência de uma espécie de *status quo* simbólico, que reforça as opressões fáticas no nível do imaginário e as faz circular socialmente na forma de discursos²⁰, à espera de corpos sobre os quais incidir. Esse é o núcleo duro do imaginário colonialista, responsável, no seu afã de imposição nefasto, pelo menosprezo, combate e posterior aniquilamento de inteiros sistemas de conhecimento divergentes, *epistêmes* com fundamento e operacionalidade diversos. Verdadeiros *epistemicídios* pesam sobre as costas da modernidade político-científica europeia como um demônio familiar, se não pelo crime humanitário em si, porque o esgotamento das possibilidades internas à tradição ocidental (intra-sistêmicas) ressentem-se, ele mesmo, da redução global da diversidade humana:

¹⁸ É a idéia de uma sociedade colonizada pela tecnologia, dando origem a "homens unidimensionais", isto é, com pouca propensão crítica, dominados por mecanismos psíquicos de conformismo e cuja atenção está toda concentrada na 'factualidade' (*matter-of-factness*) e pragmatismo, isto é, sujeitos achatados pelo princípio freudiano de realidade, desenvolvida em: MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1982.

¹⁹ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação...*, p. 145-146.

²⁰ Aqui trabalhamos com o conceito foucaultiano de discurso, ou, como o próprio autor talvez preferisse, com conceito de discurso da maneira como ele o aplicava: "Aí lhe direi que os discursos são efetivamente acontecimentos, os discursos têm uma materialidade. (...) O discurso funcionou exatamente assim. Simplesmente, toda uma tradição filosófica disfarçou-o, ocultou-o." (Foucault, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005, p. 141-2). Essa noção de que os discursos não são meros conjuntos de enunciados, mas apresentam materialidade, na medida em que instauram em práticas sociais e fundamentam *epistêmes* é que o leva a classificar a "ética do trabalho" como um discurso, por exemplo: "Esta 'ética do trabalho' constitui um tipo de discurso extraordinariamente importante do final do século XVIII até o final do XIX" (Foucault, M. Idem, p. 148).

As trocas desiguais entre culturas têm sempre acarretado a morte do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais e seus titulares. Nos casos mais extremos, como o da expansão europeia o epistemicídio foi uma das condições do genocídio. A perda de confiança epistemológica por que passa atualmente a ciência moderna torna possível identificar o âmbito e a gravidade dos epistemicídios cometidos pela modernidade hegemônica eurocêntrica.²¹

Quando o perigo da totalização e, por conseguinte, o da naturalização capturam a lógica de produção do saber com potencial tão deformador que inviabilizam as tarefas científicas de auto-vigilância crítica, deslocamento e desconfiança paradigmática, experimenta-se um *fechamento epistemológico* no âmbito daquele campo do conhecimento. Nesse momento, falta-lhe fôlego teórico, surgindo o que chamou Bachelard os “obstáculos epistemológicos”²² da ciência. Já revelamos nossas restrições quanto à utilização do termo “ciência”²³, no entanto, entre tais obstáculos cabe-nos destacar, por estar intimamente vinculado ao fenômeno de absolutização dos parâmetros da tradição, justamente a incapacidade de formular uma crítica radical ao saber, isto é, de recolocar em questão o(s) fundamento(s) daquela tradição supervalorizada. A tradição jurídica moderna não escapa a esse fenômeno e por este motivo insiste Bachelard na necessidade de se empreender uma revigorante “*psicanálise dos erros iniciais*”²⁴. Os erros iniciais que devem abrir-se à revisão são esses pressupostos culturais levados demasiadamente a sério, de maneira que “toda a cultura científica deve começar (...) *por uma catarse intelectual e afetiva*”²⁵. Sem isso, ficam sempre inabaladas as próprias premissas do pensamento, justificando assim um tipo de parcialidade intelectual *a posteriori* definível, para não abandonarmos o átrio psicanalítico,

²¹ SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 87.

²² “(...) é no próprio ato de conhecer, intimamente, que aparecem, por uma espécie de necessidade funcional, lentidões e perturbações. É aqui que residem causas de estagnação e mesmo de regressão, e aqui que iremos descobrir causas de inércia [do conhecimento] a que chamaremos obstáculos epistemológicos”. (BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 165)

²³ Especialmente para o saber denominado “direito”. Ele pode muito melhor ser entendido a partir de noção de *campo*, em que é possível verificar ser direito aquilo que os atores do campo (juizes, advogados, operadores, doutrinadores, juristas em geral) e as instituições dizem ser direito. Nesse sentido já avaliava Aristóteles: “A cada objeto corresponde um tipo de conhecimento com seu próprio grau de certeza.” (VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 55).

²⁴ BACHELARD, G. *Op. cit.*, p. 169.

²⁵ BACHELARD, G. *Idem*, *ibidem*.

como *racionalização*: “a busca de argumentos para que possamos continuar a acreditar (e com a consciência limpa) no que já acreditamos”²⁶.

Contribuir para uma “psicanálise da razão”²⁷, nesse sentido, e particularmente da razão jurídica, significa bisbilhotar, debaixo do tapete da Totalidade, a longa sombra de negatividade que as “luzes” da tradição do direito moderno imprimiram mais fundo na periferia do mundo, nos espaços de colonialidade da vida e do saber. Repetimos, portanto, as palavras de Ludwig: “nessa ótica, a *justiça* se fundamenta não na totalidade, mas no *momento da exterioridade*”²⁸. Disso depende a construção de uma teoria da justiça “melhor e mais nossa”, isto é, vinculada à possibilidade de produzir um discurso autêntico sobre os *senso de justiça* desde a negatividade, pois, como o próprio Rawls reconhece, “pode-se considerar a teoria da justiça uma descrição de nosso senso de justiça”²⁹. Entendemos, portanto, ser pertinente recuperar esse sentido desde as margens do sistema-mundo, o espaço de exclusão que é esta América Latina de sangrias tão desatadas³⁰.

De fato, o esgotamento e os limites das Teorias da Justiça de matriz ocidental, particularmente quando se buscaram nelas respostas enviesadas para os dilemas do “entre nós”, têm sido lugares teóricos de revisita de autores como R. Gargarella, para quem a teorização da filosofia política liberal seria não apenas desigualitária, como mesmo insuficientemente liberal³¹. Daí a importância de romper, nesse campo, com a perspectiva do individualismo metodológico para agregar categorias analíticas como *comunidade, identidade, grupos e direitos culturais*. Essas dimensões do pertencimento são fulcrais:

(...) Kymlicka faz referência à relevância do fato de pertencermos a determinados grupos culturais para nossa liberdade de escolha. A capacidade que temos para formar e rever concepções do bem (...)

²⁶ ROSENFELD, Anatol. *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 26.

²⁷ BACHELARD, G. *Op. cit.*, p. 170.

²⁸ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação...*, p. 146.

²⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 56. O autor indica a necessidade de se indentificar o conjunto de princípios através dos quais guiamos nossas decisões em determinadas condições e ressalta que “uma concepção de justiça caracteriza nossa sensibilidade moral quando nossos juízos cotidianos estão de acordo com os princípios dessa concepção” (p. 56).

³⁰ Isto é, suas veias continuam abertas e sangrando: GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 45ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

³¹ GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 33 e 63.

está ligada ao fato de pertencermos a determinada cultura: é nesse contexto que fica definido o leque de opções para nossas decisões³²

Não obstante, o imaginário jurídico colonizado, entre nós vigente, emaranhado de razões e desrazões, fruto, sobretudo, do estranho “senso comum teórico dos juristas”³³, é dos entraves maciços ao vislumbre dessa pluralidade, dessa especificidade da justiça do completamente Outro, desta justiça completamente outra. Qualquer projeto sério, porém, nesse horizonte deve considerar que “o primeiro nível de exigência de justiça se dá no plano geopolítico: a periferia descobrindo-se como o Outro em relação ao Mesmo”³⁴. Este não há de ser diferente. Nosso esforço, portanto, não é outro senão o de tentar reposicionar este mapa de geopolítica, de geopolítica do imaginário.

1.2. Crise paradigmática e diálogo de tradições

Mas – já se podem ouvir comentários inquietos – por que o imaginário? Uma primeira resposta tentativa seria, nas palavras de C. Geertz, recuperar a memória de que direito é, essencialmente, “*uma maneira específica de imaginar a realidade*”³⁵. Ora, se destacamos acima que é justamente no plano do imaginário jurídico que as relações de poder simbólico³⁶ se exercem com maior potencialidade castradora, impedindo que a alteridade se manifeste como sujeito do saber e do sentido (e, por conseqüência, do direito), urge titubearmos avante, no sentido da “compreensão de que os fatos não nascem espontaneamente e de que são feitos, ou, como diria um antropólogo, são construídos socialmente por todos os elementos jurídicos”³⁷. Quer dizer, a imaginação do direito não apenas reage ao, mas incide sobre o real,

³² GARGARELLA, R. Idem, p. 167-8.

³³ Warat chama “senso comum teórico dos juristas” o conjunto de representações supostamente *científicas* que circula no mundo jurídico como forma não de *explicação*, mas de *justificação* de seus mecanismos. Vide: WARAT, Luís Alberto. *Introdução geral ao direito: a epistemologia jurídica da modernidade*. Vol. II. Porto Alegre: Fabris, 1995.

³⁴ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação...*, p. 146.

³⁵ GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 259.

³⁶ “As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme a seus interesses (...) Elas podem conduzir esta luta quer diretamente, nos conflitos simbólicos da vida cotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e *na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima*.” (BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 11-2).

³⁷ GEERTZ, C. *O saber local...*, p. 258.

dialeticamente produzindo-o, o que equivale a dizer “que o direito não se contenta em defender posições *instituídas*, mas exerce igualmente funções *instituintes* – o que supõe criação imaginária de significações sociais-históricas novas”³⁸. Trata-se de uma estrutura de mão dupla, ou, como talvez avaliasse P. Bourdieu, de uma estrutura “estruturada estruturante”³⁹.

Assim, para chegarmos ao menos um pouco mais próximos de nosso objetivo, qual seja, o de contribuir com algumas peças afro-brasileiras para compor a colcha de retalhos de uma teoria da justiça verdadeiramente nossa, uma teoria da justiça radicalmente latino-americana, não há como tergiversar do fenômeno-base de toda a cultura: *o processo de representação*⁴⁰. É sobre o ato de representar, afinal, que está calcada toda a vida da justiça e é do enfraquecimento, da decadência da força imagética do direito que decorrem suas crises de legitimidade, que são, ao menos em alguns bons metros de seu pano de fundo, crises representacionais. Logo, podemos defender que *toda teoria da justiça se nutre de um imaginário jurídico que lhe subjaz e excede*:

Tudo isso atesta suficientemente a importância do “imaginário jurídico” – noção que sociólogo do direito A.-J. Arnaud coloca, com acerto, em tensão com as formas oficiais do direito estabelecido ou positivo. Quer se trate das construções eruditas da doutrina, das pretensões ao direito dos cidadãos comuns, dos conhecimentos aproximativos que as pessoas têm do direito em vigor, ou até dos modelos jurídicos alternativos ou mesmo desviantes de certos grupos ou indivíduos, o imaginário jurídico alimenta um “intra-direito”, gerador das mais diversas formas de costumes, hábitos, práticas e discursos que não cessam de agir, de dentro, sobre os modelos oficiais do direito instituído.⁴¹

Ignorando, porém, este primeiro postulado, a exigência utilitarista que pesa sobre as cabeças jurídicas (como uma espécie de *capitis diminutio* da utopia) tende a nos afastar da perspectiva de leitura dos imaginários, refletindo o pressuposto prático da razão instrumental de que, no campo do direito – e corremos o risco de nos iludirmos a todo instante – é de poder que se fala a todo momento, é de poder que se trata: poder intervir, poder decidir, poder fazer valer. Seria, portanto, à aplicação dos marcos de direito e à confecção de

³⁸ OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, p. 19.

³⁹ Os sistemas ideológicos podem agir como estruturantes apenas porque estão estruturados (BOURDIEU, P. *Op. cit.*, p. 12).

⁴⁰ GEERTZ, C. *O saber local...*, p. 259.

⁴¹ OST, F. *Op. cit.*, p. 20.

ferramentas para sua aplicação que o pensamento do jurista, nessa perspectiva pragmática, deveria consciente e obedientemente dirigir-se. Abordagens que se encarnam na contraposição caricatural entre ele e o poeta:

É “assim”, sugere o poeta, abrindo o espaço da ficção imaginária; é “assado”, responde o jurista, sublinhando ao mesmo tempo a realidade e a imperatividade da ordem que ele instaura.⁴²

A despeito disso, o discurso do “dever”, essa fixação deontológica da cultura jurídica moderna, permanece boquiaberto em face da constatação, nada isolada, da própria fornalha que atravessam nossos ídolos de barro: do mito do Estado (para não adentrarmos nas ficções narrativas do Estado *como nação*) ao da “vontade geral”, passando pelos projetos inacabados da modernidade ocidental, as promessas não cumpridas dos regimes republicanos (nunca chegamos nem nas vizinhanças da Santíssima Trindade do liberalismo: *igualdade, liberdade e fraternidade*) e mesmo as sucessivas desventuras do ideal democrático, o fundamento de legitimidade do direito soçobra entre destroços de um naufrágio. Onde nos deixamos levar pelo canto da sereia? Ou melhor, em que picada fomos atrás do canto de Ossanha⁴³? Já não resta claro, em meio a tantos dissabores das *mitologias jurídicas da modernidade*⁴⁴, em qual das veredas desse sertão de certezas – se na teologia do direito natural, se no aconchego reconfortante da norma hipotética fundamental, se no auto-engano autopoiético – nos botamos a perder. Em todo caso, é uma crise que estamos autorizados a diagnosticar, uma crise de fundo, de paradigma:

A crise do paradigma dominante é o resultado interactivo de uma pluralidade de condições. Distingo entre condições sociais e condições teóricas. (...) A primeira observação, que não é tão trivial quanto parece, é que a identificação dos limites, das insuficiências estruturais do paradigma científico moderno, é o resultado do grande avanço no conhecimento que ele propiciou. (...) O segundo grande tema de reflexão epistemológica versa mais sobre o conteúdo do conhecimento científico do que sobre sua forma. Sendo um conhecimento mínimo que fecha as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num

⁴² “(...) eis aí uma primeira diferença de porte: enquanto a literatura liberta os possíveis, o direito codifica a realidade, a institui por uma rede...” (OST, F. Idem, p. 12-13).

⁴³ A letra de *Canto de Ossanha*, composição conjunta de Baden Powell e Vinicius de Moraes, adverte: “Se é canto de Ossanha não vá, que muito vai se arrepender...”

⁴⁴ GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

autômato ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido.⁴⁵

No plano das condições teóricas, a necessidade incontroversa dessa passagem de uma *monocultura* para uma *ecologia do saber jurídico* expressa o estado de esgotamento cultural em que desemboca atualmente a tradição do direito ocidental. Em nossa insistência monogenética, isto é, pela recalcitrância do imaginário jurídico moderno em invocar para sua justiça uma única filiação – a semântica da suposta herança “greco-romana”⁴⁶, ideologicamente apontada como *marco-zero* da história do direito ocidental – e para sua normatividade apenas uma fonte de legitimação – os imperativos do ordenamento legal estatal –, somos progressivamente obrigados a encarar os reais silêncios e embaraços de Thémis: em seu estoque jurídico já não há respostas para as perguntas prementes. As variáveis culturalmente disponíveis no direito não são mais suficientes para equacionar os conflitos e disputas que o interrogam:

A crise epistemológica engendrada pela Dogmática Jurídica enquanto paradigma científico hegemônico reside no fato de que suas regras vigentes não só deixam de resolver os problemas, como ainda “não conseguem mais fornecer orientações, diretrizes e normas capazes de nortear” a convivência social. Ora, não tendo mais condições de oferecer soluções funcionais, o modelo técnico de positivismo jurídico dominante revela-se a própria fonte privilegiada da crise, das incongruências e das incertezas.⁴⁷

Desse modo, o campo da teoria crítica do direito extrapola o âmbito filosófico-abstrato para destacar as condições políticas de produção da crise paradigmática hodierna, pois o *fechamento e esgotamento epistemológicos* a que viemos nos referindo não são senão desdobramentos intelectuais da *atitude antropoêmica* implícita no modelo de interação social hegemônico:

⁴⁵ SANTOS, B. S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2005, p. 68-73.

⁴⁶ Uma observação menos ingênua indica que inexistente continuidade nessa “herança”, mas que ela é, ao contrário, o produto final de uma cadeia intermitente de reconstruções históricas (como é o caso do direito medieval dos “romanistas”). Por isso, afirma Lopes, é sempre necessário, no campo da história do direito, manter a *suspeita das continuidades* (LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História: Lições Introdutórias*. 2ª. ed. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 20.)

⁴⁷ WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3ª. Ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001, p. 75

Uma geração de comentadores sociais esteve fascinada pelas categorias de inclusão e exclusão sugeridas por Claude Lévi-Strauss em *Tristes trópicos*. **Sociedades “primitivas”, argumenta ele, lidam com estrangeiros e desviantes engolindo-os, tornando-os seus e adquirindo força através deles. Elas são atropofágicas, ao passo que as sociedades modernas são antropeômicas: elas vomitam os desviantes, conservando-os fora da sociedade ou encerrando-os em instituições especiais no interior de seus perímetros.**⁴⁸ (grifos nossos)

Os conceitos de *antropofagia* e *antropeomia*, conforme balizados na obra de Lévi-Strauss⁴⁹, podem ser lidos como tipos ideais de *posturas civilizacionais* divergentes em relação à multiplicidade e à diferença. Enquanto o Outro da sociedade industrial moderna é aquele que deve ser afastado, que deve ser suprimido (e não é coincidência ser justamente esse *estrangeiro* o índice da crise político-institucional no próprio âmago do mundo capitalista), o Outro das sociedades tradicionais, acompanhado de seu universo (sua cultura, seus signos, sua justiça), é aquele que tem de ser absorvido, seduzido, incorporado a qualquer custo. Provar (d)o Outro, antropofagicamente falando, experimentar a alteridade é o destino e a sobrevivência do próprio Eu.

Numa transposição que acreditamos legítima, ou minimante funcional, resta afirmar que, especificamente no caso do direito – esse *campo* de práticas, discursos, representações e sentidos sobre a *adjudicação*⁵⁰ –, os mesmos entraves ideológicos comparecem para regurgitar propostas insurgentes e/ou instituintes de novas formas jurídicas e de outras concepções sobre a justiça. *Aqui, a manutenção do viés antropeômico da tradição ocidental fundamenta a sonegação do pluralismo jurídico em sociedades multiculturais.*

Por essa razão, a visão complexa dos direitos aposta por situar-nos na *periferia*. Centro há, somente, um. O que não coincida com ele é abandonado à marginalidade. Periferias, no entanto, existem muitas. (...) a solidão do centro supõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias supõe o diálogo, a convivência⁵¹.

⁴⁸ YOUNG, Jack. *A sociedade excludente: exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Rio de Janeiro: Editora Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002, p. 91.

⁴⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. New York: Penguin, 1992, p. 287-8. APUD: YOUNG, J. Idem, ibidem.

⁵⁰ Isto é, os diversos procedimentos, mais ou menos institucionalizados, empregados por grupos distintos para administrar conflitos sociais.

⁵¹ HERRERA FLORES, Joaquin. *Direito humanos, interculturalidade e racionalidade da resistência*. In: Wolkmer, Antonio C. (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2004, p. 366-367.

Não obstante, se é a rejeição contumaz da diversidade do direito (o recalque do que Rouland chama “os diretos ocultos”⁵²) o pináculo de sustentação do clássico fetichismo legal⁵³, ela é simultaneamente a fonte estrutural do seu esgotamento, uma vez que apenas a abertura do saber jurídico às suas alteridades internas e externas, isto é, a hermenêuticas não-hegemônicas, a outras saberes, a outros agentes, seus modos de ser e fazer jurídicos contribuirá na superação da dita crise epistemológica. Isso ocorre porque, seguindo a tensão do binômio potencialmente mais mal-resolvido da modernidade (regulação-emancipação⁵⁴) e o peso relativo dado a seus termos

(...) um determinado e histórico processo cultural tenderá para a regulação quando nele predomine o conceito de fechamento sobre o de abertura, conformando desse modo processos ideológicos, coloniais e totalitários ou democráticos reduzidos a seus aspectos formais. Pelo contrário, um processo cultural tenderá para a emancipação quando o conceito de abertura prevaleça sobre o de fechamento, potenciando a generalização dos processos culturais propriamente ditos, interculturais e democrático-radicais.⁵⁵

A disponibilidade para o diálogo intercultural, sobre a qual discorre Herrera-Flores, consiste em um dos poucos caminhos viáveis para o intercâmbio de alternativas de regulamentação social e matrizes de significação jurídica. Nesse sentido, a abertura à mudança social decorre da abertura dos circuitos de reação cultural (“processos culturais em que todos os atores sociais podem reagir criando produções culturais”⁵⁶) e da abertura a outros processos culturais (“processos culturais abertos à interação com outros processos culturais”⁵⁷). A transição paradigmática, esse Godot que há tanto se espera, caso queira assumir-se como projeto honesto de oxigenação teórico-empírica, deve estar radicalmente vinculada às alteridades negadas, ao espaço

⁵² ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 185.

⁵³ MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 247.

⁵⁴ “(...) tenho afirmado que o paradigma da modernidade se baseia em uma tensão dialética entre regulação social e emancipação social, a qual está presente mesmo que de modo diluído, na divisa positivista “ordem e progresso”. Neste início de século, esta tensão deixou de ser uma tensão criativa. As formas modernas de emancipação social entraram em colapso e parecem ter arrastado consigo as formas de regulação social a que se opunham e procuravam superar.” (SANTOS, B. S. *Por uma concepção multicultural dos direitos humanos*. In: SANTOS, B. S. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 430).

⁵⁵ HERRERA FLORES, J. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos: os direitos humanos como produtos culturais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p. 91.

⁵⁶ HERRERA FLORES, J. Idem, *ibidem*.

⁵⁷ HERRERA FLORES, J. Idem, *ibidem*.

aberto do emergente, à *novidade* num sentido filosófico. E o novo surge, sempre, no seio da Exterioridade, da *comunidade de vítimas* do sistema vigente. O novo nasce *analeticamente*⁵⁸, não é o retorno do Mesmo, mas um *advento*, um acréscimo de justiça à estrutura jurídico-simbólica solidificada. Se ele é um retorno, é o retorno do recalcado, dos conteúdos reprimidos de nossa tradição política. Retorno dos e aos “incivis”, únicos capazes de identificar as premissas irracionais que regem a razão formal⁵⁹ e de talvez nos “civilizar”:

Se, tendo chegado amanhã a um esgotamento moral em cuja comparação o dos campos petrolíferos seria apenas um pecadilho, voltássemos-nos para essas culturas negadas e ridicularizadas, acusadas de todos os males do “tribalismo”?⁶⁰

Em face dos modelos jurídicos “de estufa” e de sua baixa efetividade social, a ecologia dos direitos pode parecer, numa mirada desatenta, um perigo daninho, um mal a ser cortado pela raiz. Contudo, esses processos de emancipação e visibilidade não objetivam demolir o canteiro minuciosamente cimentado da modernidade jurídica, mas inaugurar um frutífero *diálogo de tradições* que, sem pôr abaixo todo o esforço colocado na sua construção, possa perverter algumas de suas formas, mais do que reproduzi-las, e *preenchê-las* de sentido. “Sincretismos florescem nesses terrenos”⁶¹, sentencia Risério, sem ser jurista. Desvendar Thémis é um pouco isso: fazê-la enxergar, à sua volta, para além das velhas utopias pré-agendadas, distopias e heterotopias das juridicidades abafadas. Em seguida, fazê-la perceber que, de fato, esse bate-papo com o Outro, *reequilibradas as condições de igualdade comunicativa*, dá pano para manga suficiente para que ela deixe de encobrir todas essas experiências e versões da justiça na barra remendada de sua saia.

⁵⁸ A analética, enquanto dialética da exterioridade, pressupõe uma história da filosofia que admita rupturas, mas também uma certa continuidade *analógica*: “recuperação do recuperável submetido à transformação radical do novo horizonte que se vai configurando intersubjetivamente no tempo da repressão e da libertação, “tempo messiânico” – diria Benjamin – da comunidade crítica das vítimas.” (DUSSEL, E. *Ética da libertação...*, p. 416).

⁵⁹ “(...) essa contradição básica de todo o formalismo: racionalidade interna e irracionalidade das premissas” (HERRERA FLORES, J. *Direitos Humanos...*, p. 372).

⁶⁰ ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito...*, p. 297.

⁶¹ RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007, p. 413.

1.3. Crítica diacrônica e crítica diatópica

Convidar a sentarem-se, para iniciar esse intercâmbio de biografias, numa mesma mesa (ou aos pés de uma árvore), Thémis, Exu e Xangô é o objetivo do presente trabalho. A primeira vem representando a tradição jurídica ocidental no que tem de moderna, oficial e hegemônica. Os outros dois apresentam-se como portadores de parte importante das significações e reivindicações do imaginário mítico-jurídico afro-brasileiro (e convocamos, nessa primeira rodada de conversas apenas a eles, pois toda a delegação africana, dezesseis contra um, seria compor um colóquio no mínimo desleal⁶²).

A proposta não é simples, admitimos. Mediar um diálogo que algumas vezes toma vultos de acalorada discussão, com acusações recíprocas de ambos os lados, e outras beira a monotonia, com olhares de enfado e desinteresse entre os três debatedores – sem mencionarmos as dificuldades e limitações de seus próprios idiomas – pode tornar-se uma tarefa esquizofrênica. Para evitá-lo, precisamos nos valer de um instrumental teórico e metodológico que dê conta dos abismos do *estranhamento* e ofereça uma margem de controle sobre as possíveis distorções do processo de *tradução*.

Devemos reconhecer: não há, no direito, ferramentas disponíveis para levar a cabo este projeto. Toda tradição jurídica moderna construiu seu argumento, o mote de sua justiça, sobre o primado da *igualdade*, de modo que restaram inexpressivos os dispositivos que ensinam a lidar com a *diferença*. Mesmo uma teoria de espectro habermasiano não pode sanar as dificuldades do diálogo entre os absolutamente desiguais. O *agir comunicativo* não é exatamente o modelo explicativo que nos ajudará a desvendar a profunda colonialidade das relações de poder latino-americanas. Tampouco é possível nos refugiarmos numa “ética do discurso” *à la* Apel, ao reconhecer a via formal “transcendental” que ela adota⁶³. Pois a centralidade do *consenso* em ambos os casos foge à nossa preocupação essencial com a *produção e legitimação do dissenso*. Ora, o papel do consenso nas democracias nacionais está

⁶² A tradição religiosa afro-brasileira cultua, no que tange ao candomblé ao menos, principal foco de nossa análise, em torno de dezesseis divindades de origem africana, chamadas orixás, voduns ou inquices, denominação que depende da “nação” a que estão vinculadas (vide tópico 2. III.).

⁶³ DUSSEL, E. *Ética da libertação...*, p. 182-3.

calcado sobre a figura do indivíduo, ao passo que a validade do dissenso nos Estados plurinacionais (fenômeno observável na história política recente da América Latina⁶⁴) tem caráter inarredavelmente comunitário, ou melhor, tem caráter de *validade anti-hegemônica da comunidade de vítimas*⁶⁵:

A “subjetividade” *inter*-subjetiva constitui-se a partir de certa comunidade de vida, desde uma comunidade lingüística (como mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestas de libertação (...) **desde uma cultura com alguma tradição**, desde projetos históricos concretos aos que se aspira em esperança solidária.⁶⁶ (grifos nossos)

Portanto, “para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”⁶⁷ nesta margem do Ocidente, propõe-se resgatar os “termos fundamentais (cultura, justiça, direitos, cidadania)”⁶⁸ das reduções eurocêntricas que sofreram, retomando concepções alternativas de dignidade humana para a construção de novos vocabulários e práticas emancipatórios. A noção de *interculturalidade*⁶⁹, nesse roteiro, assume um papel importante:

Multiculturalismo, justiça multicultural, direitos coletivos, cidadanias plurais são hoje alguns dos termos que procuram jogar com as tensões entre a diferença e a igualdade, entre a exigência de reconhecimento da diferença e de redistribuição que permita a realização da igualdade. (...) A expressão *multiculturalismo* designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades “modernas”.⁷⁰

⁶⁴ Sobre o tema das reformas constitucionais latino-americanas que deram ensejo aos Estados ditos ‘plurinacionais’ e ‘pluriétnicos’, vide: SÁNCHEZ, Consuelo. *Autonomía, Estados pluriétnicos y plurinacionales* (p. 81-110) e GRIJALVA, Agustín. *El Estado plurinacional e intercultural en la Constitución ecuatoriana de 2008* (p. 153-176). Ambos em: FAJARDO, Raquel Yrigoyen (ed.). *Pueblos Indígenas: Constituciones y Reformas Políticas en América Latina*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

⁶⁵ “Trata-se, então, de um novo critério de validade discursiva, a validade crítica da razão libertadora.” (DUSSEL, E. *Ética da libertação...*, p. 415).

⁶⁶ DUSSEL, E. *Ética da libertação...*, p. 531.

⁶⁷ SANTOS, B. S. e NUNES, João Arriscado. *Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade*. In: SANTOS, B. S. (org.) *Reconhecer para libertar...*, p. 25.

⁶⁸ SANTOS, B. S. e NUNES, J. A. *Idem*, *ibidem*.

⁶⁹ “A partir da década de 1980, sobretudo, as abordagens das ciências humanas e sociais convergiram para o campo transdisciplinar dos estudos culturais para pensar a cultura como um fenômeno associado a repertórios de sentido ou de significado partilhados pelos membros de uma sociedade, mas também associado à diferenciação e hierarquização, no quadro de sociedades nacionais (...) **A cultura tornou-se, assim, um conceito estratégico central para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento (...) e um campo de lutas e de contradições**” (SANTOS, B. S. e NUNES, J. A. *Op. cit.*, p. 28).

⁷⁰ SANTOS, B. S. e NUNES, J. A. *Op. cit.*, p. 25-6.

As sociedades ditas “modernas” são, antes de mais nada, sociedades complexas. Com isso quero dizer que, embora sua instância de representação política (o Estado) caracterize-se por um conjunto de instituições eminentemente *monolíticas*, não o é a própria sociedade civil. Pelo contrário, esta “compõem-se de uma profusão de grupos secundários, que formam um tecido sociológico muito cerrado” e no interior dos quais “costumamos encontrar relações de frente-a-frente e de estilo comunitário que são as das sociedades tradicionais elementares”⁷¹. Isto é, como notou E. Said, produto das dinâmicas imperialistas, coloniais e pós-coloniais, que, ao modificarem as condições de interação cultural (em geral de maneira totalmente desigualitária) entre diferentes tradições, permitiram o aparecimento de “espaços sobrepostos” e “histórias entrelaçadas” no contexto dessas sociedades⁷².

Embora esse tipo de intersecção epistemológica seja constituinte do *núcleo duro* da experiência histórica latino-americana, como de tantas outras, a dificuldade que se coloca para qualquer esforço dialógico nesse campo é o da hierarquização político-ideológica dos saberes que, na medida em que descarta todas as racionalidades alternativas ao projeto capitalista ocidental, trata de *invisibilizar* práticas e discursos locais, invocando a lógica do global como uma realidade inexorável. Na “cartografia simbólica do direito”⁷³, as duas principais armadilhas das representações sociais autoritárias são precisamente a *ausência de novas formas de conhecer* e a *ausência de outros sujeitos emergentes*⁷⁴. A primeira das estratégias para uma agenda de *diálogo intercultural*, nesses termos, é o enfoque do que Santos chama uma *sociologia das ausências*, isto é, mapear os conhecimentos negados (alternativas para se *conceber* o mundo) e os agentes negados (alternativas para se *viver* o mundo):

O primeiro tipo de estratégia propõe a construção de historiografias e de discursos emancipatórios “alternativos” ou “subalternos”, a partir da identificação de formas e de narrativas “nativas” de resistências ou de oposição à dominação colonial ou do capitalismo global.⁷⁵

⁷¹ ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 151.

⁷² SANTOS, B. S. e NUNES, J. A. *Op. cit.*, p. 33.

⁷³ SANTOS, B. S. *A crítica da razão indolente...*, p. 205.

⁷⁴ SANTOS, B. S. *Idem*, p. 246-250.

⁷⁵ SANTOS, B. S. e NUNES, J. A. *Op. cit.*, p. 41.

Contudo, o fato de que as narrativas e as semânticas da resistência político-cultural assumem, historicamente, conformações as mais variadas – desde iconografias míticas contra-hegemônicas até discursos formalmente reivindicatórios das lutas sociais – implode qualquer possibilidade de compreensão e leitura mútuas dessas experiências a partir de uma cartilha uníssona, reposicionando o problema do diálogo em função da necessidade de tradução entre as linguagens sociais. Nesse tom, o segundo pilar programático para o esclarecimento e questionamento crítico recíproco entre tradições jurídicas distintas funda-se na centralidade de uma *teoria da tradução*:

O segundo grande tipo de estratégia baseia-se em um multiculturalismo “policêntrico”, na relativização mútua e recíproca, no reconhecimento de que todas as culturas devem perceber as limitações das suas próprias perspectivas (...) A busca de preocupações e concepções isomórficas entre culturas é o cerne deste tipo de estratégia.⁷⁶

Tais “preocupações” consistem, na verdade, em problemas (aproximativamente) comuns para mais de uma cultura, sendo relevante identificar as diferentes respostas para eles encontradas em cada uma delas. O desafio primordial de tomar o caminho dos trabalhos de tradução intercultural, todavia, são as duas margens perigosas que o ladeiam: de um lado, a opção autista por um universalismo de partida⁷⁷, e de outro, a sedução pós-moderna de um relativismo sem mais⁷⁸. Os riscos são evidentes e não defendemos nem as leituras unilaterais das lentes etnocêntricas, nem as formas eruditas de ecletismo sem rigor (nem, diga-se de passagem, vigor). Seria omissão deixar de execrar aqui as deformidades ideológicas do culturalismo liberal:

Referimo-nos concretamente ao perigo do culturalismo, ou seja, à tendência a considerar a realidade como se unicamente tivesse características culturais; ou seja, como se o mundo não fosse mais que uma coleção de textos, de discursos e de narrações sem

⁷⁶ SANTOS, B. S. e NUNES, J. A. *Op. cit.*, p. 42.

⁷⁷ “A racionalidade formal culmina em um tipo de prática *universalista* que poderíamos qualificar de *universalismo de partida, a priori*, um pré-juízo o qual deve adaptar-se toda a realidade.” (HERRERA FLORES, J. *Direitos Humanos...*, p. 371).

⁷⁸ Muitas vezes, esse relativismo, essa negação de qualquer critério para juízos valorativos sobre a realidades, vem armazenado sob o rótulo de uma exaltação dos particularismo como discurso da pureza das identidades, dos tribalismos “nativistas” e a-históricos, que tampouco resolve os problemas da convivência intercultural. Trata-se de um *universalismo de retas paralelas*, ou seja, “a separação entre nós e eles, o despreço pelo outro, a ignorância sobre o que nos faz idênticos é a relação com os outros; a contaminação de alteridade.” (HERRERA FLORES, J. *Idem*, p. 373).

ancoragem alguma na realidade. (...) A teoria pós-moderna é o exemplo mais claro e atual de atitude culturalista: por um lado, rechaça toda a análise global da sociedade, já que não se pode falar em um sentido geral e global das atividades humanas; e por outro, reforça as múltiplas e diferenciadas posições identitárias dos indivíduos: a moda, o consumo, o esporte, o lazer...⁷⁹

Nossa defesa de um projeto político intercultural para o direito latino-americano escapa ao modelo culturalista fragmentário na medida em se concentra na dimensão comunitária das imagens da justiça popular, e ao mesmo tempo renega o uso do multiculturalismo como uma espécie de “terapia para minorias”⁸⁰, cujo objetivo seria a mera promoção da “auto-estima” dos grupos oprimidos, sem verdadeiras propostas de transformação das condições objetivas de sua exploração. O paradoxo e o limite do multiculturalismo parece ser este: seu desvirtuamento por um discurso multicultural *de mercado*. Entre fazer da identidade uma marca ou fazer dela uma fortaleza, onde estacionar? A verdade é que não há uma terceira via para fugir a essa encruzilhada: é preciso adotar, sim, a própria encruzilhada como projeto, objeto e preocupação. É somente nesse horizonte bifurcado que “a *tradução entre saberes* assume a forma de uma *hermenêutica diatópica*”⁸¹:

No diálogo intercultural, a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. *Topoi* fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando “usados” em uma cultura diferente.⁸²

⁷⁹ HERRERA FLORES, J. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos...*, p. 97-8.

⁸⁰ SANTOS, B. S. e NUNES, J. A. *Op. cit.*, p. 29.

⁸¹ SANTOS, B. S. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. In: SANTOS, B. S. (org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre as ciências” revisitado*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 803.

⁸² O autor continua: “Compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura é uma tarefa muito difícil e, para alguns, impossível. Partindo do pressuposto de que não é uma tarefa impossível, proponho, para a levar a cabo, uma *hermenêutica diatópica*, um procedimento hermenêutico que julgo adequado para nos guiar nas dificuldades a enfrentar, ainda que não necessariamente para superá-las todas.” (SANTOS, B. S. *Por uma concepção multicultural dos direitos humanos...*, p. 443). A essas dificuldades de compreensão diatópica é que denominamos, anteriormente, as possíveis “distorções do processo de tradução”.

O exercício desse tipo de hermenêutica entre *lugares do pensamento jurídico* (dia-topia, *dia-tópos*) complementa e inova a convencional *crítica diacrônica* promovida pela desconstrução histórica do direito, meramente entre os *tempos do pensamento* (dia-cronia, *dia-krónos*) dentro a uma mesma tradição. A diacronia – quando de fato assumida num projeto crítico, e não como mera historiografia legitimadora do *status quo*⁸³ –, “mostra que as coisas foram diferentes do que são e podem ser no futuro também muito diferentes”⁸⁴. Por este motivo tem cumprido uma função indispensável à crítica jurídica, suspeitando simultaneamente do poder, do romantismo e, principalmente, da idéia de progresso histórico e das continuidades fictícias⁸⁵. Diversamente, porém, não é o deslocamento entre os tempos, mas entre os espaços que aparelha a metodologia diatópica. *Pode-se afirmar que a tradição e a tradução são o duplo fundamento da crítica jurídica como crítica diatópica.*

Citemos brevemente três exemplos de aplicação desse método: a) a propósito da *preocupação isomórfica* com a dignidade humana, Santos o exercita entre o conceito ocidental de direitos humanos, o conceito islâmico de *umma* e o conceito hindu de *dharma*⁸⁶; b) com relação à noção jurídica (mas não só) de *obrigação*, P. Bohannan ousa uma comparação entre a categoria inglesa de *debt* (dívida) e a categoria *injô* na sociedade Tiv⁸⁷; c) vinculado ao sentido da dicotomia fato/lei em distintas culturas, C. Geertz propõe uma análise sobre o termo islâmico *haqq* (verdade), índico *dharma* (dever) e o termo malaio *adat* (prática), como centrais cada um de seu sistema de justiça⁸⁸.

Apropriar-se da diatopia como um critério de criticidade implica aceitar e manejar, além de intelectualidades marginais, formas de *pensar fronteiroço* (*border thinking*), de pensar limítrofe. Formas, para invocar o sempre atual Warat, de *surfando na pororoca*⁸⁹, sem afogar-se. A crítica diatópica possibilita

⁸³ “Como o direito, a história pode cumprir, nos momentos de mudança, um papel legitimador do *status quo*, um papel restaurador e reacionário, ou ainda um papel legitimador do novo regime (...)” (LOPES, J. R. L. *Op. cit.*, p. 18).

⁸⁴ LOPES, J. R. L. *Idem*. P. 20.

⁸⁵ LOPES, J. R. L. *Idem*, p. 19-21.

⁸⁶ SANTOS, B. S. *Para uma sociologia das ausências...*, p. 803.

⁸⁷ BOHANNAN, Paul. *A Categoria Injô na Sociedade Tiv*. In: DAVIS, Shelton H. (org.) *Antropologia do Direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973, p. 29 a 35.

⁸⁸ GEERTZ, C. *O saber local...*, p. 275.

⁸⁹ WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

que formulemos projetos revolucionários situados e não modelos estáticos de utopia (não-lugares) que, por sua tendência hiper-normativa, mais se assemelham a discursos messiânicos que ao cotidiano das lutas subversivas. Em face da baixa instrumentalidade do conceito de *utopia*, uma vertente desde M. Foucault tem sugerido a sua complementação pela noção de *heterotopia*:

A heterotopia, à diferença do impulso utópico, não se baseia na esperança de um novo começo histórico situado no futuro. A densidade conceitual da heterotopia reside, ao contrário, no impulso de situar-nos em meio à história, aos processos e desde aí considerar todo o existente como algo em devenir e transformação constante. Quer dizer, a heterotopia, como outro lugar a partir do qual se construirá o radicalmente novo, não supõe situar-nos mais além da história, do fluir dos processos, das mutações da realidade, mas, ao contrário, reapropriar-nos desse fluir e dessa possibilidade de mutação para conseguir condições que nos permitam devenir outra coisa, devenir algo novo no marco da realidade e da época histórica na qual vivemos.⁹⁰

Assim, as heterotopias apontam para um outro *locus* do pensar que é, no fundo, o *locus* do pensar *do Outro*. Resgatar essa alteridade do sujeito produtor de outros/novos sentidos jurídicos é evidenciar os espaços heterotópicos, de modo que, operado contra-hegemonicamente, o conceito de *multiculturalismo* deva responder ao pressuposto de um *universalismo negativo* enquanto “uma teoria geral residual: uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral”⁹¹. O ganho político-epistemológico da metodologia da tradução pode ser explicado através da “idéia de que todas as culturas são incompletas e que, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e confronto com outras culturas”⁹². Traduzir é agregar à sociologia das ausências, uma *sociologia das emergências* para a superação da crise paradigmática:

Enquanto a sociologia das ausência expande o domínio das experiências sociais já disponíveis, a sociologia das emergências expande o domínio das experiências sociais possíveis. As duas sociologias estão estritamente associadas, visto que quanto mais experiências estiverem hoje disponíveis no mundo mais experiências são possíveis no futuro. (...) Quanto maior for a multiplicidade e diversidade das experiências disponíveis e possíveis (conhecimentos

⁹⁰ HERRERA FLORES, J. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos...*, p. 35. O conceito é originalmente na conferência “*Utopia e heterotopias*” de Michel Foucault.

⁹¹ SANTOS, B. S. *Para uma sociologia das ausências...*, p. 804.

⁹² SANTOS, B. S. *Para uma sociologia das ausências...*, p. 804-805.

e agentes), maior será a expansão do presente e a contração do futuro.⁹³

Pois se a crise, em sua expressão epistemológica, representa, como argumentamos, o esgotamento das respostas e das alternativas credíveis numa matriz civilizacional, a tradução leva a ampliar o rol de futuros possíveis (o que alguns chamariam, de forma algo reducionista, de “modelos de desenvolvimento” viáveis), não apenas entre sociedades distantes, mas também entre tradições divergentes dentro de um mesmo contexto cultural. Efetivamente, as *vítimas*, os sujeitos negados e seus histórias, aparecem “em toda a sua clareza nas crises dos sistemas, quando o entorno (...) adquire tal complexidade que não pode mais ser controlado, simplificado”⁹⁴. Neste caso, a filosofia ocidental é forçada a encontrar-se com a sabedoria popular, e o *corpus* do direito oficial com o imaginário jurídico da *sagacidade* das autoridades tradicionais. Essa *filosofia da sagesa*, conforme formulada por Odera Oruka

consiste nos pensamentos expressos por homens e mulheres de sabedoria numa comunidade determinada e é um modo de pensar e explicar o mundo que oscila entre a sabedoria popular (máximas correntes na comunidade, aforismos e verdades gerais do senso comum) e a sabedoria didática (...)⁹⁵

A perspectiva da *sagacidade* enseja trabalhos de tradução tanto entre saberes hegemônicos e não-hegemônicos como entre diferentes saberes não-hegemônicos, já que “só através da inteligibilidade recíproca e conseqüente possibilidade de agregação entre saberes não hegemônicos é possível construir a contra-hegemonia”⁹⁶. Nossa contribuição nesse processo: traduções entre o saber hegemônico da tradição jurídica moderna (eurocêntrica) e o saber não-hegemônico da tradição da justiça afro-brasileira (latino-americana).

⁹³ SANTOS, B. S. Idem, p. 798-9.

⁹⁴ DUSSEL, E. *Ética da libertação...*, p. 529.

⁹⁵ ORUKA, Odera. *Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology*. In: ORUKA, O. (org.) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill, p. 28. Apud: SANTOS, B. S. *Para uma sociologia das ausências...*, p. 804.

⁹⁶ SANTOS, B. S. *Para uma sociologia das ausências...*, p. 805. É importante destacar que compreendemos aqui *hegemonia* com relação ao conceito de *hegemonismo* de Herrera Flores: “relações de poder não tematizadas, mas impostas pelo aparato ideológico dominante” (HERRERA FLORES, J. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos...*, p. 195).

Construir a contra-hegemonia jurídica – a utopia possível⁹⁷ do direito a partir do espaço das heterotopias – fortalece o potencial emancipatório da *epistemologia do Sul*⁹⁸ e bota lenha nas formas de resistência à univocidade da justiça ocidental. Construir a contra-hegemonia é um ato de fé respaldado por trabalhos (de tradução) de formiga. Mas, segundo o provérbio africano tão ao gosto de Geertz, “a sabedoria *vem* de um monte de formigas”⁹⁹. A fé é uma aposta sã entre futuros viáveis. E a hermenêutica diatópica é essa nossa aposta para enriquecer a imaginação democrática¹⁰⁰ contemporânea.

1.4. Antropologia jurídica e dialética da exterioridade

Já adiantamos que os cuidados indispensáveis para que o diálogo entre tradições não recaia em esquizofrenia – ao menos não *completamente*, pois o “pensar fronteiro” sempre comporta uma certa dimensão de *duplo vínculo*¹⁰¹ – estão relacionados à experiência do *estranhamento* e às distorções do ato de traduzir. Abordamos no tópico anterior algumas perspectivas da tradução de

⁹⁷ As vítimas, isto é, os sujeitos e signos oprimidos, colocados em comunicação (auxiliada pelos processos de tradução dialógica), “positivamente, irão discernindo a partir da imaginação criadora (libertadora) alternativas utópico-factíveis (possíveis) de transformação, sistemas futuros em que as vítimas possam viver” (DUSSEL, E. *Ética da libertação...*, p. 415). A essas alternativas utópico-factíveis é que chamamos as “utopias possíveis”, existentes também, embora por vezes escamoteadas, na vida concreta do direito.

⁹⁸ “Entendiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. **El Sur global no es entonces un concepto geográfico (...) es más bien una metáfora del sufrimiento humano (...) Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonialista y antiimperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global (...)**” (SANTOS, B. S. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/ Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 43).

⁹⁹ GEERTZ, C. *O saber local...*, p. 249.

¹⁰⁰ Pois, neste ponto, como em tantos outros, secundamos Herrera Flores: “As ações e reações diante dos diferentes entornos de relações, tende-se a perder progressivamente a capacidade criativa”, quer dizer, “ao maior grau de institucionalização e formalização (institucional e jurídica) dos resultados das lutas sociais pela dignidade, tende-se a uma diminuição do desdobramento da capacidade humana de fazer e desfazer mundos”, ou seja, o que chamamos aqui “imaginação democrática” (HERRERA FLORES, J. *Teoría Crítica dos Direitos Humanos...*, p. 207).

¹⁰¹ Bem como a racionalidade da própria tradução. Afirma Kant de Lima: “Desde logo há a advertir que o estranhamento do familiar é um processo doloroso e esquizofrênico a que certamente não estão habituadas as pessoas que se movem no terreno das certezas e dos valores absolutos.” (LIMA, Roberto Kant de. *Por uma Antropologia do Direito no Brasil*. In: *Ensaio de Antropologia e de Direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção de verdade jurídica em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 13).

tradições jurídicas, porém não vasculhamos a caixinha de ferramentas para o estranhamento. A hipótese que defenderemos agora é a de que uma interlocução desse tipo, que queira manter-se compreensível para o Ocidente, pode adotar como linguagem razoavelmente estruturada a linguagem da antropologia do direito. Esse saber, seja nos domínios tradicionais da chamada “antropologia legal”¹⁰², da “antropologia jurídica”¹⁰³ e do “direito comparado”¹⁰⁴, ou ainda no estudo fortemente promissor do já mencionado “pluralismo jurídico”¹⁰⁵, parece oferecer um patrimônio intelectual acumulado que não pode ser menosprezado no momento de promover intervenções/interpretações diatópicas entre formas distintas de representação da justiça.

A incorporação dos métodos, dos temas e, especialmente, das perspectivas antropológicas num programa de militância teórica em territórios jurídicos responde não só às necessidades de *aproximar o estranho* e de *estranhar o próximo*, como também a um conjunto de carências do direito enquanto sistema que se auto-intitula “autônomo”, entre as quais destacamos o frágil estatuto teórico da *empíria* como o lugar do *contra-intuitivo* na pesquisa jurídica de maneira geral. O discurso antropológico, superado o etnocentrismo de seu momento imperialista¹⁰⁶, surge como uma das poucas iniciativas ocidentais para expandir o rol da diferença em suas fronteiras e para ampliar o horizonte das possibilidades humanas (experiências sociais) para além delas:

¹⁰² “(...) o trabalho clássico do antropólogo legal (...) o estudo da ordem social, de regras e sanções em sociedades ‘simples’ (...)” (SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987, p. 14).

¹⁰³ “(...) o emprego de métodos antropológicos de pesquisa, observação participante e comparação com modernas instituições do direito.” (SHIRLEY, R. W. Idem, *ibidem*).

¹⁰⁴ “O antropólogo está numa posição excepcionalmente boa para auxiliar nesta espécie de trabalho, pelo alcance do seu conhecimento multicultural e de sua consciência de muitos tipos diferentes de instituições jurídicas que não as das sociedades modernas ocidentais. **Porém, até agora, a união entre os campos do direito e da antropologia tem-se mostrado bem distante.**” (SHIRLEY, R. W. Idem, *ibidem*).

¹⁰⁵ “A idéia de pluralismo jurídico, central para a antropologia jurídica dos anos 60 e 70, questiona as assunções básicas da teoria política e das jurisprudências liberais, especialmente no que diz respeito à congruência entre o território, o Estado e o direito. Ao trazermos para o primeiro plano a coexistências de uma pluralidade de ordenamentos jurídicos no seio de uma unidade política única, particularmente dos direitos consuetudinários das comunidades e dos direitos religiosos (...) o pluralismo jurídico questiona a centralidade do direito elaborado pelo Estado e a sua exigência de exclusivismo no ordenamento normativo da vida social.” (RANDERIA, Shalini. *Pluralismo jurídico, soberania fraturada e direitos de cidadania diferenciados: instituições internacionais, movimentos sociais e estado pós-colonial na Índia*. In: SANTOS, B. S. *Reconhecer para libertar...*, p. 467).

¹⁰⁶ Delimitado pela vigência dos pressupostos etnocêntricos e evolucionistas dos pioneiros da antropologia moderna, verdadeiros batedores, em alguns casos, do imperialismo. Vide: LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 69-74.

En consecuencia, se trata de una ciencia social con un carácter esencialmente crítico y hasta subversivo (...) que estudia todos los fenómenos sociales desde la perspectiva de la alteridad (...) Así, el estudio antropológico contribuirá a sentar bases para el diálogo intercultural ¹⁰⁷.

A perspectiva da *alteridade*, portanto, é o que reata o elo entre os recursos teóricos disponíveis na tradição antropológica e os projetos de hermenêutica diatópica, pois, se a problemática maior de ambas não deixa de ser a mesma (a da diferença¹⁰⁸), as questões do deslocamento cultural, ou seja, de “descentração radical em relação à sociedade de que faz parte o observador”¹⁰⁹, e da ambição por uma abordagem comparativa¹¹⁰, encontram na primeira um roteiro metódico consolidado, provado e repetidamente colocado em discussão. Assim, as precauções epistemológicas que devem presidir a empreitada da comparação entre instituições, formas e sistemas jurídicos – bem como, no nosso caso, entre imaginários de justiça – passam pelas etapas prévias da descrição (etnografia) e da análise crítica (etnologia)¹¹¹ dos materiais recolhidos sob os auspícios da “observação participante”¹¹², com vistas a evitar que as analogias (nossas insinuadas “preocupações isomórficas”) sejam estabelecidas com base não em paralelos reais entre culturas, mas em projeções de categorias lógicas do observador¹¹³.

A antropologia do direito, nesse sentido, é capaz de fornecer um padrão sustentável para o método da hermenêutica diatópica, contornando o excesso de subjetivismo que ameaça constantemente o pensamento jurídico. Esse excesso não corresponde, como no espartilho da ciência moderna, a um

¹⁰⁷ KROTZ, Esteban (org.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002, p. 29-41.

¹⁰⁸ O movimento da diferença é incessante: “a Psicanálise procurando o conhecimento do ‘Eu’ para entender o ‘Outro’, a Antropologia buscando o conhecimento do ‘Outro’ para entender a si mesma” (LIMA, R. K. *Op. cit.*, p. 4)

¹⁰⁹ LAPLANTINE, F. *Op. cit.*, p. 160.

¹¹⁰ LAPLANTINE, F. *Idem*, p. 161.

¹¹¹ “Lembremos em primeiro lugar que a análise comparativa não é a primeira abordagem do antropólogo. Este deve passar pelo caminho lento e trabalhoso que conduz da coleta e impregnação *etnográfica* à compreensão da lógica própria da sociedade estudada (etnologia). Em seguida, apenas poderá interrogar-se sobre a lógica das variações da cultura (antropologia). Vale dizer que o pesquisador deve ter uma prudência considerável.” (LAPLANTINE, F. *Idem*, p. 163).

¹¹² LIMA, R. K. *Op. cit.*, p. 13.

¹¹³ LAPLANTINE, F. *Op. cit.*, p. 164. E é claro que, aqui, deixamos acintosamente em aberto toda a discussão filosófica sobre o estatuto do “real” e suas dificuldades.

“pecado” de método, mas a uma postura que dificulta (quando não bloqueia inteiramente) o acesso a um mínimo de objetividade analítica, sem a qual torna-se igualmente impossível a socialização e a crítica de qualquer produção intelectual. Essa perda do que chamaremos um *lastro de realidade* para o imaginário jurídico hegemônico decorre, como já sugerimos, do esquecimento da *empíria* na pesquisa jurídica. Baptista, então, é uma das que enfatiza que

O Direito se reproduz através de “doutrinas”, que constituem o pensamento de pessoas autorizadas a trabalhar academicamente determinados assuntos. **O saber jurídico não é científico, é dogmático.** (...) os trabalhos jurídicos em geral – mesmo os acadêmicos – são recortes que reproduzem tudo o que já foi produzido sobre o mesmo tema e que foi escrito por pessoas consagradas (reconhecidas) no campo (...) **O conhecimento jurídico é atualizado de forma a não produzir transformações, mas cópias.**¹¹⁴ (grifos nossos)

Ao destacar o óbvio sistematicamente acobertado, essa leitura permite criticar a preponderância do aspecto deontológico na tradição jurídica moderna, responsável pelo despropósito de que “no Direito a realidade deve se adequar à teoria”¹¹⁵. A argumentação sugestiva da autora em torno da recepção da pesquisa empírica no direito¹¹⁶ remete ao papel desempenhado pela noção de *contra-intuitivo* nas ciências sociais, segundo identificado por Oliveira:

Diferentemente da filosofia, onde as intuições do sujeito cognoscente e de seus interlocutores ganham o primeiro plano no desenvolvimento de suas idéias, o cientista social, e a ciência de uma maneira geral, privilegiam o universo do contra-intuitivo como instrumento de ampliação ou de renovação do conhecimento. A ênfase estaria naqueles aspectos da experiência humana apreendidos por meio da observação empírica independentemente das intuições dos atores, e freqüentemente expressos naquilo que se convencionou chamar de evidências materiais. A propósito, uma das características singulares da antropologia estaria na preocupação com o que eu gostaria de definir como evidências simbólicas, cujo acesso implica sempre uma fusão entre os horizontes ou perspectivas do pesquisador e dos sujeitos pesquisados.¹¹⁷

¹¹⁴ BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. *A pesquisa empírica no Direito: obstáculos e contribuições*. In: LIMA, R. K.; EILBAUM, Lucía e PIRES, Lenin (orgs.). *Conflitos, Direitos e Moralidades em perspectiva comparada*. Vol. II. Rio de Janeiro: Garamond Universitária; NUFEP/UFF – FINEP-PRONEX (FAPERJ/CNPq), 2010, p. 134-141.

¹¹⁵ BAPTISTA, B. G. L. Idem, p. 147.

¹¹⁶ BAPTISTA, B. G. L. Idem, p. 142.

¹¹⁷ OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *O material, o simbólico e o contra-intuitivo: uma trajetória reflexiva*. Brasília: Editora da UnB, 2008, p. 8.

Estamos longe de pugnar aqui por qualquer tipo de neutralidade científica. Ao contrário, nossa preocupação é contribuir para que o diálogo intercultural possa de fato servir como via de mão dupla, de desconstrução e de reconstrução dos imaginários jurídicos, abarcando as duas dimensões da crítica (negativa e positiva), ou, em outros termos (termos freirianos), que se preste tanto à *denúncia* do direito velho, como ao *anúncio* de um novo direito¹¹⁸. Se acreditarmos em Shirley, esse tipo de expediente é bastante produtivo. Llewellyn e Hoebel, por exemplo, teriam sido pesquisadores que

estudaram as leis dos nativos americanos para aprender com eles uma maneira de aperfeiçoar a estrutura jurídica dos Estados Unidos, para fazer o direito mais suscetível às necessidades do povo. É regra geral que as implantações de reformas jurídicas nos Estados Unidos sejam freqüentemente associadas aos antropólogos jurídicos e legais¹¹⁹.

De novo, invocamos o método como cuidado e auto-vigilância crítica. Pois o que autoriza esse tipo de apropriação propositiva das categorias e formas jurídicas alheias é a preeminência da *totalidade* como enfoque no estudo das culturas. Não estamos no plano do comparativismo diletante hoje em voga em qualquer tese sobre institutos jurídicos, mas de uma compreensão contextualizada das práticas, sentidos e imaginários jurídicos distintos. “O que precisamos, na verdade, é controlar a lógica da cultura da comparação”¹²⁰.

Isto porque o método comparativo, como tem sido usualmente empregado no campo do direito brasileiro – propondo-se a fazer comparações, não por contrastes, mas por semelhanças que, muitas vezes, são apenas semânticas -, retira de seu contexto as instituições jurídicas que pretende comparar.¹²¹

Rigorosamente sustentada, no entanto, a idéia de uma *pesquisa jurídica de campo* poderia agregar imensamente ao arsenal teórico do universo

¹¹⁸ Os conceitos estão desenvolvidos em: FREIRE Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

¹¹⁹ SHIRLEY, R. W. *Op. cit.*, p. 20.

¹²⁰ BOHANNAN, P. *Etnografia e Comparação em Antropologia do Direito*. In: DAVIS, S. H. *Op. cit.*, p. 121.

¹²¹ AMORIM, Maria Stella de; LIMA, Roberto Kant de e MENDES, Regina Lúcia Teixeira. *Introdução*. In: _____ (orgs.). *Ensaio sobre a Igualdade Jurídica: acesso à justiça criminal e direitos de cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005, p. xii.

jurídico, através da comparação de tipo “controlada”¹²² e não meramente “causal”, uma vez que “não se pode demarcar linhas entre culturas a não ser em termos de problemas específicos”¹²³. Insistimos que esses problemas específicos e paralelos são as *preocupações comuns* da teoria da tradução diatópica, cujo acervo de distinções “está sendo constantemente enriquecido pela etnografia e deve ser simplificado, organizado e teorizado por estudiosos da comparação transcultural”¹²⁴. Na construção de um sistema comparativo credível, os dados referentes a diferentes modelos *folk* – isto é, às diferentes *teorias nativas de explicação*, como são chamadas na antropologia moderna – seriam os principais elementos de manipulação teórica, devendo ser consideradas, obviamente, as próprias limitações quanto à linguagem (idioma) do teorizador¹²⁵. Destarte, a antropologia jurídica subsidia toda uma pauta emancipatória da filosofia jurídica latino-americana, ao evidenciar o Outro dos direitos oficiais em sua singularidade e dinamizar a própria dialética da Exterioridade (a emergência das heterotopias), quando articula legivelmente categorias como “cultura”, “sujeito coletivo” (comunidade), “empíria” e “poder”:

O *sujeito da práxis de libertação* é o sujeito vivo, necessitado, natural, e por isso cultural, em último termo a vítima, a comunidade das vítimas e os co-responsavelmente articulados a ela. O “lugar” último, então, do discurso, do enunciado crítico, são as vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco, descobertas no “diagrama” do poder pela razão estratégica.¹²⁶

Nesse exercício de razão estratégico-libertadora, dar visibilidade ao *modelo folk* da justiça afro-brasileira – e iniciamos essa tarefa explicitando as noções de *iconografia jurídica* e *sensibilidade jurídica* que atravessarão toda a nossa reflexão de agora em diante –, até o momento encoberto no “diagrama

¹²² “Há dois tipos fundamentais de comparação que denominei comparação “causal” e comparação “controlada”. A comparação causal é inserida por um ator com a finalidade de ajudar o seu leitor a ajustar a etnografia com que se defronta às vicissitudes de sua própria cultura. (...) A comparação “controlada” é mais complexa (...) A forma mais simples é a comparação com um padrão extrínseco à cultura particular em pauta. (...) O outro método de comparação controlada é o método de controle de variáveis (...) semelhante à do especialista em lingüística.” (BOHANNAN, P. *Etnografia e Comparação...*, p. 116-7). Não pretendemos explicitar cada um dos métodos comparativos, mas apenas demonstrar a necessidade de que o processo de comparação encontre ele mesmo um lugar como objeto da reflexão jurídica.

¹²³ BOHANNAN, P. *Idem*, p. 122.

¹²⁴ BOHANNAN, P. *Idem*, p. 118.

¹²⁵ BOHANNAN, P. *Idem*, p. 120.

¹²⁶ DUSSEL, E. *Ética da libertação...*, p. 530.

do poder” hegemônico, significa não apenas acrescentar nuances ao sistema de comparação transcultural do direito, mas, sobretudo, revitalizar o imaginário jurídico ocidental desde *teorias nativas da justiça*. A relevância desse procedimento reside na possibilidade de fugir ou de inovar em relação às teorias da justiça contemporâneas, que, de Kelsen a Rawls, passando por Habermas, Hart e Perelman, não promovem mais que variações sobre os mesmos temas da tradição moderna (os “*topoi fortes*” de B. S. Santos). Nossa premissa é a de que, sem abandonar *a priori* a contribuição desses modelos, é urgente revisitá-los, revê-los e, em grande parte, subsumi-los numa teoria da justiça autenticamente latino-americana, pois apenas o pensar situado pode resolver problemas e diferenças situadas. Pôr a nu essas diferenças (divergências sobre a forma, o sentido e o conteúdo da justiça) em nosso cotidiano, “estranhando o ‘natural’ e familiarizando-nos com o exótico, eis o longo caminho democrático a percorrer”¹²⁷. Se esse caminho beira precipícios, o nosso já tem ao menos um ponto de partida: a iconografia de Xangô e Exu, representações sobre a ordem, a desordem e o conflito no sistema simbólico do candomblé e da umbanda (religiões de matriz africana no Brasil). Ainda que modesta, não podemos abdicar dessa contribuição à Teoria da Justiça como um todo, a partir de uma Teoria da Justiça Latino-Americana. Ou, para sermos ainda mais precisos, a partir de uma teoria nativa afro-brasileira da justiça, que, por meio dos seus *orins* (cantos litúrgicos), *itans* (mitos), *orikis* (louvações) e *ofos* (provérbios), por meio de seus ritos, de suas imagens e signos, narra uma arqueologia própria do *ser*, do *dever ser* e de tudo o que entre eles gravita.

1.5. “...mais que mil palavras”: imagem, signo e iconografia jurídica

Em certa altura de um atípico texto de 1995, intitulado laconicamente “*Justicia, Derecho, Arte*”, Manuel U. Igualada recorda linhas de G. Frommhold:

Ningún ideal de la humanidad ha conmovido las almas tan pronto y de modo tan profundo, ninguno ha influido en las vida de los hombres de modo tan duradero y penetrante como la idea de la justicia. Estas palabras, con las que George Frommhold inicia su estudio

¹²⁷ LIMA, R. K. *Op. cit.*, p. 35.

monográfico sobre la Justicia en el arte, explican el afán constante de expresarlo de modo plástico.¹²⁸

Com as mesmas palavras, passamos a ingressar nas regiões indômitas dos emblemas e dos signos jurídicos: a iconografia do direito. Os artefatos, os símbolos e os atributos da justiça – esse o principal argumento de Igualada – circulam culturalmente em sua época e lugar (e entre espaços-tempos distintos), podendo ser recuperados sem muito esforço na arquitetura, na escultura, nas artes plásticas, na música, na literatura e até nos *kanji* japoneses. Valores e concepções múltiplas sobre a ordem, os direitos e os deveres são expressos sem cessar “de modo plástico” em imagens, ícones da justiça. Ela já foi um violinista¹²⁹, uma salamandra¹³⁰ e até um avestruz¹³¹, e isso dentro da nossa própria tradição imagética. Se hoje a justiça não passa de uma dama de boas maneiras e olhos vendados, uma balança numa mão e uma espada desnorteada na outra, essa roupagem não é menos arbitrária que qualquer das suas outras. Afinal, quanto vale uma imagem? “*El paso de la abstracción a la expresión concreta requería una encarnación, la atribución de una imagen capaz de ser representada y captada por los sentidos*”¹³². Muito.

Estamos num campo difícil. Já não se trata de ensaiar notas marginais sobre textos, ou de redigir novos textos sobre velhos textos, como é de praxe. Já não se trata de simplesmente sobrepor mais uma camada de *doxa* no palimpsesto do direito ocidental. Trata-se, em vez disso, de tentar um giro sobre os suportes materiais de nossas leituras, alterando-lhes a inscrição: no lugar do escrito, ler o dito; no lugar do voto, registrar a cena; no lugar do pensado, pensar o sentido. Não é preciso incinerar nossa bibliografia, basta questionar a *bibliomania* intestina do pensamento jurídico. Pois se os textos ensinam inegavelmente, é necessário não renegar as outras fontes (textos imagéticos, textos sonoros, textos orais, etc.) disponíveis para uma compreensão do direito em bases culturais. Pois as verdadeiras “fontes do imaginário jurídico”, para recuperar (mais) uma expressão de Ost, não são as leis nem os textos legais, mas a fábula: “*ex fabula ius oritur* – é da narrativa que

¹²⁸ IGUALADA, Manuel Utande. *Justicia, Derecho, Arte*. In: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, n. 80, primer semestre de 1995, p. 266.

¹²⁹ IGUALADA, M. U. Idem, p. 293.

¹³⁰ IGUALADA, M. U. Idem, ibidem.

¹³¹ IGUALADA, M. U. Idem, p. 291.

¹³² IGUALADA, M. U. Idem, p. 266.

sai o direito”¹³³. Desse modo, a urgência de que se resgate “a idéia de narrativa jurídica, como categoria de uma filosofia do direito conciliada com o imaginário social instituinte”¹³⁴, compactua com o projeto de “colocar à distância a justiça como instituição (...) para libertar a justiça como valor, relembrando assim à instituição sua real vocação”¹³⁵.

Ora, essa justiça como virtude, como ideal ou como valor é a mesma à que se refere o processo iconográfico¹³⁶, buscando fisgar algumas pistas semióticas no oceano das linguagens possíveis. Está mais do que aceita a noção de que são as relações materiais que desenvolvem os sujeitos em sua *práxis* social inter-subjetiva o fundamento comunitário da vida humana. É o que nós mesmos viemos defendendo até aqui, fazendo notar que essas relações envolvem notadamente uma dimensão social normativa, jurídica, portanto. Isso não quer dizer, por outro lado, que seja possível falar de representações como a “justiça”, o “acerto” e o “erro” sem a mediação do simbólico. É temeroso capturar (se é que ele existe) o momento de passagem do material ao intelectual, ambos subsumidos no conceito de *cultural*. Não à toa, a antropologia jurídica vem preterindo o próprio termo “direito” por “cultura legal”:

Assim, é possível falar de uma ‘cultura legal’ como aquela estrutura e hierarquia de normas e valores que permitem a uma pessoa sobreviver em seu ambiente, em sua sociedade. (...) Assim, o antropólogo legal concordaria não com Kelsen, para quem o direito é uma ciência ‘pura’, coerente em si mesma, mas poderia anuir com Oliver Wendell Holmes, ou seja, que a vida do direito não é a lógica, mas a experiência.¹³⁷

Uma lógica desse tipo, a lógica da cultura jurídica, está, todavia, imersa num “magma de significações” (C. Castoriadis) políticas: “um conjunto de significações imaginárias sociais que conferem um sentido específico aos dados da experiência”¹³⁸. O empírico, nesse sentido, é sempre traduzido, representado, mediado social e semanticamente. Por este motivo, para acessar o objeto pelo qual optamos, um certo imaginário da justiça, ou, em termo mais historiográficos, uma certa iconografia jurídica (afro-brasileira, neste caso), não

¹³³ OST, F. *Op. cit.*, p. 24.

¹³⁴ OST, F. *Idem*, p. 41.

¹³⁵ OST, F. *Idem*, p. 23.

¹³⁶ IGUALADA, M. U. *Op. cit.*, p. 261.

¹³⁷ SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987, p. 12

¹³⁸ OST, F. *Op. cit.*, p. 28.

deixaremos de recorrer, em parte, ao que se chamou a *antropologia dos sistemas simbólicos*, “que se empenhou essencialmente em mostrar a lógica dos sistemas de pensamento mitológicos, teológicos, cosmológicos, que são os das sociedades qualificadas de ‘tradicionais’”¹³⁹. Mas não só.

Se a força e a violência do signo dizem respeito ao “poder simbólico como poder de constituir o dado pelo enunciado”¹⁴⁰, é preciso também vasculhar o campo de produção dos discursos, aqui entendidos em sentido foucaultiano¹⁴¹. Seguindo a explanação de E. Marí, “*el ‘discurso del orden’ y el ‘imaginario social’ concurren y convergen en el ‘dispositivo de poder’, del que constituyen instancias distintas pero no independientes*”¹⁴². Vale lembrar que

Integra este dispositivo, por otro lado, la inserción del discurso del orden en montajes de ficción, soportes mitológicos y prácticas extradiscursivas como ceremonias, banderas, rituales, cánticos e himnos, distribución de espacios, rangos y prestigios, etiquetas, y otras (...) Todas estas prácticas de sollicitación y manipuleo del psiquismo humano pueden identificarse bajo el rótulo de imaginario social, en el que se hacen materialmente posibles las condiciones de reproducción del discurso del orden.¹⁴³

Nossa preocupação com as linguagens em que se expressa a tradição religiosa afro-brasileira (tanto discursiva como *extradiscursiva*, como delimitado por Marí) – um dos mais enraizados sistemas de pensamento cosmológico latino-americanos, contando com milhares (senão milhões, não há dados precisos) de adeptos por todo o território nacional (sem mencionar a expansão do modelo brasileiro do culto em países vizinhos¹⁴⁴) –, ou seja, produções culturais que vão do artesanal ao narrativo, passando pelo gestual, pelo musical e pelo ritual, exige um questionamento prévio sobre a legitimidade e

¹³⁹ LAPLANTINE, F. *Op. cit.*, p. 111.

¹⁴⁰ BOURDIEU, P. *Op. cit.*, p. 14.

¹⁴¹ “Aí lhe direi que os discursos são efetivamente acontecimentos, os discursos têm uma materialidade. (...) O discurso funcionou exatamente assim. Simplesmente, toda uma tradição filosófica disfarçou-o, ocultou-o.” (FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005, p. 141-2). Essa noção de que os discursos não são meros conjuntos de enunciados, mas instauram-se em práticas sociais e fundamentam *epistemes* é que o leva a classificar a “ética do trabalho” como um discurso, por exemplo: “Esta ‘ética do trabalho’ constitui um tipo de discurso extraordinariamente importante do final do século XVIII até o final do XIX” (FOUCAULT, M. *Idem*, p. 148).

¹⁴² MARÍ, Enrique E. *Racionalidad e Imaginario Social en el discurso del orden*. In: DOXA, n. 3, San Vicente del Raspeig, Espanha: Universidad de Alicante, 1986, p. 93.

¹⁴³ MARÍ, E. E. *Idem*, *ibidem*.

¹⁴⁴ Sobre a exportação ou internacionalização do candomblé e da umbanda, vide: ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as Religiões Afro-Brasileiras nos Países do Prata*. Petrópolis, Editora Vozes, 1999.

pertinência de uma investigação dessa natureza, isto é, uma investigação de cunho mitológico, para o campo jurídico. Em resposta, porém, a esse desconforto e a despeito das projeções teóricas eurocêntricas que insistem na autonomização do direito moderno (de cunho, por exemplo, weberiano e luhmanniano), lembramos em primeiro lugar que a distinção entre razão e fé, ou em outros termos, entre política e religião jamais se concretizou em sua plenitude na América Latina. Nunca tivemos aqui, e ainda não o temos, um Estado – e, logo, um direito – verdadeiramente laicos.

Em segundo lugar, somos inclinados a ressaltar, com Rouland e M. Alliot, o “paralelo entre pensamento jurídico e pensamento religioso”¹⁴⁵ que vige ainda na modernidade, e, no fundo, em todo o direito. Especificamente, as sociedades ocidentais seriam orientadas nesse esquema pelo “arquétipo jurídico” da *submissão* (que, juntamente com os da *identificação diferenciação* comporiam o tríptico mais geral dos grandes sistemas de direito¹⁴⁶), no qual a racionalização formal pretende esconder o fundamento teológico subjacente:

O Ocidente cristão partilha com o Islã a referência a uma lei posta ao mundo e aos homens. Mas esse pensamento evoluiu a partir dessa base comum numa direção totalmente diferente: a autoridade exterior que funda a lei não é mais Deus, mas o Estado que se arroga a tarefa de criar um mundo melhor e de transformar a sociedade pelo direito, no mais das vezes confundido com a lei (...) O arquétipo da submissão parece então isolar de forma radical as sociedades modernas das outras: ele engendra uma lógica segundo a qual a sociedade descarrega suas responsabilidades sobre uma entidade exterior (...)¹⁴⁷

O mesmo tipo de análise é o que leva M Villey a afirmar que, na tradição jurídica ocidental, “*si a partir del siglo XVIII, las referencias teológicas van a hacerse cada vez más raras (...) es el mismo árbol que continúa desarrollándose em la ignorância de sus raíces*”¹⁴⁸. E, de fato, a permanência de uma *teologia do direito* (*Rechtstheologie*) como enfoque do fenômeno jurídico, em detrimento de uma *teoria do direito* como método científico

¹⁴⁵ ROULAND, N. *Anthropologie juridique*. 2a. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 60.

¹⁴⁶ ROULAND, N. Idem, p. 60-5.

¹⁴⁷ ROULAND, N. Idem, p. 64-5. Livre tradução.

¹⁴⁸ VILLEY, Michel. *Préface*. In: *Archives de philosophie du droit*, tomo XVIII, 1973, p. 49. Apud: OST, F. e KERCHOVE, Michel Van de. *La referencia a Dios en la Teoria Pura del Derecho de Hans Kelsen*. In: OST, F.; KERCHOVE, M. V. *et allí Materiales para una Teoria Crítica del Derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1991, p. 73.

(*Rechtswissenschaft*) será, já no século 20, objeto de preocupação de teóricos como K. Schimtt (em seu famoso *Politische Theologie*) e, especialmente, H. Kelsen¹⁴⁹. É a reflexão kelseniana sobre o desafio político de desconstrução do modelo teológico no ordenamento jurídico que recuperam Ost e Kerchove:

La referencia a Dios es sin duda uno de los rasgos más arcaicos, pero también más recurrentes, del pensamiento jurídico, aun cuando la secularización progresiva de nuestros derechos occidentales y la “emancipación” al menos parcial del derecho “humano” en relación al derecho “divino” redujo aparentemente la actualidad de este fenómeno. (...) Kelsen lo afirma con nitidez: entre Dios y el Estado no se establece sólo un paralelo lógico; existen relaciones reales que los aproximan.¹⁵⁰

Afora os estudos de Feuerbach (“*religión y patriotismo proceden de una misma fuente; tantos pueblos, otros tantos dioses. Aquél que rechaza la ideología religiosa, rechazará también la ideología estatal*”¹⁵¹), Kelsen se apóia no pensamento de Durkheim (todas as grandes instituições sociais teriam nascido da religião) e Freud (é sobre as doutrinas religiosas que estaria edificada nossa civilização) para concluir que a idéia de *alma* “*representa el embrión del fenómeno estatal*”¹⁵². Sem embargo, pode deduzir-se assim que

(...) existe un paralelo entre el totemismo primitivo y la sustancialización del Estado en la teoría clásica. En otros términos, la representación totémica es la teoría del Estado de los primitivos, en tanto que, inversamente, nuestra teoría del Estado permanece muy primitiva.¹⁵³

Desse modo, as dificuldades, as contradições e os supostos “defeitos metodológicos” dos modelos teológicos são inevitavelmente contraídos pela própria teoria do direito¹⁵⁴, o que está pautado não apenas nas formulações formalmente discursivas do direito ocidental, mas fundamentalmente no seu imaginário jurídico (linguagem *extradiscursiva*: ritos, cantos, cerimônias, etiquetas, etc.), que continua permeado de signos e representações mitológico-

¹⁴⁹ OST, F. e KERCHOVE, M. V. Idem, p. 74. Vide: KELSEN, Hans. *Rechtswissenschaft oder Rechtstheologie? Antwort auf Dr. Albert Volanthen: Zu Hans Kelsens Anschauung über Rechtsform*. In : *Revista Austríaca de Direito Público*, vol. XVI, n. 3-4, 1966.

¹⁵⁰ OST, F. e KERCHOVE, M. V. Idem, p. 76.

¹⁵¹ OST, F. e KERCHOVE, M. V. Idem, p. 81.

¹⁵² OST, F. e KERCHOVE, M. V. Idem T, p. 78.

¹⁵³ OST, F. e KERCHOVE, M. V. Idem, p. 80.

¹⁵⁴ OST, F. e KERCHOVE, M. V. Idem, p. 83.

religiosas. Nisso, a “teoria totêmica” afro-brasileira não está distante da “teoria totêmica” do Estado, como se poderia imaginar. Muito pelo contrário, sob uma perspectiva antropológica, é possível analisar o discurso jurídico saturado de contradições, auto-ilusões, objetivos escusos e meta-regras, como um típico exemplo de sistema de pensamento “auto-confirmatório”, como os estudados por K. Thomas, cujo predicado distintivo é o fato de que “qualquer novidade ou mesmo contradição será explicado segundo os termos do próprio sistema”¹⁵⁵. Assim, muito mais do que o próprio pensamento jurídico moderno estaria disposto a admitir, são incontáveis as similaridades entre os sistemas de crença mágicos e os sistemas de “crença” legais, como destaca Schritzmeyer:

Qualquer semelhança com as crenças mágico-religiosas que, diante de falhas, não costumam pôr em dúvida o sistema, em si, mas a capacidade técnica de seus operadores ou fé de seus participantes, não parece ser mera coincidência.¹⁵⁶

Não obstante, o próprio direito, como um dos apêndices desse imaginário teológico da justiça, não guarda os meios para sua auto-crítica semiótica, de forma que precisamos recorrer a outras fontes para fazê-lo. Parte delas entendemos estarem contidas no chamado *método iconológico*. E não há como empregá-lo sem que se pague o devido tributo a E. Panofsky, cuja contribuição para a interpretação das formas, imagens, motivos e alegorias, é inegável. As três grandes etapas desse método, em que deve intervir não só a experiência prática como a sensibilidade do sujeito, distribuem-se numa dimensão pré-iconográfica (quase-intuitiva, de identificação de formas “puras” a serem analisadas); numa dimensão iconográfica (informada, elaboração dos conteúdos e sentidos secundários a partir dos temas centrais) e, finalmente, numa dimensão propriamente iconológica (interpretativa, referencial aos elementos da cultura do meio em que a produção está inserida)¹⁵⁷.

Para os objetivos da presente empreitada, podemos nos valer de pelo menos três importantes formulações teóricas no campo das iconografias da

¹⁵⁵ SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004, p. 110.

¹⁵⁶ SCHRITZMEYER, A. L. P. *Idem*, *ibidem*.

¹⁵⁷ Toda essa metodologia se encontra destrinchada em: PANOFSKY, Erwin. *O sentido nas artes visuais*. Lisboa: Presença, 1989. Destaque-se que autor é originalmente oriundo do domínio da História da Arte.

justiça, produzidas a partir do viés iconológico somado à perspectiva crítica diacrônica. A primeira delas, já destacada, a própria obra de M. Igualada, a qual, ao enfrentar o legado artístico de vários campos, avalia a si mesma como “*un resúmen sistemático de la expresión plástica de la Justicia*”¹⁵⁸. A segunda é o famoso estudo de M. Stolleis sobre “os Olhos da Lei”, um esforço de recompor a “história de uma metáfora”¹⁵⁹, como ele mesmo adverte. Por fim, mas não menos relevante, a divertida e séria investigação de M. Sbriccoli para sanar a dúvida de como e porquê, enfim, teria sido vendada a nossa justiça (no final do sec. XV, Sbriccoli detém-se sobre o retrato de um louco levando a cabo a tarefa¹⁶⁰). Deste autor, destacamos ainda os apontamentos relativos ao lugar da análise imagética nos estudos de cultura jurídica. Muito mais do que exercer uma função decorativa, a iconografia, nesse caso, está diretamente relacionada à “justiça praticada” (*giustizia praticata*), visto que as alegoria do poder modelam a *ratio*: “*L’immagine è sintesi e comunica con forza*”¹⁶¹.

Os três clássicos trabalhos citados, contudo, colocam o problema das representações da justiça de um ponto de vista histórico e não “geopolítico”, ou seja, diatópico. Ultrapassando o expediente iconográfico, a escrita etnográfica construiu outro conceito imprescindível para a interpretação das culturas legais: o de *sensibilidad jurídica*. Geertz é enfático ao afirmar que essa *sensibilidad jurídica*, isto é, o sentido de justiça presente em cada uma das culturas, seria

“o primeiro fator que merece atenção daqueles cujo objetivo é falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do direito. Pois essas sensibilidades variam, e não só em graus de definição; também no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir (...) e, profundamente, nos meios que utilizam – nos símbolos que empregam, nas estórias que contam, nas distinções que estabelecem – para apresentar eventos judicialmente.”¹⁶²

¹⁵⁸ IGUALADA, M. U. Idem, p. 297.

¹⁵⁹ STOLLEIS, Michael. *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher [El ojo de la Ley. Historia de una metáfora]*. 2ª ed. Munique: Verlag C. H. Beck, 2004.

¹⁶⁰ SBRICCOLI, Mario. *La benda della Giustizia: iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all’età modernai*. In: *Ordo iuris: storia e forme dell’esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 41-95.

¹⁶¹ SBRICCOLI, M. Idem, p. 45. “*In realtà quelle idee, quei significati, si sostanziano con l’immagine, prendono lì la loro forma, e nell’immagine (per/con essa) esercitano la loro funzione, conguendo i loro effetti. Un’allegoria, più che illustrare il suo dictum, lo costituisce; più che divulgarlo, lo modella al modo in cui gli osservatori lo acquisiranno al bagaglio delle loro consapevolezze.*” (p. 46).

¹⁶² GEERTZ, C. *O saber local...*, p. 261-262.

O método iconológico, fortalecido pelo aparato da antropologia cultural e destinado a um afã de hermenêutica diatópica é o que buscaremos aplicar nas próximas páginas. Essas três vertentes teóricas devem nos auxiliar a dar conta razoavelmente bem dos três níveis de análise (simbólico, social e político, respectivamente) formulados para e, deslocados pela pesquisa empírica com as comunidades-terreiro (grupos religiosos de *umbanda* e *candomblé*):

a) uma dimensão propriamente iconográfica, em que se deu ênfase à fala do mito (como “modelo exemplar” e forma de organização do *cosmos*¹⁶³), atualizada no rito, e às situações de conflito expressas (e resolvidas) nesse âmbito narrativo pedagógico (bem como o discurso dos membros do culto que articula esses elementos em situações variadas e segundo lógicas casuísticas);

b) uma dimensão prática interna, em que se buscou descrever e compreender os mecanismos comunitários de mediação e resolução de conflitos entre membros de uma mesma *família-de-santo*¹⁶⁴;

c) uma dimensão política externa, cujo foco foi a especificidade das formas e das estratégias de interação social da comunidade-terreiro, em bloco, com a sociedade global envolvente, e a lógica das disputas e pactos envolvendo os conflitos de legalidade entre a norma tradicional comunitária e a norma oficial do Estado. Nessa última etapa do percurso, tivemos oportunidade de acompanhar, inclusive, embates judiciais em que se enfrentavam não meros litigantes, mas concepções divergentes de justiça e de dignidade humana.

Antes de prosseguirmos, um alerta: falar de uma tradição mística (e jurídica) afro-brasileira, num empréstimo deliberado de J. J. Carvalho¹⁶⁵, é falar,

¹⁶³O mito, nas palavras de M. Eliade, “narra uma história sagrada; relata um evento que tenha acontecido na época primordial, a lendária época dos começos. Dito de outro modo, o mito nos conta como, pelos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade veio a existir, seja a realidade no seu total, o cosmos, ou apenas um fragmento de realidade. Uma vez que o mito relata os gestos dos Seres Sobrenaturais e a manifestação dos seus poderes sagrados, torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas” (ELIADE, *Mircea Myth and Reality*. Nova Iorque, Harper & Row, 1963, p. 56).

¹⁶⁴ Uma *família-de-santo* é uma categoria nativa para designar o conjunto dos membros de uma determinada comunidade religiosa, uma *casa de santo*, um terreiro. Os adeptos desempenham papéis sociais ordenados a partir da referência familiar, numa hierarquia rígida: *pais ou mães-de-santo* que comandam a *casa*, *filhos-de-santo* que os obedecem e que devem auxílio e respeito recíproco para com seus *irmãos-de-santo*.

¹⁶⁵ O autor emprega a expressão para destacar um *corpus* de práticas e discursos (liturgia e textualidade) que circulam socialmente entre os membros de cultos afro-brasileiros a partir de suas experiências místicas individuais. No entanto, o autor em questão avança para além da dimensão ideológica de análise desses materiais (“tudo o que eles indicam sobre a natureza das relações sociais, raciais, políticas, sexuais, etc, que envolvem a vida dos membros”) e enfrenta uma dimensão místico/religiosa do tema, em perspectiva comparada com outras

sobretudo, de formas marginais de espiritualidade (negra, a princípio, e multiétnica, hoje) e sociabilidade. Nesse movimento, no qual comparece a antropologia jurídica como mediadora e tradutora entre idiomas políticos distintos, o debate em torno do patrimônio cultural da diáspora africana nas Américas oferece oportunidade de estabelecer um campo de diálogo entre inúmeras experiências paralelas, congregadas ao redor desse “Atlântico negro”¹⁶⁶, que, metaforicamente, não deixa de abarcar também o Pacífico negro, como no caso das comunidades afro da costa da Colômbia e Equador.

Se optamos, no entanto, por contribuir nessa reflexão a partir do imaginário, das práticas e dos discursos das chamadas religiões de matriz africana no Brasil¹⁶⁷, é porque fomos levados, nos últimos três anos (2008 a 2010) à realização de trabalho de campo junto a uma série de comunidades dessa natureza, conhecidas como *terreiros de candomblé* e de *umbanda*, localizados nas cidades de São Paulo e Curitiba (Região Metropolitana).

Durante a investigação, buscamos focar a questão da justiça e das moralidades implicadas não apenas na mitologia e na liturgia desses grupos, mas nos próprios discursos formulados por seus membros para explicar e absorver o conflito e a ordem no espaço comunitário. Dessa maneira, se as disciplinas tradicionais do direito moderno têm se preocupado cada vez mais abertamente com o problema da legitimidade da regra, esforçando-se em recuperar uma *teoria da justiça* um pouco mais sólida no Ocidente, a *teoria nativa* disseminada pela tradição afro-brasileira não deixa de ocupar-se de impasses similares, especialmente tendo em vista a situação de opressão histórica e exploração a que estiveram submetidas as populações escravizadas

grandes tradições religiosas. Vide: CARVALHO, José Jorge de. *A tradição mística afro-brasileira*. Brasília: Editora da UnB, 1998.

¹⁶⁶ O modelo do “Atlântico negro” desenvolvido por P. Gilroy consiste num conjunto de interpretações que busca articular de uma maneira global, observadas as particularidades, as experiências e as narrativas produzidas a partir da diáspora negra na América (tanto a jornada primária afro-americana como as jornadas secundárias dos deslocamentos negros daí em diante). Discutiremos e empregaremos esse modelo mais a frente em nossa análise. Vide: GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, CEAO, 2001, p. 13.

¹⁶⁷ E é preciso observar que o campo religioso afro-brasileiro não é unísono, sendo composto por inúmeras vertentes e tradições, que vão desde os cultos ditos “mais tradicionais” (xangô recifense, candomblé baiano, tambor de mina maranhense e batuque rio-grandense) até cultos considerados, erroneamente em nossa opinião, “menos tradicionais”, “aculturados” (macumba carioca e paulista, umbanda, catimbó nordestino, jurema, pajelança, etc.). Todos eles, no entanto, agregam à referência à África uma série de conceitos e símbolos sincréticos, advindos do catolicismo, do espiritismo de matriz kardecista, do ocultismo ibérico, das práticas indígenas, entre outras tradições.

no Novo Mundo. O que buscamos explorar nesse imaginário jurídico foi justamente a possibilidade (já discutida metodologicamente) de construir uma espécie de *teoria nativa da justiça*, uma semiótica da justiça afro-brasileira (como parte de uma mais ampla *teoria latino-americana da justiça*).

Para tanto, devemos ressaltar o caráter fortemente político que emerge desse discurso – ainda que iconografia mitológica – afro-brasileiro. Ocorre que o mito, ao abrir-se para absorver a história do enunciador, torna-se ele mesmo um enunciado expressivo. Na esteira do que defende Rita Laura Segato, “neste tipo de mitologia, a verdade divina só se realiza na medida em que ela é verdade sobre o mundo (...) fé e conhecimento se confundem, tautologicamente”¹⁶⁸. É pelo mesmo motivo que vale ler esses mitos como *falas*, “porque se constituem em objeto de crença na mesma medida em que se constituem como meios expressivos para explorar a verdade”¹⁶⁹. Afinal de contas, estamos num campo onde todo o discurso sobre a realidade é permeado do referencial mítico: é o mito que dá parâmetros para interpretar, conhecer e emitir juízos (julgar) sobre o contexto da comunidade e seu entorno:

O conteúdo desses mitos é, entre outros possíveis, político, porque, ao descrever um conjunto de relações entre divindades enquanto membros de uma família mítica, faz escolhas e prevê destinos, ao mesmo tempo que toma posição sobre o papel de cada uma das entidades no seio de suas relações familiares. **Por trás destas opções há manifesta uma hierarquia valorativa, uma escolha de estratégias e um posicionamento em face dos aspectos da vida social: acesso ao poder e ao prestígio, acesso à riqueza, calor relativo do trabalho e do senso de justiça, papel das instituições e normas, etc.**¹⁷⁰ (grifos nossos)

Tanto a problemática do *senso de justiça* como a questão do lugar das instituições e das normas, no quadro desse imaginário político, nos posiciona diante de representações que poderiam facilmente ser identificadas como “jurídicas”, desde a perspectiva *latu sensu* da antropologia legal. De fato, compõem a *cultura jurídica* das comunidades religiosas afro-brasileiras não apenas uma *mitologia política* (ordenada como um dispositivo discursivo articulado para falar sobre a realidade brasileira), mas também uma série de

¹⁶⁸ SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da UnB, 1995, p. 355.

¹⁶⁹ SEGATO, R. L. Idem, ibidem.

¹⁷⁰ SEGATO, R. L. Idem, ibidem.

práticas e modelos de interação social propostos por essas narrativas (que constituem as formas consensuadas de *controle social comunitário*), pelo sistema simbólico vigente (imagens, cores, objetos, sinais, gestos, danças, etc.) e pelo repertório litúrgico. Esse “código afro-brasileiro”, na expressão de Segato, analisado a partir do que Geertz denomina a *sensibilidade jurídica* própria desses grupos, é o que pretendemos caracterizar como objeto da discussão que deverá seguir-se: uma *iconografia jurídica afro-brasileira*.

2. Primeiro Interlúdio: “Atravessei o mar a nado...” ou O Atlântico negro e suas margens: *candomblé* e *umbanda* como reordenação sócio-simbólica no exílio

*“Atravessei o mar a nado,
por cima de dois barril...
Eu vinha ver a juremeira
e os caboclos do Brasil.”¹⁷¹*



Figura 2 – Xirê, sob o signo da diversidade: a roda dos Orixás recomposta no Brasil

¹⁷¹ Zuela de caboclo recolhida no *Abassá de Xangô e Caboblo Sultão*, em 2009, São Paulo.

Façamos uma pausa. Agucemos os ouvidos. Somente nos intervalos, nas paradas, nas suspensões, é que conseguimos discernir certos ruídos de fundo que, como os atabaques¹⁷², precisam ser pacientemente afinados. Antes de começar o *xirê*¹⁷³, o momento de encontro com os ancestrais – com Exu, que reina e governa sobre todo conflito e toda síntese, e com Xangô, senhor tonitruante do fogo e da justiça –, temos de primeiro escutar uma história...

Embora fosse o desejável, não há espaço, nos limites deste trabalho, para apresentar um panorama histórico detalhado sobre as variedades e as múltiplas tradições implicadas na religiosidade afro-brasileira¹⁷⁴. É, porém, preciso destacar certos pressupostos e particularidades relativos às formas de culto mais intensamente exploradas em nosso estudo, o *candomblé*¹⁷⁵ e a *umbanda*¹⁷⁶, e as quais devem orientar-nos não apenas em termos etnográficos, mas assumidamente interpretativos, doravante. Para tanto, devemos explicitar como esses imaginários de justiça vieram dar em terras

¹⁷² Parte fundamental da orquestra ritual afro-brasileira, composta, além dos tambores *run*, *rumpi* e *lé*, pelo *agogô*, instrumento metálico de percussão, o *agbê* ou *xequerê*, cabaça recoberta por sementes ou contas, o *caxixi*, chocalho de palha trançada recheado de sementes, o *xere*, que a Xangô pertence e muitos outros.

¹⁷³ Cerimônia pública de louvação aos orixás, os deuses africanos de várias localidades cujo culto se conserva no Brasil.

¹⁷⁴ Não faltam estudos buscando retrazar as origens africanas das culturas negras na América, levando em conta mesmo as permanências existentes em cada tradição religiosa. Exemplo dessa perspectiva, que, embora útil, consideramos insuficiente, pelos motivos adiante elencados, é o estudo de Pollak-Eltz: POLLAK-ELTZ, Agelina. *Donde provêm os begros da América do Sul?* In: *Revista Afro-Ásia*, n. 10-11, 1970, pp. 99-107.

¹⁷⁵ O termo seria uma corruptela de *candonbe*, espécie de tambor utilizado pelos negros de Angola. Outrossim, Moura fala de um emprego judicial da palavra: “nome pelo qual era conhecida, judicialmente, a “tralha” e os pertences, de um feiticeiro africano” (MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004 p. 81). Ou então, como afirmam outros, um derivado do verbo “rezar; louvar” em quimbundo (*-ndonbe*).

¹⁷⁶ “A umbanda é a religião de maior expressão no Rio de Janeiro, de onde se irradiou para os estados de Minas Gerais e São Paulo, bem como para a região Sul do país. Por ser de origem banta, apresenta muitas similaridades com outras matrizes religiosas africanas, apesar de algumas variações na forma de culto aos ancestrais e da incorporação de influências de outras origens, como a do espiritismo da linha de Allan Kardec. (...) no culto da umbanda, os pretos-velhos e caboclos se manifestam ou incorporam por meio das sacerdotisas e dos sacerdotes. (...) Para Marco Aurélio Luz existem dois tipos de umbanda: a umbanda de morro e a umbanda de asfalto. Suas diferenças se caracterizam pelos diversos discursos ideológicos de seus integrantes. (...) No entanto, apesar dessas divergências ideológicas, tanto a linguagem como a estrutura simbólica e ritual africanas caracterizam a umbanda.” (THEODORO, Helena. *Religiões Afro-Brasileiras*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008, p. 79-80). Analisaremos conjuntamente discursos advindos da umbanda (com enfoque na “umbanda de morro”) e do candomblé pois a verdade é que, ideologicamente, seus membros compõem um mesmo “povo-de-santo”, de modo que os conceitos circulam culturalmente entre templos de ambos os cultos e muitos deles mantêm mesmo as duas práticas, ainda que em tempos diferentes. Para uma releitura histórica da umbanda desde o sec. XIX, vide: BARBOSA, Wilson do Nascimento. Da ‘Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira. In: Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Nº 1, jun./2008.

brasileiras; que tipo de articulações, influências, intercâmbios e deslocamentos nelas sofreram; e qual a natureza das tensões atualmente vigentes entre eles o imaginário ocidental.

Nada foi automático e nada está resolvido. No avesso do determinismo, o signo se torce e se retorce à sombra da casa-grande, nas casas de farinha dos quilombos, nas casas de santo¹⁷⁷ na periferia das metrópoles. Nelas, África não se recorda tão somente, África se inventa. Da travessia dos negros escravizados sobre o infinito de *Kalunga*, deus-oceano banto, lembrança e esquecimento nadam contra a maré da história ocidental. O “mar salgado” de Fernando Pessoa desconsidera o quanto do seu sal não são lágrimas de África, entre o *banzo*¹⁷⁸ e o estalo do chicote. Tudo valeu a pena? Há controvérsias. Afinal, reconstruir um mundo inteiro deixado na outra margem do Atlântico não foi uma tarefa tão isenta, tão fácil, nem tão sem mágoas assim.

2.1. Replantar o Irôko: a matriz africana na diáspora

Quando se funda um novo terreiro, uma nova comunidade religiosa, diz-se que se “*plantou o seu axé*”. Esse *axé*, conceito central de todo o pensamento mítico afro-brasileiro, refere-se à força vital presente em todas as coisas, mas que anima também a tradição cultural. Um *axé*, nesse sentido, é uma determinada *linhagem espiritual* que remete até aos fundadores africanos do culto no Brasil, uma cadeia simbólica que, como uma árvore, ramifica-se e deve ser alimentada constantemente para dar continuidade à matriz ancestral de civilização. A refundação dessa matriz (ou, para usar uma expressão consagrada por R. Bastide, dessa “*estrutura de civilização*”¹⁷⁹) nos desvãos da diáspora colonial negra segue o mesmo padrão imagético. Se a metáfora da

¹⁷⁷ Casa-de-santo, casa-de-orixá, *Ilê Axé*, *Abassá*, barracão de candomblé ou terreiro são alguns dos nomes dados à totalidade (física e simbólica) das comunidades religiosas afro-brasileiras.

¹⁷⁸ “Estado de depressão psicológica que se apossava do africano logo após o seu desembarque no Brasil. Geralmente os que caíam nessa situação de nostalgia profunda terminavam morrendo. (...) Renato Mendonça (1935) atribui a origem do termo ao quimbundo *mbanza* que significa aldeia, terra natal, ou seja, significaria, em última instância, saudade da aldeia, da África.” (MOURA, C. *Op. cit.*, p. 63).

¹⁷⁹ Novamente encontramos esse ponto de vista, objeto atual de uma série de críticas e debates, em: BASTIDE, Roger. *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. Paris : Plon, 2000, p. 87: “On risque, en effet, si on examine le monde des *candomblés* uniquement à travers lês *candomblé*, de laisser échapper ce qui, pour nous, est l’essentiel: la structure de la civilisation africaine”.

árvore é poderosa – as raízes estão cravadas na África, mas suas ramificações roçam o Novo Mundo – Bastide demonstra que ela é mais que uma alegoria:

Encontrei mesmo num *terreiro* o mito simbólico de uma árvore, cujas raízes atravessariam o Oceano para religar os dois mundos [África e Brasil]; seria ao longo dessas raízes que os *Orixás* viriam, assim que fossem chamados.¹⁸⁰

Esta árvore é o Irôko, a sagrada gameleira branca (*Ficus Gomelleira*) do candomblé brasileiro¹⁸¹, cuja fixação no solo do terreiro é um dos seus primeiros atos de consagração e estruturação litúrgica. Irôko igualmente é o nome do orixá que nela habita, insinuando que não são somente os corpos objeto de iniciação: a terra (espaço profano), depois de iniciada como uma noviça¹⁸², transmuta-se em *território* (espaço sagrado). Por força das polarizações envolvidas nesse jogo de sentidos, o que ocorre é um processo de “africanização da pátria do exílio, ou se preferirmos, o *candomblé* como um pedaço da África”¹⁸³. Frente a esse fragmento, o sentido original do termo *religião* ganha nova dimensão: não se trata mais de apenas re-ligar o mundo dos homens ao dos deuses, mas sobretudo de tornar próximos novamente o território presente (Brasil) e o território dos ancestrais (*Ilú Ayê*, a “terra da vida”, a África). Por isso mesmo é que todo ritual se inicia com uma invocação a Exu, o mensageiro, que deve ser “*despachado*”, isto é, enviado para buscar seus irmãos do outro lado do Atlântico: “*agô, agô l’onan*”, nos dê licença nos caminhos, abra os caminhos para que os deuses possam retornar a nós. Da mesma forma, por empreender essa travessia de entre-mundos é que esse elemento de conexão está sempre associado ao mar (chamado “*Kalunga grande*”, na umbanda, em associação ao cemitério, a “*Kalunga pequena*”¹⁸⁴):

¹⁸⁰ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 90. Livre tradução.

¹⁸¹ Existe alguma divergência sobre a classificação científica entre o *Ficus Gomelleira* e o *Ficus Doliaria*.

¹⁸² BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 99. Por isso também a árvore deve ser *vestida* com uma tira de pano branco, chamada *ojá funfun*.

¹⁸³ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 91.

¹⁸⁴ O termo é encontrado em inúmeras etnografias de grupos bantos. Citamos exemplificativamente o interessante estudo (de cunho igualmente mítico-político) de Melo entre os *hambas* de Angola: “Crendo na existência de vida após a morte, entendem que o espírito do indivíduo deve libertar-se do corpo, despedir-se e, só assim, afastar-se da família para repousar e participar, com os outros, no outro mundo, do *kokalunga*.” (MELO, Rosa Maria Amélia João. *A morte, os defuntos e os rituais de “limpeza” no pós-guerra angolano: quais os caminhos para pôr termo ao luto?* In: Afro-Ásia, n. 37, 2008, p. 185).

*Verekête da colônia
Ele é rei do mar
Verekête da colônia
Ele é rei do mar*¹⁸⁵

O sentido “colonial” (o *encobrimento*, e não o descobrimento, do Outro¹⁸⁶) da relação de poder estabelecida no comércio triangular (Europa-África-América¹⁸⁷) trans-atlântico não deixa de transparecer no enunciado do mito e os pólos Brasil-África, subitamente, transbordam dos seus limites geográficos para se projetarem na ordem simbólica da geopolítica do imaginário, acarretando dicotomias como escravidão/liberdade, vida/morte¹⁸⁸, negação/afirmação, branco/negro, etc. Se branco é o *ayê*¹⁸⁹, negro o *òrún*¹⁹⁰. Negro também esse Atlântico de modernidade e anti-modernidade, espaço de contraste. O já mencionado modelo interpretativo do “Atlântico negro”, desenvolvido por P. Gilroy a partir do mote da travessia do mar, presente na memória coletiva de todas as comunidades afro-americanas, reposiciona inúmeras “ecologias do pertencimento” por elas produzidas em suas narrativas sobre o passado, presente e futuro da tradição (matriz africana), de modo que

(...) as culturas do Atlântico negro criaram veículos de consolidação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer.¹⁹¹

Nesses termos, insistimos na necessidade de se manter no horizonte de análise que, diferentemente dos povos indígenas, grupos autóctones da América Latina, quando nos referimos à tradição religiosa afro-brasileira vislumbramos não uma chamada “cultura originária”, mas uma semântica

¹⁸⁵ Cântico de invocação a *Averekête*, *vodun* da tradição jêje no Brasil, cultuado também como jovem divindade de conexão.

¹⁸⁶ DUSSEL, E. 1492: *O Encobrimento do Outro (A origem do “mito da Modernidade”)*. Petrópolis: Vozes, 1993.

¹⁸⁷ Para uma análise detida da conjuntura político-econômica do tráfico escravista, vide: LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Edufba, 2000, pp. 148-167.

¹⁸⁸ Bastide, entre outros autores, recolheram material suficiente para comprovar a presença de uma representação entre o povo-de-santo que afirma que, embora se viva no Brasil, retorna-se à África depois da morte (BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 90).

¹⁸⁹ O mundo físico, material o mundo dos homens e dos acontecimentos históricos.

¹⁹⁰ O mundo dos orixás e dos egúns, os ancestrais mortos.

¹⁹¹ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, CEAO, 2001, p. 13.

existencial diaspórica, isto é, um conjunto de práticas, representações e sentidos não meramente perpetuados no tempo, mas reconstruídos por sujeitos forçosamente postos *no exílio*. A resignificação, já não resta dúvida, é fenômeno patente em qualquer tradição (não há neste campo fixidez nem pureza), porém, no caso específico dos conteúdos da matriz africana, isso traz uma série de desdobramentos e exige outro tanto de vigilância do observador, porque as formas culturais do *candomblé* e da *umbanda* ganham sentido apenas em perspectiva, ou seja, como uma espécie de reorganização sócio-política de comunidades e territórios *em espaço alheio*¹⁹². É o que Dussel conceituará como a *transterritorialidade afro-latino-americana* dos escravos:

O “tráfico” imolará ao novo deus do Sexto Sol, o capital, cerca de treze milhões de africanos. Não é este o segundo “holocausto” da Modernidade? (...) A resistência dos escravos foi contínua. Muitos deles alcançaram a liberdade pela luta. Testemunho disso são os “quilombos” no Brasil (...) os as “costas do Pacífico” na América Central (...) Esses escravos “trans-terrados” que no Caribe, quando nascia uma criança, guardavam seu cordão umbilical numa caixinha e o enterravam na terra, criaram sincreticamente nova cultura. Na América Latina, desde o Vodou haitiano até o candomblé ou a Macumba brasileira, são expressões religiosas afro-latino-americanas dessa trans-territorialidade dos escravos.¹⁹³

Trata-se, já em si, de um movimento não apenas *diacrônico*, mas, sobretudo, *diatópico*, uma vez que a dinâmica da escravidão americana trouxe para o Novo Mundo habitantes das mais variadas partes da África, aportando consigo culturas, hábitos, idiomas, crenças, formas de ser distintas. Impreterível que façamos aqui um aparte: é urgente destruir o imaginário de uma África uma e culturalmente indistinta! Para que tenhamos uma noção geral do quadro de diversidade que representou a convivência intercultural na sociedade escravocrata, recordemos que L. Viana Filho identifica, no Brasil, uma sucessão de quatro ciclos históricos do tráfico negreiro, os quais, de 1540 a 1851, abarcariam o aporte desde grupos sudaneses a bantos (Ciclo da Guiné, no sec. XVI; Ciclo de Angola, no sec. XVII; Ciclo da Costa da Mina e Golfo do Benin, no sec. XVIII e até 1815; e uma “fase de ilegalidade” de parques

¹⁹² Por um lado, como transparece do imaginário mítico afro-brasileiro, são os povos indígenas os considerados “donos da terra”, seus originais habitantes, enquanto, pela força, o espaço produtivo é entendido como espaço branco, embora essa propriedade absolutizada seja sempre apontada como ilegítima e injusta, numa crítica, portanto, ao patriarcalismo brasileiro.

¹⁹³ DUSSEL, E. 1492..., p. 162-164.

dados sobre procedência geográfica, mas provavelmente com predominância sudanesa¹⁹⁴), com o que concorda P. Verger quase nos mesmos termos¹⁹⁵. Quantitativamente, isso representou uma cifra estimada de 3.902.000 africanos entre 1500 e 1867 (40,6% do total de africanos vendidos para as Américas¹⁹⁶), fazendo do Brasil o que é hoje: o segundo país mais negro do mundo¹⁹⁷.

Assim, seguindo a proposição de Mintz e Price, uma discussão antropológica de caráter menos restrito/descritivo (etnográfico) da herança afro-americana e mais ambicioso deveria dar mais atenção aos “princípios gramaticais” dessa linguagem (para as finalidades deste trabalho, uma linguagem ritual e mítica), que a cada uma de suas mínimas variações locais:

Uma herança cultural africana (...) terá de ser definida em termos menos concretos, concentrando-se mais nos valores e menos nas formas socioculturais, e até tentando identificar princípios “gramaticais” inconscientes que pudessem estar subjacentes à reposta comportamental e fossem capazes de moldá-la. Para começar, pleitearíamos um exame do que Foster chamou “orientações cognitivas”, por um lado, como pressupostos básicos sobre as relações sociais (...) e, por outro, os pressupostos e expectativas básicos sobre o modo de funcionamento fenomenológico do mundo (...)¹⁹⁸

Conforme não só a antropologia afro-americana, como também a historiografia da diáspora negra têm indicado, esses modos de compreensão culturais de nível profundo operam como estruturantes da cosmovisão africana no Novo Mundo e “podem ter servido de catalisadores nos processos pelos quais indivíduos de diversas sociedades forjaram novas instituições”¹⁹⁹.

¹⁹⁴ VIANA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia (um ensaio clássico sobre a escravidão)*. 4ª ed. Salvador: Edufba; Fundação Gregório de Mattos, 2008, pp. 59-66.

¹⁹⁵ Para novas perspectivas sobre o tráfico escravista dos sec. XVIII e XIX, vide: FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira e SILVA, Daniel Domingues da. *Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 31 (2004), pp. 83-126.

¹⁹⁶ ELTIS, David. *The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: a Reassessment*. In: *The William and Mary Quarterly*, vol. 58, nº 1 (2001). Disponível online em: <http://historycooperative.org/journals/wm/58.1/eltis.html>. Acesso em: setembro/2010.

¹⁹⁷ BARROS, José Flávio Pessoa de. *A fogueira de Xangô, orixá do fogo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 148.

¹⁹⁸ MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas; Universidade Candido Mendes, 2003, p. 27-28. Essas formulações foram recentemente expandidas e redefinidas pelo próprio R. Price, vide: PRICE, R. *O Milagre da Crioulização: Retrospectiva*. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 3, 2003, pp. 383-419.

¹⁹⁹MINTZ, S. W. e PRICE, R. Idem, p. 33

Colocar em evidência essas institucionalidades (re)inventadas revela o próprio caráter móvel, histórico (e, logo, *político*) das tradições:

As tradições na realidade são sempre discriminatórias. Tendem a constituir um sistema de referências que estabelece distinções entre o que é tradicional e o que não é. Inscrever-se numa tradição significa, portanto, marcar uma diferença, sendo preciso interrogar as funções políticas das tradições: elas não são simples sistemas de idéias ou de conceitos, e sim verdadeiros modelos de interação social.²⁰⁰

No que tange à religiosidade afro-brasileira, um tal “sistema de referências” toma a África como metáfora, como norte simbólico para configurar o que P. S. Pinho classifica de “identidades afro-referenciadas”²⁰¹. É sobre esse suporte imagético que se constrói a *tradicionalidade* da *umbanda* e do *candomblé* no Brasil, na medida em que instauram efetivamente espaços diferenciais no seio de uma sociedade supostamente homogênea, não como produtos de *preservação*, mas de *interação* e de *inovação cultural*. Essas institucionalidades negras inovadoras ensejaram e ensejam formas de organização social encarnadas em territórios, que apenas agora a historiografia e a antropologia começam a tomar por objeto. É o caso não só das religiões de matriz africana, mas também de experiências como a do Quilombo de Palmares. Conforme identifica Cerqueira, “o Estado de Palmares se constituía num momento especial na história do pluralismo jurídico no Brasil, pluralismo este de caráter progressista e, mais que isso, libertador”²⁰².

A ênfase na diferença, aliás, é o que permite a esse imaginário mitológico de justiça fundamentar uma contracultura negra na diáspora ou um discurso político contra-hegemônico, que Gilroy chamou de “contracultura da Modernidade”²⁰³. Ela coloca-se como alternativa e em oposição à tradição ética da civilização ocidental, a qual perdeu sua legitimidade filosófica “pela cumplicidade óbvia que tanto a escravidão da *plantation* como os regimes

²⁰⁰ CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004, p. 29.

²⁰¹ PINHO, Patricia de Santana. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004, ps. 78-84.

²⁰² CERQUEIRA, Daniel Torres de. *A escravatura negra no Brasil colônia e o pluralismo jurídico no Quilombo dos Palmares*. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direito e Justiça na América Indígena: da Conquista à Colonização*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 214.

²⁰³ GILROY, P. *Op. cit.*, p. 33.

coloniais revelaram existir entre a racionalidade e a prática do terror racial”²⁰⁴. O papel das teorias racialistas e racistas (fazemos distinção entre os termos), por exemplo, no fortalecimento da hegemonia ocidental é hoje inegável²⁰⁵. Por isso mesmo, a unidade que prevalece nessa *epistême* entre ética e estética é uma forma de negação das grandes rupturas epistemológicas da modernidade:

Sua ética bastante fundamentada oferece, entre outras coisas, um comentário contínuo sobre as relações sistemáticas e generalizadas de dominação que condicionam sua existência. Sua estética, também bastante fundamentada, nunca se isola num domínio autônomo onde as regras políticas familiares não possam ser aplicadas (...) ²⁰⁶

Uma negação, porém, longe da crítica niilista ou do fanatismo “tribalista”. Ao contrário, essa negação se construiu historicamente em diálogo com e em reavaliação dos próprios questionamentos ocidentais e justificativas intelectuais do *establishment*, como reapropriação e síntese desde a perspectiva dos *outsiders*. Ela vem acompanhada de um projeto civilizacional próprio, calcado na experiência da escravidão e da opressão racial, fundantes da subjetividade:

A memória da escravidão, ativamente preservada como recurso intelectual vivo em sua cultura política expressiva, ajudou-os a gerar um novo conjunto de respostas para essa indagação. Eles [os negros na América] tiveram de lutar – **muitas vezes por meio de sua espiritualidade** – para manterem a unidade entre ética e política, dicotomizadas pela insistência da modernidade em afirmar que o verdadeiro, o bom e o belo possuíam origens distintas e pertenciam a domínios diferentes do conhecimento. Primeira a escravidão em si mesmo e, depois, sua memória induziram muitos deles a indagarem sobre as bases da fundação da filosofia e do pensamento social modernos, quer viessem eles dos teóricos dos direitos naturais que procuravam distinguir entre as esferas da moralidade e da legalidade, dos idealistas que desejavam emancipar a política da moral de sorte que aquela se tornaria uma esfera de ação estratégica, ou dos economistas políticos da burguesia que primeiro formularam a separação da atividade econômica tanto da ética como da política. **Os excessos brutais da *plantation* escravista forneciam um conjunto de respostas morais e políticas para cada uma dessas tentativas.**²⁰⁷

²⁰⁴ GILROY, P. *Op. cit.*, p. 98.

²⁰⁵ SILVEIRA, Renato da. *Os Selvagens e a Massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 23, 1999, pp. 87-144.

²⁰⁶ GLIROY, P. *Op. cit.*, p. 98.

²⁰⁷ GILROY, P. *Idem*, p. 99.

No espaço físico e hermenêutico do terreiro – comunidade de axé, ética e estética – *poiésis*, poética e política se conjugam de formas inovadoras²⁰⁸. Ser, saber e dever-ser articulam-se ritual, mítica e pragmaticamente no cotidiano do *povo-de-santo*²⁰⁹, em processos contínuos de produção e reprodução da vida conjunta: “A razão é assim reunificada com a felicidade e a liberdade dos indivíduos e o reino da justiça no âmbito da coletividade”²¹⁰.

2.2. “Eu nasci no Brasil, brasileiro sou eu”: resistência cultural e negociação da identidade

Estamos diante, portanto, de um discurso político minoritário e de uma cultura de resistência negra à dominação avalizada pelo Estado brasileiro (entre outros países da América escravocrata), suas instituições “monoétnicas”:

El proyecto fundacional del Estado con hegemonía monoétnica excluyó definitivamente a los pueblos indios [os americanos como os africanos]. El desarrollo del capitalismo por la vía oligárquica era compatible con el etnocidio practicado en las guerras de exterminio.²¹¹

Contudo, ao processo contínuo de vitimação produzido pelo regime escravista, as *comunidades das vítimas*, organizadas como comunidades religiosas, puderam responder das mais variadas maneiras, fomentando desde revoltas memoráveis, como foi a dos Malês na Bahia (1835)²¹², até espaços de negociação intercultural e interétnica. Quanto à especificidade dessas manifestações nos grupos estudados, para além das relações de poder configuradas em termos étnico-raciais (pois a religiosidade afro-brasileira, especialmente nas últimas décadas, transcendeu as fronteiras de raça/cor),

(...) a situação que mais preocupa o chamado povo-de-santo é a constante pressão ou opressão exercida pela sociedade dominante

²⁰⁸ GILROY, P. Idem, p. 100.

²⁰⁹ Nome pelo qual comumente se auto-identificam genericamente os membros dos cultos afro-brasileiros

²¹⁰ GILROY, P. *Op. cit.*, p. 99.

²¹¹ ROSENMAN, Marcos Roitman. *Las razones de la democracia en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007, p. 200.

²¹² Negros de religião muçulmana, bastante organizados e combatentes na Bahia do século XIX. Vide: REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

que parece refratária a aceitar o candomblé como elemento integrante da vida religiosa brasileira (...) Esta situação alimenta a criação de um campo ativo e extremamente eficaz de resistência cultural e religiosa no interior dessa comunidade, com plena irradiação e ressonância no âmbito da sociedade mais ampla ao tempo em que é repensada no campo das ações políticas promovidas pela comunidade negra de uma maneira geral.²¹³

A essência política dessa resistência e dessa resposta cultural, gestada e desenvolvida na espiritualidade marginal da tradição afro-brasileira, ainda que não possa ser considerada uma experiência messiânica, adere à “religião dos oprimidos”, congregando elementos que se repetem igualmente em inúmeros movimentos de libertação presentes nas sociedades pós-coloniais:

Na realidade, na raiz de toda a revolta política e militar de povos indígenas encontram-se outros movimentos premonitórios de renovação religiosa, os cultos proféticos de libertação. (...) Aliás, a própria natureza dos movimentos de renovação que nos interessam aqui denuncia uma característica própria das culturas nativas: elas, por uma tradição cultural amadurecida em experiências de todo tipo de miséria e sujeição, são levadas a reagir contra a opressão, a inquietação, a frustração, muito mais no terrenos religioso que no organizacional-político. (...) O mal reside no choque – com os seus múltiplos aspectos – entre uma minoria hegemônica, opressora, depredadora e hipócrita e a população nativa oprimida: na sua raiz está a subtração da terra aos nativos.²¹⁴

Embora o autor faça referência expressa aos movimentos nativistas na África, princípios gerais de sua análise cabem em parte às tradições da diáspora. Neste caso, não foi a terra subtraída aos nativos, mas os nativos à sua terra. Se originariamente “estrangeira”, todavia, a cultura de matriz africana veio a tornar-se também afro-brasileira, derivando daí as dificuldades referentes ao *duplo vínculo* (tensão nacionalidade-identificação) formulado por DuBois. De fato, vale repisar que “o problema de ponderar as afirmações de identidade nacional contra as variedades contrastantes de subjetividade e identificação ocupa um lugar especial na história intelectual dos negros no Ocidente”²¹⁵. Ser, a um só tempo, brasileiro e afro-descendente, isto é, ser

²¹³ BRAGA, Júlio. *Candomblé: Força e Resistência*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 15, 1992, pp. 13-17.

²¹⁴ LANTERNARI, Vittorio. *A religião dos oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 15-7.

²¹⁵ “Esforçar-se por ser ao mesmo tempo europeu e negro requer algumas formas específicas de dupla consciência. Ao dizer isto não pretendo sugerir que assumir uma ou ambas identidades inacabadas esvazie necessariamente os recursos subjetivos de um determinado indivíduo. Entretanto, onde os discursos racista, nacionalista ou etnicamente absolutista

afro-brasileiro, exige ocupar um espaço “inacabado” de identidade, como demonstraremos a seguir. Uma questão de lente, de foco, de escala, de grau.

A partir dessa primeira reflexão, entendemos com Brumana que duas têm sido as principais perspectivas até hoje adotadas no estudo desse tipo de religiosidade: enquanto uma enfatiza sua *africanidade*, outra procura dar conta da *brasilianidade* de um campo religioso reconhecidamente subalterno²¹⁶. Durante este trabalho, colocar-nos-emos ao lado da segunda, de modo que sobressaia mais a originalidade criativa das culturas negras do que um suposto *continuismo* mecanicista de conteúdos originais ou mesmo um discurso político de *afrocentrismo*²¹⁷, que por vezes ruma em direção ao absolutismo étnico.

Disso decorre um esvaziamento, ou, para sermos menos enfáticos, uma relativização instrumental, da própria noção de *etnicidade* para a compreensão da realidade dos cultos afro-brasileiros. Efetivamente, não se observa, senão em casos esparsos e singulares, uma continuidade biológica da comunidade-terreiro. O que ocorre, em vez disso, é a perpetuação simbólica da linhagem de cada *casa de santo*, de modo que se operam sucessões constantes nos cargos deixados vagos pela morte ou outro tipo de afastamento de seus ocupantes anteriores. Segundo explicitam Poutignat e Streiff-Fenart, a conversão de um da fronteira étnico em fronteira cultural, como no caso do candomblé brasileiro, mas não só, implica o recurso à *etnicidade como parentesco fictício*:

Quando a filiação de membros não-nativos torna-se um traço permanente e um método sistemático de recrutamento de um grupo que representa a si mesmo como uma comunidade étnica, este se

orquestram relações políticas de modo que essas identidades pareçam ser mutuamente exclusivas, **ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmo opositor de insubordinação política.**” (GILROY, P. p. 33-4).

²¹⁶ Conforme o autor, são “duas hipóteses – duas hipóteses – equivalentes, se se quiser; recortes de objeto que, em princípio, vão ao paladar de cada qual, mas que têm capacidade heurística de diferente alcance (...)” (BRUMANA, Fernando Giobellina. *Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 36, 2007, pp. 153-197).

²¹⁷ Compreendemos *afrocentricidade* como uma determina proposta epistemológica, ademais inovadora, e *afrocentrismo* como sua face política, muitas vezes extretamente frutífera, outras, francamente limitada. Para uma definição de *afrocentrismo* como movimento político que tende, em algumas de suas manifestações, à dogmatização do “afro”: “Nos Estados Unidos (e também em outros países), o rótulo agora se aplica tanto a aspectos da cultura popular quanto a posições assumidas individualmente por professores e outros intelectuais, ou coletivamente (no caso norte-americano) por alguns departamentos universitários.” (FARIAS, P. F. de Moraes. *Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 29/30, 2003, p. 317-343).

dota geralmente de mecanismos culturais que permitem traçar um parentesco fictício entre os nativos e os assimilados.²¹⁸

A filiação mítica de qualquer indivíduo (isto é, de um indivíduo de qualquer origem étnica) a um *orixá*, ao lado da sua filiação iniciática a um sacerdote, através das chamadas *obrigações-de-santo* (com inclusão necessária numa *linhagem mística* e numa comunidade ritual) é o mecanismo que permite a absorção (“recrutamento”) de elementos não-nativos (não afro-descendentes), hoje, aliás, predominantes, no candomblé e na umbanda. É o que a “teoria nativa” afro-brasileira abarca sob a expressão *família-de-santo*, entendida por Bastide como uma “sociedade de assistência pecuniária e moral, (...) de seguro mútuo, de união fraternal, que mantém o espírito comunitário africano”²¹⁹. Devemos, nesse contexto, secundar Segato ao afirmar a raça como signo, mais num sentido político mesmo, que genético. Desde esse marco identitário fluido, aberto ou “disponível”, o *candomblé* caracterizaria

(...) uma tradição africana que atraiu e incluiu eficientemente a população branca em suas fileiras, constituiu uma estratégia decisiva de suas lideranças históricas para garantir sua sobrevivência – crescer a expensas do Branco significou sobreviver (...). Se, por um lado, as diferentes religiões de matriz africana oferecem o que chamei de *código* africano no Brasil como conjunto de premissas estáveis de uma filosofia, construção de gênero e formas de organização e sociabilidade diferenciadas dentro da nação, esse código é mantido pelos seus especialistas como um *código aberto*, no sentido de disponível (enquanto código de matriz afro-brasileira) para toda a população e qualquer visitante que pretenda fazer uso das orientações que ele contém. Nesse sentido, não pode se dizer que exista propriamente um *povo* afro-brasileiro dentro da nação (exceto no caso restrito dos *quilombolas*), mas uma etnicidade afro-brasileira disponível, que se doa, ao povo brasileiro (Segato 1998 e 2004)²²⁰

Qualquer conceito minimamente convincente de “afro-brasilidade”, portanto, deve levar em conta a dimensão mais simbólica da *etnicidade* afro do que propriamente étnica, em acepção racialista. Parece sensato adotar, imitando Viana em seu estudo sobre as mestiças irmandades de pretos e

²¹⁸ POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 161.

²¹⁹ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 80. Que o candomblé, e mesmo a umbanda em certas situações, mantenham o “espírito comunitário africano” não questionamos. As formas e instituições pelas quais esse traço se manifesta no Brasil é que são peculiares e muitas vezes absolutamente originais.

²²⁰ SEGATO, Rita Laura. *Raça é signo*. Brasília: Editoria da UnB, 2005, p. 3-4.

pardos da Colônia, a categoria de *identidade socioreligiosa*²²¹, como alternativa aos vícios de análise das relações étnicas ou “raciais”. “Afro-brasileiro” e “afro-descendente”, longe de serem sinônimos, são expressão desencontradas, não necessariamente sobrepostas ou caminhando lado a lado na estrada tortuosa pela cidadania negra. Nem por outra razão destaca Capone o fato de que

Até os cultos que se consideram depositários de uma tradição africana, como o candomblé nagô, não são mais, e isso há muito tempo, o apanágio dos descendentes de africanos. Na verdade, mesmo nos terreiros mais tradicionais da Bahia encontramos iniciados brancos e até nisseis. A identidade “africana” está, portanto, completamente dissociada de toda origem étnica real: é possível ser branco, louro de olhos azuis e dizer-se “africano”, por ter sido iniciado em um terreiro tido como tradicional.²²²

Se considerarmos a importante contribuição de F. Barth para a delimitação do estatuto antropológico das identidades étnicas, essa “disponibilidade” cultural pode ser entendida como reflexo da natureza fundamentalmente *contrastiva* da etnicidade, na medida em que “esta se exprime como um sistema de *oposições* ou *contrastos*”²²³ nunca estanque, mas sempre *relacional*. A identidade não é um patrimônio absoluto, mas um jogo *relativo*, pela pressuposição de um pólo de interlocução que é sua *conditio sine qua non*. Tão contrastiva é que enseja manifestações inusitadas como a permanência de uma “etnia” dos “brasileiros” (descendentes de ex-escravos negros que retornaram à África no século XIX) no Togo, em Gana, no Benim²²⁴.

Assim, embora tenhamos nos referido anteriormente à idéia de uma “matriz africana”, o fato é que subsistem inúmeras *africanidades* dentro do território do Estado-nação brasileiro. Não se trata apenas de reconhecer a

²²¹ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007, p. 42.

²²² CAPONE, S. *Op. cit.*, p. 48.

²²³ PINHO, P. S. *Op. cit.*, p. 72.

²²⁴ Nesse período, de 3.000 a 8.000 afro-brasileiros retornaram à África. “De fato, o que fizeram foi estabelecer uma colonização informal que criou enclaves de comunidades afro-brasileiras na costa da África Ocidental, em territórios que hoje são chamados de Benin, Togo, Nigéria e Gana. Algumas destas comunidades que floresceram no século XIX existem ainda hoje naqueles países. Celebrações de festas brasileiras, nas quais a bandeira brasileira é exibida com orgulho, ainda têm lugar no Benin. Comidas brasileiras tais como *feijoada*, *kosidou* (corruptela de *cozido*) e *concada* (corruptela de *cocada*) são ainda consumidas com satisfação em áreas francófonas da África Ocidental por pessoas que se proclamam “brésiliens”. (AMOS, Alcione Meira e AYESU, Ebenezer. *Sou Brasileiro: história dos Tabom, afro-brasileiros em Acra, Gana*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 33, 2005, p. 35-65). É o caso, também, dos *agudá* no Benin, vide: GURAN, Milton. *Da bricolagem da memória à construção a própria imagem entre os agudas do Benim*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 28, 2002, pp. 45-76.

diversidade das origens e cosmovisões que compuseram o contingente populacional e o paradigma epistêmico afro-descendentes, mas principalmente de identificar as variações inscritas no corpo da própria tradição. Essas marcas e fronteiras tornam-se evidentes desde a categoria nativa da “nação”²²⁵. De acordo com a fala do *povo-de-santo*, existiriam diversas *nações* de candomblé no Brasil, cada qual com suas especificidades em relação à liturgia, à língua ritual, ao panteão e aos mitos (nação *xambá* do culto xangô do Recife, nação *angola*, nação *congo*, nação *jêje* ou *jêje-nagô*, também conhecida como nação *kétu*, etc.). O emprego sincrético do termo é em si uma releitura eloqüente, já que tais “nacionalidades africanas” têm sentido marcadamente colonial:

O uso inicial do termo “nação” pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época [sec. XVII e XVIII] (...) esses estados soberanos europeus encontraram um forte e paralelo sentido de identidade coletiva nas sociedades da África ocidental.²²⁶

Esse tipo de designação “metaétnica” é significativo de um espaço de mobilidade e hibridismo, sendo a própria “nação”, nesses termos, um *artefato cultural*²²⁷. O discurso, portanto, remete não apenas a uma diferenciação *interna* ao campo de interação dos cultos afros, mas a um recorte dentro da *nação* entendida como sociedade global, a “nação brasileira” como lugar de exercício da soberania do Estado. Somos levados, assim, a resgatar a análise de Ramos sobre emprego político do termo nas lutas e táticas dos povos indígenas:

“Nação” é uma palavra que entrou de contrabando, clandestina, como diz Bourdieu (1989), na retórica indigenista brasileira. Nos Estados Unidos o uso de “nações indígenas” serviu como uma espécie de senha para a tomada de territórios pelo nascente Estado norte-americano através de declarações de guerra e assinaturas de

²²⁵ Ensaio clássico sobre o tema é: LIMA, Vivaldo da Costa. *O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 12, 1976.

²²⁶ PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas: Editoria da UNICAMP, 2007, p. 23.

²²⁷ “Havia naturalmente, entre os negros, as diferenças étnicas, a diversidade das “nações” na diáspora. Isto se entevia especialmente na esfera do trabalho de “ganho” (ferraria, sapataria, barbearia, carpintaria), em que os negros, forros ou não, se organizavam etnicamente através de pontos de trabalho, conhecidos como “cantos”, espalhados pela Cidade de Salvador e existentes até os primeiros tempos do século vinte.” (SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 54.)

tratados, ainda que fantoches, com os donos desses territórios. Já no Brasil, o termo "nações indígenas" é recente e surgiu da consciência de que nunca se reconheceu nas culturas-etnias indígenas um mínimo de vulto que merecesse crédito político.²²⁸

As mesmas considerações nos servem para propor uma analogia com as *nações de candomblé*. Tema hoje razoavelmente explorado pela historiografia brasileira²²⁹, permanece, contudo, um terreno de disputas e desacordos intermitentes²³⁰. Aqui, a nosso ver, é preciso combinar à *metáfora da fronteira, a metáfora da origem*²³¹. Diferenças contextuais participam desse quadro, é claro, porém estamos, de qualquer maneira, diante de idiomas políticos sincréticos, que incorporam conceitos advindos do contato interétnico para fortalecer a própria contraposição interétnica no plano simbólico-político.

Num mesmo golpe, é necessário afastar o olhar ideologizado de parte do campo de pesquisa atual sobre o tema, que insiste em sobredimensionar o lugar da "pureza" na tradição, arbitrariamente identificando-a aos terreiros de rito nagô-ketu. Essa interferência de uma elite intelectual do candomblé, em

²²⁸ RAMOS, Alcida Rita. *Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias*. Brasília: Editora da UnB, 1993, p. 5. Ainda que, obviamente, a autora deixe explícita a ressalva de que: "Nesse sentido, as ditas "nações indígenas", ou melhor dizendo, as sociedades indígenas, não podem ser confundidas com nações, uma vez que suas comunidades não são imaginadas, mas vividas, ou seja, a ligação entre seus membros não é feita por meios indiretos como a imprensa ou a divulgação literária massificada, nem por uma ideologia individualista, mas através de contatos diretos, face-a-face e imbuídos do coletivo." (p. 6)

²²⁹ Depois dos trabalhos vanguardistas de R. Bastide e de J. Thornton (BASTIDE, Roger. *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1973. Edição brasileira *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*, São Paulo, Difel/Edusp, 1974, e THORNTON, John: edição brasileira *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*, Rio de Janeiro, Campus/ Elsevier, [1992] 2004), num impressionante ensaio de 2008, R. Silveira apresenta o "estado da arte" nesse campo: J. Lorand Matory, "Jeje: repensando nações e transnacionalismos", *Mana*, vol. 5, nº 1, (1999), pp. 57-80; Mary Karasch, "'Minha nação': identidades escravas no fim do Brasil colonial", in Maria Beatriz Nizza da Silva (org.), *Brasil: colonização e escravidão* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000); Ronaldo Vainfas (org.), *Dicionário do Brasil colonial 1500-1808*, (Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2000); Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000; Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002; Juliana Barreto Farias, Carlos Eugênio Líbano Soares & Flávio dos Santos Gomes, *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*, (Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005); Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora da Unicamp, 2006. (Fonte: SILVEIRA, Renato da. *Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 38, 2008, p. 246).

²³⁰ Revisitando R. Vainfas, Silveira propõe, entre outras coisas, que "nação era uma palavra que exprimia a diferença" (SILVEIRA, R. Idem, p. 282), mais do que a identidade, o que nos pode servir de alerta contra a uniformização republicana.

²³¹ PINHO, P. S. *Op. cit.*, p. 73.

associação a atores da academia, vem sendo destacada como processo de “nagoização”, de consolidação duma “nagocracia” ou “quetocracia” no Brasil²³²:

A idéia de pureza religiosa como vemos é um *mito* que alguns adeptos procuram vivenciar no candomblé e que estudiosos procuraram evidenciar. Este ideal de pureza é de fato mais um mito que influencia a realidade religiosa. No passado, foi acentuado por intelectuais, e apesar das críticas que recebe, retorna hoje no processo de reafricanização ou dessincretização.²³³

Mas se é fato que o mito goza de materialidade e veracidade para as ciências sociais, devemos seguir o rastro da tradição já não em busca de uma pureza irreduzível, mas da “pureza” enquanto categoria nativa, ou seja, como veículo de poder, na medida em que subsidia dispositivos discursivos e argumentos de legitimação entre diferentes nações, tradições e “modos de fazer”²³⁴ no campo religioso afro-brasileiro. O paradoxo do tradicional, no entanto, implora para ser resolvido, já que “a crítica à pureza não pode ignorar a tradição preservada em muitos grupos”²³⁵. Invocamos, em nosso auxílio, o conceito de *sincretismo*, para testá-lo. Até que ponto ele nos será de alguma valia? Concordamos com Sodré no que tange ao caráter inclusivo do candomblé brasileiro, que, em sua formação – estruturado de maneira relativamente estável em meados do sec. XIX²³⁶ – teve de incorporar múltiplas tradições numa estrutura suficientemente plástica, que o autor defende ser o padrão *jêje-nagô*²³⁷. Assim, ao levar em conta culturas advindas de inúmeras localidades na África, além dos outros parceiros do “jogo” colonial (brancos,

²³² Uma revisão dos autores que tem trabalho esse problema encontra-se em: FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp; São Luis: FAPEMA, 1995, p. 64-71.

²³³ FERRETI, S. F. *Op. Cit.*, p. 71.

²³⁴ Uma de nossas informantes, vinculada a uma casa considerada tradicional, de candomblé de nação kétu em Curitiba, insistia que não se devem discutir as diferenças entre esses modos de fazer o culto, pois essas seriam questões de “cultura de casa”, e cada casa de orixá teria a sua.

²³⁵ FERRETI, S. F. *Op. Cit.*, p. 71.

²³⁶ O que antes havia era especialmente o chamado *calundu*, definido por Moura como “local onde realizavam atos rituais das religiões africanas, já conhecidas em várias regiões do Brasil no século XVIII” (MOURA, C. *Op. cit.*, p. 80).

²³⁷ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 53. Alega isso, porém, sem em nenhum momento referir-se a uma idéia de “pureza” ou estabelecer uma hierarquia entre as formas e tradições existentes.

índios, mestiços, etc.), o próprio candomblé seria por natureza um “acordo”²³⁸ cultural, testemunha da diversidade e produto de transações diatópicas:

No Brasil, esse “grupo zelador de orixá” não é já-dado ou natural, mas *construído*. (...) A construção do grupo “negro de terreiro” no Brasil obedeceu, como já se observou, a uma reterritorialização condensadora. (...) Aqui, portanto, reelaboravam-se ou redefiniram-se as regras originais com o objetivo de preservar uma matriz fundadora. (...) [Pois] a posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a de trocar com as diferenças, de entrar no jogo da sedução simbólica e do encantamento festivo, desde que pudesse, a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se. Não vige aí o princípio lógico do terceiro excluído, da contradição: os contrários atraem-se, banto também é nagô, sem deixar de ser banto.²³⁹

Nesse sentido, apenas, é possível falar de sincretismo, como acordo, como apropriação ativa (e não imposição passiva) de elementos de alteridade na lógica simbólica estruturalmente imexida, jamais como mistura sumária²⁴⁰ e sem coerência. A figura do “caboclo” – tradução mítica do elemento indígena – no candomblé e na umbanda pode exemplificar nossa visão. A solidariedade histórica e as trocas políticas entre negros e índios são rememoradas nos cultos afro-brasileiros na forma de uma “posição comum de respeito e homenagem aos donos originais da terra, aos ancestrais do território”²⁴¹. Seja nas cerimônias chamadas de *toré*, seja nas “mesas de jurema” famosas especialmente nas regiões Norte e Nordeste, seja ainda nos “candomblés de caboclo” da Bahia e ramificações, ou cotidianamente nas *giras* de umbanda, a verdade é que “a participação dos Caboclos enquanto entidades que se incorporam nas cerimônias de transe dos cultos afro-brasileiros é comum em todo o país”²⁴². Recuperando o início desta discussão, a presença dos caboclos, os quais se afirmam e são afirmados como os autênticos *brasileiros* (em detrimento, inclusive, do elemento branco europeu, também considerado

²³⁸ SODRÉ, Muniz. Idem, ibidem.

²³⁹ SODRÉ, Muniz. Idem, p. 55-7.

²⁴⁰ Conforme Sodré, ainda, candomblé e catolicismo seriam sistemas incompatíveis o que se observa pela existência nítida de distinção formal entre o culto prestado às entidades do panteão africano (e mesmo afro-brasileiro, com a inclusão dos chamados *catiços*) e o culto aos santos católicos. (SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 58).

²⁴¹ SODRÉ, M. Idem, p. 60.

²⁴² Na Bahia, eles podem “baixar” até mesmo em candomblés de Eguns, cujo ritual segue a tradição africana do culto aos ancestrais mortos. “No terreiro de Babá Aboulá, um Egum caboclo, Baba laô, quase sempre encerra a festa. Nessa ocasião toda a assistência, já do lado de fora do barracão, canta em língua brasileira em homenagem a um dos mais festejados Eguns daquele terreiro.” (GANDON, Tania Almeú. *O índio e o negro: uma relação legendário*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 19/20, 1997, p. 150).

estrangeiro, invasor de terras alheias e seu ilegítimo possuidor – e por este motivo, cantigas como a que abre este capítulo enfatizam que o verdadeiro sentido do *encontro* entre povos se deu entre autóctones americanos e africanos no Novo Mundo²⁴³), atesta a tensão duboisiana entre subjetividade e nacionalidade na diáspora. Nesse sentido, espanta o *patriotismo* ligado ao imaginário do “caboclo”, consubstanciador das dos intercâmbios e das negociações implicadas na construção da identidade afro-brasileira. Canta-se:

*Tudo o que eu tive
foi Deus quem me deu.
Eu nasci no Brasil,
brasileiro sou eu.*²⁴⁴

O caboclo surge como brasileiro nato, tanto quanto brasileiros natos o próprio candomblé e a umbanda. Dois vislumbres da África, deste lado da Costa. Conjunto de práticas e de discursos de resistência, a religiosidade afro-brasileira pode ser entendida como a leitura de uma das três “vertentes civilizadoras” do Brasil sobre o choque cultural americano. Tendo de partilhar um mesmo território com europeus e povos indígenas, os africanos foram autores notáveis de uma narrativa mítica sobre suas relações com o Outro:

*Três pedras, três pedras,
três pedras dentro desta aldeia,
uma maior, outra menor
a mais pequena é que nos alumieia*²⁴⁵

A interpretação de Ribeiro sobre o cântico vai justamente nesse sentido:

²⁴³ Os negros que aqui chegaram teriam vindo para “ver a juremeira” – árvore sagrada de certos povos indígenas com que tiveram contato no litoral nordestino especialmente – e para conhecer “os caboclos do Brasil”.

²⁴⁴ “Chula” recolhida durante cerimônia de candomblé-de-caboclo realizada no *Abassá de Xangô e Caboclo Sultão*, em 2008, São Paulo. Sobre este tipo de cântico, afirma C. Ribeiro: “É comum ouvir-se, nos candomblés-de-caboclo, cantigas mencionando nos seus versos uma certa exaltação ao lugar de nascimento dos índios. Por exemplo: “Sou brasileiro/Sou brasileiro, imperador/Sou brasileiro, o que é que eu sou?”. Outra: “Minha mãe é brasileira/o meu pai imperador/ Eu sou brasileiro. Brasileiro o que é que eu sou?”. Mais uma: “Brasileiro é sinal que Deus me deu/nasci no Brasil/Brasileiro sou eu”. Existe uma saudação à Bandeira do Brasil, à moda do índio. Eis: “O verde é esperança/ O Amarelo é desespero/ O Azul é a liberdade dos caboclos brasileiros.” (RIBEIRO, Carmem. *Religiosidade do índio no candomblé da Bahia: influências africana e européia*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 14, 1983, p. 78).

²⁴⁵ Cantiga recolhida no mesmo terreiro, em São Paulo, exatamente nos mesmos termos em que encontrada por Carmem Ribeiro na década de 1980, em Salvador. Isso pode ser explicado pelo fato de ser baiano o *babalorixá* responsável pela referida casa.

Sentimos neste verso a citação das três raças: a negra, a branca e a indígena, sendo que essa última está mencionada na derradeira estrofe "a mais pequena é que nos alurneia", em relação à minoria em que ficaram reduzidos mas, no entanto, na condição de donos da terra, consideram-se a pedra mais luminosa.²⁴⁶

A mais luminosa de todas, entretanto, é a pedra da memória. Flexível pedra, que recebe inscrições e superposições quase sem medo. É na interseção da memória individual com a memória coletiva que podemos deslindar o nó no fio de Ariadne da tradição e da mudança. Pois o narrador conjura e esconjura reminiscências seletivamente, conforme um olhar significador do presente. Por outro lado, ele é também ator quando a mitologia e a *arkhé* encarnam-se na história vivida, ao passo que esta lhes enriquece e expande: "os mitos constroem em seus discursos as diretrizes cognitivas e comportamentais dos indivíduos em sociedade"²⁴⁷. Esse processo duplo de recombinações se opera numa lógica de *bricolagem*²⁴⁸, porém não aleatoriamente. É preciso encontrar homologias e metáforas para a passagem.

O mesmo ocorre no momento de lembrar essas experiências do passado nos esquemas da memória, quando as dimensões mítica e histórica se interpenetram, passando do nível mítico para o histórico: ao evocar as situações passadas, o tempo cronológico e os espaços social e geográfico descritos coexistem no tempo e espaço mítico de evocação.²⁴⁹

O trabalho de L. Trindade sobre a memória da escravidão ressalta o lugar do *preto-velho*, por exemplo, no imaginário de descendentes de africanos, constatando que a perspectiva "sincrética", ou, analógica, corresponde a uma determinada forma de recordar ("recortar") o mundo e de "ser-no-mundo": "os indivíduos delegam às divindades a ação histórica e, *mediante rituais, eles atuam como divindades*"²⁵⁰. À semelhança da *proto-narrativa* de teor mitológico, recuperada por C. Ford sobre os traumas sociais do povo

²⁴⁶ RIBEIRO, C. *Op. cit.*, p. 78.

²⁴⁷ TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000 p. 165.

²⁴⁸ TRINDADE, L. *Idem*, p. 160.

²⁴⁹ TRINDADE, L. *Idem*, p. 155-6.

²⁵⁰ TRINDADE, L. *Idem*, p. 165.

*bacongo*²⁵¹, tanto o *caboclo* como o *preto-velho* são elementos míticos articulados para contar uma história não sobre a África distante, mas sobre o Brasil, seus traumas, desencontros e desigualdades. De um lado, a constância das divindades entre os homens e, de outro, a transformação dos homens em divindades esgarçam o limiar entre mito e histórica, mas reforçam a fronteira entre o Ocidente e seus enclaves, a cidade e o terreiro, levando uma *ebômi*²⁵² a afirmar sobre si mesma: “*Meu nome é Maria da Silva da parte de lá, Oyá Ladè da parte de cá*”²⁵³.

2.3. “Pequenas Áfricas”: o terreiro contra a cidade

Na fala de Maria da Silva, qual é a linha divisória entre “a parte de lá” e “a parte de cá”? O portão (ou a *porteira*, como preferem os membros do culto) e os muros do terreiro. Segundo a leitura de Bastide, o terreiro, espaço sagrado, é uma espécie de “África em miniatura”, de “microcosmo da terra ancestral”²⁵⁴. Tendo em vista que o candomblé, da forma como hoje se encontra estruturado, é um fenômeno eminentemente urbano, vale a pena findar nosso interlúdio com um rápido *sightseeing* pelos marcos da territorialidade negra cartografada no coração da cidade ocidental...

1ª parada: o negro no *egbé negro*

O território do terreiro é um espaço concorrente com o território da nação. Este o primeiro ponto que queremos visitar. São dois momentos: afirmar o espaço do terreiro como *território* e afirmar esse território como *espaço diferencial* no seio da sociedade envolvente. Brevemente, entre os iorubás:

²⁵¹ SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. *Identidade Racial e Direito à Diferença: Xangô e Thémis*. Dissertação. Brasília: Mestrado em Direito, Estado e Sociedade/UnB, 2006, p. 66.

²⁵² Adepta de alta hierarquia, com mais de sete anos *de santo*, isto é, de iniciação.

²⁵³ FREITAS, Edmundo Leal de. *Personalidade: Identidade nas comunidades afro-baianas*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 16, pp. 80. Ressalte-se que *Oyá Ladè* seria a denominação (o dito “nome de santo”, *orukó* ou *djina*) que recebeu aquela iniciada depois de cumpridos os ritos de incorporação à comunidade religiosa, chamados *raspagem* ou *feitura*.

²⁵⁴BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 93. “L’espace sacré, c’est donc l’espace clos entre les murs ou les limites du *terreiro*” (p. 99).

O *ebi* (família, linhagem) constituía a organização social básica, geralmente sob a forma de linhagem agnática ou patrilinear. Ao *ebi* – e não ao indivíduo-membro – pertenciam os bens de produção e até mesmo os títulos de nobreza. Seus membros viviam juntos no *agbô-ilê* (conjunto de casas, grande comunidade). A cidade ou a vila (*ilu*) era formada por vários *agbô-ilê* (...) ²⁵⁵

Pela impossibilidade de manutenção da forma social clânica no Brasil é que se pode afirmar o *terreiro*, o *egbé* (comunidade litúrgica organizada) como responsável pela transferência e modelagem de grande parte do patrimônio cultural negro-africano, que aqui firmou-se como “território político-mítico-religioso” ²⁵⁶. Não à toa, Santos informa a existência (a qual podemos comprovar a campo diversas vezes) de dois principais espaços dentro da comunidade com características funcionais distintas: um é *urbano*, de uso público e privado do culto, outro *virgem*, compreendendo árvores, fontes, nascentes e “mato”, em geral ²⁵⁷. Apesar disso, o *egbe* não coincide com os limites físicos do terreiro:

O “terreiro” ultrapassa os limites materiais (por assim dizer pólo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do *egbé* circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos “terreiros” ²⁵⁸

Como espaço partilhado de vida (de vida sempre, mesmo além e depois da morte física), o terreiro é organizado como um pólo diferencial, regulado pela lei da *arkhé* (o princípio da tradição) no meio da sociedade capitalista, regulada pela lei do mercado. Se o espaço do terreiro não é apenas *terra*, mas *território político*, é porque se entende como extensão, um posto-avançado da África no além-mar, o que sói ocorrer depois de ritualmente demarcado:

Inscrito no corpo da terra, o terreiro é o espaço-lugar de uma potência sagrada, mas, também, marco tópico de uma *diferença*. É um espaço diferente do espaço da classe-etnia dominante. Um lugar que se fez imantar por outros signos. Que, por isso mesmo, possui uma identidade distinta da dos lugares comuns da cidade e de sua periferia. Ali está o ponto onde o escravo já não é escravo, mas filho

²⁵⁵ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 49.

²⁵⁶ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 50.

²⁵⁷ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. 13ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008, p. 33.

²⁵⁸ SANTOS, J. E. *Idem*, *ibidem*.

de um deus ou de uma deusa, de uma entidade sagrada africana, de um orixá.²⁵⁹

É por isso que se convocam os deuses a habitarem naquele espaço, todo disposto e pensado segundo a cosmologia dos *orixás*. O santo, não por mero acaso, deve ser “assentado”, fixado em sua nova morada no exílio. Isso é possível pela capacidade do *axé* (força, tradição e força *da* tradição) de “gerar espaços”²⁶⁰, de instituir ordens. “Pouco importa a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, porque ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos”²⁶¹. O lugar é crua *paisagem*, na ausência da cultura, mas apropriado a serviço de uma lógica humana, o espaço ganha um *uso* político, fazendo dele *território*. O mesmo é contra-hegemônico na medida em que fortalece a lógica do lugar próprio (o *local*) em detrimento da lógica dos não-lugares ou dos lugares impostos (o *global*). Para Milton Santos,

Há um conflito que se agrava entre o espaço local, espaço vivido por todos os vizinhos, e um espaço global, habitado por um processo racionalizador e um conteúdo ideológico de origem distante e que chegam a cada lugar com os objetos e as normas estabelecidos para servi-los.²⁶²

A dicotomia entre o “dentro” e o “fora” da comunidade (a “parte de cá” e a “parte de lá” do terreiro), o *lugar* (centro de diversidade humana) e o *mundo* (centro de homogeneidade cultural), damos-nos a liberdade de transpor em termos de “*local*” x “*global*”. A tensão não é permanente, mas produto de nossa temporalidade. Todo ordenamento, inclusive jurídico, começa por ordenar o espaço da vida. Como expressão amadurecida do *Lebenswelt*, a organização (o *ethos* ou *Ettlichkeit*) do terreiro responde a uma composição alternativa:

É uma solidariedade para além das dimensões do individualismo burguês, com raízes na divindade (princípios cósmicos) e na ancestralidade (princípios éticos). Por meio da aglutinação grupal, acumulam-se de preferência homens, seres-forças, ao invés de bens regulados pelo valor de troca.²⁶³

²⁵⁹ RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 174.

²⁶⁰ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 96.

²⁶¹ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 52.

²⁶² SANTOS, Milton. *O retorno do território*. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de e SILVEIRA, Maria Laura (orgs.). *Território: globalização e fragmentação*. 3ª. ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1996, p. 18.

²⁶³ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 108

A casa do santo, o *ilê axé* (“casa da força”), o terreiro de *umbanda*²⁶⁴ e *candomblé* marca toda uma lógica contra-hegemônica das relações sociais (da *sociabilidade popular*), a partir de uma territorialidade solidária, e é, por muitos séculos (ainda hoje), um dos poucos refúgios do negro no mundo dos brancos.

2ª parada: o negro na *urbs* branca

Contrariamente ao espaço democrático do terreiro, o espaço da cidade ocidental, subjugado à normalização do Estado-nação moderno, que dele se apoderou ao longo de verdadeiras “guerras espaciais” (Z. Bauman²⁶⁵) responde a uma dinâmica em que imperam as *verticalidades*²⁶⁶ e não as *horizontalidades*:

A especificidade do relacionamento entre espaço e força tem conseqüências sobre a natureza do poder exercido. Assim, o poder da Pólis – assentado em forças cosmológicas, em deuses – difere do poder romano da *Urbs*, que associa espaço de poder político com espaço fundiário. Subjaz ao poder romano a idéia do moderno Estado-nação, que busca a unificação à base de denominadores comuns redutores das diferenças, avessos à pluralidade étnico-cultural.²⁶⁷

Prova disso foram todas as tentativas de “limpeza étnica” ou de “desafricanização”²⁶⁸ das ruas e dos espaços urbanos, a partir do seu regramento estatal. É patente nos gestores públicos e na legislação do sec.

²⁶⁴ Nem sempre, contudo isso ocorre no caso dos “centros de umbanda” mais recentes, especialmente na modalidade “umbanda branca” ou, nas palavras de Luz, “umbanda de asfalto”, próprias das regiões sul-sudeste e centro-oeste do Brasil.

²⁶⁵ “A modernização dos arranjos sociais promovidos pelas práticas dos poderes modernos [pelo Estado] visava ao estabelecimento e perpetuação do controle assim entendido. Um aspecto decisivo do processo modernizador foi portanto a prolongada guerra travada em nome da reorganização do espaço. O que estava em jogo na principal batalha dessa guerra era o *direito de controlar o ofício de cartógrafo*.” (BAUMAN, Zygmund. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 37).

²⁶⁶ “Na democracia de mercado, o território é o suporte de redes que transportam regras e normas utilitárias, parciais, parcializadas, egoísticas (do ponto de vista dos atores hegemônicos), as verticalidades; enquanto as horizontalidades, hoje enfraquecidas, são obrigadas, com suas forças limitadas, a levar em conta a totalidade dos atores.” (SANTOS, Milton. *Da Totalidade ao Lugar*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 143).

²⁶⁷ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 91.

²⁶⁸ O termo é empregado na análise de Ferreira Filho: FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 21/22, 1998-1999, pp. 239-256.

XIX a preocupação ao lado das elites brancas, em projetar o Brasil como *nação desenvolvida*. Médicos higienistas, seguidores da literatura francesa, dão início a verdadeira cruzada contra as formas populares de ocupação do espaço urbano, um perigo, acreditavam, para a “saúde pública”. A expressão legal máxima desse câmbio foi a “Lei Imperial de Estruturação dos Municípios”, de 1º. de outubro de 1828. Contudo, a racionalização e reapropriação do espaço público através de políticas sanitaristas e ordenadoras, impondo limites à presença negra²⁶⁹, esteve presente em todos os Códigos de Posturas Municipais do período e posteriores. A política do “bota-abaixo” no Rio de Janeiro²⁷⁰ do início do sec. XX desabrigou cirurgicamente os negros cariocas:

Com as reformas urbanas, o prefeito Pereira Passos pretendia combater as doenças endêmicas que infestavam os lares e ruas, remodelar e arejar a cidade com grandes avenidas e dar fim aos cortiços. **A população migrante-negra-baiana que ocupava essas habitações populares passou a residir no espaço registrado na história cultural da cidade como “Pequena África”, que consta nos mapas como Cidade Nova.**²⁷¹ (grifos nossos)

Mas não apenas sobre a antiga Corte o “embranquecimento” lançou seu olhar. O desmonte do Centro Velho em São Paulo²⁷² exemplifica a situação:

(...) a legalidade urbana foi construída a partir de um padrão único e supostamente universal, que genericamente correspondia ao modo de vida das elites paulistanas no momento em que os instrumentos legais foram propostos. A análise detalhada desses territórios revela como o direito urbanístico, enquanto discurso e processo, funciona como mecanismo de criação de um espaço (ainda que imaginário) definidor de limites, domínios e hierarquias, condenando singularidades divergentes.²⁷³

Saltam dessa análise a minúcia e o rigor com que se buscava assegurar cada vez mais a “tranquilidade” e “salubridade” nos centros urbanos em

²⁶⁹ Casos até mesmo houve, como na Bahia, de exigência de passaporte para circulação dos negros na cidade ou de sua total proibição no período noturno. Grande parte das posturas municipais, aliás, referiam-se especificamente à população afro-descendente.

²⁷⁰ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 33-45.

²⁷¹ DINIZ, André. *Almanaque do Samba: a história do Carnaval; o que ouvir; o que ler; o que curtir*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 39-40. E o autor continua, afirmando que a Cidade Nova foi o primeiro berço do samba (o segundo foi a favela), ritmo forjado nos salões das *tias baianas*, negras famosas como Tia Ciata que eram as incentivadoras, protetoras, mães espirituais e “mecenas populares” da música afro-brasileira.

²⁷² Analisado em: ROLNIK, Raquel. *A Cidade e a Lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. 3ª ed. São Paulo: FAPESP; Studio Nobel, 1997, pp. 67-88.

²⁷³ ROLNIK, R. Idem, *ibidem*, p. 61.

expansão, reflexos de todo um discurso “civilizatório” que permeia as políticas públicas oitocentistas. Como recursos retóricos insistentes, vemos o apelo à ordem e saúde públicas empregados na batalha ferrenha contra a mais enraizada cultura popular. No imaginário europeizado e “embranquecedor” das elites brasileiras não cabiam folguedos profanos, exóticos tambores, procissões mulatas, nem grandes funerais de reis negros, como tantas vezes retratou Debret em suas obras. Para colocar no seu lugar as irmandades de “pretos”, para limpar as ruas, numa palavra, para nos *modernizar* é que estavam aí tanto as leis como os fiscais. Em nossos dias, o impasse da segregação sócio-espacial permanece: favelas, periferias, vilas, aldeias e quilombos urbanos são mais objeto de criminalização que de atenção propositiva dos poderes públicos. A república branca e sua cidade de exclusão, nesse sentido não podem ser o espaço público adequado para a construção de uma verdadeira democracia racial. Enquanto submissa à lógica racista e uniformizadora desse *fórum*,

A disseminação da ideologia da “democracia racial” revela, antes de mais nada, os esforços das elites para ampliar sua influência e a exclusão de outros segmentos da sociedade brasileira. Além disso, favorece o estabelecimento de uma sociedade tensa que prega um discurso democrático e pratica os mais diferentes tipos de discriminação.²⁷⁴

Tentemos vencer essa miragem.

3ª parada: o negro na *polis* multicromática

O candomblé e a umbanda, sem reinventarem-se, estariam há muito condenados nessa cidade hostil. A ampliação da democracia, na perspectiva desses grupos, não tem propriamente a ver com a *laicização* do espaço público, mas com a possibilidade de seu *reencantamento* por meio do acesso plural aos seus átrios. Porque, ainda que o espaço físico seja o mesmo, não é a mesma avenida aquela em que passa o cortejo militar e aquela em cuja esquina se deposita uma oferenda. Aqui caberia uma investigação de

²⁷⁴ PEREIRA, Edimilson de Almeida e WHITE, Steven F. *Brasil: panorama de interações e conflitos numa sociedade multicultural*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 25-26, 2001, p. 264.

semiótica, de “poética” do espaço²⁷⁵, que não nos toca empreender. O que podemos fazer é evidenciar, na esteira das considerações de Carvalho, a maneira como cada código de práticas sociais determina uma singular apropriação do espaço público e, no caso do *códice da umbanda e candomblé*,

As religiões afro-brasileiras têm enfrentado oposição em várias cidades brasileiras também sobre onde depositar os “despachos”, ou oferendas aos deuses. Em nome da proteção ambiental e da consciência ecológica, os locais tradicionalmente utilizados para depósito dos sacrifícios - lagoas, rios, cachoeiras, matas - têm sido protegidos, ou pelo menos negociados em sua utilização com outras entidades do estado ou da sociedade civil. De qualquer maneira, há um avanço político aqui: até trinta anos atrás, jogar despachos na rua, nas esquinas ou mesmo em terreno baldio era visto como um ato de poluição simbólica por parte dos adeptos do catolicismo que se sentiam soberanos em representar a sociedade brasileira como um todo. E era também um “símbolo do atraso” em termos do relógio da modernidade: provocava vergonha para aqueles que olham o laicismo como um sinal de “evolução” e “desenvolvimento social”. Agora a discussão pode superar o preconceito e transformar-se numa negociação entre iguais em torno de um bem comum, qual seja, a área pública.²⁷⁶

A diferenciação sugerida discursivamente se realiza espacialmente: a *nação*, ao imprimir a tradição e a cultura sobre um determinada parcela de terra (*Onilé*²⁷⁷), instaura um *território*, considerado ele mesmo distinto do território nacional. Há e não há continuidade entre o *terreiro* e a cidade. Num primeiro momento analítico, ele representa um recorte diferencial em termos civilizacionais. Não obstante, logo em seguida, podemos distinguir na nebulosa quase homogênea da metrópole, sinais e marcas no corpo da cidade que revelam a presença do mitológico no âmago daquilo de deveria ser a expressão mais bem-acabada de racionalidade ocidental. Conforme buscamos demonstrar, *o ritual politiza o espaço à medida que dele se apropria*.

A etnografia de Silva sobre os usos místicos do espaço urbano pelas religiões afro-brasileiras traz mais elementos para sustentar a tese de que a superação do modelo político-urbanístico da *urbs* monocromática por uma verdadeira *polis* pluriétnica e multicultural passa pela ressignificação da cidade

²⁷⁵ BACHELARD, Gaston. *A Poética do espaço*. In: *Col. Os Pensadores*. 3ª ed. São Paulo, Abril, 1988. pp.93-266.

²⁷⁶ CARVALHO, J. J. *Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Brasília: Editoria da UnB, 1999, p. 15-16.

²⁷⁷ A própria terra, o solo, é uma divindade que deve ser alimentada, isto é, consagrada ritualmente.

e seus exclusivismos, ora quando a tradição afro-brasileira recompõe os espaços naturais indispensáveis à realização do culto, ora quando reconhece nas encruzilhadas, cemitérios, etc. o domínio pertencente aos seus deuses:

A presença do terreiro na cidade é, pois, o resultado dessa dinâmica relacional entre o dentro e o fora da religião construída através do diálogo entre os dois universos. E nesse diálogo entre o candomblé e a cidade, a incorporação de um universo pelo outro permite que os deuses (e os seus ritos) se transformem para habitar a cidade (como espaço físico e social) e que esta se faça cada vez mais apropriada para recebê-los e protegê-los como parte de seu amplo mercado de bens simbólicos.²⁷⁸

Não devemos desprezar a força política dessa re-territorialização, a força política da simbolização como manifesto reivindicativo de direitos e isonomias. Toda essa escrita do imaginário fundamenta-se numa determinada concepção de justiça marginal e de dignidade humana, objeto do presente estudo. Foi por este único motivo que fizemos essa tão longa revisita, que recontamos toda essa história. Vejamos o avançado da hora...

Mais uma suspensão, uma pausa tímida. Ouvem-se os primeiros cânticos, o rufar ao longe dos tambores. A cidade é um cenário absurdo e rouco, tentador, mas urge retornar ao *barracão*. A *avamunha*, o toque de entrada, o toque de chamada dos orixás, já começou. Nosso interlúdio tem de findar, sob pena de não acompanharmos o *xirê* que se inicia e não espera. Afinal, foi atrás deles, de Exu, de Xangô e seus parentes, que viemos. Sentemos na *assistência*²⁷⁹, em meio à multidão que se agita. Silêncio. Depois um grito. *Laroyê, Exu! Kawòó Kábíyèsilè, Xangô!* Os deuses chegaram.

²⁷⁸ SILVA, Vagner Gançalves da. *Esquinas Sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade*. In: MAGNANI, José Guilherme C. e TORRES, Lilian de Lucca. *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2000, p. 122.

²⁷⁹ Nome que se dá aos visitantes, consulentes e convidados presentes no terreiro nas cerimônias públicas.

3. Xangô Sàaláré: Eros, violência e justiça

“O jajú mó ni kó tó pa ni je
Ó ké kàrà, ké kòró”

[Ele olha assustadoramente para as pessoas,
antes de castigá-las;
Ele fala com todo o corpo²⁸⁰]



Figura 3 – Xangô e seus Oxés: o “senhor da justiça” afro-brasileira (ilustração de H. Carybé)

²⁸⁰ Parte de Oriki de Xangô recolhido na Nigéria por Verger: VERGER, Pierre. *Orixás – Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

3.1. “Xangô é rei, é rei nagô”: uma justiça monárquica

“Corpo inferno e morte

De um rei nagô

Xangô”²⁸¹

Xangô é o orixá da justiça. Assim o considera o povo-de-santo em geral, aqueles que partilham do *topos* da mitologia afro-brasileira²⁸². No entanto, se quisermos compreender esse senso de justiça, é preciso entrar no *ronkô*²⁸³, ouvir as histórias dos antigos e preparar o olhar para, na meia-luz do quarto-de-santo, distinguir alguns elementos da iconografia do dono do fogo, do travão e do duplo machado:

Xangô foi o quarto *alafin* de *Oió*, conforme assegura a maioria dos pesquisadores da história africana. (...) Desde sua fundação, no século XII, *Oió* caracterizou-se como uma das várias cidades-estado *iorubás* (...) No caso de *Oió*, o poder do *alafin*, o soberano, estava submetido a um conselho de estado, os *oió mesi* (...) O apogeu de *Oió* vai se dar no século XV (...) *Xangô*, negando pagar tributo ao regente de *Owu*, entra em conflito com este *obá*, derrotando-o e iniciando um período de guerras, quando reafirma sua autoridade e expande o domínio de *Oió* com lutas e alianças (...) Notabiliza-se por suas expedições como guerreiro e seu prestígio está ligado também, aos poderes mágicos a ele atribuídos, como cuspir fogo e dominar os raios (...) Por volta do final do século dezoito, os *alafins* sofreram algumas derrotas importantes (...) fato que alguns historiadores marcam como o princípio da decadência do reino de *Oió*, por volta de 1780, coincidindo, também, neste período, com um aumento de venda de escravos desta região para as Américas, especialmente para o Brasil.²⁸⁴

Eis um apanhado geral de Xangô como personagem histórico. Esse, porém, não deverá ser nosso roteiro. Muitos autores se detiveram sobre os fragmentos da tradição oral e as poucas fontes disponíveis (para sermos honestos teríamos de dizer “sobre os inexistentes registros escritos”) buscando recompor com fidelidade aproximativa os passos do *Alafin*, general-soberano

²⁸¹ *Babá Alapalá*, composição de Gilberto Gil.

²⁸² Bastide destaca bem que essa concepção não é dominante na África: “Para o Brasil, Xangô é considerado como o deus da justiça” (BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 324).

²⁸³ Cômmodo existente nas casas de orixá, também chamado *camarinha*, onde os iniciandos cumprem a primeira parte do período de resguardo (diz-se, onde ficam “recolhidos”).

²⁸⁴ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 39-46. Fala-se também que Xangô teria sido o terceiro, e não o quarto, na sucessão do trono de *Oió*, por evitar-se a contagem do próprio *Oduduwa*, o fundador mítico: “Oraniyan está relacionado com Xangô, que foi terceiro rei de *Oyo* e tornou-se o orixá patrono da dinastia dos *Alafin*” (LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 102).

dos iorubás, na região do Golfo da Guiné²⁸⁵. A história dos fatos, no entanto, só poderá nos servir na medida em que fornece referenciais simbólicos para uma reinvenção mítica da figura de Xangô entre os povos da diáspora. Interessamos, para a finalidade de uma iconografia da justiça na tradição religiosa afro-americana, não o Xangô histórico, mas seu decalque semiótico, que é o fator efetivamente atuante e orientador do imaginário jurídico no Novo Mundo.

Os temas do conflito, da regra, da transgressão, da punição, da violência e da autoridade estão presentes em cada *itán*, em cada mito, em cada “*passagem da vida dos santos*”²⁸⁶. Essa insistência no problema da justiça, tornada ainda mais evidente a partir de sua reelaboração no contexto de opressão da escravatura, é um dos indicativos da popularidade incontestada do rei de Oió entre os terreiros brasileiros: “*Xangô é o orixá mais popular entre os negros e mestiços da Bahia*”²⁸⁷. O deus mobiliza sentidos vários, os quais se encarnam em práticas sociais de produção, afirmação e contestação de juridicidades. Como mantenedor de uma ordem social paralela e valorizada,

O *orixá* é sempre invocado por aqueles que se consideram injustiçados ou ameaçados pelos poderosos, daí, talvez, a importância do culto a *Xangô*, difundido nacionalmente no Brasil. **Talvez seja o orixá mais solicitado pelas comunidades-terreiro, pelas agressões, historicamente conhecidas, aos templos e por aqueles, seus integrantes, tão carentes de justiça em um país considerado injusto até pelos seus dirigentes.**²⁸⁸

Xangô é um rei, contudo, um rei dos oprimidos, dos injustiçados. Uma das hipóteses centrais deste trabalho é a de que o papel desempenhado por esta divindade na mitologia da diáspora não é propriamente uma continuidade africana (uma vez que não há indícios suficientes para que se comprove essa posição de “defensor dos fracos” nas versões “autenticamente” – e estamos

²⁸⁵ Relacionamos, especialmente, a obra canônica de Pierre Verger.

²⁸⁶ De acordo com Segato, é como se chamam as histórias dos orixás no culto xangô do Recife (SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 357).

²⁸⁷ NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008, p. 205.

²⁸⁸ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 148. O autor completa sua consideração com dados sobre a desigualdade racial no Brasil: “O Brasil é a segunda população negra do mundo e os afro-descendentes, que constituem-se em 44% da população brasileira, são duplamente marginalizados por serem negros e pobres. Os dados do IBGE indicam que apenas 5% das vagas nas universidades são ocupadas por negros e, em cada 100 negros, 83 não assumem a sua condição racial, constituindo-se ainda, na maioria dos desempregados.” Na época da redação deste trabalho (outubro de 2010), no entanto, os afro-descendentes já compunham 51% da população nacional, segundo dados oficiais, perdendo o país apenas para a Nigéria em contingente de negros.

cientes do perigo do termo – africanas, isto é, iorubás), mas uma inversão simbólica que torna a figura do rei operativa num novo contexto político-social. A ressignificação do monarca – o qual, numa sociedade, não de castas, mas de corte, antes de um representante dos pobres, dos escravizados, é um integrante da aristocracia local, o “epítome do poder absoluto da realiza”, segundo Morton Williams²⁸⁹ – responde a um imperativo histórico, traduzido em termos míticos e que, simultaneamente, retro-alimenta a *práxis* histórica das populações negras no exílio. Mesmo que alguma referência nesse sentido pudesse já existir no substrato original do mito de Xangô (afirmam Prandi e Vallado que *Xangô Baru* é, na verdade, o único avatar sob o qual a princípio o deus “surge como um rei humilde e solidário com a causa de seu povo”²⁹⁰), ele é reeditado na América para enfatizar algumas facetas da personalidade do deus, a partir da nova concepção de justiça forjada na experiência da dominação. O que confirma a tese de Boaventura de Sousa Santos:

Está em curso uma realização das relações entre essas diferentes concepções de mundo e as suas repercussões no direito e na justiça (...). **Diferentes formas de opressão ou de dominação geram formas de resistência, de mobilização, de subjetividade e de identidade coletivas também distintas, que invocam noções de justiça diferentes.**²⁹¹

O africano oprimido, portanto, enquanto sujeito coletivo mística e politicamente organizado em uma comunidade de vida (o *ebgé*), responde ao jugo não apenas fisicamente (nas inúmeras revoltas negras, ainda pouco estudadas pela historiografia oficial), mas simbolicamente, pela fundação de uma poderosa *teologia do cativo e da libertação*²⁹². Ao falarmos de uma resposta teológica, não excluimos seu conteúdo de crítica social, mas pelo contrário enfatizamos “um horizonte capaz de nos fazer contemplar a dimensão de fé e de teologia de toda *práxis* libertadora”²⁹³:

²⁸⁹ A referência a Williams é de SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 96.

²⁹⁰ PRANDI, Reginaldo e VALLADO, Armando. *Xangô, Rei de Oió*. In: FILHO, Aulo Barreto (org.). *Dos Yorùbá ao candomblé de Kétu: Origens, Tradições e Continuidade*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 155.

²⁹¹ SANTOS, B. S. *Introdução...*, p. 60-61.

²⁹² BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁹³ BOFF, Leonardo. *Idem*, p. 77.

Entretanto, a mística dos escravos e dos oprimidos não se baseia em esperanças de salvação individual, mas em fazer reverter a intervenção divina, a força cósmica, em favor da redenção do grupo.²⁹⁴

A forma como a sensibilidade jurídica afro-brasileira confeccionou uma hierarquia axiológica própria (valorizando, sobretudo, os aspectos de vida, liberdade e continuidade da tradição) encontrou no discurso mitológico e ritual sua estrutura-modelo, o que perpetua, isto sim, o quadro epistemológico africano. Por isso é o mito e o rito que nos cabe visitar. E nesse itinerário, seja na “nação Oió-ijexá” do Rio Grande do Sul, seja no culto pernambucano significativamente conhecido como “xangô”, seja na religião “Shangô” do Caribe e do Atlântico sul dos Estados Unidos, ou mesmo na religião cubana dos orixás²⁹⁵, o deus da justiça não perde sua precedência e centralidade:

Como obá, Xangô também era o mais alto magistrado de seu povo, o juiz supremo. Sua relação com o ministério da justiça fez dele, entre os seguidores das religiões dos orixás, o senhor da justiça. (...) Reiterou-se a posição de Xangô como o grande patrono do candomblé e grande protetor de todo aquele que se sente de algum modo injustiçado.²⁹⁶

Destarte, essa visita nos convida a entrar no *ilé*, na casa de Xangô. Mas como vimos, não se trata de uma habitação qualquer, e sim de um palácio, o seu *afin*²⁹⁷. Este o ponto de partida de nossa aproximação da iconografia do orixá: ele é antes de tudo uma figura real, ligada ao alto escalão da nobreza nagô, sendo assim cultuado até hoje:

Xangô Bayani, Bayani l'adé
Xangô Bayani, Bayani l'adé
Xangô é rei, é rei nagô
*Ô bate palma na coroa de Xangô*²⁹⁸

Este *orin*, canto ritual, com o qual nos deparamos a campo, revela justamente o padrão monárquico que baliza o imaginário religioso afro-

²⁹⁴ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 98.

²⁹⁵ Prandi e Vallado dão um panorama dessa primazia em diversos contextos religiosos e geográficos da diáspora africana. PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 146-147.

²⁹⁶ PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 147-148.

²⁹⁷ Luz descreve o *afin* de Oió, seus espaços e respectivos usos políticos, com base nas informações de Afolabi Ojo. Vide: LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 110-115.

²⁹⁸ Canto ritual do culto de Xangô (ou N'zaze), por nós recolhido no *Abassá de Xangô e Caboclo Sultão*, São Paulo.

brasileiro. Sua primeira parte, empregada em iorubá, fala muito provavelmente da coroa de *Ajaká*, orixá filho de Oduduá, que a recebe de seu pai depois de uma série de batalhas contra seus irmãos. Tal objeto, chamado *adê* e do qual existe uma réplica em tiras de couro e búzios no *Ilê Axé Opô Afonjá*²⁹⁹, um dos mais tradicionais candomblés de Xangô no Brasil, é ali conhecido como *adê* de *Ajaká*³⁰⁰. No entanto, certa confusão com a figura de outro *Ajaká* (*Dádá Bayaní*), irmão mais velho de Xangô e por ele destronado, estende a esse símbolo distintivo também a denominação de *Adê Bayaní*³⁰¹. Interpretamos (ainda que sem respaldo bibliográfico), portanto, os versos “*Xangô Bayaní l’adê*” como uma referência à coroa de seu irmão, utilizada por Xangô durante o reinado em Oió. Assim, surpreende o paralelismo temático com os dois versos seguintes, que remetem, agora em português, ao seu título de rei e à sua coroa. É como se o texto buscasse justamente reforçar a continuidade do governo africano de Xangô, mesmo depois de sua vinda às terras brasileiras. É uma declaração de cunho político, defendendo que o deus continua a reinar na diáspora e que seus protegidos permanecem seguindo sua herança de justiça.

Já temos elementos bastantes para identificar um primeiro horizonte paradigmático do conceito afro-brasileiro de justiça: trata-se de uma *justiça monárquica*. Estão ausentes desse ideário marcos políticos ocidentais como *liberalismo*, *republicanismo* ou mesmo *democracia*. Tais valores não são, logicamente, desconhecidos, mas sua validade, incontestável no território nacional, isto é, no território político da sociedade global, é suspensa no território do terreiro, território “africano”, território do santo. Pudemos experienciar esse contraste. Em certa ocasião, durante o trabalho de campo, ao nos dirigirmos jocosamente a um *babalorixá* (pai-de-santo) sobre uma decisão a ser tomada (“*Veja, mas isto aqui é uma democracia!*”), ouvimos, no

²⁹⁹ O terreiro do Axé Opô Afonjá é um dos candomblés mais famosos e antigos de nação kétu na Bahia. Fundado em 1910 por Eugênia Ana dos Santos (Mãe Aninha Obá Biyí), em São Gonçalo do Retiro, Salvador, é um dos braços da tradição da antiga Casa Branca do Engenho Velho, tendo sido tombado como patrimônio histórico-cultural pelo IPHAN, no ano 2000.

³⁰⁰ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 112.

³⁰¹ R. Lody também cita a coroa de *Ajaká* com o nome de *Adê Bayne* (LODY, Raul. *O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 128).

mesmo tom, a seguinte resposta: “*Isto aqui nunca foi uma democracia. É uma teocracia!*”³⁰². Afirmação que incita a um conjunto mais amplo de reflexões.

De fato, Vogel, Mello e Pessoa de Barros, a partir da análise da organização comunitária dos candomblés brasileiros, chegam à instigante conclusão de que as casas de santo, os terreiros, formataram-se e se ordenam ainda como *sociedades de corte*³⁰³, no sentido em que a expressão é sociologicamente autorizada por Norbert Elias:

Muitas de suas características só se explicam a partir dessa idéia. Assim, por exemplo, o protocolo, com sua detalhada ritualização das precedências e delicadezas; a competição por títulos honoríficos e prestígio iniciático; as sutis intrigas decorrentes desse jogo; e, finalmente, o dispêndio ostentatório, o luxo, o brilho. Nesse contexto, a etiqueta se torna um poderoso instrumento de controle e meio, por excelência, de expressão das hierarquias sociais [internas do culto].³⁰⁴

E podemos acrescentar, não apenas o povo-de-santo realiza o culto conforme o modelo palaciano da realiza iorubá – o que é mais perceptível na tradição jêje-nagô –, colocando em funcionamento uma *sociedade de corte*, como também pensa em boa medida o mundo e a realidade exterior à religião segundo um *imaginário de corte*. Um sem-número de reis e rainhas participam simbolicamente do cotidiano afro-brasileiro: toda revolta contra a dominação colonial toma emprestada a cruzada da rainha *Ginga*³⁰⁵; toda luta pela liberdade revive as façanhas de Ganga-zumba e de Zumbi dos Palmares³⁰⁶;

³⁰² Resposta do *babalorixá* Ubaldino de Xangô, regente do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, localizado na Zona Sul do município de São Paulo.

³⁰³ A idéia encontra-se detalhadamente esboçada em: VOGEL, A.; MELLO, M. A. de S.; BARROS, J. F. P. *Enigma e escândalo ou por que o iaô tem de ir à missa*. Boletim do IFCS, 12. Rio de Janeiro, 1998.

³⁰⁴ VOGEL, A.; MELLO, M. A. de S.; BARROS, J. F. P. *Encontro e desencontro de duas tradições religiosas: o vodú e o candomblé*. In: BARROA, J. F. P. e OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (orgs.). *Todas as cores na educação: contribuições para uma reeducação das relações étnico-raciais no ensino básico*. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008, p. 259.

³⁰⁵ “Conhecida e enaltecida nas congadas brasileiras como Rainha Ginga, Nzinga Mbandi Ngola Kiluanji tornou-se rainha do Ndongo em 1623 (...) seu poder se estendia pelas províncias do Ndongo e Matamba, e se ampliava na medida em que estabelecia as alianças com outros reinos através de intensa atividade diplomática.” (LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 298-9) Até o final de sua vida, em 1663, empreenderá intensa guerrilha contra as tropas portuguesas e contra o tráfico de escravos, celebrando apenas em 1657 importante tratado de paz com o governador Luiz Martins de Souza Chichorro, o qual consagrou o Ndongo independente e legitimado. Alguns de seus generais e sub-chefes, prisionados em batalhas, foram vendidos para o Brasil e aqui participaram de insurreições negras, como a do quilombo de Palmares.

³⁰⁶ “Reis” de Palmares, Zumbi parece ter sucedido Ganga-Zumba depois que aquele tentou negociar um cessar-fogo com os portugueses. Segundo Cerqueira, “Palmares se tornou uma realidade tão importante para a sociedade da época, com um exército tão forte, que levou as

todo afã de justiça segue o modelo de Xangô. Historicamente, esse padrão organizacional possibilitou forjar estratégias emancipatórias de sociabilidade. Conforme temos sustentado, o “modelo real” logrou, no Brasil, cavar espaços, inclusive jurídicos, na ordem social, particularmente durante o período colonial e o Império, quando não diretamente através dos terreiros, por meio de outros tipos de solidariedades negras, como as suas irmandades³⁰⁷ e suas festas:

A função de Rei do Congo, por exemplo, “nada tinha de fictícia”. Em realidade, ela encabeçava toda uma “ampla hierarquia formada por negros livres e escravos”, articulando corporações de profissionais urbanos e governadores de “nações” africanas, “as quais acabavam por conformar uma única e complexa instituição”. Utilizavam-se de patentes militares e nomenclatura estatal, sendo que o próprio Rei “polarizava em si regalias e honras de cidadão livre durante todo o ano”. Um poder, portanto, bastante concreto, tão concreto que será oficialmente proibido e banido dos compromissos [estatutos das irmandades] entre o final do sec. XVIII e início do XIX.³⁰⁸

Em seu trabalho sobre a iconografia da realiza no Brasil imperial, Schwarcz chega a conclusões semelhantes, apontando que a história dos escravos trazidos para a América sempre esteve pontilhada de reis e príncipes africanos. O intercâmbio não apenas comercial, mas simbólico, era tamanho com esses soberanos, que foram dois reinos da África, o Benin de Obá Osemwede, e Lagos (Eko ou Onim) de Ologum Ajan, os primeiros a

autoridades da colônia a receberem, no ano de 1678, uma delegação palmarina com honras de embaixada estrangeira (...)” (CERQUEIRA, D. T. *Op. cit.*, p. 211). Falta muito, porém, para que a historiografia brasileira recupere a história de Palmares, embora o mito se perpetue nas tradições culturais negras: “Esta tensão entre o que se percebe como “histórico” e “mítico” é evidente no corpus de arte referente a Zumbi. (...)Em função da reterritorialização, o mito de Zumbi define um espaço próprio, um mítico país das origens. Como vimos, o quilombo e outros espaços afro de hoje são reflexos, metafóricas ou históricas, deste país original. **Palmares era um espaço dentro do qual se preservavam tradições e se elaboravam soluções africanas. Não obstante, e isto faz parte do mito no geral, era um território inclusivo e plurirracial no qual todos podiam experimentar uma sociedade alternativa aquela da colônia escravista.**” (ANDERSON, Robert. *O Mito de Zumbi: implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 17, 1996, pp. 99-119).

³⁰⁷ As chamadas irmandades de pretos e pardos foram associações de cunho religioso leigo, reunidas em torno da devoção de determinados santos católicos, em sua maioria negros, como São Elesbão, Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, etc. Tinham desde funções litúrgicas (organizar festas, cultos e enterros) até funções laicas (assistência mútua, suporte material e moral), passando mesmo no século XIX por aspectos políticos e jurídicos (algumas irmandades patrocinavam a alforria de seus membros ou ofereciam advogados para demandas contra senhores), constituindo um importante espaço de fortalecimento, conscientização, organização e construção de solidariedades entre a população negra da Colônia e do Império.

³⁰⁸ HOSHINO, Thiago de A. P. *Entre a cruz e a espada: devoção e direito nas irmandades negras dos séculos XVIII e XIX*. In: *Revista Jurídica Themis*, n. 19. Curitiba: CAHS, 2007/2008, p. 161.

reconhecer a independência do Brasil³⁰⁹. Mas as relações não se esgotavam aí. À parte as realezas alegóricas já caracterizadas (congadas, cavalhadas, batuques, cacumbis, etc.), conviveram durante muito tempo no Brasil outros tantos reis imaginários ou não, o que “permitia compreensões diferentes da realiza e mesmo de certa recepção positiva da monarquia”³¹⁰:

(...) em pleno território brasileiro, reis e nobres africanos, vendidos como escravos por motivos de guerra ou por simples desafetos, desterrados em função do “infame tráfico”, buscaram reconstruir estruturas políticas e religiosas de suas terras distantes. Caso famoso é o de Nan Agotiné, a mãe do rei Guezô, do Danxomé (...), que, vendida por traficantes, teria refeito seus altares e sua corte na Casa das Minas, em São Luís do Maranhão.³¹¹

Detalhe que não podemos deixar de esclarecer é que a Casa das Minas é um *terreiro*, ou uma *casa de santo* de tradição jêje, que até hoje mantém seu culto aos voduns daomeanos de forma semelhante à organizada pela rainha Agotiné. Não é difícil sopesar o valor cultural e simbólico da realiza numa comunidade de sentido como esta, mentalidade que circulava socialmente:

Havia uma mentalidade monarquista, por assim, dizer, circulando entre os negros, que parece ter sido recriação de concepções africanas de liderança, reforçadas em uma colônia, e depois um país, governado por cabeças coroadas. É aliás conhecida a popularidade de d. Pedro II entre os negros cariocas (...) **A visão do rei como fonte de justiça (...) existia igualmente na América, inclusive entre os escravos.**³¹² (grifos nossos)

A análise iconográfica da representação de Xangô e sua popularidade nos permite vincular com precisão essa imagem do “rei como fonte de justiça” ao ideário mitológico afro-brasileiro. A proliferação de rituais e a farta simbologia inscrita na figura própria figura do monarca brasileiro é o índice de que a realiza como “estrutura mental”, forma de organizar a realidade mesma, consubstanciava “uma instância de poder comum a diferentes universos culturais”³¹³. Houve sem dúvida uma apropriação popular do ideal monárquico,

³⁰⁹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 14.

³¹⁰ SCHWARCZ, L. M. *Idem*, p. 15.

³¹¹ SCHWARCZ, L. M. *Op. cit.*, p. 14.

³¹² REIS, João José. *Quilombos e revoltas escravas no Brasil*. Revista da USP, São Paulo, 1996, n. 28, p. 32. Apud: SCHWARCZ, L. M. *Idem*, p.15.

³¹³ SCHWARCZ, L. M. *Idem*, p. 15.

que permanece, aliás, atual. O fato parece ser, no final das contas, que jamais fomos, em nosso imaginário político informal, de fato republicanos, quanto mais democráticos: “Os ‘reis’ que habitavam o Brasil tinham uma convivência não democrática mas ao menos freqüente”³¹⁴. A ilegitimidade inicial do regime republicano, ademais, teve muito que ver com a inserção alargada e eficácia dos emblemas da realeza, com a penetração social dos marcos políticos imperiais³¹⁵. Isso poderia explicar, entre outras coisas, a inusitada resistência, na América do Sul, de uma ilha imperial em meio a um mar de Repúblicas no século XIX, haja vista a dificuldade de substituir, após 1889, os símbolos monárquicos por motes republicanos. Ainda com Schwarz concordamos ao sugerir que “nessa batalha simbólica entre República e Monarquia, melhor do que descobrir vencedores é repensar a importância da dimensão cultural”³¹⁶.

Na confluência de imaginários, portanto, dá-se um processo de *circularidade cultural* também no que diz respeito às imagens da justiça, à sua iconografia. Parece certo que os modelos africanos de realeza fossem bastante distintos dos europeus, ainda que não devemos olvidar a introdução, desde o século XV, de instituições ocidentais nas próprias colônias portuguesas, como o Congo converso³¹⁷. Apesar disso, alguns temas relativamente “comuns”, algumas *preocupações isomórficas*, como afirmamos, permitiram a formulação de uma espécie de sincretismo jurídico, de imaginários híbridos pautados na

³¹⁴ SCHWARCZ, L. M. Idem, ibidem.

³¹⁵ SCHWARCZ, L. M. Idem, p. 19.

³¹⁶ SCHWARCZ, L. M. Idem, p. 20.

³¹⁷ Trata-se de um programa de aculturação português para facilitar as relações comerciais na região. “Esse plano de aculturação e organização administrativa foi aplicado, mas os resultados não foram exatamente aqueles esperados por Portugal. Em primeiro lugar, muitas das leis e provisões constantes no Regimento nunca foram executadas, sendo que o rei Afonso I (Mvemba Nzinga) recusou-se a obedecer a vários dos seus itens. A própria nomenclatura administrativa só foi aplicada no século XVI. Por outro lado, havia a total impossibilidade do êxito da aplicação de um plano dessa ordem em pouco tempo, sem fazer adaptações regionais e sem atentar para as diferenças culturais. Os próprios membros do governo do Congo opuseram-se à aplicação pura e simples das leis portuguesas no reino, tendo Afonso I sido taxado de pusilânime e acusado de ter abandonado o caminho dos antepassados.” (TEIXEIRA, Marli Geralda. *Notas sobre o reino do Congo no sec. XIX*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 4, p. 80). O que ocorreu, de fato, foi uma mera substituição de nomenclaturas e titula, sem alterar a essência da estrutura organizativa do reino congolês. Ademais, o reino do Congo, pelos malogros e desgraças que se seguiram à conversão de seu dirigente ao catolicismo (em média 5.000 pessoas traficadas por ano), porém, serviu de modelo negativo e aviso a outros governantes locais sobre os perigos do contato com o colonialismo português. Num extrato de regimento de 1520, exarado pelo Rei D. Manoel com o objetivo de enviar emissários a “El Rey d’Angola”, extrai-se que o mesmo desejava cristianizar-se. No entanto, depois de avaliar seu vizinho, o Reino de Congo, o rei angolano parece ter perdido interesse em firmar relações com Portugal, o que não surpreende a quem lê o dito regimento: “...Deus antes e acima de tudo, mas tenhais em mente também o ouro”. (LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 151).

figura do “rei dispensador de justiça”, do rei-juiz. Uma justiça exercida pelo rei africano, soberano negro, um ente com força e autoridade suficientes para “valer” seu povo oprimido e escravizado em terras estrangeiras. Se o próprio Estado português, em seus primórdios, retirava do monarca sua vitalidade, e, mais tarde, o Império brasileiro construiu toda uma iconografia para o reinado de D. Pedro II, “monarca de muitas coroas”³¹⁸, em sua versão tropical e polimórfica de realiza, uma resposta anti-hegemônica negra pôde ser elaborada em termos de paralelismo, contra-narrativa e dialogia.

Contra uma justiça alegadamente equânime (“a sociedade brasileira não se concebe como um modelo igualitário e ‘naturaliza’ as desigualdades, tanto as sociais, como as jurídicas”³¹⁹), um Estado supostamente plural, contra a própria falácia da “democracia racial” (mito que, segundo a famosa tese de F. Fernandes, justamente operou no sentido de impedir uma convivência humana mais democrática³²⁰) num país institucionalmente racista, a resistência de Xangô instala um espaço político diferenciado, que não reconhece a soberania ocidental, mas restabelece pequenos impérios africanos, com suas muitas “nações de candomblé”, no seio do território nacional. O povo-de-santo recorre, então, ao antigo *Alafin* de *Oió*, à sua justiça monárquica de confronto, saudando-o: *Kawòò Kábíyèsilè*, nossos cumprimentos à sua majestade!

3.2. Ikú, quizila de Xangô: o primado da vida concreta

“Venha a nós o vosso Reino”

Até aqui, pudemos chegar a uma dimensão de análise que nos coloca defronte ao núcleo duro das problemáticas “metafísicas” do sistema de valores afro-brasileiro, seus *topoi* fortes. Se Xangô congrega em torno de si múltiplos símbolos que, oblíqua e por vezes veladamente, narram toda uma particular mitologia da justiça, é preciso avançar sobre alguns recantos dessa

³¹⁸ SCHWARCZ, L. M., *Op. cit.*, p. 12.

³¹⁹ AMORIM, M. S.; LIMA R. K. e MENDES R. L. T. *Op. cit.*, p. xxix.

³²⁰ BARBOSA, Maria José Somerlate. *Exu: “Verbo Devoluto”*. In : FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 162. Vide: FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2007.

iconografia, na esperança de fazer surgir por um breve instante outros níveis do seu discurso político-jurídico.

A partir do pressuposto de que “a melhor definição de uma divindade é diferencial e classificatória”³²¹, estabelecer sua identidade é definir seu campo e modo de atuação, bem como as relações que mantém com seus iguais (os *imolé*³²²) e desiguais (os *àrà ayé*³²³). Portanto, deslindar a teia dos parentescos, das oposições estruturais, das afinidades do Orixá da justiça deve – e dentro da racionalidade analógica vigente no mito, todas as conclusões são precipitadas – nos dizer algo sobre o indizível contido na justiça e quiçá sobre a experiência da justiça ela mesma.

Existe, nesse sentido, uma característica muito marcante de Xangô, sobre a qual tivemos oportunidade de levantar dados a campo em algumas ocasiões, e cujo teor é enfatizado tanto no *corpus* mítico corrente quanto nas etnografias com que hoje podemos contar sobre o tema. Trata-se do seu alegado e recalcitrante *medo da morte*:

Xangô tinha pavor da morte.
Xangô tinha horror dos mortos.
Xangô temia os eguns mais que qualquer coisa.³²⁴

Os *itans* brasileiros (afro-brasileiros) não cessam de narrar a maneira desesperada como Xangô busca fugir da morte, não de sua própria morte, mas da morte entendida como um agente mítico singularizado, que leva o nome de Ikú. No entanto, se é certo que o rei *repudia* a morte, não existe tanto acordo sobre seu *temor* a ela:

Sàngó retira-se da cabeça de suas sacerdotisas quando estas estão prestes a morrer. *Sàngó* não fica onde há mortos. (...) [Em Cuba] todos os informante, unanimemente, responderam que não é uma questão de medo. “*Sàngó* não tem medo dos *iku* (mortos)”, “*Sàngó* não foge dos mortos, ele não tem medo de nada”, e a resposta é significativa: “***Sàngó* não gosta ‘da queleto’ frio porque ele está**

³²¹ DETIEENE, Marcel e VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence: la métis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974, p. 178. Livre tradução.

³²² Em iorubá: as divindades, das quais haveria 200 “na direita” e 201 “na esquerda” (SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 74).

³²³ Em iorubá: os seres que habitam o *ayé*, o mundo físico.

³²⁴ *Xangô é salvo por Oiá da perseguição dos eguns*. Prandi remete este mito aos estudos de Augras, Monique In: PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 256-257).

vivo, quente”, dando relevo, segundo Lydia Cabrera, “a uma incompatibilidade do deus com a morte”.³²⁵ (grifos nossos)

Costuma-se afirmar, portanto, que Ikú, bem como tudo aquilo que com ele se relaciona, especialmente o seu território, isto é, o espaço do cemitério e até mesmo os hospitais, compõem o rol das *quizilas* de Xangô. Este conceito será destrinchado adiante (tópico 4.6.) quando o remeteremos às restrições de tipo totêmico, as quais, por extensão, impõem aos membros do culto *uma obrigação de não fazer*, se quisermos traduzir a idéia em termos jurídicos ocidentais. Não é por outro motivo que, nos casos dos diretamente afiliados à ancestralidade mítica de Xangô, introjetar a proibição de freqüentar enterros, funerais, velórios ou de manter qualquer contato com Ikú é parte fundamental de seu aprendizado. Seja como for, o poder simbólico da tradição neste aspecto determina para os filhos deste Orixá um *dever* bastante claro, uma norma de conduta cuja infração em geral implica numa série de sanções que o corpo do iniciado somatiza (doenças, desmaios, loucura):

“Teve uma vez que eu fui né, resolvi fazer um feitiço. Só que, você sabe, alguns feitiços tem que ser no cemitério, só dá certo se for no cemitério. Então eu fui lá...mas eu sabia que o filho de Xangô não pode entrar no cemitério, porque Xangô não gosta, ele foge, ele abandona você. Você entra sozinho, desprotegido... Cheguei, no começo tudo bem, até que comecei a ouvir alguém me chamando. Ovi meu nome, [], [], várias vezes e saí seguindo aquela voz. Se [] não tivesse me segurado sei lá aonde eu teria ido, ia acabar caindo numa cova, ficando por lá, nem sei.”³²⁶

Relatos dessa natureza são freqüentes entre o povo-de-santo, e fazem parte do repertório de experiências pessoais que atualizam o texto teológico genérico, fornecendo subsídios para organizar a *mitologia pessoal* dos sujeitos. Na cidade de Curitiba, igualmente, pudemos recolher casos similares, como o de uma filha de Xangô acometida de súbitos acessos de insanidade logo após o falecimento de um familiar, interpretados como efeito do contato desaconselhado entre o santo, que cada iniciado carrega na cabeça (*ori*), e um contexto de morte³²⁷.

³²⁵ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 96.

³²⁶ Relato de um filho de Xangô, recolhido durante o trabalho de campo na cidade de São Paulo.

³²⁷ Neste caso, no entanto, tendo em vista o pouco *tempo de santo*, isto é, o pouco tempo decorrido desde a *feitura*, a iniciação desta *yawô* (filha-de-santo), foi preciso restabelecê-la em

Ocorre que essas determinações simbólicas e, especialmente, a sua vivência, apontam, hermeneuticamente, para uma sugestiva faceta da justiça afro-brasileira: a negação da negação da vida. Já indicamos a dificuldade de construir um discurso sobre a justiça em termos de estrita positividade. Sendo um conceito imbricado mais em referenciais reativos que espontâneos, a afirmação do justo em geral se alcança por meio da negação do injusto. O realce de Ikú como *quizila* de Xangô estabelece uma dicotomia, um campo de oposição semântica fundamental entre a possibilidade da justiça e a negação da vida. Ser justo, portanto, neste horizonte de sentido, significa agregar ao processo de *produção e reprodução da vida concreta*. A decisão justa só pode ser aquela que *traz axé*, dinamiza a existência de todas as coisas, e nunca que suprime, abafa, recalca *Eros*, a pulsão de vida³²⁸.

Para compreender a mediação concreta dessa “pulsão de vida” devemos recuperar um conceito advindo do segundo momento fenomenológico da trajetória de Husserl, que, porém, teve grande impacto entre autores fora desse movimento: a categoria do *Lebenswelt*, o “mundo da vida”, também incorporada por Habermas, como vimos. Trata-se, portanto, de relações materiais de produção e reprodução da vida em sociedade, isto é, em situações intersubjetivas, comunitárias. A carga simbólica atribuída ao “mundo da vida” no imaginário mítico da justiça é de grande interesse analítico se contextualizada na experiência dos povos negros no Brasil e na história de impermeabilidade do estatuto legal oficial às culturas e comunidades de vida:

O conceito de “mundo da vida” ganha uma informação social que pode explicar certas experiências normativas no espaço público. Se o indivíduo pode ou não através da cultura e da norma racionalizada desenvolver aspectos comunicativos e isonômicos numa linguagem pragmatizada, é o que pretendemos discutir. **Portanto a realidade sócio-histórica dos africanos e seus descendentes só poderia ser entendida como um mundo da vida assimétrico, onde apenas lhes era destinada obrigação de aceitar e de seguir as regras.**³²⁹

seu estado normal por meio da renovação de parte de seus rituais anteriores e da aplicação de novas prescrições de abstinência, os *preceitos* já discutidos, procedimento o qual acompanhamos em parte.

³²⁸ Este conceito foi desenvolvido na segunda fase da teoria freudiana, a partir de seu texto *Além do Princípio do Prazer*, de 1920, e seria uma força que tende à constituição e ligação das unidades vitais (associada, portanto, ao instinto de auto-conservação e à pulsão sexual), em oposição a *Thanatos*, a pulsão de morte. Vide: FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer*. In: *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

³²⁹ SÃO BERNARDO, A. S. S. *Op. cit.*, p. 103.

Essa “assimetria” do mundo da vida negro na diáspora, frente à sua negação por parte da regra branca, é evidenciado na mitologia afro-brasileira por meio da redução simbólica de um rei (paradigma de liberdade – e muitos dos africanos trazidos para o Brasil eram dignitários de cortes reais em suas comunidades) à condição de escravo. Em um dos mitos disseminados no país, Oxalufã – orixá pai e símbolo de autoridade – castiga Xangô, fazendo-o passar pela experiência de dominação, de sujeito sem direitos:

Nunca mais pode Xangô comer em prato de louça ou porcelana;
Nunca mais pode Xangô comer em alguidar de cerâmica.
Xangô só pode comer em gamela de pau,
como comem os bichos da casa e o gado
e como comem os escravos.³³⁰

Na mesma linha, Bastide também justifica o repúdio de Xangô pela morte afirmando que, depois de uma derrota sofrida, teria o general ficado detido muitos anos (sete) numa prisão subterrânea, ganhando desde então o horror pelas sepulturas e por tudo que a elas se assemelhe³³¹. Ora, traduzindo as duas metáforas em termos filosóficos, é a experiência da negatividade que, ao ampliar a *sensibilidade jurídica* e deslegitimar a estrutura de opressão de uma tradição, possibilita uma inovação temática na realização da justiça. Quando o próprio rei (paradigma máximo da Totalidade) é lançado nas trevas inferiores (prisão subterrânea) e *conhece* a Exterioridade, o fundamento da justiça se desloca, deixando de ser o “eu” para pautar-se na alteridade, no outro subjugado. *Xangô (a justiça mítica afro-brasileira) age desde a perspectiva dos excluídos. Viver a morte significa passar pelo absurdo da negatividade. Os mortos são as vítimas, os marginais:*

Por isso, sugere Bataille que aqueles que efetivamente trazem a negatividade ou o conflito são os excluídos do trabalho e da cultural. Não são escravos ou operários, mas os marginais, os que representam o nada **e por isso têm uma experiência mais verdadeira da morte.**³³² (grifos nossos)

³³⁰ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 280.

³³¹ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 542. Uma *gaiaku* – mãe-de-santo da “nação” Jêje – afirma na mesma linha: “Xangô (Sobó) não gosta de cemitérios e é aterrorizado pelos mesmos (Quizila). Ele deve evitar os lugares onde se escavam buracos” (SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan: Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé de Bahia*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998, p. 115).

³³² SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 112.

O medo da morte é na verdade o medo de matar, de gerar ou perpetuar situações de morte (negação). Xangô, depois de experimentar na própria pele o que é ser suprimido em sua individualidade, subverte a própria tradição para ressignificar o velho senso de justiça. Como não se cansa de afirmar a antropologia, é essa *experiência da alteridade que permite o estranhamento da nossa própria tradição, do nosso lugar social, da nossa forma de fazer justiça*. “Tornar-se o Outro”, portanto, leva a questionar os nossos próprios padrões culturais naturalizados. Conta-se que, em vista disso é que, depois de uma vitória sobre seus inimigos, os quais, todavia, haviam ordenado o massacre de seus soldados, Xangô não pagou morte com morte, como era o costume:

Mas os soldados inimigos que sobreviveram foram poupados por Xangô. A partir daí, o senso de justiça de Xangô foi admirado e cantado por todos.³³³

Tal representação está intimamente associada ao sistema de valores e à racionalidade imperante na matriz africana sobre o ser-no-mundo. De acordo com a tradição e com os vieses da sociabilidade religiosa afro-brasileira, não se pode afastar a centralidade das formas de reprodução da vida, de satisfação das necessidades humanas, de perpetuação de *axé*. Assim, o comer e a comida, por exemplo, tornam-se “símbolos-chaves condensadores de significados”³³⁴, os quais não apenas remetem ao fundamento último da existência humana – numa culturalização daquilo que é a *conditio sine qua non* de toda a cultura – também participam da dinâmica de interação entre o sujeito, a comunidade e o ancestral (orixá ou *egum*) por meio da oferenda. O *ebó*³³⁵ só é oferecido e aceito porque, afinal de contas, “o santo também come”³³⁶:

Muita mais importante do que rezar é você dar comida. É uma religião muito mais materialista, rezar é uma atividade muito intelectual. (...)

³³³ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 245.

³³⁴ TRINDADE, L. *Op. cit.*, p. 19.

³³⁵ Em iorubá: *sacrifício, oferenda*. Dele trataremos mais especificamente adiante (tópicos 3.6. e 3.7.).

³³⁶ Afirmação sempre repetida entre os membros do culto, muitas vezes como dispositivo retórico que reforça a necessidade de estreitar a relação filho/orixá por meio do oferecimento de algum dos pratos prediletos do seu santo.

Por isso a religião é uma religião muito mais do estômago, de necessidade mesmo de sobrevivência fundamental.³³⁷

Uma *religião do estômago*. O que isso poderia significar? Trata-se, sobretudo, de uma mediação reflexiva para a essência da noção afro-brasileira de dignidade humana, relacionada à oportunização infinita da vida. Podemos tomar a liberdade de sugerir a relação que existe entre essa perspectiva de dignidade e o conceito, jurídico porque abarcado pelo texto de muitas das novas constituições latino-americanas, de *Sumac Kawsay*, o *buen vivir*, o “bem viver” defendido pelos inúmeros povos indígenas e tradicionais que hoje se projetam como importantes partícipes da *comunidade de intérpretes* dos ordenamentos jurídicos em sociedades pós-coloniais (Equador, Bolívia, Peru e Colômbia, etc.). Aqui o paradigma da vida encurrala o direito clássico nesses becos de sentidos, forçando a uma reconsideração de suas aporias fundacionais. O bem-viver positivado, inscrito no corpo recauchutado da lei, o que nos vem a dizer? Estaríamos diante de uma *cláusula aberta de vida*?

Retomando nossa outra diáspora, desejamos ilustrar o curioso comentário de Prandi sobre a *religião do estômago*. Disso decorre outra expressão nativa comum, a característica da gluttonia associada à figura de Xangô. Xangô é, reconhecidamente, um grande comilão. Com seus *amalás*, *abarás* e *ajebós*, este Orixá dramatiza sempre o papel do *bon-vivant*, ora submetido aos encantos da fabulosa culinária de Oxum, ora entregue à paixão pelo corpo de Oyá, suas esposas prediletas. Como se vê, o santo aqui tematiza a realidade humana, tornando-a mais rica e cheia de possibilidades e não tendendo a negá-la, a esconjurar a corporalidade vivida ou a transcender a concretude das relações sociais como válvula de escape ou fator de alienação. A comida-de-santo, por seus temperos e requintes, sempre foi popular e avidamente consumida no Brasil, mas nem por isso chegou a ser *ópio do povo*.

Tendo isso em vista, o ato de alimentar-se (de comida e de axé – diz-se freqüentemente nos terreiros que “*é preciso comer, porque o axé está na comida*”), na medida em que permite a reprodução da vida, é sacralizado. Comer não é meramente uma necessidade, comer é um ritual. No cardápio dos

³³⁷ Transcrição do depoimento do antropólogo Reginaldo Prandi no documentário *Dança das Cabaças: Exu no Brasil*, disponível em: <http://dancadascabacas.blogspot.com/2008/07/assista-o-filme-agora.html>

orixás, porém, cada um tem suas preferências e, assim, cada linhagem clânica toma primeira do prato do seu santo, oferecendo-o depois a seus irmãos de outros orixás, “de modo a selar a solidariedade do grupo pela partilha alimentar”³³⁸. Tudo regulamentado passo a passo desde o início, desde que se começam a selecionar, preparar e misturar os ingredientes do *ajeun*³³⁹:

Não há gratuidade na elaboração de uma comida em âmbito sócio-religioso. Cada ingrediente, as combinações de ingredientes, os processos do fazer e do servir assumem diferentes significados, todos integrantes do sofisticado sistema de poder e de crença que faz os princípios cognitivos do próprio terreiro (...) Os atos públicos do ajeun nos terreiros de candomblé são dos mais significativos momentos de socialização pela comida. (...) Compartilhar da comida sagrada, do banquete cerimonial dos deuses é ato democrático. Todos estão convidados. Todos participam do ajeun público.³⁴⁰

Os homens comem, comem os deuses, pois “comer é, antes de tudo, se relacionar”³⁴¹. Mas não é essa a única forma de relacionar-se. A tradição afro-brasileira poderia tão bem ser chamada de *uma religião do ventre*. Deveras, já que o sexo é também um dos fundamentos da existência, pela possibilidade de engendrar vida e dar continuidade física e simbólica ao cosmos. Por isso Xangô é o orixá de muitas esposas. Se lembrarmos a função diplomática dos casamentos, essas uniões sucessivas enfatizam também a necessidade de se forjarem alianças contínuas para alcançar a paz: “é provável que seus inúmeros casamentos, dramatizados nos mitos de suas esposas *lansã*, *Oxum* e *Obá*, retratem essas alianças”³⁴². Mas a sedução, não só do poder e da comida, como do prazer, faz parte dos signos de destaque da figura de Xangô:

No Brasil, o aspecto erótico da representação de Xangô foi muito atenuado em comparação a Cuba, onde seus gestos de dança insinuam relações sexuais e seus objetos de forma fálica enfatizam seu gosto pelo sexo. Mas mesmo entre nós é o orixá de muitas esposas. (...) O que queremos dizer é que Xangô não nos remete tão-somente aos aspectos sérios, circunspectos e duros dos compromissos do dia-a-dia, mas nos faz lembrar, sim, o tempo todo, que a vida é muito boa para ser vivida e por isso mesmo temos de lutar por ela sem descanso.³⁴³

³³⁸ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 54.

³³⁹ Termo empregado para se falar da comida e do ato de comer nos candomblés da “nação” kétéu e mesmo em alguns de angola. É corruptela do verbo iorubá *njé*, “comer”.

³⁴⁰ LODY, R. *Op. cit.*, p. 89-92.

³⁴¹ LODY, R. *Idem*, p. 91.

³⁴² BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 135.

³⁴³ PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 152.

A pertinência dessa temática não é mérito exclusivo da tradição afro-brasileira. Dentro da própria dogmática jurídica, é possível vislumbrar alguns arroubos menos desencantados, nos quais se infiltra o amor no imaginário jurídico, rompendo o superego racionalista até mesmo dos processualistas:

Si a Carnelutti le parecía éste “una de las formas que toma el amor para obrar entre los hombres”, no hay que olvidar que en cualquier caso – siendo la *alteridad* su razón común – el amor y el derecho tienen realmente su habitación en el mismo rincón espiritual del ser humano.³⁴⁴

No ventre conturbado da filosofia (jurídica?) ocidental, por sua vez, “foi a relação entre justiça e amor que levou Lévinas às últimas conseqüências em sua obra”³⁴⁵. Embora não falem prognósticos desanimadores sobre essa relação, como é o caso de H. Huba, cuja tese central é que “o direito jamais alcança o amor”³⁴⁶, Lévinas constrói sua análise com base na distinção entre *ágape* e *éros*, para destacar que a idéia de alteridade, no primeiro, transforma-se em responsabilidade por outrem enquanto, no segundo, torna-se gozo³⁴⁷:

A origem da justiça se encontra na relação amorosa, mas a justiça pode facilmente se confrontar com o amor se a entendermos enquanto responsabilidade. Orientado pela teologia judaica, Lévinas irá trazer a noção de deus enquanto justiça misericordiosa, onde o *amor vigia a justiça*. Esse amor não é um amor teológico, segundo Lévinas, entretanto pode ser utilizado pela religião.³⁴⁸

A imagem de uma *justiça misericordiosa* (retidão com amor) também não está ausente da reflexão mítica afro-brasileira. Ao menos em duas ocasiões ouvimos de sacerdotes distintos a afirmação de que se deve tomar cuidado com a justiça de Xangô, pedindo sempre misericórdia antes de punição, uma vez que nunca se sabe em que medida o próprio sujeito que

³⁴⁴ IGUALADA, Manuel Utande. *Justicia, derecho, arte (II)*. In: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, n. 82, primeiro semestre de 1996, p. 285-6. O inesperado comentário de Francesco Carnelutti, por sua vez, encontra-se em sua obra pouco conhecida *Arte del Derecho*.

³⁴⁵ SÃO BERNARDO, A. S. S. *Op. cit.*, p. 46. O autor afirma ainda que “Lévinas nos convida a aceitar a excelência do múltiplo da comunhão e da fusão e, ainda, do amor como sustentáculo da idéia de justiça”. (p. 44).

³⁴⁶ HUBA, Hermann. *Recht und Liebe*. In: *Zeitschrift für das gesamte Familienrecht*, vol. 2. Bielefeld, 1989, p. 127.

³⁴⁷ SÃO BERNARDO, A. S. S. *Op. cit.*, p. 44.

³⁴⁸ SÃO BERNARDO, A. S. S. *Op. cit.* Idem, *ibidem*.

demanda justiça não deteria uma parcela da culpa. Isso leva Botas a sugerir que “jamais poderemos compreender a justiça sem o amor. Justiça sem amor é tirania. E como o amor é liberdade, fazer justiça é criar momentos e espaços de liberdade”³⁴⁹. Desse modo, Xangô, como o sexo que tanto aprecia, magnetiza um discurso sobre a violência, a justiça e o amor (*Eros*), elementos indissociáveis. Se concebermos esse *Eros* como a própria “essência do Ser”³⁵⁰, o instinto de vida posicionado em seu mundo (*Lebenswelt*) para a satisfação das necessidades humanas, a mitologia de Xangô pode ser lida como uma encenação da eterna disputa entre *Eros* (pulsão de vida) e *Thanatos* (pulsão de morte), na medida em que “altera a relação entre o que é desejável e o que é razoável, entre o instinto e a razão”³⁵¹:

Com a transformação da sexualidade em *Eros*, os instintos de vida desenvolvem sua ordem sensual, ao passo que a razão se torna sensual na medida em que abrange e organiza a necessidade em termos de proteção e enriquecimento dos instintos de vida. As raízes da experiência estética reemergem – não apenas numa cultura artística, mas na própria luta pela existência.³⁵²

Sexualidade, necessidade e existência. Esse reconhecimento sem medo, presente nos cultos afro-brasileiros, de que os deuses são humanos, demasiado humanos, e que precisamente por isso constituem modelos exemplares de humanidade, arquétipos de justeza e adequação da ação do homem, implica num deslocamento do referencial metafísico hegemônico: a passividade não é um valor cultivado, pois antes de tudo cabe *agir* e *agir neste mundo*. A ação, ainda, deve ser justa, direcionada ao desenvolvimento da vida, porque isso lhe confere sua cota de *axé*. Quanto mais conforme aos modelos míticos um indivíduo ou sua ação, mais justos, fazendo dele “*um sujeito de grande axé*”³⁵³, ou seja, em última análise, um sujeito mais vivo. No entanto, a escolha do mito adequado a seguir em cada situação também faz parte da decisão justa, o que antecipa as peripécias da *circULARIDADE hermenêutica* discutidas assim que abordarmos a lógica do sistema de Ifá (tópico 4.6).

³⁴⁹ BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. *Carne do Sagrado, Edun Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Koinonia/Vozes, 1996, p. 76.

³⁵⁰ MARCUSE, Herbert. *Eros e a civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1999, p. 118.

³⁵¹ MARCUSE, H. Idem, p. 194.

³⁵² MARCUSE, H. Idem, ibidem.

³⁵³ Categoria nativa de valorização das pessoas, indicadora de prestígio, mas também de ética.

De qualquer maneira, a realização só é possível no mundo dos homens, na historicidade lancinante que é, no fundo, o centro do cosmo, até mesmo para as divindades, já que ali se encontra desde o início o palco da vida, esse drama no qual também aos orixás faz gosto tomar parte. A essa atitude de *imanência*, avessa ao *transcendentalismo* da tradição judaico-cristã, atentaram alguns autores, chamando-a por vezes de o “geocentrismo” ou “ctonismo” negro³⁵⁴. O fato é que a concretude não pode ser desprezada, mas vivida, pois a justiça só aqui pode materializar-se. Não é no além que se acertam as contas dos homens e, com isso, o antigo “*venha a nós o vosso Reino*” toma corpo, literalmente, no momento do transe de possessão. Não é o homem que espera ascender, mas o santo que *baixa*³⁵⁵. Um famoso ditado iorubá, ativamente operativo ainda hoje no discurso do povo-de-santo é enfático nessa direção: “*Ibiti enià kò si, kò si imalè*”³⁵⁶: ali onde não há ser humano, não há deuses.

A isso nos referimos como o primado da vida concreta no universo da justiça afro-brasileira, que não abarca tão somente os fatores da comunidade humana, mas incorpora um nível explícito de responsabilidade ampliada para com todas as formas de vida, para com a manutenção da sociobiodiversidade do mundo (*ayé*). É o que transparece de outro provérbio (*ofo*) famoso, sempre recuperado, o qual afirma a impossibilidade de realizar o culto na ausência de interação profunda com o meio-ambiente (“*Kósi ewé, kósi òrìsá*” – “sem folha, não há orixá”). A folha, natureza-cultural (pois seu *axé* não é meramente químico, sendo apenas ativado pela intervenção humana da fala eficaz, dos cantos litúrgicos próprios³⁵⁷), é, como também a terra (*Onilé*), o oceano (*Olokun*), os rios, lagos, montanhas, etc., território compartilhado entre os

³⁵⁴ NINA RODRIGUES, R. *Op. cit.*, p. 203. O autor fala em ctismo iorubá e *chtonismo* tupi-guarani.

³⁵⁵ Termo que indica o estado de transe, entendido por alguns nos termos de uma “incorporação”, o que sugere uma releitura da linguagem utilizada pelo espiritismo cientificista de origem francesa, cujo fundador principal foi Allan Kardec, no século XIX.

³⁵⁶ Ditado registrado por Idowu (IDOWU, Bolaji. *Olódùmerè: God in Yoruba Belief*. Londres: Longmans, 1962, página não identificada), citado por Risério: RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 162.

³⁵⁷ Recolhido de um *babalossaim* (sacerdote de Ossaim, orixá das folhas, ervas e remédios) nigeriano por Barros e Teixeira, o seguinte ditado esclarece a situação: “*Ewé njé/ ògún njé/ Ògún ti i je/ Ewé re ni kò pe*” (“As folhas funcionam/ os remédios funcionam/ remédio que não funciona/ é que tem folha faltando”). Vide: BARROS, J. F. P. e TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *Sassanhe: o “cantar as folhas” e a construção do ser*. In: NASCIMENTO, E. L. (org.) *Op. cit.*, p. 226.

orixás³⁵⁸, os seres humanos, os antepassados e as futuras gerações. Por isso é tão difícil projetar como mercadoria os “recursos” naturais, já que a propriedade sobre os mesmos não é apenas coletiva em sentido comunitário, mas responde a uma lógica de compromisso e responsabilidade intergeracional muito mais alargada, determinada pela cadeia *Onilé-Omodé-Émi-Owó*: o próprio “sistema-mundo”, as crianças (os filhos pequenos e os ainda não nascidos), o “eu” pessoal e os mais velhos (incluídos os mortos, porém presentes, uma vez que a mesma terra é sua atual moradia). Existe uma cantiga didática sobre o tema³⁵⁹, que auxilia a determinar os direitos e deveres de cada vida no todo. Seja como for, queremos destacar que o mesmo tipo de princípio de responsabilidade (reciprocidade) para com a posteridade e a sensibilidade socioambiental tiveram de esperar ao menos quatro séculos para ingressar formalmente na ética ocidental na forma de uma “ética do futuro”:

Em primeiro lugar, isso significa um dever para com a existência da humanidade futura, independentemente do fato de que nossos descendentes diretos estejam entre ela; em segundo lugar, um dever em relação ao seu modo de ser, à sua condição. (...) se esse dever existe, como gostaríamos de supor, ele ainda não foi fundamentado.³⁶⁰

Ainda assim, ele não é consensual na sociedade tecnológica e, a rigor, está ausente uma dimensão de dever com relação a abster-se de violar *Pachamama* – como a denominam alguns povos indígenas sul-americanos que já sustentam um discurso sobre seus *direitos*, os direitos da Mãe-Terra³⁶¹ –, bem como abster-se de turbar as condições de reprodução da vida humana:

A preocupação e a sensibilidade ecológica surgiram como reação a uma mentalidade predatória da natureza. Para essa mentalidade, os recursos naturais estão à disposição do desfrute ilimitado do ser humano. O dever moral é utilizar para proveito imediato e o mais rapidamente possível o máximo de recursos naturais disponíveis. Essa atitude moral acompanhou e justificou a conquista de terras

³⁵⁸ De maneira que cada qual governa sobre um compartimento da realidade física, *Olokun* e *Onilé* sendo, por exemplo, ao mesmo tempo nome do local e da divindade.

³⁵⁹ “*Ara awa, mi wá/ Ara awa, mi wá / Onilé, Omodé, Émi, Owó*”.

³⁶⁰ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: ed. PUC-Rio, 2006, p. 90-1.

³⁶¹ Em alguns casos, no ocorre com a próprio noção de “buen vivir” supra-mencionada, incluídos nos novos textos constitucionais latino-americanos.

selvagens e a sua colonização e exploração em vista do lucro e do enriquecimento.³⁶²

Contra-pondo-se a essa atitude moral, o povo-de-santo presume a interdependência das formas de vida, declarando-se os “*primeiros ecologistas*”³⁶³. Não é à toa que, ao lado de Xangô, um dos deuses mais populares entre os iorubás, patrono de alguns antigos candomblés baianos é Oxóssi, o caçador do mato. Enquanto grande provedor, ele sintetiza o máximo das expectativas de sobrevivência de uma sociedade onde a agricultura era apenas um dos pilares. E, embora permaneça a sacralização do *mundo-da-vida*, do *Lebenswelt* husserliano, as encarnações que esta assume variam historicamente. Num contexto semi-urbano e pós-abolição, em que já não são a caça ou a coleta, mas outras formas de trabalho produtivo que garantem a subsistência negra no Brasil, novos atores são capazes de mobilizar mais sentidos que a figura do caçador, como a já suscitada imagem do preto-velho:

*Vovó tem sete filhos,
todos os sete quer come,
a panela tá vazia,
preta-velha vai encher*³⁶⁴

O preto-velho acorda a lembrança do trabalho árduo e da superação das dificuldades (exploração máxima da força de trabalho) que permite a continuidade da linhagem e da tradição. A referência, enfim, sempre presente a um sistema de necessidades e à sua satisfação como critério-fonte de justiça não é apenas digna de nota desde uma perspectiva material, senão que confere consistência a todo o pólo de produção de normatividade afro-

³⁶² JUNGES, José Roque. *Ética ambiental*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2004, p. 11. O autor menciona também determinadas “visões antropológicas” que seriam compatíveis com o paradigma ecológico (pp. 61-82). É nesses termos que encaramos o problema da perspectiva afro-brasileira.

³⁶³ “Não é nenhuma novidade que o povo da tradição iorubá é ecologista por conta de seus deuses, da sua religião.” (COSTA, Aderbal Moreira. Intervenção durante o I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental e publicada nos anais do evento: HERCULANO, selene e PACHECO, Tania. *Racismo Ambiental: I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental*. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE, 2006, p. 179). O autor descreve também projetos desenvolvidos pela Comunidade de Terreiro *Ile Omiojuaro* no Parque Nacional da Tijuca e na Reserva do Tinguá, na Baixada Fluminense, bem como os materiais didáticos dele resultantes, como a cartilha *Oku Abô: Educação Ambiental para Religiões Afro-Brasileiras*, disponível em:

<http://www.palmares.gov.br/temp/sites/000/2/publicacoes/pub-cartilhaoku.pdf>

³⁶⁴ Ponto de preta-velha “Mãe Maria” recolhido em terreiro de umbanda, em São Paulo.

brasileira. Ora, segundo a difundida proposição de A. C. Wolkmer, são as necessidades os “fatores de validade dos novos direitos”³⁶⁵ os quais se podem observar quando situações de “privação, carência e exclusão constituem a razão motivadora e a condição de possibilidade do aparecimento de direitos”³⁶⁶:

Mais exatamente, com o aprofundamento da questão, há que se ver, na lógica de desenvolvimento e reprodução da vida material em sociedades periféricas (países latino-americanos), como se representa a estrutura das necessidades fundamentais (...) [que] não se reduz completamente às necessidades sociais ou materiais, mas compreende necessidades existenciais (de vida), materiais (de subsistência) e culturais.³⁶⁷

Portanto, é a articulação da vida como conteúdo material da justiça afro-brasileira que confere legitimidade a todo o seu esforço de pluralismo jurídico contra-hegemônico. Xangô é um comilão porque sua função é fartar-se e distribuir vida. O deus da justiça é assim, o *anti-símbolo da morte*: “representa dinastia, conceitualizando *uma corrente de vida ininterrupta*”³⁶⁸. Numa metáfora, enfim, intestina: é a comida que dá a sustança de Xangô, orixá insaciável. Só a vida pode satisfazer a fome de justiça.

3.3. Ojú Obá: o rei não é cego

“Ojú obá ia lá e via,
Ojú o Bahia”³⁶⁹

Mantendo-nos na dimensão iconográfico do estudo, abramos algum espaço para observar seus desdobramentos nas práticas sociais dos agentes do culto (que podem, por seu constante sustentáculo mítico, ser interpretadas como espécie de “ritos cívicos”). Não há dúvida de que essas práticas mito-

³⁶⁵ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico...*, p. 158.

³⁶⁶ WOLKMER, A. C. *Idem*, p. 159.

³⁶⁷ WOLKMER, A. C. *Idem*, *ibidem*.

³⁶⁸ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 96.

³⁶⁹ Caetano Veloso. *Milagres do Povo*:

“(…) Quem descobriu o Brasil
Foi o negro que viu
A crueldade bem de frente
E ainda produziu milagres
De fé no extremo ocidente”

referenciadas, tanto de mediação dentro do âmbito da comunidade religiosa quanto de interação com a sociedade global e a parafernália jurídica estatal, são modos fundamentalmente políticos de inserir-se no mundo: “todo pesquisador que penetra nesse campo tem consciência de que o poder é o ponto central de seu objeto”³⁷⁰. É de poder, pois, que se trata e de poder falaremos agora.

Xangô é, ele mesmo, um símbolo de poder. Toda a mitologia desse orixá é uma sintaxe do poder, de sua conquista, de seus perigos e de seu exercício. No Brasil, esse *corpus* tradicional orienta a própria distribuição de poderes (atribuição de direitos, deveres e privilégios) nas casas de santo, convocando uma hierarquia rígida e complexa:

A importância de Xangô na constituição do candomblé, que é brasileiro, pode ser identificada também quando examinamos as estruturas hierárquicas e a organização dos papéis sacerdotais do candomblé em comparação com o ordenamento dos cargos da própria corte de Oiô, a cidade de Xangô. Não há dúvida de que as sacerdotisas e os sacerdotes que fundaram os primeiros templos de orixá no Brasil tinham grande intimidade com as estruturas de poder que governavam a cidade do Alafim.³⁷¹

Entre os cargos dessa organização, cuja análise detalhada é dispensável nesse momento, encontramos ligada ao deus da justiça e hoje disseminada por terreiros em todo o país, a interessante instituição dos Ministros de Xangô, os 12 *Obás* ou *Mogbás* reativados, em meados de 1937, por Mãe Aninha Obabif³⁷², fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Assessorada pelo famoso *babalawô*³⁷³ Martiniano Eliseu do Bonfim³⁷⁴, a sacerdotisa reinstaura

³⁷⁰ CAPONE, S. *Op. cit.*, p. 15.

³⁷¹ PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 148. Os autores trazem também breve descrição dessa estrutura na Nigéria.

³⁷² “O grupo dos Obás foi instituído formalmente no candomblé de São Gonçalo, no ano de 1937, quando aquele terreiro estava sob a direção de sua primeira-mãe-de-santo Eugênia Ana dos Santos, “Mãe Aninha”, de quem Édison Carneiro disse ter sido “a figura feminina mais ilustre dos candomblés da Bahia (...) Os Obás receberam na cerimônia de sua confirmação, nomes ou *oiês* alusivos a personalidades ligadas à história da cultura iorubá. (...) A ialorixá Aninha “entronizou” pois - no dizer de Martiniano do Bonfim - os 12 Obás de Xangô para que os mesmos fossem o esteio da Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonja, o seu núcleo básico de suporte espiritual. Aos Obás caberia também zelar pelo culto de Xangô como os antigos ministros de Xangô nas terras iorubás cultuaram a memória de seu Alafim divinizado.” (COSTA, Vivaldo Lima da. *Os Obás de Xangô*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 2-3, 1966, p. 6-7) 5-36

³⁷³ Em iorubá: *adivinho, sacerdote de Ifá, deus da sabedoria e do destino*. Literalmente, “o pai do segredo”. Sobre este cargo falaremos mais no tópico sobre Ifá (4.6.)

³⁷⁴ “Amigo íntimo de Aninha, conselheiro e babalaô dos maiores terreiros da Bahia no seu tempo, Martiniano era pessoa muito informada nas tradições religiosas jêje-nagôs. Falava o

esse conselho de notáveis após o retorno de Matiniano de uma visita à Nigéria. Prandi e Vallado explicam que “os obás brasileiros de Xangô têm funções diversas daquelas africanas, mas os nomes dos cargos são referência constante à vida político-administrativa dos iorubás antigos”³⁷⁵. Estão divididos entre os seis *da direita* e os seis *da esquerda*, cada qual com dois substitutos, chamados *otum* e *ossi*, e gozam de determinados direitos intransferíveis no culto. Bastide elenca entre eles “o direito de agitar o *axé* ou cabaça de Xangô e após a sua morte, o de voltar sete dias depois, sob a forma de *Egum*, para ditar suas últimas vontades”³⁷⁶. Tratam-se, portanto, de dignitários que congregam funções religiosas, mas também abertamente políticas:

Esses doze ministros representam os doze reis que formaram a corte de Xangô no Reino de Oyó, na Nigéria. A exemplo do Ilê Axé Opô Afonjá, eles foram também entronizados no Ilê Axé Opô Aganju. Trata-se de pessoas eminentes da cidade de Salvador que, ao se integrar a um Terreiro, passam por todas as “obrigações” requeridas e, juntamente com a mãe ou pai-de-santo, fazem parte das categorias mais elevadas da hierarquia da casa (...) Assim como os Ogans, os Mogbás são escolhidos entre famílias tradicionais de Candomblé, intelectuais e os profissionais liberais (...)³⁷⁷

Vale relevar, no entanto, a escolha e nomeação dos Obás como um ritual cívico e também enquanto estratégia política de afirmação social de uma comunidade-terreiro ou de um segmento religioso (uma “nação” de candomblé). Na Bahia, por exemplo, foi em boa medida graças a essa “aliança entre os intelectuais e as elites do candomblé”³⁷⁸ – tão ao gosto do modelo de alianças e pactos proposto pelo imaginário jurídico de Xangô que não espanta serem os Obás justamente vinculados a esse orixá – que se logrou uma projeção do culto em espaços importantes da sociedade envolvente, como o mundo das artes, o mercado cultural internacional, a grande mídia e as universidades. Músicos como Dorival Caymmi³⁷⁹ - consagrado Obá *Otum*

iorubá fluentemente - língua que aprendera com seus pais e aperfeiçoara durante suas visitas à Costa.” (COSTA, V. L. *Op. cit.*, p. 8).

³⁷⁵ PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 150.

³⁷⁶ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 78. Esse *axé* de Xangô, de que trata o autor, pode consistir também no *Xére*, instrumento de metal semelhante a um chocalho cônico.

³⁷⁷ SIQUEIRA, M. L. *Op. cit.*, p. 326.

³⁷⁸ CAPONE, S. *Op. cit.*, p. 33.

³⁷⁹ “Dorival Caymmi foi um dos responsáveis, também, pela introdução de artistas, posteriormente, no universo do candomblé, do qual fazia parte na honrosa condição de ministro (obá) de Xangô do terreiro baiano Axé Opô Afonjá. “O Canto de Obá” (gravado por ele em 1972, com letra de Jorge Amado, também obá de Xangô), expressa essa condição e a

Onikoyi do Opô Afonjá – Gilberto Gil e Caetano Veloso, escritores como Jorge Amado, artistas como Carybé, passam a tematizar em suas obras a mitologia afro-brasileira a partir de sua inserção no espaço do terreiro, nos quais, em alguns casos, também vieram a ocupar cargos religiosos de destaque.

Antes deles, porém, é a comunidade acadêmica que principalmente se relaciona com a comunidade religiosa. É difícil saber de que lado parte o movimento de aproximação ou qual das comunidades é que efetivamente promove a “cooptação” simbólica e ideológica da outra. Sugerimos que, pelo fato de terem os pesquisadores sido convidados a ocupar postos na hierarquia religiosa, sem que obviamente a mesma oportunidade tenha se apresentado, nesses termos, para que os membros do culto ocupassem posições na academia, tenham sido eles, os intelectuais, o pólo atraído:

Assim, Nina Rodrigues e Ramos se tornaram *ogãs* do Gantois. (...) Da mesma forma, Édison Carneiro era *ogã* do Axé Opô Afonjá, terreiro ao qual também estavam ligados Roger Bastide e Pierrer Verger, que havia recebido o título de *Oju Oba*, assim como muitos outros antropólogos que receberam cargos rituais naquele terreiro.³⁸⁰

Como se pode ver, importantes nomes da antropologia afro-brasileira participaram, por meio dos mecanismos de acomodação do quadro de *ogãs*³⁸¹ ou do de Obás de Xangô, das casas mais famosas de Salvador, da vida religiosa comunitária nessa cidade. O modelo dos Obás é um caso importante para análise, tendo em vista seu alto grau de replicabilidade. De fato, tivemos oportunidade de acompanhar, no ano de 2010, a mesma cerimônia de nomeação de Obás em um importante terreiro de Colombo, Região Metropolitana de Curitiba³⁸². Estiveram presentes figuras políticas de envergadura: advogados, vereadores, líderes sociais e até embaixadores.

reverência aos orixás como deuses do povo: “Meu pai Xangô, é meu pai Xangô, é meu pai / É meu pai Xangô, é meu pai/ [...] / Protege teu filho Obá de Xangô / Seu Obá Otum Onikoyi³² / Que tanto precisa, precisa de ti”. (AMARAL, Rita e SILVA, Wagner Gonçalves da. *Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 34, 2006 p. 203).

³⁸⁰ CAPONE, S. *Op. cit.*, p. 20.

³⁸¹ Os *ogãs* constituem um dos grupos de referência da coletividade do terreiro. São homens que não caem em transe de possessão, mas realizam inúmeras outras funções, tais como tocar os instrumentos da orquestra ritual, empreender os sacrifícios necessários, liderar e entoar as cantigas, ou mesmo fornecer auxílio financeiro ao culto.

³⁸² A celebração, impecável em todos os aspectos formais, estéticos e litúrgicos, ocorreu no *Ile Opo Olofin Save Aira Intile ati Oni Meregi* (“Casa de Força Sustentada pelo legislador de Save Ayra Intile e o senhor Meregi”) em julho de 2010. Interessante notar também a estratégia da

Diferentemente de alguns pesquisadores, somos avessos a interpretar esse fenômeno como uma “tática oportunista” ou uma forma de “desvirtuamento da religião”. Sodré, com propriedade, desconstrói esse tipo de leitura: “Uma interpretação desse gênero recalca a possibilidade de elaboração autônoma de uma estratégia político cultural por parte do grupo negro”³⁸³. Muito pelo contrário, tal expediente político revela a capacidade de inovação, adaptação e construção de alianças demonstrada pelos líderes religiosos do povo-de-santo com o fim último de acumular *capital simbólico*³⁸⁴. Seguindo o modelo do mito de Xangô, e sem abrir mão da estrutura funcional do culto, é possível ressignificar a tradição para permitir justo a sua sobrevivência. A justiça de Xangô aponta não para a exclusão do Outro, mas para a tentativa incessante de agregá-lo ao capital simbólico³⁸⁵ e político da comunidade:

(...) a maior parte dos grandes antropólogos, de Mauss e Malinowski até Lévi-Strauss, reteve sobretudo a *troca* como princípio estruturador e condição de viabilidade das sociedades humanas. (...) [Assim] a antropologia enriquece consideravelmente a teoria política clássica, à qual ela se opõe.³⁸⁶

Essa possibilidade de troca simbólica é lida pelos agentes do culto como uma “aliança”, o que é significativo se pensarmos no “estado de sítio” em que praticamente vive o terreiro, ao enfrentar todo tipo de adversidades em uma sociedade majoritariamente cristã, conservadora e intolerante. A consciência de que a laicidade é outra lenda do Estado brasileiro leva à necessidade de se angariarem aliados também em seus quadros. Enfim, cabe estabelecer, ainda que “*na língua do santo*”, isto é, com base nos padrões culturais e cognitivos afro-brasileiros, um diálogo imprescindível com a sociedade global, esse reduto de “estrangeiros”, essa outra “nação”.

Dos Ministros de Xangô, talvez o posto hoje mais notório seja precisamente o já ocupado por P. Verger – ele mesmo um mito dentro do

comunidade de se constituir como pessoa jurídica, nos termos de uma associação, denominada “Associação Beneficente Afro-brasileira São Jerônimo e São Jorge”, santos católicos que representam, respectivamente, Xangô e Ogum, orixás patronos da casa, comandada pelo *babalorixá* Jorge Kibanazambi.

³⁸³ SODRÉ, M.. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 64.

³⁸⁴ “A instituição dos *obás* (...) é um bom exemplo dessa consciência mítico-política das lideranças negras na Bahia” (SODRÉ, M. Idem, p. 68.)

³⁸⁵ BOURDIEU, P. *Op. cit.*, p. 15.

³⁸⁶ ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 218.

candomblé brasileiro, o que se verifica pelo fato de ser cultuado como um de seus ancestrais ilustres –, o cargo de *Ojú Obá*. O nome, que literalmente significa “os olhos do rei”, já era conhecido na época dos estudos de Bastide³⁸⁷ e tornou-se ainda mais importante após a divulgação de versões literárias da história, como na obra *Tenda dos Milagres*, de autoria de outro representante das religiões de matriz africana, o já referido J. Amado. Estamos, nesse caso, diante de um processo de nascimento de mitos, ou de superposição de novas camadas sobre os estratos anteriores da mitologia afro-brasileira.

Novamente, não é que a idéia de que o rei vigia seus súditos, sua cidade estivesse ausente do repertório africano. O ideograma *Ohene Aniwa*, um símbolo Adinkra utilizado entre os povos asante de Gana (não distantes dos iorubás), converge para a mesma imagem: “*ohene aniwa twa ne ho hyia*” (“Os olhos do rei estão em todos os lugares”³⁸⁸). Porém, a proeminência da figura do *Ojú Obá*, um representante do próprio Xangô na terra, supostamente para fazer justiça em nome de sua gente, entre o povo-de-santo no Brasil parece configurar, mais que uma permanência, uma forma política de contraposição: *a ênfase popular no Ojú Obá sublinha a oposição diametral entre a justiça sintetizada na figura de Xangô e as formas jurídicas assimilados pela imagem da deusa Thémis, com sua balança na mão e sua venda nos olhos.*

Ora, dentro da cosmovisão afro-brasileira, não faz qualquer sentido que uma entidade encarregada de dispensar a justiça entre os homens seja vendada, impossibilitada de enxergar exatamente o que estes fazem. É preciso aqui pensar a partir das categorias analógicas do mito: se a divindade-guia da justiça ocidental não pode nem mesmo ver, então é claro que suas decisões (e as decisões, por conseguinte, daqueles que se colocam sob seus auspícios) serão escolhas sumamente aleatórias. O problema é nítido, só a própria Thémis, por suas carências naturais, não pode identificá-lo. Decorrência lógica disso: não é possível confiar no arbítrio de seus “sacerdotes”, os vários magistrados do Poder Judiciário nacional. Não estamos, certamente, inferindo que essas conclusões tenham por fundamento uma incapacidade da gente de terreiro para empreender uma reflexão fora dos parâmetros do mito. Ao

³⁸⁷ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 78.

³⁸⁸ NASCIMENTO, Elisa Larkin e GÁ, Luiz Carlos. *Adinkra: sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 84.

contrário, sua tradição oral lembra vivamente toda uma história judicial de injustiças, fazendo com que o povo-de-santo suspeite dessa instituição e seus usos. Em boa parte dos casos em que as sentenças dos juízes foram favoráveis a ele, ou seja, quando realmente *foi feita a justiça*, no dizer do povo-de-santo, isso adveio não de uma concessão do *establishment*, mas de uma conquista histórica da pressão popular para que o universo restrito da lei abarcasse parte de suas demandas e reivindicações.

Conquista também mística, pois nesses processos, estiveram presentes inúmeras vezes os representantes do culto, especialmente os dignitários do próprio Xangô, seus olhos, seus obás. É o caso, por exemplo, do julgamento da Ação de Indenização n. 8.215.479/01, da 17ª Vara Cível e Comercial de Salvador, movida pelos herdeiros (os biológicos e os *de santo* em associação) da *yalorixá* Gildásia dos Santos, mãe espiritual do *Ilê Axé Abassá de Ogum*, ameaçada e moralmente agredida depois que a *Folha Universal*, veículo da Igreja Universal do Reino de Deus, publicou matéria altamente ofensiva aos cultos de matriz africana, utilizando sem qualquer autorizados a imagem da sacerdotisa³⁸⁹. A sentença de primeiro grau, datada de janeiro de 2004, condenou a acionada ao pagamento de mais de um milhão de reais ao espólio de Mãe Gilda. Embora o valor tenha sido bastante reduzido em sede recursal, a decisão da 4ª Turma do Superior Tribunal de Justiça de manter a condenação, em 2009, foi encarada como uma vitória, atribuída em parte à atuação justiceira de Xangô no caso, que é invocado para desvendar Thémis.

Xangô também, o orixá de cabeça de Mãe Aninha. A mesma *yalorixá* que institui os Obás desse santo na década de 30, encontrou-se pessoalmente logo depois com Getúlio Vargas para defender o fim da perseguição policial às religiões de matriz africana, no que foi bem-sucedida. O resultado da audiência, agendada com o auxílio de seu ogã, Jorge Manuel da Rocha, e de seu filho-de-santo, Oswaldo Aranha, então chefe da Casa Civil, foi a promulgação do Decreto-Lei n. 1.202³⁹⁰, o qual regulamentou o art. 180 da Constituição vigente

³⁸⁹ “(...) Sabe-se que os Obás de Xangô estiveram presentes mesmo na audiência de julgamento contra a Igreja Universal na Bahia, condenada a pagar uma vultosa indenização” (SÃO BERNARDO, A. S. S. *Op. cit.*, p. 68).

³⁹⁰ O documento, de 08 de abril de 1939, dispunha sobre administração dos Estados e Municípios e, entre outras questões estabelecia: “Art. 33. É vedado ao Estado e ao Município: (...) 3º - Estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos;”.

para, entre outras coisas, excluir qualquer tipo de restrição administrativa ou legislativa à realização de cultos religiosos da esfera de competência e de decisão dos Estados e Municípios. A capacidade de consolidar alianças, ocupar espaços institucionais e forjar solidariedades é o que ensina o orixá.

Nessas e noutras situações, o imaginário jurídico afro-brasileiro, vem conscientemente de encontro à sensibilidade jurídica moderna (não menos mitológica) para afirmar um outro modelo de justiça, a possibilidade de um exercício mais justo e mais inclusivo do poder. Tudo isso, porque, ao contrário da Thémis assentada defronte aos nossos tribunais, Xangô, o rei, não é cego.

3.4. “E pa bi àrá aáyé”: fenomenologia do relâmpago

“Abre os olhos! Pois assim como o teu relâmpago vem das nuvens, também dele vem tudo quanto é teu.”³⁹¹

E devemos nos alegrar pelo fato de Xangô enxergar bem, já que é por meio da fulminação dos transgressores que mitologicamente este orixá exerce, com o auxílio de Exu³⁹², sua função de regulador social: “divindade do céu e da justiça (o trovão divinizado), ele é o grande justiceiro que pune os ladrões, os malfeitores, os proprietários de amuletos nocivos, os feiticeiros (...) Essa fulminação é entendida como uma maldição (...)”³⁹³. O raio que sanciona atinge a *casa* (“Xangô nunca erra”, dizem, “na medida e no endereço.”³⁹⁴) do criminoso, de modo que a “maldição”, ou seja, a retribuição social ao ato praticado, recai sobre todo o seu grupo familiar e seu território:

Uma das qualidades atribuídas a Xangô era a de punir os transgressores das regras consuetudinárias, isto é, aquelas oriundas do consenso da sociedade. Nesse caso, incluíam-se os mentirosos, ladrões, assaltantes de estrada, perjuros e muitos outros pequenos e grandes delitos que colocavam em risco o convívio social. Esta característica lhe confere a imagem de distribuidor da justiça divina.³⁹⁵

³⁹¹ HÖLDERLIN, Johan C. F. *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* (Natureza e Arte ou Saturno e Júpiter). In: *Sämtliche Gedichte*. Deutsche Klassiker Verlag, 1992.

³⁹² Exu, como analisaremos adiante, também é uma instância de controle social (vide Cap. 4).

³⁹³ SIQUEIRA, M. L. *Op. cit.*, p. 105.

³⁹⁴ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 140.

³⁹⁵ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 139.

Daí o cântico entoado nos terreiros de candomblé *kétu*: “*Sàngó e pa bi àrá aáyé*” (“Xangô mata com o raio sobre a terra”³⁹⁶). Num *oriki*³⁹⁷ resgatado por Cossard, a mesma idéia prevalece: “*Xangô lu eké pá/ Babá tenu mó ré*” (“Xangô mata o mentiroso/ Pai que impõe o direito”³⁹⁸). A rapidez e a força do relâmpago são lembradas pela associação do deus com *agutã*, o carneiro: “A chifrada do *agutã* é mimese da velocidade com que Xangô arremessa os oxês e o *édum-ará*”³⁹⁹. E assim se fecha um ciclo narrativo que conta a justiça como um resultado da interação entre Oyá-lansã – o vento e o relâmpago – e Xangô – o fogo e o trovão (“*Òlò áwá la wulú*”, “Senhor do som do trovão”⁴⁰⁰), às vezes confundidos em seus domínios naturais. Curiosa relação, pois “o uso dos poderes do fogo são enormes e ambíguos”⁴⁰¹. O que está implícito nela?

Propomos duas leituras viáveis para a simbologia do relâmpago: uma fenomenológica, a partir de fragmentos de M. Heidegger, outra hermenêutica, com base nas observações de J. Derrida. Por medidas de precaução, distinguiremos uma da outra.

Arbitrariamente, comecemos por Derrida. A metáfora da rapidez do carneiro se opõe, conceitualmente, a outra metáfora sobre a justiça de Xangô: a da lentidão do *ajapá*, o cágado. Significativo que, além da lentidão, o *jaboti* exemplifique a inteligência do rei⁴⁰². Também intimamente associado a este orixá, “representa o *ajapá*, o juízo e a calma com que os julgamentos devem acontecer, em contraste com a velocidade e o ímpeto do *agutã*”⁴⁰³. Ora, estamos diante precisamente da *terceira aporia* formulada por Derrida sobre a possibilidade da justiça: “a urgência que barra o horizonte do saber”⁴⁰⁴. Trata-se de averiguar que, por sua natureza mesma (e não apenas por uma restrição

³⁹⁶ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 138.

³⁹⁷ Em iorubá: *ori* (cabeça) + *ki* (louvar). Texto ritual de louvação a uma divindade ou personalidade histórica (há até mesmo *orikis* cotidianos sobre a vida e história pessoal dos sujeitos).

³⁹⁸ COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008, p. 47.

³⁹⁹ LODY, R. *Op. cit.*, p. 129. Os Oxês são os duplos machados que o orixá carrega como sua ferramenta e os *édum-ará* são as pedras de raio que acompanham o relâmpago. Ambos serão analisados no próximo tópico (3.5.)

⁴⁰⁰ PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 158. Santos é enfática nessa relação: “Assim como *Oya* está representada pelo relâmpago, *Sàngó* está representado pelo trovão” (SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 95).

⁴⁰¹ LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁰² BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 116.

⁴⁰³ LODY, R. *Op. cit.*, p. 129.

⁴⁰⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 51.

temporal), sempre “a decisão seria estruturalmente finita”⁴⁰⁵. Surge a aporia: como conciliar a cognição perfeita, ilimitada, que, em hipótese, seria necessária ao bom julgamento do caso, com a premência da decisão, a pressa da justiça?

(...) a justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar. Para ser direto, simples, breve, digamos isto: uma decisão justa é sempre requerida *imediatamente*, de pronto, o mais rápido possível.⁴⁰⁶

A verdade é que não existe qualquer solução possível. A mitologia jurídica afro-brasileira conserva essa memória da aporia justamente na forma do relâmpago, que Derrida chamaria de um ato de “violência eruptiva”⁴⁰⁷. É exatamente o que ele é, um único instante de absurdo passageiro, de força tremenda, uma irrupção incontrolável de poder que quebra o procedimento de análise e se impõe como ponto final. Assim,

O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Isso é particularmente verdadeiro com respeito ao instante da decisão *justa*, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura.⁴⁰⁸

O instante da decisão é uma loucura e não um cálculo racional. O ritmo particular da justiça é um paradoxo: entre a urgência do *agutã* e vagareza do *ajapá*, o povo de santo sabe que “*Xangô demora a se levantar do trono, mas quando levanta...*”⁴⁰⁹. É curioso como essa impressão mista de serenidade e explosão na figura de Xangô foi exposta por um de nossos informantes nigerianos: é o medo que seus devotos sentem, nas cerimônias, do momento em que o orixá (um iniciado em transe) se levanta do assento ritual. Em geral, essa é a expressão de um descontentamento do deus, que, não raro, destrói nesse instante os objetos do culto (especialmente o pilão)⁴¹⁰. Por sua vez, conforme uma informante brasileira: “*A justiça de Xangô é devastadora*”⁴¹¹.

⁴⁰⁵ DERRIDA, J. Idem, p. 52.

⁴⁰⁶ DERRIDA, J. Idem, p. 51.

⁴⁰⁷ DERRIDA, J. Idem, p. 53.

⁴⁰⁸ DERRIDA, J. Idem, p. 52.

⁴⁰⁹ Afirmação de uma filha de Iemanjá com Xangô do *Abassá de Xangô e Caboclo Sultão*, São Paulo, em entrevista concedida em setembro de 2009.

⁴¹⁰ Dados fornecidos pelo Prof. Daniel Adebayô Majaro, nigeriano radicado em Curitiba, Brasil. Entrevista de março de 2010.

⁴¹¹ Declaração da mesma filha de Iemanjá do *Abassá de Xangô e Caboclo Sultão*.

Passando a explorar um viés heideggeriano de análise, podemos compreender (ou ao menos cogitar sentidos para) a justiça divina conduzida pelo relâmpago como uma forma de *re-velação* da verdade, próxima à *Alétheia* dos gregos pré-socráticos:

Saber é ter visto, no sentido amplo de ver, isto é: apreender, experimentar a presença do presente enquanto tal. A essência do saber repousa, para o pensar grego, na *A-létheia*, isto é, na eclosão do ser.⁴¹²

Ora, por mais arriscado que possa parecer empreender este tipo de justaposição de tradições, ele é, como já expusemos, o pressuposto mesmo de qualquer diálogo intercultural, de qualquer possibilidade de contribuição recíproca para esclarecer (e o fenômeno da luz/relâmpago volta à tona) nossa própria herança e a do outro. Fundados nesse entendimento, afirmamos ser o relâmpago que, ao projetar um foco de luz sobre o mundo e os entes do mundo, permite seu *des-ocultamento*. No seio do Caos ontológico, “o brilho do relâmpago, do fogo e do Sol (...) abrem o espaço no qual deixam luzir a fulguração dos entes”⁴¹³. Só assim as coisas surgem em sua *individualização*:

Assim como o relâmpago resplandece durante segundos e na claridade de seu resplandecer mostra as coisas individuadas em seu contorno, assim também o relâmpago tira à luz, em um sentido profundo, as muitas coisas em sua união articulada.⁴¹⁴

Dessa maneira, é possível emprestar de Heidegger a noção de *des-velamento*, segundo a qual, a verdade ontológica, a essência das coisas, *aparece* apenas como um instante, como uma *clareira* – “designamos esta abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se como a clareira (*die Lichtung*)”⁴¹⁵ – na Noite do Ser:

Se o velamento remonta ao que escurece, à Noite do que se encobre e furta ao acesso, cumpre que nos tornemos ainda mais atentos ao

⁴¹² Heidegger, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 45. APUD: BEAINI, Thais Curi. *A memória, medida ontológica do cosmos*. São Paulo: Palas Athena, 1989, p. 34.

⁴¹³ BEAINI, T. C. Idem, p. 12.

⁴¹⁴ Heidegger, M. *Heráclito*, p. 10. Apud: BEAINI, T. C. Idem, p. 21.

⁴¹⁵ Heidegger, M. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. P. 275. APUD: BEAINI, T. C. Idem, p. 40.

seu fulgor que, longe de nos ofuscar os olhos, nos remete diretamente à Memória.⁴¹⁶

A abertura para o Ser de todo e qualquer ente, portanto, depende de um processo concomitante de *desvelamento* e *encobrimento*, já que, segundo coloca Heráclito, “a essência das coisas ama ocultar-se”⁴¹⁷. É como se a intuição ontológica fosse uma manta muito curta, com a qual se *descobre um santo para se cobrir outro*:

A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeira cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, não está apenas livre para a claridade a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo o que se apresenta e ausenta.⁴¹⁸

O relâmpago, por conseguinte, concentra noematicamente a possibilidade de conhecimento (visão/desvelamento) do mundo, enquanto o ribombar do trovão destina-se, ainda no campo do pensamento fenomenológico, “àquele que da origem se fez efeito, autodefinindo, reflexivamente, o espaço próprio do deus-falante, do deus-nomeador”⁴¹⁹. Xangô e seu raio, nessa interpretação, são os eventos que permitem *conhecer* a realidade e, portanto, formular *juízos* sobre ela. É interessante observar como, a partir dessa intuição fundamental desencadeada pelo fenômeno do relâmpago e partilhada por diversas tradições, o povo-de-santo de Recife estabelece o caráter *conhecedor, investigativo* do deus:

Xangô não gosta de nada encoberto, de nada oculto. (...) Ele gosta das coisas claras, abertas; o negócio dele é alegria: sempre está disposta a cair na gargalhada. (...) [Seus filhos] têm a tendência a duvidar: para acreditar, eles querem ver a evidência, eles querem ter provas.⁴²⁰

Júbilo, claridade, visão, provas. O arquétipo de Xangô retoma, inadvertidamente, e em linguagem corrente, aspectos da própria

⁴¹⁶ BEAINI, T. C. *Idem*, p. 39.

⁴¹⁷ BEAINI, T. C. *Idem*, p. 53 – nota 6.

⁴¹⁸ Heidegger, M. *Heráclito*, p. 10. Apud: BEAINI, T. C. *Idem*, p. 21.

⁴¹⁹ BEAINI, T. C. *Op. cit.*, p. 20.

⁴²⁰ Depoimento de membros do culto recolhidos por SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 398.

fenomenologia do relâmpago: “basicamente”, confirma Segato, “aponta-se para seu perfil de cientista, de *pesquisador*”⁴²¹. A forma de conhecer a verdade das coisas, portanto, é sempre por eclosões (gargalhada, relâmpago, trovão), sempre fragmentária para a justiça mítica afro-brasileira, dependendo de instantes de visão, de relances. Assim como o ritual, a verdade se constrói num intricado jogo de luzes, de ditos e não-ditos que tangenciam a chamada *dinâmica do segredo* (awô), institucionalizado nessas comunidades para manter viva a tensão do grupo e para garantir que o *outro* esteja sempre presente, como aquele de quem se esconde alguma coisa (“modo constitutivo da negação”⁴²²):

A própria dinâmica do segredo estrutura as relações no interior do grupo. (...) Conhecer a regra, entretanto, não implica em acabar com o segredo. A idéia corrente nas sociedades modernas é de que, em todo o segredo, o fundamental é o que se esconde. A Modernidade, assentada na onipotência racionalista, põe diante de si mesma a meta de uma sociedade sem segredos, sem obstáculos à manifestação da verdade. Suas pressuposições são de a *Verdade* existe, de que é logicamente *evidente* (isto é, ela se auto-indica, transparece através de operações racionais) e de a ela todos devem se submeter. O grande imperativo da ideologia moderna é o da transparência *absoluta*: tudo deve ser dito, tudo deve ser revelado. (...) **No auô, no segredo nagô, não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí sua força. O segredo não existe para, depois da sua revelação, se reduzir a um conteúdo (lingüístico) de informação. O segredo é uma dinâmica de comunicação (...)**⁴²³

Nas palavras de Heidegger, a potência fenomenológica do awô, do segredo afro-brasileiro, é a humildade de reconhecer que a cognição se dá apenas como intuição da verdade, a qual se desvela e se encobre ao mesmo tempo, uma ninfa caprichosa. Saber que sempre haverá algo a saber, algo desconhecido, uma sombra, um canto escuro não iluminado pela razão, pode angustiar – “quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia?”⁴²⁴ – mas simultaneamente, aquieta o juízo, pois diminui a responsabilidade do sujeito, que é partilhada coletivamente. A cognição, por força dessa *terceira aporia*, se reconhece como essencialmente limitada, pois são imprescindíveis para a justiça tanto a velocidade do carneiro quanto a lentidão do cágado: sim, é

⁴²¹ SEGATO, R. L. Idem, ibidem.

⁴²² SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983, p. 138-139.

⁴²³ SODRÉ, M. Idem, p. 139-142.

⁴²⁴ DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 39.

preciso saber (e por este motivo Xangô é um “pesquisador”), mas também é preciso *não saber demasiado*, já que isso adia indeterminadamente a presentificação da justiça. Conseqüência: o ato de decidir (julgar) também admite acarretar, além da dimensão de escolha racional, uma boa quantidade de intuição, partilha e incerteza. A pretensão de totalidade da epistemologia ocidental, por outro lado, funda uma ditadura da Razão, na qual resta ao direito somente uma saída: encenar sua farsa de cientificidade, o positivismo jurídico.

3.5. Oxé: hermenêutica do duplo machado

*"Kakuvana kedule ongumana"*⁴²⁵

(Ter um machadinho é melhor que ter só as mãos)

Xangô é o lançador de raios. Toda vez, porém, que um deles cai sobre a terra para castigar os malfeitores, traz consigo a assinatura de seu emissário. As *edùn-àrà*, pedras de raio, fragmentos rochosos que em geral os adeptos desse orixá encontram em tais lugares, são consideradas “a representação do corpo de *Sàngó*, seu símbolo por excelência”⁴²⁶. Em inúmeros locais são desencavados também machados de pedra, tidos como arremessados pelo deus no *ayé* em momentos de fúria. O rito, atualizando o mito, confirma essa referência durante a sua dança: ao som do seu toque preferido, o rápido e guerreiro *alujá*⁴²⁷, Xangô conta gestualmente sobre sua capacidade de lançar as pedras retiradas de um *labá* (bolsa de couro) imaginário. Delas, supostamente, foi feito seu primeiro machado, chamado Oxé, de gume duplo, e com o qual ele dança também nas mesmas cerimônias. Sendo o “símbolo de seu poder”⁴²⁸, o Oxé é o principal instrumento com o qual Xangô exerce sua justiça. Este importante componente da iconografia afro-brasileira – que figura na semiótica do orixá junto com as imagens da pantera (animal real que representa, entre os Fon do Benin, o fundador de uma dinastia⁴²⁹), do elefante

⁴²⁵ Dito popular Cuanhama – Angola, extraído de: LODY, R. *Oxé de Xangô: Um estudo de caso da cultura material afro-brasileira*, Afro-Ásia n. 14, 1983, p. 15.

⁴²⁶ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 96.

⁴²⁷ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 91-92.

⁴²⁸ SIQUEIRA, M. L. *Op. cit.*, p. 93.

⁴²⁹ LODY, R. *O povo de santo...*, p. 124.

(“o rei depois da morte”⁴³⁰) do cavalo (“O Alafim montado a cavalo é figura que reflete mando e poder”⁴³¹), do carneiro (a velocidade, como já vimos), do *ajapá* (cágado), do pilão (“o pilão (...) é a encarnação do elefante – é o objeto que significa o elefante”⁴³²) do tambor *batá* (“instrumento membranofone (...) formado por uma caixa de ressonância em madeira, encouramento duplo retesado por cordas”⁴³³) – merece uma breve leitura, para alguns sentidos possíveis de uma hermenêutica sua. O quadro sinótico desenvolvido por R. Lody esquematiza imagetivamente alguns dos significados que desejamos abordar: “poder temporal/poder espiritual”; “guerra/paz”; “bem/mal”⁴³⁴. Três são as contribuições centrais que gostaríamos de oferecer a esse panorama.

Em primeiro lugar, o Oxé apresenta certa isomorfia com a figura do próprio *ixé*, o pilar central existente no *barracão*⁴³⁵ de inúmeros candomblés e cuja função é ligar os dois mundos, *ayé* e *òrun*. Nesse sentido, ele refaz também a saga do *Opaxorô*, o cajado ritual utilizado por Oxalá, o deus-pai, nas festas públicas e o qual foi por ele lançado, no primórdio dos tempos, para separar os dois mundos, num momento de cólera. Além de reforçar a noção de que a justiça só pode ser realizada pelo aval e intercessão dos deuses, o eixo do machado, o mastro do *Opaxorô* e a coluna central da casa compõem, juntos, um discurso iconográfico sobre a ruptura e a reunião, sobre a separação e a aproximação. Trata-se de um indicativo sobre a necessidade, em cada contexto, de dissipar o que está agregado e de reunificar o que está afastado: a necessidade de cindir e reconciliar. A cisão tem seu valor, na medida em que permite expandir, libertar o que está preso à força, “desprender um corpo resultante de uma interação”⁴³⁶. A seu turno, os esforços de reconciliação são uma prática comumente observada em comunidades africanas e afro-brasileiras, face à importância atribuída à harmonia do coletivo.

Entre os *nuer*, por exemplo, população sudanesa cuja descrição etnográfica constitui já um clássico da antropologia contemporânea (e aí se

⁴³⁰ “As presas do elefante, segundo Pierre Verger, estão nos altares de Obatalá em Ifé e de Xangô em Oyó” (LODY, R., *Idem*, *ibidem*).

⁴³¹ LODY, R. *Idem*, p. 125.

⁴³² LODY, R. *Idem*, p. 124.

⁴³³ LODY, R. *Idem* p. 126.

⁴³⁴ LODY, R. *O povo de santo...*, p. 132-133.

⁴³⁵ “Barracão” é o nome pelo qual se conhece em geral o ambiente destinado à realização das cerimônias públicas.

⁴³⁶ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 96

mostra como também num *campo* específico, e não tão-somente na religião, os textos podem sacralizar-se), o homicida deve recorrer ao chefe do grupo, que lhe entalha uma marca no braço e logo dá início ao procedimento não de julgamento (o chefe não tem o poder de julgar) e imposição da pena, mas de convencimento dos familiares de ambos os lados a aceitarem uma *permuta* com vistas a sanar a questão (que ali consiste em gado, seu principal elemento de troca). A sanção não é aplicada diretamente ao indivíduo (embora este caso falhe o expediente, possa temer a vingança privada, buscando na casa do chefe uma espécie de asilo político), mas aos dois clãs enquanto não aceitem o *pacto*: “Durante esse período as duas partes não podem comer ou beber nos mesmos pratos, nem comer na casa de um terceiro”⁴³⁷. Claro, trata-se aqui de uma etnia *hipertradicional*, diversa dos grupos que temos abordado. No entanto, o princípio não deixa de valer para as comunidades religiosas afro-brasileiras, que permanecem sendo sociedades de afinidade, *sociedades do frente-a-frente*⁴³⁸, hoje reconhecidas como *povos tradicionais*:

Essa preocupação com a ordem leva a outra construção, igualmente desnorteante para o jurista ocidental: o menor peso das normas, entendidas no sentido de regras gerais e abstratas, que enchem nossos códigos. **Com efeito, a aplicação do direito embora satisfaça a razão e em geral a justiça, podem engendrar feridas que demoram a fechar: uma falência, um divórcio em geral não são algo fácil. Se podem evitá-los tornando mais leve o peso da regra, ou mesmo deixando-a inoperante, os africanos não hesitarão: ao julgamento costumam preferir a conciliação.**⁴³⁹

Reforça essa primeira idéia a dicotomia estabelecida através do Oxé entre *guerra* e *paz*. A aplicação crua do direito, da regra ainda que convencionada, é um “ato de guerra”, um expediente bélico. Foucault demonstra como isso está implícito mesmo na tradição jurídica ocidental, escamoteado sob a finalidade de “pacificação social” do direito⁴⁴⁰. Xangô sabe

⁴³⁷ EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Les Nuer Du Sudan meridional*, in: *Systèmes politiques africains*. Meyer-Fortes e Evans-Pritchard (orgs.) Paris: PUF, 1964, p. 251.

⁴³⁸ “A busca do consenso não é, de fato, conforme com os valores das sociedades ocidentais modernas, dominadas pela ideologia do individualismo e da competição. A mediação, a conciliação pressupõem para obter êxito certa afinidade de vida, uma partilha dos mesmos objetivos. É por isso que o “modelo etnológico” da ordem negociada se encontra mais facilmente em sociedades elementares, as que são menos divididas”. (ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 150).

⁴³⁹ ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 77-8.

⁴⁴⁰ Direito germânico/medieval – a verdade e as formas jurídicas.

que toda decisão implica uma cota insuperável de violência, senão pelos motivos que viemos elencando, por sua própria estrutura antagonística:

A “decisão”, na qual Carl Schmitt vê a própria possibilidade do direito, *in fieri*, como divisão e confronto entre amigo e inimigo, e que ele vê percorrer, em seguida, a totalidade do ordenamento, formando-o e sobredeterminando-o, **este ato de guerra** representa o máximo de factualidade, plasmada como imanência absoluta no ordenamento jurídico.⁴⁴¹

Enquanto a guerra está relacionada às figuras de Ogum (que reina sobre os metais e, portanto, sobre a lâmina dupla do machado) e Xangô (general cujas conquistas sobre o império do Daomé são lembradas até hoje no culto por meio de cantigas próprias: *Káwòóo, káwòóo Sàngò Dàhòmí*⁴⁴²), a paz é o atributo máximo de Oxalá. Novamente, a articulação desses três termos dá ensejo a uma contraposição complementar e não a uma oposição excludente: só se pode alcançar a verdadeira paz por meio da guerra, pois, caso contrário, a mesma significa o conformismo à dominação do *status quo*. Xangô, por esse motivo, convida ao embate, ao enfrentamento⁴⁴³ para a realização da justiça:

*Assim como eu piso em fogo
Assim como eu piso em brasa
Me chamo Xangô de Ouro
Eu quero a minha machada*⁴⁴⁴

Esse cântico, que gravamos durante o trabalho de campo, por ocasião do rito do *ajerê*, a panela incandescente carregada por Xangô em algumas festas, e que remete também à difundida prática de “caminhar sobre brasas”, repetida tanto em algumas regiões da África como no interior do Brasil, é compatível com os mitos conhecidos:

Certa vez, Xangô estava brincando na cozinha
e caiu dentro do fogão.
Dadá ficou muito assustada,
mas Xangô queria continuar brincando com as brasas,

⁴⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 17.

⁴⁴² BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 146.

⁴⁴³ “[Os filhos de Xangô] são portadores do dom de bons conselhos, estimulam a ‘ir adiante’. Se alguém os consulta para saber que atitude deve ser tomada em face de problemas delicados, a palavra é enfrentamento” (SIQUEIRA, M. L. *Op. cit.*, p. 61).

⁴⁴⁴ Canto recolhido, em 2009, no Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, São Paulo.

porque ele gostava de ver como elas brilhavam.
E elas não lhe causavam nenhum dano.⁴⁴⁵

Fogo e luta, associados ao deus e seus batalhas, fazem de Xangô um “*santo quente*”, contraponto de Oxalá, que é reconhecidamente “*frio*”. Esse dualismo do Oxé diz respeito ao próprio dualismo presente no arquétipo de Xangô, em alguns momentos mais próximo de Oiá-lansã, o ímpeto do temporal e da ventania, às vezes mais ligado a Oxaguiã (na qualidade de *Airá Osí*, por exemplo), um Oxalá jovem e sábio. Sua justiça oscila entre esses pólos, o que nos leva à terceira consideração sobre o machado.

Trata-se, enfim, de verificar a ambigüidade presente na iconografia do Oxé. Lody faz referência a um tênue equilíbrio aí vigente entre “bem” e “mal”⁴⁴⁶, o que nos parece dúbio. Porém, num horizonte de imaginário jurídico sincrético, como o afro-brasileiro, não de todo incabível, especialmente se considerarmos nele os “traços que caracterizam a presença do orixá Exu”⁴⁴⁷. Falar de equilíbrio remete à possibilidade de um diálogo com um dos temas centrais da filosofia jurídica ocidental: a *phrónesis* dos gregos, a *prudentia* dos latinos, a *eqüidade* dos medievais: “O direito é a arte do bom e do eqüitativo, deve atribuir a cada qual o que lhe é devido: máximas então correntes”⁴⁴⁸. O tema do equilíbrio da decisão justa permanece na reflexão do direito sinalizado no emblema da *balança* de Thémis, que deve pesar os dois lados de uma disputa, seus argumentos e razões, a partir de um lugar de neutralidade (afinal, como vimos, a justiça está vendada). A identificação dessa *preocupação isomórfica*, como diria Boaventura, pode disparar um esforço de esclarecimento recíproco de pontos de vista sobre o sentido da justa partilha, que excede nossa proposta. Cabe-nos observar, sim, um dos vieses da simbólica do Oxé que escapa a isso, pois sua representação da duplicidade remete ao pluralismo e ao dissenso, em oposição aos consensos impostos na sociedade brasileira, cujo sentido democrático tropicalizado, analisado por Kant de Lima, propõe que

A diferença é um mal a ser evitado, a homogeneidade é um bem em si. Mais que isso, a diferença implica uma hierarquia “natural” entre os

⁴⁴⁵ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 252.

⁴⁴⁶ LODY, R. *O povo de santo...*, p. 132.

⁴⁴⁷ Luz é um dos que defendem essa interpretação: LUZ, M. A. *Op. cit.* p. 60.

⁴⁴⁸ ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 235.

indivíduos, classificados de acordo com uma tabela de valores definidos, evidentemente, por camadas dominantes da sociedade.⁴⁴⁹

Ocorre que o *adamachê*, como também é conhecido o Oxé, aponta, nos limites semânticos do próprio enredo de Xangô, para o avesso dessa imparcialidade hipócrita exigida na tradição jurídica moderna: “*seu duplo machado visa à justiça para cada um dos dois lados que se põem numa contenda*”⁴⁵⁰. Não uma mesma e única justiça para ambas as partes, não uma igualdade universal perante a regra, mas uma atribuição casuística de direitos e deveres: “não há amor igualitário, assim como não há justiça igualitária. Amar e fazer justiça é tomar posição diante dos fatos”⁴⁵¹. Aqui outra característica fundamental da sensibilidade jurídica afro-brasileira: a despreocupação com a igualdade formal. Ora, inviabilizado o pressuposto de que todos os homens são iguais, uma vez que sua natureza (*orí*, sua individualidade e ancestralidade) é substancialmente distinta – desde suas aptidões até a matéria de que são feitos – não se sustenta a idéia de aplicar uma mesma justiça indistintamente. É por isso que as oportunidades não são as mesmas, sem que isso implique na diminuição de qualquer dos envolvidos: no candomblé, uma *ekedjy* sabe que jamais será *yawô*; na umbanda, um ogã sabe que jamais será rodante e vice-versa (é a complementaridade que rege a integração dessas diferenças no grupo). É por isso também que um mesmo Oxé “*corta dos dois lados*”, pois pode, de acordo com circunstâncias que ultrapassam as meras condições objetivas do caso, aplicar uma justiça diferente. Dois pesos, duas medidas? Duas cabeças, dois cortes. Temos aí um exemplo do *princípio de diferenciação* dos sujeitos, vigente na justiça mítica de Xangô.

Segundo Rouland, existiriam três grandes modelos, três grandes “arquetipos” jurídicos discerníveis: a) o da identificação, que caracterizaria os direitos no Extremo Oriente, no qual a dualidade é abolida e o dinamismo “ão é limitado por qualquer lei imposta do exterior”⁴⁵²; b) o da submissão, predominante nas tradições dos Livros (islamismo, judaísmo e cristianismo) e no Estado moderno (“a diferença é pensada em termos de oposição (...) os grupos são negados pois aparecem como obstáculos ao controle do

⁴⁴⁹ LIMA, R. K. *Op. cit.*, p. 30.

⁴⁵⁰ PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 151.

⁴⁵¹ BOTAS, P. C. L. *Op. cit.*, p. 79.

⁴⁵² ROULAND, N. *Anthropologie juridique...*, p. 60.

Estado⁴⁵³); e c) o da diferenciação, vigentes em diversas sociedades africanas e ameríndias, pelo qual a estrutura social é entendida como uma pluralidade de unidades diferentes e complementares (“legislações uniformizantes são tidas como destruidoras da unidade (...) cada indivíduo pode pertencer simultaneamente a vários grupos, de natureza diferente”⁴⁵⁴). Nesse sentido,

A criação por diferenciação acarreta o reconhecimento oficial da pluralidade do direito. (...) No plano jurídico, o conceito de diferenciação explica a desconfiança sentida por essas sociedades pelas legislações uniformizadoras.⁴⁵⁵

Podemos, sem dificuldade, vislumbrar nessa ênfase sobre as desigualdades subjetivas, longe de uma “recalcitrância primitivista” como pode sugerir a dogmática jurídica, uma tendência para aquiescer com o imperativo de justiça que vem se consolidando em sociedades plurais, pós-coloniais, “*deeply divided societies*”⁴⁵⁶: *contra as injustiças geradas pela obsessão moderna com a igualdade formal, aprender a tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais*. Esse é um espectro da justiça material que ganha centralidade na cosmovisão afro-brasileira:

As experiências do Iluminismo e da Revolução Francesa instituíram o conceito de indivíduo universal enquanto detentor de direitos naturais, sob o jugo de um Estado que realizava a vontade do povo. Os modernos conceitos de estado e democracia estão debatendo sobre a herança conceitual desse estado neutro e garantidor de direitos. As diferenças entre os indivíduos (de raça, sexo, idade, social, econômica, etc.) e suas específicas reivindicações colocam à prova o modelo organizativo do estado moderno para que atendam a todos sem prescindir da equidade de condições e tratamento no exercício dos direitos.⁴⁵⁷

Um ponto de preto-velho gravado, em 1976, por Segato e Carvalho no terreiro de Mario Miranda em Casa Amarela, Recife, dá o tom dessa discussão:

⁴⁵³ ROULAND, N. Idem, p. 65.

⁴⁵⁴ ROULAND, N. Idem, p. 62.

⁴⁵⁵ ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 77-78.

⁴⁵⁶ O conceito é de *deeply divided societies*: sociedades plurais, como a África do Sul, exemplifica Lijphart. “Uma sociedade plural é uma sociedade que é profundamente dividida em linhas religiosas, ideológicas, lingüísticas, culturais, étnicas ou raciais, gerando verdadeiras sub-sociedades com seus partidos políticos, grupos de interesse e meios de comunicação próprios” (LIJPHART, Arend. *Self-Determination versus Pré-Determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems*. In: KYMLICKA, Will (Ed.). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 277.

⁴⁵⁷ SÃO BERNARDO, A. S. S. *Op. cit.*, p. 80.

*Meu pilão tem duas bocas
trabalha pelos dois lados
na hora do aperreio
valei-me, pilão deitado*⁴⁵⁸

Embora o texto não faça referência direta a Xangô, ao invocar a figura do pilão, um dos seus principais símbolos (associado ao elefante, como destacamos), e igualmente remeter ao tambor *batá* (o qual, além de ser duplo, é tocado exatamente na posição deitada sugerida no ponto), é eloqüente sobre a iconografia do deus e sobre imaginário jurídico da retribuição e da ação justas nos cultos afro-brasileiros, de forma que, no eixo central do machado, pode inscrever-se também a dicotomia “identidade/diversidade”:

Na qualidade de canto sagrado, portanto, esse texto evoca de entrada o dualismo e a ambivalência do poder divino. O pilãozinho tanto pode trabalhar para o bem (para a proteção do cliente) como para o mal (para causar dano ao inimigo). Na medida, porém, em que o canto fecha com a idéia do pilão deitado, **pode indicar a volta à unidade e ao equilíbrio estável; como se dissesse: por necessidade sou ambíguo, mas essencialmente sou uno.**⁴⁵⁹

Pela necessidade do caso a caso, sou ambíguo, mas essencialmente uno. Pelo arquétipo jurídico da diferenciação, fortalecer a diversidade para proteger a unidade complementar. Essa a mesma duplicidade explícita no machado bilateral de Xangô. Ao contrário da ficção jurídica republicana da igualdade universal, da uniformização social, uma justiça fundamentalmente pluralista, uma justiça dos desiguais. Ao contrário da ficção, a fricção é o seu recurso, ao lado de seus signos-irmãos: “a produção do fogo por fricção, assim como o amor, ficou para todo sempre ligada a idéia de uma festa”⁴⁶⁰. A “*machada que corta mironga*”⁴⁶¹ impõe um corte na sociedade supostamente homogênea (o idioma identitário da “nação”) para afirmar a diferença como meio de reivindicação e conquista de direitos historicamente sonogados:

⁴⁵⁸ CARVALHO, J. J. *A tradição mística afro-brasileira...*, p. 16.

⁴⁵⁹ CARVALHO, J. J. *Idem*, *ibidem*.

⁴⁶⁰ BOTAS, P. C. L. *Op. cit.*, p. 81.

⁴⁶¹ Parte de um ponto de umbanda recolhido em sessão de caboclo no terreiro de Mãe Adriana de Airá, Curitiba. Em sua versão integral, ele fala sobre o Oxé de Xangô: “*Machadinha do cabo de ouro/ é de ouro, é de ouro/ Machadinha do cabo de ouro/ é de Xangô, é de Xangô/ Olha a machada que corta mironga/ É de Xangô, é de Xangô*”.

O que se tem como certo é que todo o estado-nação procura instituir uma “comunidade nacional” na base de uma etnicidade fictícia (...) A partir de critérios lingüísticos, históricos e biológicos, o Estado nacional “eticiza” a população, essencializando suas representações psicossociais por meio de ideologias nacionalistas ou mitos de identidade baseados em cultura, origem e projeto coletivo presumidamente comuns.⁴⁶²

A política da identidade é, assim, uma das estratégias negras de reconhecimento oficial, que, no entanto, não abre mão da sua lógica ético-jurídica própria (seu *ethos*). Por um paradoxo, é a tradição mítica que escancara a contradição do mito do universalismo. *Tradição e contradição* são outros dois termos que se equilibram em cada um dos gumes do Oxé de Xangô. Seu peso é imponderável. Quando ousaremos experimentá-lo?

3.6. “Força de lei, força de lá”: uma mitologia da violência fundadora

“O ‘direito’ foi por muito tempo um vetitum [algo proibido], um abuso, uma inovação, apareceu com-violência, como violência (...)”⁴⁶³

O espaço sagrado do terreiro é um território político. Já tivermos oportunidade de demonstrar isso (tópico 2.4.). Não nos aproximamos, entretanto, do seu processo de fundação. Se a comunidade é uma miniatura do próprio cosmos, seria interessante perceber como é instituída. Como se instaura um cosmos? Por meio da sua consagração primordial. No dizer do povo-de-santo, trata-se de dar um “*fundamento*” à nova casa de orixá, sem o qual a comunicação com os deuses estará fadada ao fracasso. O ritual de “*enterrar o fundamento*” (e essa expressão será importante mais adiante), enterrar o *axé* de uma casa para fundá-la, é um dos mais importantes segredos do culto. Apesar disso, R. Bastide que, em tantos outros assuntos opinou, também dá aqui o seu palpite:

⁴⁶² SODRÉ, M. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 50. APUD: SÃO BERNARDO, A. S. S. *Op. cit.*, p. 104.

⁴⁶³ NIEZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, Terceira Dissertação, §9º.

(...) o *axé* do *candomblé* deve ser um condensado de todos os *axé*, exatamente como o terreiro era um resumo de todo o território *naô*. O que se enterrará, sob a coluna central ou o altar litúrgico será então (...) “um líquido que contém um pouco do sangue de todos os animais sacrificados” (...) mas também um pouco de todas as ervas que pertencem aos diversos *Orixá*.⁴⁶⁴

De fato, não é o caso de saber a composição do “fundamento”. Nosso objetivo não é fazer teologia, mas antropologia jurídica, o que por vezes muitos autores confundem⁴⁶⁵. Para as finalidades do presente trabalho, basta saber que um dos principais *atos*⁴⁶⁶ que *criam*, que *produzem* o território consiste no sacrifício ritual de certos animais a *Onilé*: “é um dos rituais mais importantes quando da fundação de um novo terreiro, momento em que é imprescindível oferecer à terra, isto é, a *Onilé*, os sacrifícios e oferendas devidas”⁴⁶⁷, já que a terra é o suporte do território comunitário. “Isso quer dizer que a força [*axé*] produzia o espaço necessário à sua atividade”⁴⁶⁸.

Trabalharemos a partir desses dados, amplamente divulgados nas etnografias sobre o *candomblé* e outras vertentes religiosas afro-brasileiras⁴⁶⁹, pois este é um tema difícil. Outro dado importante é a significativa participação da figura de Xangô nesse processo, muito provavelmente pelo fato de que os primeiros terreiros de origem iorubá fundados na Bahia (como o *candomblé* da Igreja da Barroquinha, em Salvador) colocaram-se justamente sob sua proteção⁴⁷⁰. De qualquer forma, Xangô é um fundador por excelência, vanguardista que é, como citamos, da linhagem dinástica dos Alafim de Oiô. Xangô condensa, portanto, uma mitologia sobre a fundação política e o

⁴⁶⁴ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 96.

⁴⁶⁵ As dificuldades de estabelecer entre ambas uma distinção e questão do “tornar-se nativo” nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras colocam os investigadores “numa encruzilhada”. O tema é muito bem trabalhado por Silva em: SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006. Vide, especialmente, p. 106 e ss.

⁴⁶⁶ Essa é uma categoria nativa que diz respeito a uma parte, a uma unidade, a um trecho de um conjunto de procedimentos rituais.

⁴⁶⁷ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 119.

⁴⁶⁸ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 96. O autor resgata as histórias do *oluô* Agenor Miranda Rocha, o qual afirma, sobre Mãe Aninha Obábyí: “Aninha não tinha nenhum terreiro no Rio [de Janeiro], mas tinha *axé*”.

⁴⁶⁹ Tenhamos o cuidado, porém, de destacar que existe hoje uma parcela dos cultos que não admite, em geral por motivos que podem ser enquadrados como propriamente “ocidentais”, a prática sacrificial, entre os quais se inclui, por exemplo, a chamada “umbanda branca” (“umbanda de asfalto”).

⁴⁷⁰ PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 146.

exercício da violência que inaugura uma ordem. Se o terreiro é veículo de um conjunto de normas sociais, parâmetros éticos, regras de comportamento e autoridades, podemos dizer que sua fundação corresponde à instituição de um verdadeiro *ordenamento jurídico* e nos permite entrever o que está implícito, ou melhor, o que está em jogo nesse momento singular que é a gênese do direito. Bisbilhotar uma mitologia da violência fundadora.

O fato de Xangô ser, ao mesmo tempo, protagonista do imaginário mítico da justiça encerra esse panorama preliminar que associa fundação, direito, violência e justiça. Mas não sejamos precipitados: a dinâmica do sacrifício ritual é, ela também, rigidamente regulada pela tradição. Não se trata aqui de violência no sentido ordinário da palavra e duvidamos mesmo de que possamos falar, sem críticas, em termos de *violência*. Existe, ao contrário, uma rigorosa “etiqueta sacrificial”, que indica um uso político do ritual. Essa é, entretanto, uma forma de precisamente socializar a violência (pois é inegável que ao menos uma cota sua participa do sacrifício), elaborando para ela um código estrito de interditos e orientações. Tal codificação também é resultante de um processo sócio-histórico específico de interação cultural, como prova o contraste assinalado por Vogel, Mello e Pessoa de Barros⁴⁷¹ entre os procedimentos sacrificiais empregados no culto *vodu* haitiano e no candomblé jêje-nagô brasileiro. Apesar disso, é o mito que incorpora a história. Invocamos um ponto de Xangô que delimita o tema:

*Força de lei
Força de lá
Força de lei
Pai Angolê
Pai Angolá⁴⁷²*

O texto é sucinto. Demasiado simples. E, concomitantemente, bastante sugestivo. Seu núcleo central gira em torno das informações: a “força de lei”, a eficácia da regra instaurada, que é assegurada não por si mesma, mas pela “força de lá”, isto é, o fundamento transcendente da norma, que não é outro

⁴⁷¹ VOGEL, A.; MELLO, M. A. de S.; BARROS, J. F. P. *Encontro e desencontro...*, p. 231-267.

⁴⁷² O ponto foi por nós recolhido em sessão de umbanda no terreiro de Mãe Adriana de Airá, na cidade de Curitiba e é nitidamente uma releitura de um cântico em louvar a Nzaze, Inquice da “nação” Angola: “Nzaze ê/ Nzaze á/ Nzaze ê/ maiangolê/ maiangolá”, o qual ouvimos em São Paulo.

senão o próprio Xangô, “Pai Angolá”. Sua vigência estaria atrelada, com isso, desde o início a um ato sobre-humano de força. Ao ouvirmos pela primeira vez esse cântico, fomos tentados a vasculhar a obra homônima de J. Derrida (*Força de Lei: o “Fundamento místico da autoridade”*), e qual não foi nossa surpresa ao nos depararmos justamente com a seguinte colocação:

(...) se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela **só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu primeiro instante, sua primeira palavra.** (...) a justiça exige, enquanto justiça o recurso à força. A necessidade da força está pois implicada no justo da justiça.⁴⁷³

Derrida sugere, portanto, um *incipit*, um princípio, uma gênese: “No começo, terá havido a força”⁴⁷⁴. Há aqui um paralelismo surpreendente entre a idéia contida no *corpus* tradicional afro-brasileiro, revelada por meio da prática ritual de “fundação” e do ponto cantado de Xangô, e o vislumbre desconstrutivista do sentido dos atos fundacionais. Através de um *insight* a partir do ditado “*might makes right*” (“é a força que faz o direito/certo”), o autor passa a deslindar o conceito de *fundamento místico da autoridade*⁴⁷⁵, do qual se apropria e o qual desenvolve de Montaigne:

A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A palavra ‘crédito’ porta toda a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter ‘místico’ da autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. **Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional.** E ainda resta pensar no significa *crer*.⁴⁷⁶

A análise sobre a regra ancorada no mito (e com o qual se legitima), não se restringe já a um *ato de fé* em sentido estrito, pois a autoridade de toda e qualquer norma é ela mesma desvendada como produto de uma crença irracional, de seu fundamento místico. O problema da justiça da lei, porém, não

⁴⁷³ DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 17-19.

⁴⁷⁴ DERRIDA, J. *Idem*, p. 17-8.

⁴⁷⁵ De Montaigne, o excerto original é: “Ora, as leis se mantêm em crédito não porque elas são Justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro (...). *Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve.*” (DERRIDA, J. *Idem*, p. 21).

⁴⁷⁶ DERRIDA, J. *Idem*, p. 21.

pode ser recuado (nem *recusado*, como tem feito toda a filosofia jurídica moderna) *ad eternum*, pois esbarra na idéia em si de *fundamento*: “O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo”⁴⁷⁷. Não há como avançar aqui sem o recurso ao mito, sem uma passagem ao plano do metafísico, “*pois no fundamento ou na instituição desse direito, o mesmo problema da justiça se colocará, violentamente resolvido, isto é, enterrado, dissimulado, recalçado*”⁴⁷⁸. Havíamos antecipado, alguns parágrafos atrás, a importância do ritual de “*enterrar o fundamento*” na inauguração de uma casa de santo, importância corroborada por Bastide, entre outros autores. Cabe agora buscar compreender, em meio a um estranhamento, as potencialidades de diálogo entre esse ato fundacional simbólico e o “*fundamento enterrado*” de Derrida, instituinte do direito.

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretada e um apelo à crença: desta vez, não no sentido de que o direito estaria a *serviço* da força (...) mas no sentido de que ele manteria com aquilo de chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa.⁴⁷⁹

Só podemos insinuar novamente que se trata aqui de uma mitologia da violência fundadora, expressa, aliás, em termos muito próximos aos das religiões afro-brasileiras:

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar.⁴⁸⁰

Seria essa “violência performativa” aquela violência fundadora do mito de Xangô? Poderia ser esse o “golpe de força” dramatizado no outro golpe, o que abate o primeiro animal do sacrifício? Toda comunidade política tem um quê sacrificial. Burkhert é incisivo ao associar as primeiras formas de isonomia aos direitos dos participantes do sacrifício em relação à distribuição da carne:

⁴⁷⁷ DERRIDA, J. *Idem*, p. 25.

⁴⁷⁸ DERRIDA, J. *Idem*, p. 45.

⁴⁷⁹ DERRIDA, J. *Idem*, p. 24.

⁴⁸⁰ DERRIDA, J. *Idem*, *ibidem*.

*“todas as formas essenciais de comunidade não só foram ornamentadas, mas também forjadas pela religião. A definição de pertença a um coletivo é em toda parte a participação num culto”*⁴⁸¹. Derrida tem, ainda aqui, algo a dizer:

Como tentei mostrar em outro lugar, o sacrifício carnívoro é essencial para a estrutura da subjetividade, isto é, também para o fundamento do sujeito intencional e, se não da lei, pelo menos do direito (...)⁴⁸²

Não tiremos conclusões, nem façamos estardalhaços teóricos, tripudiando sobre os textos religiosos e filosóficos. Acreditamos que os fragmentos elencados de ambos os lados são suficientemente eloqüentes e, mais que falarem *por si*, falam *entre si*. Seguindo a proposta fundadora deste trabalho, destarte, intentamos promover as condições desse diálogo entre tradições. Nada mais.

Só não podemos deixar de registrar nossas suspeitas de que Derrida, talvez, tenha sido um insuspeito filho de Xangô.

3.7. Obá Kossô, o trono vazio: revolução como ritual político

*“Òrisà oore
Òrisà oore á nló
A l’anu re àjò”*⁴⁸³

Falamos do começo. Para não desapontar os que ainda acreditam no fio da meada, falemos do fim. De fato, a estrutura narrativa da mitologia afro-brasileira não prima pela linearidade. Os orixás aparecem e desaparecem nos contextos os mais variados, sem que haja necessidade de fantasiar mediações lógicas. Não se trata de incoerência, mas da racionalidade particular do mito. Saber operá-la (ou nela operar) significa, longe de produzir um discurso sem lacunas ou antinomias, conseguir articular cada uma das

⁴⁸¹ BURKERT, Walter. *Religião grega na era clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993, p. 487.

⁴⁸² DERRIDA, J. *Idem*, p. 35

⁴⁸³ “O orixá da benevolência, o orixá da benevolência irá embora, e nós gritamos para ele: boa viagem.” (BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 178). Cantiga de encerramento do *xirê*.

suas facetas, cada uma de suas “inumeráveis cabeças”⁴⁸⁴, nas situações adequadas. Assim como não se invocam os mesmos deuses para fins diversos, também cada horizonte do mito, cada cena do drama cósmico, cada “precedente” dos antepassados, mesmo que aparentemente “contraditórios” entre si, encontram aplicação em momentos próprios. Deixemos de lado, por um instante, nossas compulsões com a noção de *sistema*. O mito nos segreda: nem tudo está perdido, pode haver ordem depois do sistema. Por este motivo diferencia-se *tradição-nostalgia* de *tradição-princípio*, na medida em que descabe o referencial unicamente do passado: compreender o mito é revivê-lo no presente para projetá-lo no futuro⁴⁸⁵. O pretérito perfeito não é o tempo verbal da tradição. Ela é isso: narrativa, contra-narrativa, e não *meta-narrativa*.

E, no entanto, seus episódios não estão aí desconexos, no vazio. O ciclo narrativo de Xangô, por exemplo, termina onde começa sua divindade. Quer dizer, o final de sua existência no *ayê*, como herói ilustre, marca o início do seu culto como ancestral mítico. E é um dos momentos mais controvertidos de sua história. Conta-se que, insaciável como era, Xangô subiu certa feita num monte próximo à cidade de Oió para testar seus poderes com o fogo e, num lance de azar, acabou incendiando seu próprio palácio. O povo, então, revoltou-se contra ele e, na versão de Nina Rodrigues que se fundamenta em Ellis, “enviou-lhe a cuia com os ovos de papagaio”⁴⁸⁶, costume próprio da tradição iorubá, sinal de que o *Obá* deveria renunciar ao poder:

Cumprindo a sentença imposta pela tradição, Xangô se retirou para a floresta e numa árvore se enforcou. “*Oba so!, Oba so!*” “O rei se enforcou!”, correu a notícia. Mas ninguém encontrou seu corpo e logo correu a notícia, alimentada com fervor pelos seus partidários, que Xangô tinha sido transformado num orixá. O rei tinha ido para o Orum, o céu dos orixás. Por todas as partes do império os seguidores de Xangô proclamavam: “*Oba ko so!*”, que quer dizer “O rei não se enforcou!”. “*Oba ko so!, Oba ko so!*”. Desde então, quando troa o trovão e o relâmpago risca o céu, os sacerdotes de Xangô entoam: “O rei não se enforcou!”, “*Oba ko so! Obá Kossó*” (...)⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Pereira e Gomes utilizam a expressão para destacar as múltiplas possibilidades das tradições (no plural) afro-brasileiras. (PEREIRA, Edimilson de Almeida e GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes contemporâneos*. In: _____. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 115)

⁴⁸⁵ PEREIRA, E. A. e GOMES, N. P. M. *Idem*, p. 127-131.

⁴⁸⁶ NINA RODRIGUES, R. *Op. cit.*, p. 205.

⁴⁸⁷ PRANDI, R. e VALLADO, A. *Op. cit.*, p. 144.

Como em muitas questões centrais da tradição afro-brasileira, o jogo, na sua dimensão lingüística, mantém uma reserva semântica: a expressão “*Oba ko so*” (“O rei não se enforcou”) confunde-se com outro título do deus: “Senhor da cidade de Cossô”, *Obá Kossô*⁴⁸⁸, lembrado nos candomblés brasileiros (canta-se: “*Oba kóso aráayé/ Máà inón inón*” – “rei de Kosô que governa a humanidade, não mande o fogo [o raio]”⁴⁸⁹). É de maneira trágica que o reinado de Xangô se encerra em *Ilé Oyó*.

Igualmente trágico fora seu início. Falamos do fim. Mas nosso direito de nos manifestar sobre o começo não precluiu. Sete anos antes, Xangô, um jovem e ambicioso estrangeiro vindo das terras de *Tapa*, reino não de iorubás, mas dos nupes como sua mãe, assumira o poder num golpe de Estado que destrona seu irmão mais velho, *Ajaká*:

Durante o primeiro reinado de *Ajaká*, quem empreendia as guerras era *Xangô* (...) **Sempre ávido por dinheiro, que destinava às festas, [*Ajaká*] impunha pesados encargos aos habitantes de *ljalê* (...)** Após sete anos de governo, *Ajaká*, após ser destronado pelo seu irmão mais novo, refugia-se em sua cidade de origem, *ljalé*, tornando-se *Xangô*, o quarto rei de *Oió*.⁴⁹⁰ (grifou-se)

No Brasil, o mesmo enredo é mantido, alterando-se levemente os personagens. Aqui se conta que, por ocasião de uma festa importante, Xangô, sem roupa apropriada, procurou Nanã, a avó dos orixás, que com seus restos e trapos lhe costurou um saiote multicolorido, com o qual o deus conseguiu angariar a atenção e as graças do povo:

Ele ficou tão bonito que a todos conquistou.
Assim, todos o aclamaram e o escolheram rei,
só por causa de sua formosura, seu encanto.
Sentou-se com muita graça e beleza na cadeira de Ogum.
Ganhou o trono sem ter direito de primogenitura,
ludibriando todo mundo com seu charme.
Xangô sentou-se no trono que pertencia a Ogum
e ninguém nunca mais teve coragem de tirá-lo de lá.⁴⁹¹

Xangô, nitidamente, usurpa o trono e a coroa de Ogum. Em outras versões, a competição entre Xangô (o mais novo, excluído da linha de

⁴⁸⁸ PRANDI, R. e VALLADO. Idem, ibidem.

⁴⁸⁹ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 132.

⁴⁹⁰ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 135 e 143.

⁴⁹¹ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 256.

sucessão) e Ogum (o primogênito e, portanto, o herdeiro de direito) repete-se, especialmente no que diz respeito ao amor das *Ayagbás*, as orixás mulheres, como Iansã⁴⁹², que acaba fugindo com o primeiro deles. Novamente, a mitologia política sustenta um discurso do povo-de-santo sobre a justiça: realizá-la não é necessariamente seguir a regra (de sucessão, de matrimônio, de governo), mas, por vezes, ousar quebrá-la. É o que ensina Xangô.

Não há como contestar o caráter político dessa mitologia, ou, se quisermos ser mais rigorosos, o uso político que dela se faz. A entrevista que nos concedeu uma mãe-de-santo da umbanda (também iniciada no candomblé), ela mesma filha de Xangô e bacharel em Direito, leia-se, transeunte da fronteira entre Ocidente e não-Ocidente, é demasiado expressiva para que deixemos de transcrevê-la. Nela, aparecem associadas as figuras de Xangô e Getúlio Vargas, pelo suposto paralelismo em suas trajetórias:

“Se você for ver bem, a vida do Getúlio Vargas foi bastante parecida com a de Xangô: ele primeiro foi amado pelo seu povo, depois odiado por ele, terminando por se suicidar, como o orixá. Por isso creio que, além de outras personalidades históricas como [Martin] Luther King e [Nelso] Mandela, o Getúlio também foi um filho de Xangô”⁴⁹³.

Destacamos que um dos critérios para se caracterizar a filiação do indivíduo a um orixá determinado é justamente a proximidade entre sua história pessoal de vida e a história lembrada do santo, uma vez que a atribuição arquetípica implicaria numa repetição (simbolicamente adaptada à contemporaneidade) do *enredo mítico*. Neste caso, o paralelismo é extremo: populismo, glória e ocaso, suicídio e, podemos acrescentar, golpes de Estado (*rupturas políticas*) para tomar o e permanecer no poder.

Uma última passagem torna ainda mais evidente o *princípio de ruptura* que acompanha o espectro da justiça. Existe um único lugar, um único território sobre o qual Xangô não governa: o *quarto de balé*, onde moram os *eguns*, espíritos dos mortos. Depois de ter sido convidado pelos *ojês*, sacerdotes do

⁴⁹² Esse “ciclo da competição pelas mulheres” é também analisado por Segato: SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 381 e ss.

⁴⁹³ Agradecemos sobremaneira à Yá Kauncinã, Adriana de Airá, por esta e por outras contribuições importantes a esta pesquisa. A entrevista, uma de uma série de conversas apressadas que tivemos entre uma sessão e outra de umbanda em sua antiga casa próxima à divisa com o Município de Piraquara, como na casa de sua *yalorixá*, o *Ilê Axé Onigbô*, em Fazenda Rio Grande, Região Metropolitana de Curitiba, em 2010.

culto dos ancestrais ilustres, a conhecer seus segredos, Xangô os teria revelado, sendo para sempre expulso dali:

Foi assim que Xangô perdeu todos os seus privilégios na sociedade dos eguns e ficou proibido de pronunciar seu nome no quarto de balé, porque ele agiu como um “ofidã” [alguém que não acredita, alguém que duvida]. **Desde então sua patente [de rei] não significa nada lá dentro.**⁴⁹⁴ (grifou-se)

No entanto, o significado dessa oposição entre Xangô e Egun extrapola o indicado repúdio pela morte que sente o orixá. Ela tem um sentido político mais complexo, que apenas podemos alcançar compreendendo em que âmbito atuam, no culto, os espíritos dos antepassados: “os Egungun têm participação ativa na vida dos *araiyê* [os humanos], se constituem em protetores da comunidade, *guardiães da tradição e da moralidade*”⁴⁹⁵. Essa função de “guardar a tradição” estabelece um corte entre os orixás e os Egungun (“*Oto ni Égun, oto ni Orisá*” – “uma coisa é o Egun, outra coisa é o Orixá”⁴⁹⁶), fazendo dos primeiros, regentes das forças naturais e, dos últimos, patronos das relações sociais: “nesse último aspecto, o *Egúngún* representa ancestrais coletivos que simbolizam conceitos morais e *são os guardiães de herdados costumes e tradições*”⁴⁹⁷. No Brasil, são cultuados em contextos totalmente distintos: há terreiros *l’ésè égún* e terreiros *l’ésè òrisà*, com práticas litúrgicas e hierarquias específicas⁴⁹⁸.

O tema da expulsão de Xangô do culto de Egun, devido a uma transgressão, um afastamento da norma prescrita pela tradição, pode lançar um pouco de luz também sobre a história de seu suicídio e da usurpação do trono. Enquanto Egun quer *manter a ordem*, o *status quo*, Xangô quer rompê-la. Enquanto Egun é “um valor restrito a um grupo familiar ou a uma linhagem”⁴⁹⁹, o orixá, e especialmente Xangô, “atravessa a barreira dos clãs e

⁴⁹⁴ SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 398. Confirmado por Prandi: PRANDI, R. *Op. cit.* p. 276-277.

⁴⁹⁵ LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 79

⁴⁹⁶ LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 80

⁴⁹⁷ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 120.

⁴⁹⁸ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 103. A tradição dos cultos *l’ésè égún*, ou “terreiros de Babá Egun”, como são popularmente conhecidos, estabeleceu seu centro irradiador na Ilha de Itaparica, Salvador. Apesar disso, já tivemos notícia de práticas dessa natureza instaladas em outros locais, como no interior do estado de São Paulo e na cidade do Rio de Janeiro.

⁴⁹⁹ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 104.

das dinastias”⁵⁰⁰. Diferente da regra posta (tradição), a justiça carrega a teleologia de universalizar-se, no sentido de uma expansão cada vez maior da Totalidade na História, para incluir os fatores da Exterioridade (os excluídos). Assim, o mito de Xangô relembra que *o próprio dever histórico da justiça exige um certo nível de rejeição, de desconstrução, de suspensão (epokhé⁵⁰¹) da tradição e do nómos herdado da tradição*. Nos três episódios descritos, o que se observa é essa propensão do deus da justiça a ignorar, a rechaçar a convenção social estabelecida (o direito) e a ordem vigente para instaurar uma nova ordem. Assim, Xangô carrega consigo *uma propensão revolucionária*, pois revolucionar significa precisamente romper para incorporar no novo *establishment* (o novo direito inaugural) os elementos negados pelo anterior. A justiça de Xangô, então, pode ser entendida como uma *justiça de revolução*.

Essa interpretação não é um devaneio. Ela é, ao contrário, compatível com os diversos aspectos que nós, entre outros, já abordamos do seu mito:

a) O primeiro deles é sua *experiência da negatividade*, que obriga a uma suspensão ou uma desnaturalização da tradição em busca da possibilidade de uma justiça mais justa (a “exigência de um aumento ou de um suplemento de justiça”⁵⁰² de Derrida). O exemplo aqui é que Xangô afirma a vida dos soldados vencidos na guerra, *mesmo contra o costume de seu povo* (tópico 3.2.);

b) Necessariamente, sua participação nos *atos fundacionais*, isto é, seu papel indispensável como instituidor de novas ordens sociais, conforme pudemos observar no exercício que faz da violência inaugural do sacrifício (tópico 3.6.). Ora, revolução e fundação são os dois lados de uma mesma moeda, a humanidade não pode, afortunada ou desgraçadamente (as opiniões divergem), entregar-se ao vácuo legislativo. Mas não é só ao nível do rito que essa condição se evidencia. Pois existe no mito um momento singular, e mesmo algo inquietante, em que Xangô (a violência revolucionária/fundadora) se encontra com Egun (o guardião/mantenedor da ordem vigente/direito).

⁵⁰⁰ SANTOS, J. E. Idem, ibidem.

⁵⁰¹ “É um momento de suspensão, aquele tempo da *epokhé* sem o qual, com efeito, não há desconstrução possível” (DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 38.)

⁵⁰² DERRIDA, J. Idem, p. 39.

Surpreendentemente, a despeito do horror que tem por ele Xangô (Egun é manifestação de Ikú, sua principal *quizila*), o rei é condição de seu nascimento:

*Égún é o nono filho de Oya e de Sàngó (...) o mito conta que Oya era a mulher de Ògún e não podia ter filhos. Ela consultou um Babaláwo [adivinho] que revelou que ela só poderia ter uma criança de um homem que a possuísse com violência. E assim foi que Sàngó a tomou. Oya teve nove filhos dele. Os oito primeiros nasceram mudos. Novamente, Oya foi consultar o Babaláwo que lhe disse que fizesse sacrifícios. O resultado foi o nascimento de Égún ou Égúngún, que não era mudo, mas só podia falar com uma voz inumana.*⁵⁰³
(grifos nossos)

Assim, é a revolução (Xangô) que, ao abolir a antiga ordem, deixa, paradoxalmente, sua própria ordem (Egun) como legado, o que leva J. E. Santos, em sua etnografia/iconografia a afirmar que: “se bem que pertençam a categorias diferentes (...) Égún herda características de Sàngó”⁵⁰⁴. Obviamente, o que Egun herda de Xangô, o que toda ordem nova herda, não da antiga, mas do próprio instante de absurdo que é a revolução/fundação, é nada mais que aquilo que permite o nascimento do novo direito (Egun), aquela marca, aquela uma coisa na ausência da qual é impossível a passagem: sua estrutural *violência*. A violência está inexoravelmente implicada na paixão (pelo sexo de Oyá, no mito, ou por uma causa, na história das revoluções) e no sacrifício (de animais, para a oferenda, e dos inimigos, dos opositores, para a vitória/manutenção da revolução – já que este é um momento em que prevalecem os conflitos antagonísticos da relação política *amigo-inimigo* (a “*vita mea é a mors tua*”⁵⁰⁵) – configurando a *revolução como um ritual político*.

Essa configuração pode ter conseqüências catastróficas. Pois o tipo de paradoxo que está aí consubstanciado (Xangô – a revolução – engendra Egun – a tradição –, sua própria *quizila*, seu mais completo avesso) é o mesmo enunciado por G. Agamben com relação à crise intrínseca ao conceito de *poder constituinte*⁵⁰⁶, já que “o poder constituinte como poder onipotente é, com

⁵⁰³ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 121. O nome do supracitado *quarto de balé* (onde vivem os mortos e são cultuados), inclusive, vem justamente de um dos nomes de Oyá: *Oya Igbalé*.

⁵⁰⁴ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 122.

⁵⁰⁵ BOBBIO, Norberto. Dicionário de Política. 12ª ed. Brasília: Editora da UnB, 2002. v. 2. p.960.

⁵⁰⁶ “Em suma, o conceito de poder constituinte precisamente enquanto conceito de uma crise.” (AGAMBEN, G. *Op. cit.*, p. 8). O que o autor evidencia, assim, é que não se trata de uma *crise do conceito*, externa a ele, mas do *conceito de uma crise*, isto é, do fato de a crise constituir o próprio núcleo do poder constituinte.

efeito, a própria revolução”⁵⁰⁷. É, portanto, nos mesmos termos que podemos ler a “crise” desse ritual político levado a cabo por Xangô, uma vez que “o poder constituinte resiste à constitucionalização”⁵⁰⁸, ou seja, “o poder constituinte permanece sempre estranho ao direito”⁵⁰⁹. Assim, como Xangô, o poder constituinte *tem de* dar origem precisamente àquilo que o consome:

O poder constituinte deve ser reduzido a norma de produção do direito, interiorizado no poder constituído (...) uma fortíssima parafernália jurídica cobre e desnatura o poder constituinte. (...) **O que significa isso senão a negação da própria realidade do poder constituinte, sua fixação num sistema estático, a restauração da soberania tradicional contra a inovação democrática?**⁵¹⁰ (grifos nossos)

A tensão entre a *soberania tradicional* (Egun) e a *inovação democrática* (Xangô) é irreduzível, como é irreduzível o evento, o *fato constituinte*⁵¹¹, pois essa é a conversão que descaracteriza a potência em poder⁵¹². A potência exige, como a justiça, a imediatez, o absoluto e a explosão do relâmpago: “o paradigma do poder constituinte (...) é aquele de *uma força que irrompe*, quebra, interrompe, desfaz todo o equilíbrio preexistente e toda a continuidade possível”⁵¹³. Ressurge, outrossim, o absurdo dessa justiça, presa entre a velocidade do *agutã* (carneiro), o ímpeto da própria revolução –

(...) o poder constituinte representa igualmente **uma extraordinária aceleração do tempo. A história concentra-se num presente que se desenvolve com ímpeto**, as possibilidades são comprimidas num fortíssimo núcleo de produção imediata. **Sob este ponto de vista o poder constituinte está estreitamente ligado ao conceito de revolução.**⁵¹⁴ (grifos nossos)

⁵⁰⁷ AGAMBEN, G. Idem, p. 9. Tendemos a discordar do autor apenas no que diz respeito ao pressuposto que abre sua discussão: “Falar de poder constituinte é falar de democracia”, pois ele mesmo admite que, no fundo, o que está em pauta é uma teoria da revolução e, se em alguns casos ela é traduzida como poder constituinte, essa é uma terminologia *strictu sensu*, já que em sentido amplo pode haver poderes constituintes de ordens (direitos) não fundadas em constituições e mesmo na ausência do referencial democrático. É dizer, podem haver revoluções (mesmo revoluções populares) sem que se possa considerá-las *revoluções democráticas*, com uma ressalva: *a não ser que também se utilize o conceito de democracia em sentido amplo de potência popular, do conceito de “multidão” de Espinosa*. Se balizarmos a discussão nesses termos, então talvez tal discordância inexista.

⁵⁰⁸ AGAMBEN, G. Idem, p. 7.

⁵⁰⁹ Burdeu, G. Citado por AGAMBEN, G. Idem, p. 7-8.

⁵¹⁰ AGAMBEN, G. Idem, p. 10-11.

⁵¹¹ AGAMBEN, G. Idem, p. 12.

⁵¹² AGAMBEN, G. Idem, p. 18.

⁵¹³ AGAMBEN, G. Idem, p. 21.

⁵¹⁴ AGAMBEN, G. Idem, p. 22.

– e a inércia do *ajapá* (jabuti), o que se traveste novamente na oposição entre a lentidão do tempo passado (Egun) e a “abertura ontológica radical”⁵¹⁵ do presente e do futuro (o tempo de Xangô, como demonstramos, “não é necessidade, mas desejo”⁵¹⁶):

O constitucionalismo é uma doutrina jurídica que conhece somente o passado, é uma referência contínua ao tempo transcorrido, às potências consolidadas e à sua inércia, ao espírito que se dobra sobre si mesmo – ao passo que o poder constituinte, é sempre tempo forte e futuro.⁵¹⁷

No entanto, a dúvida persiste: “Como manter aberta, embora controlando-a, a fonte de vitalidade do sistema?”⁵¹⁸ (e é fundamental que Agamben fale aqui em *vitalidade*, tendo em vista o que significa o primado da vida concreta em Xangô, como enfrentamos anteriormente). Esse desnível, esse vão, esse abismo que significa a luta pela abertura do sistema no direito moderno encontra eco já não no quarto-de-santo, mas noutro cômodo não menos esotérico, o consultório do psicanalista. Com a hipocondríaca civilização ocidental no divã, Marcuse diagnostica: “No desenvolvimento da civilização, a liberdade só se torna possível como *libertação*. A liberdade *segue-se* à dominação – e conduz à reafirmação da dominação”⁵¹⁹. Na esteira dessa hipótese, a revolução como “procedimento absoluto e ilimitado”⁵²⁰ não consegue, ao menos nos modelos revolucionários ocidentais, escapar ao mote freudiano da rebeldia originária como “parricídio”. A dificuldade que se coloca para qualquer tentativa de sublevação é o metafórico “sentimento de culpa” que decorre da destruição do fundamento de autoridade que mantinha ordem e faz com que se reinstaure, por fim, a dominação:

O sentimento de culpa, na hipótese de Freud, é intrínseco ao clã dos irmãos, e sua consolidação subsequente na primeira “sociedade”, é primariamente um sentimento de culpa causado pela perpetração do supremo crime, o parricídio. Surge a angústia, a ansiedade sobre as

⁵¹⁵ AGAMBEN, G. *Idem*, p. 41.

⁵¹⁶ AGAMBEN, G. *Idem*, p. 29.

⁵¹⁷ AGAMBEN, G. *Idem*, p. 21-22.

⁵¹⁸ AGAMBEN, G. *Idem*, p. 11.

⁵¹⁹ MARCUSE, H. *Eros e a Civilização...*, p. 73.

⁵²⁰ “O único conceito possível de constituição é o de revolução: poder constituinte concebido como procedimento absoluto e ilimitado.” (AGAMBEN, G. *Op. cit.*, p. 40).

conseqüências desse crime. **Contudo, as conseqüências são duplas: ameaçam destruir a vida do grupo, pela eliminação da autoridade que (embora pelo terror) conservara o grupo; e, ao mesmo tempo, essa eliminação promete uma sociedade sem o pai, isto é, sem supressão nem dominação. (...) Os parricidas agem unicamente para frustrar a primeira conseqüência, a ameaça: restabelecem a dominação, substituindo um pai por muitos (...) Mas ao fazê-lo, atraíam a promessa de seu próprio ato: a promessa de liberdade.**⁵²¹ (grifos nossos)

A essa via de auto-sabotagem das revoluções ocidentais, a esse descompasso extremo entre o “nada” do poder constituinte e o “tudo” do poder constituído, chama Marcuse o “malogro da revolução”. Nada obstante, no caso afro-brasileiro, o paradigma revolucionário foge à estrutura da paternidade e do homicídio, uma vez que Ajaká, irmão mais velho de Xangô (e, portanto, do qual ele *não* descende) não é assassinado, mas expulso. Será que, nesses termos, o mito de Xangô pode propor uma *terceira via*, ou um *desvio diferencial* para a “tese das duas revoluções”⁵²² de Arendt e Habermas? Será que, ao lado do “modelo francês” e do “modelo americano”, podemos aprofundar um “modelo iorubano” de revolução, e mais, uma versão sua latino-americana através da interpretação afro-brasileira do que chamaríamos “direitos naturais”? Acreditamos que, antes da questão sobre o *como*, o desfecho de Xangô nos auxiliará a dar uma resposta ao problema em termos de *se*: afinal, é possível manter aberta, embora controlando-a, a fonte de vitalidade do sistema?

c) Por fim, seu estatuto político de *estrangeiro*, o Outro que se torna condição de possibilidade da justiça. Isto, Xangô faz ao derrubar o sistema vigente, o qual, na figura de Ogum, está vinculado à responsabilidade, ao cumprimento dos deveres e ao trabalho produtivo e, na figura de Ajaká, está vinculado à riqueza e ao dinheiro (o antigo rei estava “sempre ávido por

⁵²¹ MARCUSE, H. *Eros e a civilização...*, p. 74.

⁵²² Se Arendt trabalha com uma hipótese sobre a diferença entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa, “Habermas elabora uma teoria que pode ser chamada de ‘inversão da tese das duas revoluções’. Vale dizer, ele aceita a idéia das duas revoluções, a americana e a francesa, derivadas de interpretações diferentes do direito natural. Ora, a francesa assume o direito natural como ideal a realizar, enquanto a americana o assume como um estado real que a intervenção política pode somente deformar. Assim, a produtividade da política está totalmente ao lado da Revolução Francesa, a única revolução moderna. A americana é uma revolução conservadora, é pré-moderna e corporativa, portanto antimoderna e antipolítica.” (AGAMBEN, G. *Op. cit.*, p. 32-3).

dinheiro”⁵²³, como vimos), logo, ao excesso. No imaginário jurídico e na iconografia afro-brasileiros, a alteridade é fundamento último da justiça:

(...) se há desconstrução de toda presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma “idéia de justiça” infinita, infinita porque irreduzível, **irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro antes de qualquer contrato, porque ele é *vinda*, a *vinda do outro* como singularidade sempre *outra***.⁵²⁴ (grifos nossos)

Se a justiça não pode ser senão um advento, o *advento do Outro*, ela se presentifica com sua chegada. A chegada de Xangô do reino de *Tapa*, ele mesmo um Outro, um estranho à tradição de Oió, um *estrangeiro* (como, aliás, os próprios africanos no Novo Mundo) é que permite e fundamenta toda possibilidade de justiça. Xangô substitui, assim, o *fundamento de autoridade* pelo *fundamento de alteridade*.

De maneira análoga, esse *advento do Outro* mantém, no ritual afro-brasileiro, toda a sua validade performática. Ora, se o fundamentalmente Outro do ser humano, conforme essa configuração mítica, é efetivamente o Orixá, é a sua *vinda*, através do corpo dos iniciados (no transe, o santo “*baixa*”), que reinstaura, a cada cerimônia, a cada nova iniciação, a cada rufar dos tambores, a possibilidade de *presentificação da justiça* na terra, no mundo dos homens. Nesse instante de desproporção é que se dá a *experiência do impossível*, a qual, ainda segundo Derrida, é o que de mais próximo podemos vivenciar da justiça em seu núcleo duro⁵²⁵. E então se convertem brancos em negros, negros em africanos, e o corpo africanizado, tão injustiçado na história dos povos, no emblema mais óbvio, mais carnal de toda a justiça que possa haver.

Mas, enfim, se é de carnalidade, de vida e de manutenção do mundo da vida que fala toda a mitologia da justiça afro-brasileira, como conceber-se que seu próprio protagonista empreenda um ato tão descabido como o suicídio? A *clavi interpretandis* dessa, neste caso aparente, aporia está disponível na concepção afro-brasileira do *ebó*, o sacrifício, a oferenda (do mesmo tipo da realizada por Oyá para dar à luz Egun):

⁵²³ BARROS, J. F. P. *Op. cit.*, p. 143.

⁵²⁴ DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 49.

⁵²⁵ DERRIDA, J. *Idem*, p. 27.

O sacrifício implica no extermínio simbólico da acumulação e num movimento de redistribuição (princípio, portanto, visceralmente antitético ao do capital). No período clássico da acumulação do capital no ocidente, homem íntegro era o que se integrava na ética de produção e de acumulação. **Para melhor caracterizar a oposição nagô, se poderia dizer que nagô íntegro é o que restitui, o que devolve. O que simbolicamente não deixa resto.**⁵²⁶ (grifamos)

Por isso a necessidade de, logo no início da saga de Xangô, “sacrificar” o reinado de Ajaká, seu irmão mais velho (a tradição antecessora), porque fundado no *acúmulo*. Pelo contrário, a violência fundadora, a potência revolucionária e o poder constituinte partilham justamente o fundamento absoluto no *vazio* e não no *excesso*:

(...) o que significa esse caráter absoluto, considerado dessa forma, senão o caráter absoluto de uma ausência, de um vazio infinito de possibilidades, ou de uma abundância de possibilidades negativas? (...) **A radicalidade do princípio constituinte é absoluta. Vem do vaio e constitui tudo.**⁵²⁷ (grifou-se)

Assim como no *awô* (segredo) e no *ebó* (sacrifício) é a ausência a grande qualificadora das potencialidades e das possibilidades da justiça, de modo que a tarefa impreterível de Xangô é de *esvaziar o trono, deixar o trono vazio*. Xangô destrona seu irmão (o vínculo familiar indica de todo modo um *ponto de partida histórico* do qual a revolução, ainda que ruptura, não pode se desvencilhar, pois em certa medida *irmana-se a seu tempo, ao tempo do regime anterior*) num exercício de violência revolucionária e (re)fundadora, porém não consegue escapar à aporia (neste caso não apenas aparente) da própria revolução: a exigência de uma institucionalização pós-revolucionária da revolução (o nascimento de Egun, o novo direito). Xangô então torna-se, ele mesmo o novo *Alafim*, a pedra angular dessa outra ordem, desse outro direito. O *outsider* transformou-se no próprio *establishment*. Mas todo o inaugural envelhece, e a força revolucionária do instante fundador vai fenecendo, vai se decantando. Enfim, Xangô se dá conta de que ele mesmo se fez *excessivo*, totalizou-se em sua ambição (não por dinheiro, mas pelo fogo, pelo poder), flagelando seu próprio povo (incendeia não só o palácio, mas toda a cidade).

⁵²⁶ SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, p. 128.

⁵²⁷ AGAMBEN, G. *Op. cit.*, p. 25-28.

Não há alternativa senão, como o povo mesmo indica com os ovos de papagaio, abandonar o poder, suprimir-se. Essa é a única opção que pode, efetivamente, realizar a justiça (nessa *sentença*, tanto como sujeito quanto como objeto da realização). Para não impedir seu próprio devir histórico, o *excesso de violência* que está adormecido, recalcado, em todo o direito posto deve anular a si mesmo. Para permitir a *produção e reprodução da vida*, da vida em geral, da vida comunitária (na voz de Agamben: “É assim que a potência se forma como poder constituinte, não para ser institucionalizada, mas para construir mais ser – ser ético, ser social, comunidade”⁵²⁸), é preciso abrir a história (e abrir mão da história) para um outro momento, uma nova ordem. Não deve restar *pedra sobre pedra* (a pedra e a montanha são, na tradição afro-brasileira, os símbolos de Xangô, os quais ele “*abala*”, no dizer do povo-de-santo, quando exerce sua violência-justiça), há que se começar do zero (*start from scratch*). É preciso *restaurar a harmonia perdida*, dissipar o excesso, o que só pode ser feito, segundo a tradição nagô (que de certa forma permeia quase todas as outras no caso brasileiro), por meio de um *ebó*, o sacrifício que “implica no extermínio simbólico da acumulação”. Xangô deve empreender esse último sacrifício, cruzando o limiar infinito que separa um mero rei histórico de um ancestral mítico (e aqui novamente, a sombra de Getúlio: “saio da vida para entrar na História” – a história do iorubá é o mito). Xangô, a sentinela da vida, Xangô, a violência revolucionária, Xangô num só tempo orixá da justiça e “pai que impõe o direito” (“*Babá tenu mó ré*”⁵²⁹), aporia insanável entre o direito e a justiça, deve nesse átimo total optar por um deles.

Se nosso interlocutor é o Ocidente, e ali as histórias precisam de uma moral, que seja esta: Xangô ensina a levar às últimas conseqüências o imperativo máximo da justiça – *desconstruir o direito* – ao oferecer a si mesmo como seu último *ebó*.

⁵²⁸ AGAMBEN, G. Idem, p. 38.

⁵²⁹ COSSARD, G. O. *Op. cit.*, p. 47.

4. Exu Alágogo Ijá: desordem, subversão e improviso

“Dez mandamentos? Não: desmandamentos”⁵³⁰



Figura 4 - Exu, o “relojoeiro da luta”: o *trickster* e a razão enfeitada (ilustração de H. Carybé)

⁵³⁰ RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 165.

4.1. O direito achado na encruza: a casa, a rua e o “povo da rua”

*“Exu da meia-noite,
tu és da encruzilhada.*

*Aê aê, Exu,
bate a cancela e abre estrada.”⁵³¹*

Se na realidade sócio-espacial afro-brasileira – a qual, conforme indicamos, materializa ritualmente a geografia mítica do culto no território político-simbólico da comunidade-terreiro (*egbé*) – cada Orixá encontra seu *locus* na ordem estabelecida a custa de sucessivos acordos e entrechoques, pelo menos um dentre eles não se deixa tão facilmente fixar. Exu, o primogênito, enquanto “princípio dinâmico e de expansão”⁵³² é avesso a qualquer tipo de constrangimento, inclusive ao dos espaços cerrados. Na partilha do mundo físico (*ayê*), que constitui uma poderosa metáfora sobre a operatividade dos elementos do sistema banto-jeje-nagô, e logo, serve para a organização da vida humana concreta, coube-lhe as fronteiras, as intercessões e, sobretudo, o lado de fora de todas as coisas.

Exu representa, portanto, dentro dessa lógica, o elemento de mediação entre os diversos compartimentos da realidade natural e cultural, por isso mesmo uma figura colocada em eterno estado de liminaridade⁵³³. Essa enorme capacidade de conexão e vínculo entre aspectos inesperados da totalidade racional e *entre racionalidades distintas* – a qual poderíamos tranquilamente remeter, no campo da tradição de conhecimento das comunidades de matriz africana, à subsistência de uma “epistemologia da complexidade”⁵³⁴ negro-

⁵³¹ Ponto cantado de Exu da Porteira, recolhido em terreiro no Município de Piraquara, Região Metropolitana de Curitiba.

⁵³² SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 131.

⁵³³ “If our basic model of society is that of a ‘structure of positions’, we must regard the period of margin or ‘liminality’ as an interstructural situation (...) Such rites indicate and constitute transitions between states” [Se nosso modelo básico de sociedade é o de “estrutura de posições”, precisamos levar em conta o período de margem ou “liminaridade” como uma situação interestrutural (...) Esses ritos [de passagem] indicam e constituem transições entre estados] (TURNER, Victor. *Betwixt and Between: the liminal period in rites of passage*, p. 4. In: *Betwixt and Between: patterns of masculine and feminine initiation*. Illinois: Open Court, 1987, p. 3-19). Livre tradução.

⁵³⁴ Alguns autores vêm chamando atenção para um modelo teórico da “complexidade”. Embora reconhecamos a importância da discussão, vale destacar que o projeto de recuperar a dimensão holística da realidade apenas faz sentido num quadro epistemológico como o da

americana, ainda pouco estudada – é que faz de Exu o senhor do paradoxo, que se utiliza de qualquer forma para apresentar o conteúdo que deseja e que também sabe desprezar completamente o conteúdo quando a forma lhe convém. Exu é a própria ontogênese da desordem no plano da lógica:

Pois bem, a desordem não só existe como de fato desempenha um papel produtor no Universo. E esse é o fenômeno mais surpreendente. É essa dialógica de ordem e desordem que produz todas as organizações no Universo. (...) As sociedades humanas toleram uma grande porção de desordem: um aspecto dessa desordem é o que chamamos liberdade. Podemos então utilizar a desordem como um elemento necessário nos processos de criação e invenção, pois toda invenção e toda criação se apresentam inevitavelmente como um desvio e um erro com respeito ao sistema previamente estabelecido.⁵³⁵

Exu embaralha a seu bel-prazer as cartas (marcadas) da razão ocidental e desembaraça, quando quer, esse emaranhado de fios. Nessa qualidade, ele e Pomba-Gira (seu equivalente feminino, ressignificado a partir da divindade banto Mpaadinzila, que gerou surpresas sincréticas como a figura de “Maria Padilha”, a um só tempo espanhola e afro-brasileira) são considerados os grandes “*desatadores de nós*”⁵³⁶, categoria nativa empregada não apenas num sentido místico, mas de maneira prática pela possibilidade que conferem essas entidades de manejar diferentes perspectivas diante de um problema concreto.

No entanto, quem sabe desfazer o laço deve saber ainda melhor atá-lo e assim Exu governa sobre todo tipo de engodo. Engana os Orixás, seus congêneres, tão bem quanto os seres humanos, gerando situações fora do comum. Exu instaura o conflito entre Oxum, Ojá e Iemanjá⁵³⁷, promove uma guerra em família⁵³⁸, tenta trocar a morada dos deuses⁵³⁹, leva dois amigos a uma luta de morte⁵⁴⁰ e provoca a rivalidade entre esposas:

ciência moderna, em que a mesma já se encontra dilacerada, compartimentada, o que não ocorre com o padrão epistêmico das “sociedades tradicionais”.

⁵³⁵ MORIN, Edgar. *Epistemologia da complexidade*, p. 277-279. In: SCHNITMAN, Dora Fried. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 274-286.

⁵³⁶ Esse atributo está expresso não somente em cânticos a essa entidade como também em falas dos iniciados (no caso do candomblé) e dos integrantes da “corrente” espiritual (no caso da umbanda).

⁵³⁷ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 70-72.

⁵³⁸ PRANDI, R. *Op. cit.*, 52-53.

⁵³⁹ PRANDI, R. *Idem*, 61-63.

⁵⁴⁰ PRANDI, R. *Idem*, 48-49.

Reinava a paz no lar de um homem casado com duas mulheres.
As esposas davam-se bem e colaboravam uma com a outra.
Exu não gostava nada dessa vida tranqüila
e tratou logo de armar alguma confusão.⁵⁴¹

Nesse sentido, age como provocador, propulsor, instigador de mudanças, pois promove um tensionamento das categorias cotidianas, acomodadas, para conduzir a um *deslocamento*, uma *desnaturalização* dos processos correntes. Toda essa atuação serve para não permitir que o movimento jamais cesse e é Exu, com isso, o *trickster* que subverte o padrão racional vigente. Trata-se, portanto, na linha do famoso estudo de Pelton, de um ser que desafia “a seriedade mítica e a lógica social”⁵⁴², as divisões culturais estabelecidas pelos homens para melhor controlar e oprimir. Ao contrário, a cosmovisão afro-americana se rebela contra a hipertrofia da razão e reconhece o núcleo inalcançável, incognoscível e indomável da realidade complexa. Exu introduz o caos e a desordem no universo, incentivando a força criativa e inovadora. “Daí seu aspecto ambíguo, mas não necessariamente maligno”⁵⁴³. Na figura de Exu se celebra a imprevisibilidade dos fatores subjacentes à vida concreta de cada sujeito e do grupo.

Edju pregou muitas peças
Edju levou parentes à guerra
Edju penhorou a lua e leiloou o sol
Edju fez os deuses lutarem entre si
Mas Edju não é maldoso.
Trouxe-nos o que de melhor existe;
Deu-nos o oráculo de Ifá;
Trouxe-nos o sol.⁵⁴⁴

Sua identificação como o comunicador por excelência, não apenas entre os homens e os deuses, mas também entre homens e homens nas diversas posições que ocupam na hierarquia dentro e fora da *lei do santé*⁵⁴⁵, angaria-lhe a função de mensageiro, de transportador (*Ojisegbó*⁵⁴⁶), “agente mercurial”⁵⁴⁷,

⁵⁴¹ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 75-76.

⁵⁴² RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 165.

⁵⁴³ MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986, p. 46.

⁵⁴⁴ Tradicional *oriki*, poema de louvação iorubá. GATES, Henry Louis, Jr. *The signifying monkey: a theory of Afro-American literary criticism*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 87-88. Apud: BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p. 156.

⁵⁴⁵ Expressão empregada pelo povo-de-santo para designar o conjunto de normas sociais ordenadoras da vida individual, da convivência comunitária e da liturgia da religião.

⁵⁴⁶ Em iorubá: aquele que transporta o ebó, isto é, o carregado, a oferenda, o sacrifício ritual.

conforme Lody, sem o qual qualquer tipo de intercâmbio se torna irrealizável. É dessa relação com “o caminho e o exterior” que deriva a constante assertiva dos membros da comunidade de que “*Exu mora no tempo*”⁵⁴⁸, isto é, habita o espaço aberto, o espaço da circulação infinita, em especial o mercado (não como o não-lugar do capital, mas como espaço comunitário das trocas), a rua e a encruzilhada (*oritá*). Mais do que o direito achado na rua, portanto, é a sintaxe desse direito achado na encruza que nos interessa agora percorrer.

Para tanto, uma primeira baliza hermenêutica necessária, a partir do viés de análise pelo qual optamos, é a constatação de que, no horizonte do imaginário jurídico afro-brasileiro, a representação desse grupo de entidades como “povo da rua” não é em nada inocente, mas integra, ao contrário, o discurso político do povo-de-santo sobre o espaço público e a lógica estatal a que estão submetidos. Ora, a própria literatura jurídica reconhece a encruzilhada em que hoje se encontra o direito moderno: alardeia-se o ocaso do Estado-nação e de seu modelo de soberania⁵⁴⁹ e já não há como varrer para debaixo do tapete da “teoria geral” a “crise de hegemonia e disfunções do paradigma jurídico”⁵⁵⁰ vigente. O povo-de-santo, que compõe a *comunidade de vítimas* desse sistema e, como tal pode avaliar mais nitidamente que os “incluídos” a cota de “a-lógica jurídica”⁵⁵¹ escamoteada pela lógica formal, fala do Estado na terceira pessoa: o locutivo é a “rua” e o “povo da rua”. Para compreender essa linguagem cifrada, é preciso delimitar os dois termos dessa relação (“povo” e “rua”) e então clarear sua mensagem.

De acordo com uma interpretação já canônica em nossa antropologia cultural, a oposição entre os domínios sociais da casa e da rua é estruturante do dilema nacional, “podendo servir como instrumento poderoso na análise do

⁵⁴⁷ LODY, R. *O povo de santo...*, p. 107.

⁵⁴⁸ Existem muitas versões sobre a origem deste fato, uma das principais remetendo justamente a uma trapaça da qual o próprio Exu teria sido vítima, realizada por Orunmilá, que assim o teria levado a enganar-se com as palavras “dentro” e “fora” no momento de optar por seu local de morada.

⁵⁴⁹ Para um recorrido teórico mais abrangente, vide: LIMA, Abili Lázaro Castro de. *Globalização Econômica, Política e Direito: análise das mazelas causadas no plano político-jurídico*. Porto Alegre, RS: Sérgio Fabris, 2002, p. 177-202.

⁵⁵⁰ Entre tantos, citamos Wolkmer, que dá um apanhado histórico da problemática: WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico...*, p. 66-78.

⁵⁵¹ MIAILLE, M. *Op. cit.*, p. 176.

mundo social brasileiro”⁵⁵². Conforme a distinção explorada por Roberto DaMatta, a categoria sociológica “rua” indica basicamente um conjunto de relações imprevisíveis, acidentais e descontroladas em associação ao espaço público, motivo pelo qual “na rua é preciso estar atento para não violar hierarquias não sabidas ou não percebidas”⁵⁵³, uma vez que ali diminui a intimidade dos agentes e tende a ampliar-se entre eles a distância social⁵⁵⁴. Não obstante, a rua é também um espaço *sem nítida atribuição de propriedade*, onde as demarcações sociais (e, logo, os direitos e deveres delas decorrentes) não são definitivas, permitindo certa margem de negociação, inexistente ou reduzida no âmbito privado, isto é, dentro da casa, onde as relações de poder estão menos sujeitas a câmbios conjunturais

Estes dois aspectos fundamentais, descontrolo e flexibilidade, das relações regentes do espaço público, correspondem justamente às características de reviravolta e mobilidade de Exu, cujo paralelismo implica numa alegoria interessante: a comunidade religiosa tem consciência da *ambigüidade fundamental* da rua e do “povo da rua”, estabelecendo entre eles uma relação analógica mutuamente esclarecedora. A natureza paradoxal de Exu é co-extensiva à natureza paradoxal do jogo de forças da comunidade nacional (“sociedade envolvente”), que, se por um lado é regido por determinações imprevisíveis, completamente alheias ao controle do povo-de-santo – uma vez que, como população negra e pobre sempre teve negada uma série de direitos políticos, estando excluída da participação nas estruturas de poder e nas instâncias estatais de tomada de decisão –, por outro oferece, em situações pontuais, oportunidades de relativa ascensão social ou de conquista parcial de direitos por meio da pactuação (vide tópico 2.3.).

Assim, leis, regras e normas são vistas na sociedade brasileira como algo externo aos indivíduos que, longe de os protegerem, os ameaçam, pois sua aplicação depende de interpretação particularizada, cujos resultados são sempre imprevisíveis, por que formalmente são distribuídos de maneira desigual. (...) Com certeza, ambigüidades jurídicas não são exclusivas de nossa sociedade, mas, aparentemente, aqui elas têm-se tornado mais acentuadas,

⁵⁵² DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 90.

⁵⁵³ DAMATTA, R. Idem, p. 91.

⁵⁵⁴ DAMATTA, R. Idem, p. 93.

possivelmente em decorrência de paradoxos superpostos em nossa legislação.⁵⁵⁵

Ambos os sentidos, portanto, são resultados da experiência histórica concreta das populações negras na América, consolidados em termos míticos em sua tradição oral. O próprio paradoxo representado por Exu não deixa, nesta leitura, de estar relacionado a essas “ambigüidades jurídicas” do estatuto do negro brasileiro. A análise do material recolhido a campo explicita essa contradição. Entre os principais componentes do panteão afro-brasileiro está o correspondente sincrético do *Eshu Onan*⁵⁵⁶ nagô, chamado *Exu Tranca-Ruas*. Já o nome é suficientemente sugestivo para indicar, ao menos em alguns contextos, uma preponderância do aspecto negativo da rua (perigo/descontrole) sobre o positivo (mobilidade/oportunidade). Assim, a Exu também se atribui a proteção da casa em face do que pode vir da rua (especialmente da polícia, no dizer dos mais velhos, os “antigos” do culto), ele é o *guardião da porta, da entrada*. Na história oficial de perseguição das manifestações culturais negras e no projeto político de “embranquecimento” da nação⁵⁵⁷, foi necessário defender-se do Estado e de seus aparelhos repressivos, como o braço policial. Não por acaso, é preciso “trancar a rua”. A condição de acusado sem razão é lembrada nos sambas de terreiro:

*Papai, mamãe
Eu nunca peguei no alheio
Quando a polícia chegar
Oi, tira meu nome do meio*⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ AMORIM, M. S.; LIMA R. K. e MENDES R. L. T. *Op. cit.*, p. xxiii-xxxv.

⁵⁵⁶ Em ioruba: Exu dos Caminhos.

⁵⁵⁷ A política de *embranquecimento* é como ficou conhecida a forma como a Primeira República resolveu o problema da identidade nacional após a abolição da escravatura. Ora, se desenvolvimento estava vinculado, na teoria racista da época, à “cor” predominante no país, era urgente para as elites dar “uma nova cara” à nação brasileira. Assim: “A facilitação da entrada de imigrantes no país (1.125 mil entre 1891 e 1900) – desencadeada pelo Senador Vergueiro desde o Império – foi uma decisão contra o negro (...) Tratava-se de uma decisão político-cultural orientada pelo reforço das aparências brancas da população urbana. As alegadas ‘vantagens técnicas’ dos imigrantes europeus eram um argumento que mal escondiam o desejo manifesto de se promover a ‘regeneração racial’ do país.” (SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 41).

⁵⁵⁸ Samba de roda recolhido no Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, São Paulo. O mesmo é tanto tocado para os chamados *catiços*, entidades não africanas, mas afro-brasileiras (como boiadeiros e malandros), como num momento profano, após as cerimônias religiosas. O mesmo samba foi também identificado por diversos autores como recorrente em Salvador, no interior do estado e especialmente na área denominada de Recôncavo Baiano.

O lugar do direito posto e da norma estatal no imaginário jurídico da comunidade-terreiro é, como em grande parte no imaginário popular mesmo, o de uma “zona de hierarquia” pouco legível, o palco em realidade de segundas *dramatizações da desigualdade*: a retórica vigente do “sabe com quem está falando”, por exemplo, anula qualquer possibilidade de se configurar o espaço público brasileiro, ao menos para os fracos (o termo jurídico exato seria: os grupos vulneráveis), como o reino das alardeadas liberdades burguesas⁵⁵⁹. Se a regra oficial é a “igualdade perante a lei”, a regra oficiosa demonstra que, na prática, incidem outros critérios para a ação social dos agentes no campo do espaço público e mesmo na prestação jurisdicional dos magistrados: a cor, a crença, o meio social, a orientação sexual são as meta-normas⁵⁶⁰ que efetivamente separam sujeitos e “objetos” de direito. Kant de Lima recorda

(...) nossa prática social densamente povoada de normas, regulamentos, artigos e parágrafos que pairam em existência ainda mais ameaçadoras a nossos desígnios imediatos porque contraditórios, difusos, desordenados e implícitos. **Há sempre a possibilidade de que se desconheçam normas (em geral, de formal e “obrigatório” conhecimento de todos) que possam ser subitamente invocadas para nos impedir (ou favorecer...) uma atividade muitas vezes corriqueira e diuturnamente repetida.** Nossa única possibilidade de sucesso, então, deixa de repousar em nossa possibilidade individual e coletiva, para deslocar-se sistematicamente para a habilidade e prestígio de nossos patronos do momento, capazes de sempre “controlar” a situação, mas dificilmente de fazer valer nossos direitos.⁵⁶¹

Exu é esse “patrono”, e também a lente através da qual os membros do culto enxergam a oposição entre o interior da casa/terreiro (proteção) e seu exterior (risco), de modo que àquele espaço, como vimos, atribui-se o sentido de uma “fortaleza”⁵⁶². A rua, por conseguinte, representa uma ameaça, é dela

⁵⁵⁹ DAMATTA, R. *Op. cit.*, p. 147.

⁵⁶⁰ A sociologia criminal alemão recepcionou a teoria do “*labeling approach*”, desenvolvendo uma análise do processo de “filtragem” judicial dos segmentos a serem criminalizados com base na distinção da lingüística entre *regra* e *meta-regra* (*langue/parola*). Assim, seria possível distinguir “a incidência de regras, princípios e atitudes *subjetivas* sobre o momento da “concretização” do direito” (BARATTA, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia do direito penal*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002, p. 104-106), ou seja, de sua aplicação pelos magistrados. Esses mecanismos subjetivos (preconceitos, medos, traumas, etc.), no entanto, agem inconscientemente e reproduzem relações de poder e hierarquias objetivas na sociedade.

⁵⁶¹ LIMA, R. K. *Op. cit.*, p. 17.

⁵⁶² As muitas proteções simbólicas e místicas, além das demarcações físicas do espaço, são entendidas pelos agentes do culto como “barreiras”, o que também é lembrado em alguns cânticos: “*Don hòn há/ Don hòn há é à/ Empé*” (“Os de *Empé* usarão barreiras contra feitiços,

que partem os diversos níveis de opressão do negro na sociedade brasileira: no plano institucional, a discriminação e o racismo estrutural; no plano da reprodução da vida, o jugo da escravidão convertida na servidão do subproletariado urbano; no plano propriamente religioso, a perseguição oficial que se estendeu até metade do século XX e a atual intolerância de outros segmentos concorrentes do mercado religioso nacional. Por tudo isso, é necessário buscar controlar o risco oferecido pelo contato com a sociedade global “dominante”, a qual partilha de outros sentidos de justiça, de outras práticas sociais de administração de justiça, enfim de outra *sensibilidade jurídica*. Isso a fim de que, nas brechas abertas no interior do sistema vigente, o povo-de-santo possa, como fizeram os seus antepassados, minimamente transitar. A invocação ressoa nesses termos:

*Seu tranca-ruas tranca aqui, tranca acolá
Seu tranca-ruas tranca aqui, tranca acolá,
só não tranca os meus caminhos
na hora de eu passar.*⁵⁶³

Através da análise de outra cantiga ritual, Carvalho corrobora a interpretação que propusemos, avaliando o embate existente no Brasil entre discursos hegemônicos e minoritários (éticos, políticos, médicos, religiosos):

*Não mexa com ela não
que ela não mexe com ninguém
ela é ponta de agulha, Senhores Mestres
quando ela mexe, mexe bem.*⁵⁶⁴

No entanto, não se trata somente de uma concorrência entre discursos, entre propostas hermenêuticas sobre as moralidades compartilhadas. Antes de mais nada, o que está em jogo são projetos de civilização divergentes, *formas*

se tornarão invisíveis e dividirão sua comida”). *Orin* recolhido e traduzido por Barros: BARROS, J. F. P. *O banquete do rei...Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 86. Tivemos oportunidade de presenciar a mesma canção numa festa de Omulu realizada na casa de Pai Ângelo de Oxaguiã, Fazenda Rio Grande, Região Metropolitana de Curitiba.

⁵⁶³ Ponto recolhido, em 2008, durante uma sessão de quimbanda na cidade de São Paulo.

⁵⁶⁴ CARVALHO, J. J. *Um espaço público encantado...*, p. 15. Tivemos oportunidade de recolher uma outra versão desta cantiga de Pomba-Gira durante nosso trabalho de campo na cidade de São Paulo: “*Não mexa com ela não/ ela é ponta de agulha/ quem mexer com essa diaba, camará/ vai parar na sepultura (...)*”, a qual segue fazendo referência à presença de Exu “*no meio da encruzilhada*”, isto é, no centro da disputa discursiva, no encontro dos diversos caminhos disponíveis no espaço público nacional.

diversas de conceber e utilizar o espaço público. Quando o próprio âmbito privado é um âmbito compartilhado, isto é, um espaço comunitário, em si mesmo uma mescla de público e privado, qual o sentido de uma inserção solitária na suposta ágora da democracia representativa, na condição mimética e secularmente adiada de *cidadão*? Entre ser filho da pátria e ser filho-de-santo, não resta muita dúvida para povo de candomblé (que sempre restou órfão da primeira), assim como para muitos povos tradicionais, sobre qual das inscrições simbólicas – uma a partir dos ritos ancestrais (o *ebó*, o *bori*, a *feitura*), outra a partir dos ritos cívicos (a emissão de documentos, as eleições, os festejos nacionais, não menos opacos em sua significação) – faz mais sentido e oferece maior respaldo. Entre a segurança possibilitada pelas redes de sociabilidade e pela moralidade (normatividade) da *casa* e a segurança jurídica da *rua*, a regra do Estado, monolítica e distante, não está em condições de competir com a juridicidade da comunidade, negociada e significativa, porque mais próxima.

No universo das categorias nativas, a oposição *casa/rua* encontra uma tradução própria, visto que, se o paradigma de segurança e proteção é a *casa de santo* (o espaço físico e social da comunidade-terreiro, governado por suas próprias normas), em oposição à *rua* (o espaço social das relações de poder oficiais, do direito estatal, da dominação monoétnica), esse sentido está consubstanciado na imagem ambígua de Exu. O *povo da rua*, portanto, aglutina ao mesmo tempo representações das divindades, dos agentes externos à comunidade, e dos próprios membros do culto, já que são eles, e não as elites, a multidão cotidiana que ocupa as ruas. Nessa tríade política, é Exu o responsável pela mediação entre os dois mundos, não só o *ayê* e o *órun* africanos, mas também o Ocidente e o não-Ocidente encravados num mesmo espaço, o território nacional supostamente homogêneo:

Em síntese, o que se observa no Brasil contemporâneo é uma luta para ampliar a dimensão religiosa do espaço público e não por laicizá-lo. Trata-se, de fato, de uma experiência de reflexividade, porém no sentido oposto de como é entendida pelos sociólogos que teorizam a modernidade reflexiva, em geral bastante céticos e que entendem a reflexividade como um movimento absolutamente distanciado e antípoda da dimensão mística da vida.⁵⁶⁵

⁵⁶⁵ CARVALHO, J. J. Idem, p. 16.

É claro que nem sempre essas categorias estão articuladas numa oposição binária e excludente. É freqüente que se dêem em graduações, isto é, num *continuum* entre espaço privado e espaço público⁵⁶⁶. E aqui também a coerência política do *corpus* místico afro-brasileiro, que, texto aberto que é, está disponível para ser lido como discurso ideológico, é contundente, ainda que nem sempre explícita: a indicação de que Exu – ente que sem sistematicidade conecta e desconecta aspectos da realidade, cujo domínio são os limites que ele mesmo impõe e transgride à revelia da regra – também governaria esse espaço público brasileiro (a “rua”) é de um rigor analítico tremendo.

Do ponto de vista sociológico, a leitura que faz o povo-de-santo remete a outras leituras substanciais sobre a histórica política do país, em especial às interpretações oferecidas por Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda⁵⁶⁷. Conforme a conclusão hoje disseminada do primeiro, é historicamente característico das elites brasileiras a gestão da *res publica* como patrimônio privado, instrumentalizando a distinção entre Estado e particular apenas quando política e economicamente conveniente⁵⁶⁸. No mesmo sentido, mas por caminho diverso, Holanda parte da análise do domínio social da casa, da constituição da “família patriarcal” no Brasil para expressar como

Não era fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do privado e do público. (...) No Brasil, pode dizer-se que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares (...) as relações na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós.⁵⁶⁹

Dentro da lógica da definição por semelhança, vigente na iconografia política afro-brasileira, nota-se como a articulação de Exu com o espaço público implica na caracterização da instabilidade deste último e da ausência

⁵⁶⁶ DAMATTA, R. *Op. cit.*, p. 92.

⁵⁶⁷ Ainda que passíveis de inúmeras críticas, entendemos que o essencial da obra desses autores sobreviveu à saraivada de tiros acadêmicos recebida e guarda, ainda hoje, sua pertinência.

⁵⁶⁸ Vide: FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.

⁵⁶⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 145-146.

de fronteiras nítidas, que ora avançam, ora recuam, entre o público e o privado no Brasil. Historicamente, por sua vez, a manipulação sem normas identificáveis dessas fronteiras pelas elites nacionais é simbolizada pela *imprevisibilidade* de Exu, que representa o contraponto mais perfeito ao modelo de *calculabilidade* weberiano⁵⁷⁰. É Exu, que muda as regras no meio do jogo, e não a impessoalidade de um funcionalismo burocrático quem dá o ritmo da engrenagem política da Colônia à República, e dela aos aparelhos de Estado dos dias atuais. No contexto jurídico-político brasileiro, para continuar o excursão com Holanda:

(...) eles [os quadros estatais] se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário “patrimonial” do puro burocrata conforme a definição de Max Weber. Para o funcionário “patrimonial”, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos. (...) Isso ocorre mesmo onde as instituições democráticas, fundadas em princípios neutros e abstratos, pretendem assentar a sociedade em normas antiparticularistas.⁵⁷¹

Assim, não se tendo chegado nem perto do final do processo de *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*⁵⁷²), nestas margens do Ocidente (muito pelo contrário, conforme sugere Carvalho, o que temos é a predominância de um *espaço público encantado*⁵⁷³), tudo indica que o

⁵⁷⁰ K. Argüello, ao comentar Weber, lembra que “a indispensabilidade da administração burocrática na modernidade funda-se na sua racionalidade, cuja eficiência, quase mecânica, permite um alto grau de previsibilidade” (ARGÜELLO, Katie Silene Cáceres. *O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica, 1997, p. 83), que seria, segundo o autor, pressuposto para o desenvolvimento pleno da lógica capitalista/utilitarista.

⁵⁷¹ HOLANDA, S. B. *Op. cit.*, p. 145-146.

⁵⁷² Trata-se de um conceito weberiano cunhado para expressar a substituição progressiva no Ocidente moderno das formas mágicas de racionalidade pelas idéias de precisão (nexo causal) e previsão (calculabilidade) capitalistas, bem como as formas de dominação carismáticas religiosas por formas supostamente burocráticas (racionais) estatais. A evolução do conceito na obra de seu forjador foi traçada nas linhas de: PIERUCCI, A. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

⁵⁷³ “Apesar da religiosidade no plural lembrar primeiramente descentramento, superficialidade e inconsistência, há uma dimensão religiosa que me parece muito viva na nossa sociedade e que aponta para um caminho que não se desencantou como o supunha Max Weber: a simbólica da busca, que dá sentido ao constante crescimento desse labirinto. A religião, para muitos hoje (senão para a maioria), não é mais herdada (e por isso mesmo, mais facilmente descartada), mas algo a ser buscado, a ser conquistado. A querela dos espíritos parece ser a linguagem privilegiada para se falar dessa busca numa sociedade pluralista, sincrética e sujeita a

paradigma weberiano de Estado moderno burocrático ou não conseguiu inteiramente atravessar o Atlântico no rastro da antiga rota escravagista, ou morreu na praia, sob o olhar reprovador dos caciques tupinambás.

De fato, a conservação da presença de Exu na dinâmica afro-brasileira representa um esforço de oposição a essa falácia republicana – e, mais tarde, à falácia democrática – a que esteve historicamente sujeita a população negra na partilha inequívoca de direitos e na desigualdade de acesso à coisa pública. Para o negro brasileiro, o espaço público sempre significou um engodo muito maior e mais traiçoeiro que seu próprio *trickster*, sendo que o esforço de cultuá-lo, de guardá-lo como um segredo importante, de alimentá-lo a despeito de toda a propaganda evangelizadora que o procurou demonizar, reitera um esforço de resistir à modernidade, à face obscura, negativa, opressora da modernidade ocidental⁵⁷⁴. Ou, se preferimos o mote de Canclini⁵⁷⁵, Exu acabou se mostrando uma estratégia bem-sucedida para entrar e sair dela.

4.2. *Okiri-oko*: malandragem como trânsito normativo

*“Se pensas que burlas as normas penais,
insuflas agitas e gritas demais,
a lei logo vai te abraçar, infrator,
com seus braços de estivador”⁵⁷⁶*

Exu é o senhor dos encontros, dos desencontros e das aberturas. As aberturas são os espaços intersticiais de qualquer sistema, que permitem justamente a comunicação entre os compartimentos da realidade. Nas trocas que se dão entre os homens, Exu governa o orifício da boca (ele é *Enúgbárijó*, “a boca coletiva”⁵⁷⁷), a abertura da fala, moeda de barganha dos mortais. Sua criatividade verbal, sua onipresença e sua sensualidade lhe valem o atributo de *oriki-oko*, expressão, como tudo que com Exu se relaciona, de dupla acepção:

profundas transformações sociais, políticas e econômicas, como é o caso do Brasil contemporâneo.” (CARVALHO, J. J. *Um espaço público encantado...*, p. 18).

⁵⁷⁴ DUSSEL E. 1492..., p. 185-186.

⁵⁷⁵ CANCLINI, Néstor Gracia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, São Paulo: Edusp, 2008.

⁵⁷⁶ *Hino de Duran*, canção da peça “Ópera do Malandro”, letra de Chico Buarque.

⁵⁷⁷ SANTOS, Juana E. *Op. cit.*, p. 211.

por um lado, o termo iorubá faz referência à extrema mobilidade do deus, que não está em lugar nenhum e está ao mesmo tempo aqui e acolá; por outro, ressalta sua sexualidade exacerbada (uma de suas representações iconográficas mais recorrentes é um falo – *ogó* – sempre ereto). Neste sentido ele é chamado “a maior das ereções” (*okiri-oko ki oko*). Se apreciarmos suas características de mobilidade social e sedução lingüística/sexual, não é difícil chegarmos a intuir a figura tão nossa do *malandro*:

Não importa se ele é chamado Exu ou Zé Pilintra no Brasil, ele nunca perde esta característica. Na verdade, ele é jeitoso com as palavras e com as mulheres. A sua habilidade de transgredir fronteiras e limites, de uma maneira extremamente humana, torna-se uma metáfora dos seus poderes de comunicação (...).⁵⁷⁸

Ora, justamente por esses atributos, também Risério o classifica como um bom “malandro divino (...) a encarnação da verdadeira e sagrada *dialética da malandragem*”⁵⁷⁹. As implicações daí decorrentes são múltiplas. Sigamos.

Não é de hoje a associação entre Exu e a figura do malandro. A síntese mais bem acabada desse imaginário encontra expressão na entidade supramencionada conhecida como *Zé Pilintra*. Pelo que narra o próprio povo-de-santo, este teria sido um grande malandro, às vezes originário de Alagoas, outras de Pernambuco, Ceará, ou mesmo da Bahia. É cultuado como *mestre* nos templos de *jurema*⁵⁸⁰, integra a *linha dos baianos* nos terreiros umbandistas, está relacionado a Exu em muitas casas de candomblé. Na umbanda carioca, por exemplo, ele participa do *povo da rua*, sendo representado sempre de terno branco impecável, gravata vermelha, cravo na lapela, chapéu e bengala: um típico malandro. Câmara Cascudo, em suas andanças, já indicara a força mítica desse personagem “elegante, prosista e

⁵⁷⁸ BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p. 161.

⁵⁷⁹ RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 165.

⁵⁸⁰ A *jurema* é uma tradição afro-brasileira bastante presente no sertão Nordestino. Trata-se de um culto sincrético, resultado especialmente do hibridismo cultural negro-indígena. O nome *jurema* refere-se, entre outras coisas, à planta *accacia jurema*, conhecida como *jurema preta*, com a qual os povos indígenas da região realizavam e realizam ainda hoje inúmeros rituais. Este emprego foi incorporado pelos cultos africanos, principalmente de origem banto, e compõe o repertório do *catimbó nordestino*, das *mesas de jurema* nos candomblés de caboclo e da *umbanda*.

muito interessado em moças, a quem galanteia quando se manifesta”⁵⁸¹. Relatos recolhidos por Assunção na jurema sublinham o caráter subversivo, rebelde de Zé Pilintra, que, malandro que é, não se ajusta a nenhuma regra:

A história de seu Zé Pilintra contém que ele foi um homem, que ele bebia muito, na vida material ele bebia muito, ela contém que **ele era muito desobediente. Ele era desobediente, não obedecia à mãe, não obedecia a ninguém.** ⁵⁸² (grifamos)

Como signo de desobediência civil, conclui o autor, “ele representa a astúcia, o livre trânsito pelas brechas, o uso de meios não-sancionados pelas normas”⁵⁸³. Portanto, ele duvida da norma e a desatende, escapando por suas lacunas, anomias e antinomias.

O fato é que a malandragem consiste num referencial importante, não apenas para os cultos de matriz africana, como para a elaboração do discurso mesmo sobre a identidade nacional (nosso afamado *jeitinho brasileiro*). Essa via de mão-dupla entre entidade e identidade, essa recepção da malandragem como *modus vivendi* no imaginário afro-brasileiro, propõe um determinado *modus operandi* com relação à norma e aos ordenamentos jurídicos. Adiante tentaremos demonstrar que esse proceder malandro funda-se, sobretudo, numa excepcional capacidade de mobilidade social, de esgueirar-se por diferentes registros normativos e diferentes âmbitos de regulamentação. A isso chamaremos, pela ausência de um termo mais justo, ou pela alegria do neologismo, o *trânsito normativo* próprio da condição do malandro: a burla.

Antes disso, no entanto, seria necessário destacar um recorte. Como já mencionamos, inúmeros cultos e formas religiosas se arrogam algum tipo de vínculo com a África. Há, porém, um *continuum* dentro da própria espiritualidade afro-brasileira que se desloca desde o pólo dos cultos ditos “tradicionais”, mais rígidos e que mantêm em seu repertório divindades apenas de origem africana, em direção aos cultos ditos “sincréticos”, que incluem entidades várias além dos orixás (caboclos, preto-velhos, exus-eguns, etc.) e permitem, na organização ritual, um maior espaço de improvisação. Quando

⁵⁸¹ CASCUDO, Luis da Câmara. *Meleagro*. Rio de Janeiro: Agir, 1978. Apud: ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 251.

⁵⁸² ASSUNÇÃO, L. C. Idem, ibidem.

⁵⁸³ ASSUNÇÃO, L. C. Idem, ibidem.

falamos de personagens como Zé Pilintra, é no nível desses últimos que nos colocamos, o que tem implicações, pois, conforme explicita J. J. Carvalho:

(...) também os cultos afro-brasileiros tradicionais (...) discriminam simbolicamente os cultos mais sincréticos (a macumba, a jurema, a pajelança, etc.), por considerar que são estes, e não eles, os depositários da violência e da desordem inaceitáveis.⁵⁸⁴

Assim, trabalhar com o imaginário da malandragem, mesmo no interior do bloco heterogêneo de religiões de matriz africana, é trabalhar com referenciais marginalizados e não raro considerados, mesmo na antropologia acadêmica, como desvirtuamentos, degenerescência da “tradição original”, do “verdadeiro candomblé”, como se existisse nesse campo sempre aberto à negociação mítico-política algo como incolumidade ou pureza cultural⁵⁸⁵.

Para que não restem dúvidas, porém, sobre o fato de que a manipulação da idéia de malandragem implica num discurso oblíquo sobre a “brasilidade” em geral, basta conduzirmos o olhar para um tipo clássico como Macunaíma, o qual, no deslinde da narrativa de Andrade, também acaba por se encontrar com ninguém menos que Exu:

Como Exu, Macunaíma traz em si, ao mesmo, tempo, o traço de herói e de anti-herói, pois também vive na “liminaridade”, com a existência localizada nas margens e nas fronteiras morais, **driblando o proibido e expandindo o permitido.**⁵⁸⁶ (grifos nossos)

O que interessa nesse comentário de Barbosa é precisamente esse drible moral, as condições de possibilidade desse escape (e não fuga) normativo empreendido por Exu/Malandro. A referência à situação liminar em que se inscreve parece ser a chave de interpretação dessa postura: segunda a lição de Turner⁵⁸⁷, liminar é o sujeito que não se enquadra em nenhuma categoria, que não ocupa nenhum lugar social na ordem pré-estabelecida, pois

⁵⁸⁴ CARVALHO, José Jorge de. *Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca nos cultos afro-brasileiros*, p. 87. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo: Edusp: Axis Mundi, 1994, p. 85-120.

⁵⁸⁵ Dantas busca desmistificar esses abusos acadêmicos do mote “tradicional”. Vide: DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

⁵⁸⁶ BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p. 160.

⁵⁸⁷ Cf. nota n. 535.

pertence a um estado de transição. No caso do malandro, destaca-se a mesma fungibilidade que espanta em Exu: sem raízes, está aqui como acolá, é também *okiri-oko*, avesso à categorização, mas amante da paródia. A paródia é a ferramenta pela qual o malandro se desloca de um registro normativo a outro, manejando impecavelmente a retórica e racionalidade de cada um deles, sabendo operar os diversos discursos de direitos, para arrogar-se titularidade em todos. Conhece minuciosamente as fronteiras entre ordenamentos sócio-jurídicos distintos e as atravessa impunemente, valendo-se ora de um, ora de outro, conforme sua conveniência. É pela paródia também, pela mimese perfeita, que Exu consegue transformar um mendigo num homem rico:

Uma vez, quando o mendigo e um milionário
Caminhavam pela mesma rua,
Exu preparou a estratégia para mudar a sorte do pobre.
Disse ao pobre que olhasse bem para aquele homem rico,
Pois era por causa dos homens ricos
Que existiam os homens pobres.
Disse que ia mudar a sua vida e o instruiu
A ridicularizar sem parar o milionário.
(...)
Enquanto isso, Exu instigava o milionário, dizendo:
“Não tolero esse tipo de gente, esses pobres.
Muda-o com a força da tua fortuna, vamos!”
(...)
O rico tomou o pobre pelo braço
E pôs-se a passear junto com ele aqui e ali,
Demonstrando terem a maior intimidade.
Todos viram aquilo e tiraram a mesma conclusão.
Se o rico lhe dava o braço, rico também seria ele (...)⁵⁸⁸

É dessa *dialética da malandragem* que fala Risério, esse transitar por múltiplas regras, tirando vantagem de todas. Por isso, o malandro pode ser entendido como “um ser deslocado das regras formais, fatalmente excluído do mercado de trabalho”⁵⁸⁹, estando associado ao modelo das “*relações jocosas*”⁵⁹⁰, que suspendem a barreira entre as posições dos agentes. A malandragem, portanto, consiste num expediente de *carnevalização* social e legal, isto é, de inversão dos padrões vigentes. Em contrapartida, o tipo paradigmático do “caxias” estaria imerso em “*relações de respeito*” que reforçam as diferenças e que são definidas “por suas regras, leis, decretos,

⁵⁸⁸ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 81.

⁵⁸⁹ DAMATTA, R. *Op. cit.*, p. 263.

⁵⁹⁰ DAMATTA, R. *Idem*, p. 261.

regulamentos, portarias e regimentos, isto é, pela presença nítida da totalidade materializada na lei e na regra⁵⁹¹. Assim, o que sobressai na trajetória do malandro é o sucesso de suas ações e não uma integração final na ordem estrutural, já que, habitante das zonas de indeterminação, onde é difícil separar certo e errado, ele é um verdadeiro “*relativizador* das leis, regulamentos, códigos e moralidades que sufocam o indivíduo sem berço no jugo do trabalho e servem para perpetuar as injustiças sociais”⁵⁹². Nenhuma novidade em nossa sociedade autoritária:

Não é de admirar, portanto, que a obediência da lei tenha representação tão negativa entre nós, sobretudo quando se associa a sua desobediência a um sinal de *status* e poder. Se não é aceita consensualmente, como instrumento de proteção de todos, a lei pode ser vista como arma de opressão de alguns.⁵⁹³

Essa noção implícita de que *seguir a regra* pode gerar mais injustiça do que justiça, também revela uma leitura profunda sobre os fundamentos do *status quo* no Brasil. Qual o sentido de respeitar a regra que nos oprime? Aí o questionamento fundamental do malandro. A postura contestatória da verdadeira justiça é o que nos podem estar contando os mitos do Xangô recifense⁵⁹⁴, estudados na etnografia de R. L. Segato. Ali, não é somente Exu, mas o próprio Xangô, deus da justiça, quem é considerado um malandro. O ciclo mitológico de sua coroação, quando este engana Ogum, legítimo rei, sob o olhar legalista de Iemanjá (um legalismo formalista) é descrito “com admiração e simpatia pelo povo de santo”⁵⁹⁵. O rei é fraudulento, mas bem sucedido, e sua veia para “anarquizar”⁵⁹⁶, nas palavras dos próprios membros do culto, para romper com as convenções sociais é nitidamente valorizada. Em diversas das “passagens da vida dos santos”, mostra-se como “a esperteza – e não o trabalho sistemático – é a via da aclamação do rei Xangô”⁵⁹⁷. Ogum, orixá vinculado às batalhas, ao trabalho, aos utensílios e às tarefas, ao esforço de crescimento individual, não tem tamanho poder de encantar, porque é muito

⁵⁹¹ DAMATTA, R. Idem, p. 264.

⁵⁹² DAMATTA, R. Idem, p. 276.

⁵⁹³ AMORIM, M. S.; LIMA R. K. e MENDES R. L. T. *Op. cit.*, p. xxxii.

⁵⁹⁴ Xangô aqui não é diretamente o orixá, mas o nome de todo o culto que toma emprestada a alcunha do santo em algumas partes de Pernambuco, especialmente em sua capital.

⁵⁹⁵ SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 367.

⁵⁹⁶ SEGATO, R. L. Idem, p. 370.

⁵⁹⁷ SEGATO, R. L. Idem, p. 379.

responsável. Os filhos de Ogum não seriam sociáveis, nem fariam concessões⁵⁹⁸, “na casa dos filhos de Ogum há ordem demais”⁵⁹⁹. O excesso de ordem, no imaginário afro-brasileiro, configura-se como um desvalor, uma vez que impessoaliza a norma, tornando-a demasiado rígida, logo, mais próxima de um dever do que de um direito disponível. Em suma, faltam a Ogum, assim como ao tipo psicológico do “caxias” de DaMatta, a jovialidade e o jogo de cintura particulares ao malandro⁶⁰⁰. No império da lei injusta, a lei do branco, a lei do Estado, ser justo não é sempre, ou quase nunca, obedecer à regra estabelecida, mas burlá-la, seduzi-la, amaciá-la.

Para o malandro, enfim, quanto mais pluralismo jurídico, maiores as possibilidades do *jogo* a que se lança. Desse modo, podemos identificar, que a saudosa lamúria de que “os bons malandros estão todos mortos” ou de que “já não se fazem malandros como antigamente”, corresponde, historicamente, ao momento de avanço do monopólio jurídico do Estado, que, voraz, busca consolidar sua jurisdição monolítica sobre todo o território, diminuindo o número de ordens comunitárias de direitos, ou seja, um impacto estrutural nas possibilidades de formulação e apropriação popular da norma. A reordenação sócio-espacial encabeçada pelo Estado é sempre acompanhada de políticas de higienização étnico-racial e de imposição de uma norma dura, inegociável. Esse é o sentido do *improvisado jurídico* do malandro, sua recusa sumária a obedecer: “De fato, sabemos que as sociedades tradicionais têm menos confiança do que nós no direito: ele é mais estreitamente imbricado nos outros modos de regulação social, sua aplicação é mais flexível”⁶⁰¹. Por que deveria observar uma norma para ele sem sentido, em cujo fundamento não acredita? Flexibilizar a regra significa oportunizar a barganha a partir do capital simbólico de que se dispõe. Esse o capital acumulado pelo malandro.

Nesse sentido, o malandro está intimamente ligado à parcela da rua ainda não colonizada pelo poder, não completamente urbanizada, mapeada, cartografada pelo Estado. Nisso, ela difere do espaço da rua como espaço público, faceta acima analisada. O lugar do domínio do popular, onde são os

⁵⁹⁸ SEGATO, R. L. *Idem*, p. 383.

⁵⁹⁹ Fala de iniciado no Xangô, recolhida por Segato (SEGATO, R. L. *Idem*, p. 377).

⁶⁰⁰ SEGATO, R. L. *Idem*, p. 376.

⁶⁰¹ ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 261.

marginalizados que dão as coordenadas, faz parte da *territorialidade negra* tecida pela sociabilidade urbana afro-brasileira:

*Na Baixa do Sapateiro,
formou-se uma confusão.
Era o malandro Zé Pilintra
sambando de pé no chão.*⁶⁰²

A Baixa do Sapateiro é região popular que compõe a Cidade Baixa de Salvador, área, aliás, com enorme concentração de terreiros de candomblé, especialmente das vertentes *candomblé angola* e *candomblé de caboclo*, e conhecida como extremamente violenta. Os processos de “revitalização” da Cidade Baixa, no entanto, além de expulsarem os moradores tradicionais da região, enfatizaram sua denominação “oficial” de Av. José Joaquim Seabra⁶⁰³, totalmente estranha à sua identidade popular. Extra-oficialmente, porém, é apenas por seus apelidos carinhosos (“Baixa”, “Baixinha”) que se conseguem informações sobre a região e mesmo orientações geográficas. Os ônibus, por exemplo, que circulam na cidade, mantêm em seus itinerários esse nome.

É interessante notar que a presença da Baixa dos Sapateiros no imaginário baiano é tão forte que, embora descaracterizada pelo Estado, ela é recriada e refundada pelos agentes, como é o caso da favela da “Baixa do Sapateiro”, hoje integrante do Complexo da Maré, no Rio de Janeiro, consolidada pela migração nordestina nos anos 40. É nesses *lugares do povo* que o malandro *pisa de pé no chão*, sente-se *em casa*. Ele “privatiza”, num sentido inovador e generoso, o espaço supostamente público e o pessoaliza pelas relações concretas que ali se estabelecem, até que a imposição da norma, a reorganização burocrática da cidade venha a romper os laços de afetividade no local e com o local, sufocando a malandragem. A regra oficial (a temida “lei”) torna-se o único mandamento disponível, as regras oficiosas experimentam um ocaso e o Leviatã se totaliza. Estreitam-se as brechas do sistema, vão se extinguindo os malandros:

⁶⁰² Ponto cantado, recolhido em terreiro de candomblé de caboclo na cidade de São Paulo, 2009.

⁶⁰³ A tradição oral conta que o nome adveio da instalação de uma fábrica italiana de calçados na avenida. Separa os bairros de Nazaré, Saúde, Carmo e Santo Antônio, e foi tema de letra de Ary Barroso (“Na Baixa do Sapateiro”).

*Malando, eu ando querendo falar com você.
Você está sabendo que o Zeca morreu,
por causa de brigas que teve com a lei...*⁶⁰⁴

Para evitar essa “morte simbólica” do malandro, o luto dos ordenamentos jurídicos populares, a *confusão*, que aparece citada no ponto de Zé Pulintra, torna-se um recurso cabível para enfrentar a ordem asfixiante da Lei. Confundir as regras é justamente o que faz o malandro, fomentando um *sincretismo jurídico* em que se apagam as fronteiras normativas, cochichando o “direito costumeiro” no ouvido do direito oficial. Se pensarmos em termos comunicacionais, tratam-se de duas *linguagens jurídicas* divergentes, isto é, o idioma do Estado e o idioma das ruas. Tanto mais evidente isso se relevamos a importância de Exu no papel de tradutor, intérprete de diferentes linguagens, a ponto de Gates afirmar que “Legba [nome de Exu entre os *fon*] é considerado o ‘lingüista divino’, que fala todas as línguas”⁶⁰⁵.

Trocando em miúdos, como faria Exu com prazer, a malandragem é a metáfora possível das manobras desenvolvidas em distintos universos vigentes de sentidos e de regras. A perversão das etiquetas sociais é o respeito simultâneo e sem culpa a todas e a nenhuma delas. Esse trânsito normativo faz parte do *princípio do jogo*. Uma das linhas de força da originalidade afro-brasileiro se encontra na tática de “jogar com as ambigüidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica”⁶⁰⁶. Esse jogo é um jogo fundamentalmente ritual, porque resume uma determina maneira de se relacionar com o real, mas também inafastavelmente político, porque jogo contra-hegemônico apoiado sobre os intervalos do poder. Se está aberto um corte entre a cultural ocidental, preocupada com verdades universais e profundas, e a cultura negra, preocupada com as *aparências*⁶⁰⁷ (sem que tal recaia em superficialidade) isso se deve em boa medida à prática rebelde de *jogar com as formas, inclusive com as jurídicas*:

É na efetividade das trocas, no jogo agonístico – um jogo de diferenças, deslizamentos, modulações – que se pode saber da aparência. Entretanto, a ideologia ocidental coloca tudo isso como o lado não-sério (não produtivo) da vida, como que não tem História –

⁶⁰⁴ “Malandro”, composição de Jorge Aragão.

⁶⁰⁵ BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p. 158.

⁶⁰⁶ SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, p. 124.

⁶⁰⁷ SODRÉ, Idem, p. 134.

porque de fato as aparências não se definem por nenhuma linearidade acumulativa (...)⁶⁰⁸

A seriedade do jogo, no entanto, é patente. Ele aglutina questões fundamentais da história da corporalidade negra (*jogo de capoeira*), da filosofia negra (*jogo de búzios*), e assim por diante. A regra do *jogo*, portanto, é uma só: viver intensamente a norma, seja ela qual for, não como uma relação de necessidade (causa-efeito absolutos), mas como uma relação de *oportunidade* (o problema já estava colocado para os gregos com a noção de *Kairós*⁶⁰⁹, assim como o vínculo turbulento entre jogo – *paidía* – e cultura – *paidéia*⁶¹⁰), onde a linearidade não suprime por completo a possibilidade de *reversão* da regra. De modo que “a ordem das aparências é a falta de encadeamento necessário entre os signos”⁶¹¹. O jogo consegue opor, assim, *reversibilidade* e *aleatoriedade* a *necessidade* e *linearidade*⁶¹². Quer dizer, é possível aderir, segundo essa perspectiva, aos espaços normativos por contingência e não por força de um pertencimento sem volta. A única inscrição social absoluta é a da tradição, que marca o indivíduo desde suas origens. As outras são reversíveis e negociáveis. Para tanto, todavia, só resta uma alternativa: *personalizar a regra*. Não se trata, contudo, de personalismo. DaMatta ao analisar o conto de Pedro Malasartes, identifica que:

A condenação das leis impessoais (jurídicas ou econômicas) é, como vemos, o ponto central dessa narrativa. (...) Daí a importância fundamental da barganha, mecanismo que opera a transformação da lei econômica pura e impessoal, curvando-a e embebendo-a na relação moral que se estabelece como modo básico para legitimar a relação entre comprador e vendedor.⁶¹³

Fixemo-nos sobre o exemplo do mundo do trabalho, ao qual o malandro é tão hostil. Em primeiro lugar, devemos ponderar sobre o significado do trabalho para essas populações cuja servidão foi inescrupulosamente explorada no Brasil rural e urbano. Ademais, a participação na lógica produtiva implica na observância de suas regras estritas e de seu rígido código de

⁶⁰⁸ SODRÉ, Idem, p. 137.

⁶⁰⁹ O qual remete às possibilidades particulares do momento histórico. SODRÉ, Idem, p. 146.

⁶¹⁰ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 115.

⁶¹¹ SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, p. 147.

⁶¹² SODRÉ, M. Idem, p. 144-145.

⁶¹³ DAMATTA, R. *Op. cit.*, p. 289.

comportamento, que pouco ou nenhum espaço deixam à liberdade individual, à reinvenção pessoal, ao *improvisado*. E, diga-se de passagem, poucas oportunidades reais oferece de mobilidade social. A familiaridade protetora com Exu/Malandro justifica, nessa linha, sua difundida alcunha de “*compadre*”, bem ao sabor dos laços de apadrinhamento tão caros às relações de poder local no Brasil⁶¹⁴:

Com efeito, raramente a ascensão social é considerada no Brasil o simples resultado do trabalho. O brasileiro não fica rico trabalhando, e sim graças à sorte, à intervenção de um padrinho (ou madrinha), de um padroeiro ou de alguém que o ajude a avançar.⁶¹⁵

Não é preciso ir longe – aí está Foucault⁶¹⁶ a reafirmá-lo seguidamente – para constatar a extensão em que a forma de disciplinarização moderna promovida pelo ambiente fabril (enquanto instituição total) sobre os corpos configura uma violência incompatível com a construção social da subjetividade negro-brasileira. Nesse contexto, “a vadiagem e a astúcia (*a malandragem*) podem ser traduzidas sociologicamente como a recusa a transacionar comercialmente com a própria força de trabalho”⁶¹⁷, porque o próprio valor-trabalho (voltado meramente à acumulação, como vimos) só faz sentido a partir de alguns pressupostos culturais, a partir de um *ethos* que remete às matrizes da Revolução Protestante⁶¹⁸ (a famosa “ética protestante” que dá um corpo ao “espírito do capitalismo”), não compartilhado pela matriz da diáspora africana:

Ao mundo regido pelo valor mortificante do trabalho e pelo desenvolvimento da consciência de si alienada (...) a *Arkhé* africana sempre opôs uma resistência maior que a das coisas que terminam

⁶¹⁴ Existe grande bibliografia sobre o tema. Especificamente, porém: BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 197 e CAPONE, S. *Op. cit.*, p. 32 (“Exu é também o protetor, o *compadre* do indivíduo, o mediador dos conflitos sociais ente diferentes posições hierárquicas, entre pais-de-santo e iniciados, entre homens e mulheres.”) Capone realiza toda uma etnografia desses conflitos mediados por Exu e Pomba-gira. Pelo especial interesse, vale destacar a intervenção dessas entidades nos processos de emancipação das mulheres médiuns (p. 190-213).

⁶¹⁵ CAPONE, S. *Op. cit.*, p. 177.

⁶¹⁶ Os expedientes disciplinares, desenvolvidos a partir de técnicas de controle e adestramento militares, por exemplo, visam, no espaço das instituições “completas e austeras”, a modelar de “corpos dóceis”, corpos domesticados e produtivos. Não à toa, nas próprias prisões do séc. XIX ressurgiu o debate sobre a “fabricação de indivíduos-máquinas, mas também de proletários” (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 204).

⁶¹⁷ DAMATTA, R. *Op. cit.*, p. 290.

⁶¹⁸ É essa, enfim, a famosa tese weberiana sustentada em seu *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 5. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1987).

sendo transformadas pelo trabalho. De fato, mais do que resistência, encontra-se aí uma forma de oposição maior à metafísica do princípio de utilidade (...)Essa desconfiança para com as relações instauradas pelo trabalho não implica uma reação saudosista ao profissionalismo (...) mas a sutil indicação de que existe no universo da cultura negra algo que remete para além da economia política, possivelmente uma troca baseada, não na determinação quantitativa de valores, e sim no fluxo incessante de forças entre consciências que, **através de uma experiência transicional (a do jogo), aspiram à liberdade e à continuidade do seu grupo.**⁶¹⁹

Num paralelo com a dança – outro pólo semiótico da tradição afro-americana –, essa experiência transicional do jogo, que viabiliza o que chamamos de *trânsito normativo*, é como o corpo que deve ocupar o intervalo à revelia do ritmo, o vazio deixado pela pausa da norma, criando espaços de interação, *espaços interacionais*⁶²⁰:

Há, assim, um laço indissociável entre o sentido da dança e a situação do culto no interior da sociedade global, na medida em que o jogo do culto se afirma como base territorial para a conquista de lugares sociais.⁶²¹

Numa sociedade, portanto, como a brasileira, em que as relações interraciais e os contatos inter-étnicos nunca se deram de forma democrática e igualitária, a despeito do já desmontado “mito da democracia racial”⁶²², uma estratégia para superar, ou ao menos burlar a fixidez das estigmatizações sociais é a malandragem jurídica, esse trabalho nômade nas frestas da hierarquia. Não confundamos as coisas: não é de ruptura que se trata, mas de astúcia. A astúcia e o *jeitinho* podem ser vistos como “um modo estruturalmente definido de utilizar as regras vigentes na ordem em proveito próprio, *mas sem destruí-las ou colocá-las em causa*”⁶²³. Ali, num contexto eminentemente *relacional*, onde de nada valem as garantias fundamentais do indivíduo frente ao exercício personalista de uma micro-física provinciana do poder, saber operacionalizar distintos códigos éticos e registros normativos

⁶¹⁹ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 116 e 144.

⁶²⁰ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p.30.

⁶²¹ SODRÉ, M. Idem, p. 126.

⁶²² “Os resultados da presente análise são óbvios. Eles mostram-nos, de um lado, que existe um *dilema racial brasileiro* e que ele possui um caráter estrutural. Para enfrentá-lo e corrigi-lo, seria preciso mudar a estrutura da distribuição de renda, do prestígio social e do poder, estabelecendo-se um mínimo de equidade econômica, social e cultural entre ‘brancos’, ‘negros’ e ‘mulatos’.” (FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2007, p. 127).

⁶²³ DAMATTA, R. *Op. cit.*, p. 291.

torna-se imperativo, quando não de sobrevivência, de liberdade. E, para um povo mantido sob o jugo da escravidão e uma iconografia forjada nos trincos do cativeiro, não há valor maior que esse.

4.3. Exu redige um contrato: a suspeita da regra escrita

“O branco faz letra, o negro faz treta.”⁶²⁴

Mas Exu não é só baiano ou carioca. Originário de Recife é o seguinte episódio, que pela sua emblematicidade, tomamos a liberdade de transcrever na quase completude. O mesmo foi recolhido e analisado por Segato em seu trabalho de campo junto aos cultos do Xangô pernambucano, itinerário que retomaremos adiante:

Estava perto do dia do aniversário de Iemanjá e todos os orixás prepararam seus presentes, mas todo mundo sabe como é Xangô [...] quando vê algo que ele quer, não descansa até consegui-lo. Exu, que era o pobre servente, não tinha nada para dar à rainha e preparou uma plantação de inhames, porque Iemanjá adorava comer inhame e era a única coisa que ele poderia lhe dar. Então, enquanto todos eles preparavam seus presentes, Xangô, na sua afobação, não se organizou para comprar nada, mas ainda lembrava que ia ter o aniversário. Quando o dia chegou, Exu colheu os inhames, lavou-os e os deixou para ao sol para secar. Xangô passou e imediatamente notou, e sua cobiça cresceu ainda mais porque sabia quanto Iemanjá gostava de inhame. Então, ele se aproximou de Exu e lhe pediu que desse os inhames para ele dá-los de presente a Iemanjá. Exu disse que era o único presente que tinha para ela, já que ela era a rainha e ele só um pobre servente. Então Xangô começou a pressioná-lo, pedindo uma e outra vez, até que Exu disse: “está bem, vou te dar os inhames, mas só se você me deixar sentar à mesa e ser o primeiro a comer”. Xangô respondeu: “sim, claro, não tem problema, me dá os inhames”. Mas Exu, que conhecia Xangô muito bem, acrescentou: “não é assim tão simples como você está pensando, eu quero sua palavra por escrito”. Portanto, Xangô, que só pensava nos inhames, assinou o papel e pegou o presente. Quando Iemanjá recebeu os inhames de Xangô, ela disse que este era o melhor presente do mundo e ficou emocionada. Mais tarde, quando a cerimônia começou, a mesa estava pronta e todos os convidados importantes já tinham chegado, Exu entrou e não teve dúvida: sentou-se à mesa e Iemanjá veio imediatamente até onde ele estava, acompanhada por Orixalá, e mandou Exu levantar-se (...) Mas Exu respondeu: “não, não vou, porque Xangô, o rei, disse que eu ia comer primeiro na mesa”. (...) Xangô havia pensado que aquilo não passaria de conversa de Exu e que, chegada a hora, ele mandaria e Exu obedeceria ao que ele dissesse. Mas Exu, então, mostrando o papel assinado por

⁶²⁴ Comentário dos mestres de terreiro, descendentes de escravos, na Bahia. Fonte: SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, p. 187.

Xangô, disse: “não, porque um rei não volta atrás na sua palavra, olhem o que diz nesse papel!”. Só então lemanjá cedeu e, desde então, Exu sempre come primeiro [nos rituais] para evitar confusão (...)⁶²⁵

O excerto suscita já algumas considerações. A primeira delas é que, obviamente, trata-se de uma versão sincrética. Embora exista grande probabilidade de que esta narrativa esteja calcada sobre um mito africano mais antigo, a referência a um *papel assinado* é francamente afro-brasileira, produto de uma interação entre o imaginário jurídico tradicional, pano de fundo de toda a história, e de formas jurídicas modernas, européias, como o *contrato*⁶²⁶. De fato, neste trecho, é a idéia de *contrato vinculante*, de *negócio jurídico* que está por trás do deslinde do conflito. Xangô voluntariamente se submete à relação jurídica com Exu, celebra um pacto escrito, e, no entanto, não chega a representar adequadamente as conseqüências deste ato. Trata-se, portanto, de um negócio eivado, *ab initio*, de um vício de vontade substancial, na medida em que, obviamente, Xangô não crê que um simples pedaço de papel possa realmente forçá-lo a agir contra a regra determinada por toda a tradição (a regra que informa a ordem e a disposição *na mesa do banquete*), afinal, é ele o rei. Acreditou, sim, que Exu, independentemente da palavra empenhada, o obedeceria *como sempre*. E, no entanto, contra essa idéia Exu invoca justamente um princípio basilar da cultura jurídica ocidental: o *pacta sunt servanda*. Qual o sentido desse paradoxo?

Aqui é necessário recuperar brevemente qual o estatuto mítico-político do contrato em cada um desses paradigmas jurídicos. Não apenas a tradição do direito continental europeu credita ao *pacta sunt servanda* o valor de um dogma, também o fazem os autores da chamada *commom law*, no afã de universalizar a figura do contrato:

The law of contracts may justly indeed be said to be an universal law adapted to all times and races, all places and circumstances, being founded upon those great and fundamental principles of right and wrong deduced from natural reason which are immutable and eternal.⁶²⁷

⁶²⁵ SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 378.

⁶²⁶ O tema consta de outras versões igualmente, como em: BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 195, que usa expressamente o termo “contrato”.

⁶²⁷ “O regime dos contratos pode legitimamente ser considerado como universal, adaptado a todos os tempos e raças, a todos os lugares e circunstâncias, estando fundado sobre os

Desde as luzes (já apagadas) da Ilustração, evidencia-se “*la idea de que el proceso de emancipación mediante el contrato tenía un alcance universal*”⁶²⁸. O direito moderno, assim, atribui ao contrato não apenas uma carga jurídica, mas sobretudo uma função moral, uma “missão civilizadora”⁶²⁹: “*Esa creencia civilizadora del contrato es uno de los principales motores del derecho contemporáneo*”⁶³⁰. Conquanto outras sociedades (em especial as africanas, como é o caso dos Dogon, próximos aos iorubás, estudados por M. Griaule⁶³¹) também atribuam um lugar eminente à palavra empenhada, “*solamente en Occidente se pensó que todo hombre, a imagen de Dios, podía disponer por su propia cuenta del poder legislador del Verbo y encerrar el futuro en palabras*”⁶³². Este princípio jurídico, no entanto, é altamente heterônomo, uma vez que a eficácia contratual depende de uma imposição externa às partes. Depois que o direito ocidental refutou a imagem avalizadora de Deus, sobra o Estado como fundamento último da ordem, eixo de uma nova mitologia jurídica garantidora dos acordos⁶³³. No entanto, vale repisar, nem sempre fora assim:

grandes princípios fundamentais do certo e do errado, deduzidos da razão natural e os quais são imutáveis e eternos.” (livre-tradução) (ADDISON, Charles Gre. *A Treatise on the Law of Contracts*, 1847. Apud: SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007, p. 129).

⁶²⁸ SUPIOT, A. Idem, p. 130.

⁶²⁹ SUPIOT, A. idem, ibidem.

⁶³⁰ SUPIOT, A. Idem, p. 131.

⁶³¹ Vide: GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotommeli*. Paris: Fayard, 1976. Toda a obra do autor junto aos Dogons, por vezes considerada ela mesma algo misteriosa, tem sido vista como uma peça de vanguarda para um tipo de etnografia de “alto nível interpretativo” e de caráter relacional.

⁶³² SUPIOT, A. *Op. cit.*, p. 132. O autor propõe uma explicação de cunho lingüístico para o problema, a qual, ainda que não estejamos prontos a adotar, coloca uma perspectiva interessante para a questão da “flexibilidade vs. abstração” dos distintos regimes contratuais: “La estructura respectiva de las lenguas, y más aún de las escrituras, esclarece la diferencia entre Oriente y Occidente. En una lengua monosilábica y una escritura ideogramática como el chino, la palabra funciona como emblema vocal o gráfico. Al ignorar la flexión y siendo tan rica en vocabulario como pobre en fonemas, esa lengua apunta menos a la abstracción que a la evocación de la diversidad concreta de los hombres, las cosas y los sentimientos. El signo lingüístico encarna pues las cosas antes que ordenarlas dentro de una estructura formal. En la cultura occidental, en cambio, la escritura alfabética y la flexión de las palabras, por la economía de signos que realizan, brindan una representación infinitamente más abstracta del mundo.” Ocorre, no entanto, que, a nosso ver, são as relações materiais (e não nos referimos tão somente a um primado das relações econômicas, por exemplo, mas ao conjunto das práticas sociais) que podem iluminar e dar sentido às determinações simbólicas e não estas que poderiam, sozinhas, servir de paradigma para classificar e explicar a diversidade dos *modi vivendi* humanos.

⁶³³ SUPIOT, A. *Op. cit.*, p. 149.

Sir Henry Summer Maine, en un libro célebre, interpretaba incluso toda la historia del derecho en Occidente como el pasaje del estatuto al contrato en tanto que forma tónica del vínculo de derecho. Y Léon Bourgeois caracterizaba igualmente la modernidad por el hecho de que el contrato se había vuelto “la base definitiva del Derecho humano”.⁶³⁴

A hipostasia do contrato como modo de “enclausurar o futuro”, levou Loysel a formular, em seu *“Instituciones consuetudinarias”*, o famoso aforismo: *“Se ata a los bueyes por los cuernos y a los hombres por las palabras”*⁶³⁵. Em oposição, sociedades tradicionais e grupos como as comunidades religiosas de matriz africana, fundamentam seus pactos não na manutenção das condições abstratas do contrato (já que é impossível subjugar o destino com formas compromissórias), mas na idéia de reciprocidade das obrigações⁶³⁶. Para quem pense que o estudo dessas outras formas jurídicas está fadado a um “alternativismo de museu”, vale resgatar a grande projeção que obteve o modelo contratual japonês, que propõe um vínculo flexível e perdurável, no âmbito do direito comercial internacional: *“Dicho modelo japonés también repercute en el ámbito jurídico, con la teoría relacional de los contratos, que en estos últimos tiempos ha sido objeto de numerosas reflexiones, particularmente en los Estados Unidos”*⁶³⁷. Essas outras possibilidades permanecem bastante vivas em culturas jurídicas não-ocidentais e também sabem adaptar-se. No candomblé brasileiro, por exemplo, Nanã Buruku, deusa da terra e da lama, é reconhecida como um *Òrìsà láàrè*, um orixá da justiça, pois

Por causa de seu poder, a terra é invocada e chamada a testemunhar em todos os tipos de pactos, particularmente nas iniciações e em relação com a guarda dos segredos. Em caso de litígio ou traição, acredita-se que a terra fará justiça: *“ki ilê jèèrì”* (“Que a terra testemunhe”).⁶³⁸

A despeito de tudo isso, Exu aparece no mito do contrato com papel e caneta em mãos, pronto para cobrar o que lhe é devido, numa concepção estranhamente moderna. Exu é o orixá mais próximo dos homens, aprende rápido com eles. Porém, as análises precedentes sobre o vínculo desse orixá

⁶³⁴ SUPIOT, A. *Op. cit.*, p. 130.

⁶³⁵ SUPIOT, A. *Op. cit.*, p. 129.

⁶³⁶ ROULAND, N. *Nos confins do direito...*, p. 54.

⁶³⁷ SUPIOT, A. *Op. cit.*, p. 135

⁶³⁸ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 84.

com a malandragem nos levam a descartar a hipótese de que ele, o subalterno, coloque-se essencialmente a favor da observância de qualquer regra (im)posta: se assim fosse, teria se retirado da mesa, em obediência à norma aristocrática. Ao contrário, encontramos aqui um curioso paralelo com o tema de Malasartes, cuja interpretação de DaMatta já citamos: em ambos os casos, o malandro é aquele que *segue o contrato ao pé da letra*⁶³⁹, se esse o beneficia.

Uma segunda consideração, que a esta altura nos pode auxiliar, diz respeito à presença de lemanjá na passagem. Para a sensibilidade jurídica do Xangô recifense, destaca Segato, ela exerce uma “autoridade meramente convencional”, havendo inúmeros mitos “onde se exhibe o legalismo formal e vazio de lemanjá, a mãe”⁶⁴⁰. Daí a fala dessa gente de santo quando afirma que “os filhos de lemanjá preocupam-se mais com as aparências que com a verdade, *mais com a ordem que com a justiça*”⁶⁴¹. Ela indica a presença das hierarquias, das formalidades, sabendo-se que lemanjá pode aquiescer com um câmbio de conteúdo, desde que a mera forma da legalidade, a aparência da correção, seja preservada⁶⁴². No entanto, por mais que se discorde de sua postura, deve-se respeitá-la, afinal é ela que “*sustenta todas as cabeças*”⁶⁴³:

Através da figura de lemanjá, que encarna o *establishment*, **as regras institucionais são afirmadas legítimas e devem ser reconhecidas como tal, mas não são, necessariamente, justas e não se deve acreditar nelas (...)** O povo sente por ela respeito, antipatia e desconfiança.⁶⁴⁴ (grifos nossos)

Nesse sentido, voltando ao texto-base do mito do contrato de Exu, é sintomático notar que o argumento formalista do *pacta sunt servanda* não faz com que Xangô retroceda na sua postura de resguardar a tradição⁶⁴⁵, mas é lemanjá, neste caso representando a norma vazia, que cede. É nítida, portanto,

⁶³⁹ DAMATTA, R. *Op. cit.*, p. 292.

⁶⁴⁰ SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 371.

⁶⁴¹ SEGATO, R. L. *Idem*, p. 372. Entrevistas recolhidas.

⁶⁴² SEGATO, R. L. *Idem*, p. 377.

⁶⁴³ Deixemos claro que essa é a interpretação de Segato dentro de um contexto específico, aquele do qual o mito do contrato de Exu foi extraído. Essa visão sobre a figura de lemanjá não é compartilhada por todas as tradições religiosas afro-brasileiras, e tampouco se trata de uma opinião nossa sobre o arquétipo, pois ela é uma das forças que sustenta nossa própria cabeça.

⁶⁴⁴ SEGATO, R. L. *Idem*, p. 410-413.

⁶⁴⁵ Neste caso, Xangô está a favor, e não contra a tradição. E aqui vemos como, mais importante do que definir um suposto *conteúdo* das figuras míticas, é determinar a *operatividade* de cada um delas em contextos específicos.

uma crítica em relação à cultura jurídica ocidental, o *establishment*, autofágico no sentido de que legitima por meio de um legalismo sem justiça, suas próprias operações lógicas que distribuem direitos. Exu, que pode facilmente travestir múltiplos sentidos, é mobilizado aqui para falar dessa *desconfiança* que sente o povo das formas jurídicas oficiais, como o contrato. Parece-nos cabível supor, seguindo este raciocínio, que o presente mito sintetize um conflito não apenas de concepções de justiça, uma calcada na autoridade da comunidade, outra no poder de disposição do indivíduo (“justo é continuar procedendo conforma a tradição” vs. “justo é não retroceder no que se convencionou”), como também um conflito de regimes de verdade. Como toda *epistémé* (senso de verdade) sustenta um senso de justiça, devemos falar de *epistémé* e *episthémis*.

Toda a epistemologia do santo, isto é, as relações implicadas na produção e na socialização do seu conhecimento, está calcada na idéia de tradição oral. A oralidade é o eixo em torno do qual orbitam os saberes, a oralidade, a *práxis* e a *mímesis*, pois a fala dá o suporte explicativo das práticas, assim como é o mito que informa o rito:

No sistema do Camdomblé, o conhecimento é transmitido por comunicação oral. (...) A filha-de-santo “aprende olhando e observando”, sem perguntar, numa postura de participação e de escuta fina, sem transgredir. Diariamente, ela enfrenta situações que a permitem conhecer. “*Tudo o que se sabe a respeito do Candomblé foi transmitido pelos mais velhos, e nós também devemos fazer a mesma coisa com os outros*”.⁶⁴⁶

Isso apenas é possível, conforme explica Cossard-Binon, porque a palavra viva é aquela que faz circular o *axé*, o poder de realização e de interferência na realidade, que está, entre outras coisas, no sopro, no hálito, no *emí* dos iorubás e no *muntu* dos bantos, o qual, segundo eles, tem “a força de conhecer” (“*udi na Buninga bwa kuyuka*”⁶⁴⁷). São também perigosas as palavras, têm o poder de conceder e retirar a vida:

Entre os Yorubas, a transmissão oral do conhecimento passa a ser o vínculo do *axé*, do poder, **da força das palavras que permanecem mortas num texto escrito**. As palavras, por terem seu valor e por existirem, devem obrigatoriamente ser pronunciadas. O conhecimento oralmente transmitido tem o valor de uma verdadeira iniciação

⁶⁴⁶ SIQUEIRA, M. L. *Op. cit.*, p. 201-203.

⁶⁴⁷ Ditado Kibula. SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, p. 130.

através da palavra atuante (...) **Sem querer fazer um julgamento, pode-se conceber facilmente a incompatibilidade deste sistema de formação, limitado aos valores do grupo, com o menos restritivo das universidades do tipo ocidental (...)**⁶⁴⁸

Duas questões exsurgem, centrais para o ponto que aqui queremos marcar: *a morte da palavra escrita e a oposição com o sistema de formação ocidental*. A formação pela e na tradição (em qualquer tradição), implica em percorrer um *caminho*⁶⁴⁹ iniciático. Sodré propõe considerar que a iniciação “é o fato que coloca em questão os fundamentos ideológicos do Ocidente”, pois através dela, “as grandes dicotomias que engendram o princípio de realidade do Ocidente (...) são simbolicamente *resolvidas*, exterminadas”⁶⁵⁰. A epistemologia esotérica decorrente desta relação, em contraposição à epistemologia universalista (exotérica) do conhecimento acadêmico, contorna as tensões morto/vivo, natural/humano, real/ilusório, abstrato/concreto, etc., que servem no Ocidente à legitimação de hierarquias (o suposto humano acima do suposto natural, o suposto real acima do suposto ilusório, o suposto abstrato acima do suposto concreto, e assim por diante). Está, pois, centrada na tradição oral e, por sua força crítica, levanta uma série de *suspeitas* com relação à tradição da palavra escrita.

Uma delas, que já antecipamos, refere-se justamente à morte, à perda não apenas de sentido (porque o sentido de um termo não é dado, mas constrói-se socialmente no momento de seu uso ritual), mas da própria força simbólica da escrita. Nesse quadro, toda a “engenhosidade” branca (leia-se: ocidental) é relativizada do ponto de vista da memória e da sua ausência, por um pensador fronteiriço como Davi Kopenawa: “*Os brancos são engenhosos, têm muitas máquinas e mercadorias, mas não têm nenhuma sabedoria. Não pensam mais no que eram seus ancestrais quando foram criados. Nos primeiros tempos, eles eram como nós, mas esqueceram todas as suas antigas*

⁶⁴⁸ BINON, Giselle Cossard. *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil: Le Candomblé Angola*. Paris, 1970. Apud: SIQUEIRA, M. L. *Op. cit.*, p. 203.

⁶⁴⁹ Sobre essa noção de caminho, afirma José Jorge de Carvalho: “Assim como existe um caminho da ayahuasca, da jurema e de outros xamanismos (e também, evidentemente, os caminhos de Jesus, de Santiago, de Nossa Senhora, de Bom Jesus da Lapa, entre outros tipicamente cristãos) existe um caminho do Candomblé, da Umbanda, da Capoeira, do Jongo, do Congado, do Maracatu, do Afoxé, da Pajelança, da Jurema, com seus respectivos rituais e mestres e mestras de iniciação.” (CARVALHO, José Jorge de. *Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia*. Brasília: Editora da UnB, 2006, p. 18).

⁶⁵⁰ SODRÉ, M. *A verdade seduzida...*, p. 129.

palavras.⁶⁵¹. Compartilhando dessa visão, boa parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras de quem nos aproximamos durante a pesquisa (e que não estavam inseridos em ambientes universitários) sempre demandaram o motivo de nossa preocupação com os livros, principalmente se os textos tratavam de temas da liturgia do culto: “*Você não sabe que eles inventam tudo, escrevem um monte de mentiras aí dentro?*”⁶⁵². O trabalho de campo pôde confirmar, assim, a existência de discursos concorrentes sobre a epistemologia e as formas de conhecer o mundo, fundadas na oralidade e na escrita. No candomblé e nas outras vertentes religiosas afro-brasileiras, “os ‘textos’ não são arquivados através da escrita. Eles são sempre revividos através da liturgia”⁶⁵³. Ora, mais do que isso, o fato é que mesmo “os arquivos são vivos, constituídos pelos indivíduos mais sábios de cada geração (...) a transmissão escrita vai contra a própria essência do verdadeiro conhecimento adquirido”⁶⁵⁴. Saber é viver o conhecimento.

De fato, o que existe é uma enorme *desconfiança* da forma escrita e, para o que nos interessa avaliar aqui, sobretudo da *norma escrita*. Retomando o mito do contrato, a escrita não apresenta qualquer ambigüidade, não deixa nenhuma margem à discussão, negociação, reinterpretação: ela deve ser observada *ao pé da letra*. Tendo em vista que as formas jurídicas escritas sempre serviram mais à ordem opressora do que aos interesses do povo de santo (embora essa situação excepcional possa ocorrer conforme o *Kairós* do momento, e é a aproveitar essas aberturas do sistema que ensina o mito de Exu – algo como o que chamariam os juristas “fazer um *uso alternativo do direito*” – especialmente explorando a regra favorável – *positivismo de combate*), bem como as leis do Estado, nada mais coerente do que suspeitar desse *pé da letra*. Uma coisa, ademais costumeira nas casa da religião, é levar questões *ao pé do santo*, outra bem diferente é levar questões, especialmente

⁶⁵¹ YANOMAMI, Davi Kopenawa. *Descobrimos os brancos*. Narrativa publicada em: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Minc - Funarte/Companhia das Letras, 1999 e disponível online no sítio: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-yanomami>. Último acesso: setembro de 2010.

⁶⁵² Fala de um Ogã de Oxóssi, em casa de candomblé angola da cidade de São Paulo.

⁶⁵³ LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 452.

⁶⁵⁴ SANTOS, Deoscóredes M. e SANTOS, Juana E. *A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade*. Comunicação apresentada no *Colóquio sobre as sobrevivências das tradições africanas nas Caraíbas e América Latina*, São Luís: UNESCO, (mimeo), 1985, p. 13. Apud: LUZ, M. A. *Idem*, *ibidem*.

questões jurídicas, *ao pé da letra*. Entre um pé e outro, este último deixa a gente de santo, com toda razão, *com um pé atrás*.

Essa suspeita, por fim, esse atrito entre modelos cognitivos e disputa pelos sentidos da legalidade podem ser atestados em diversos contextos de convivência multicultural. Em 1980, um professor francês de filosofia, designado para ministrar curso sobre Descartes (a escolha é sugestiva) num colégio do Alto-Volta, África Central, narra os maus bocados que ali passou o fundador do racionalismo moderno:

No segundo semestre, já em pleno *Discurso do Método*, o professor percebe aplausos, risos, uma incompreensível agitação alegre durante as aulas. Curioso, escuta de alguns alunos explicações bem-humoradas: “Esse Descartes é mesmo bom...”, ou “Ele sabe falar, esse tal Descartes, é um sabidão”; ou ainda “Ele fala como um branco...os brancos sabem falar”. Em resumo, segundo a opinião dos alunos, Descartes era o tipo perfeito do branco inteligente: seguro de si, sabendo falar e conquistar uma assembléia, sem lhe dar possibilidade de retorquir o que quer que seja. Descartes lhes trazia uma alegria sincera, a atmosfera jamais era tensa quando se lia Descartes, porque ele era um “bom contador”. Mas havia críticas: ele era também um malabarista, um tipo que monopolizava demais a conversa, para “contar histórias pessoais” (...) **O que Descartes dizia estava certo, mas para ele, para sua forma (seu instante, sua gente, sua situação interlocutória), porque era apenas uma outra magia. “Todos eles concordava”, relata o professor, “que a magia na África não tinha nada em comum com a magia na Europa”**.⁶⁵⁵ (grifos nossos)

A epistemologia negra (ancorada na aquisição de *axé* e conhecimento, que são no fundo uma mesma coisa – “conhecer e saber, nesse contexto, é experimentar, sentir, vivenciar”⁶⁵⁶) suspeita, subverte e se ri da seriedade auto-referente da cultura filosófica e jurídica do Ocidente. Contra esse modelo monológico de produção e reprodução do saber, contra a autofágica modernidade científica, propõe formas dialógicas de interagir cognitivamente, baseadas nas regras dos jogos lingüísticos e das trocas simbólicas implicados na oralidade. E resumem o problema: “O branco faz letra, o negro faz treta”.

⁶⁵⁵ SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, p. 165-167. O autor resume o relato publicado pelo próprio professor no jornal *Le Monde*, edição de 17/12/1980, p. 7.

⁶⁵⁶ LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 458.

4.4. “Vingador de Ketu”: entre retribuição e restituição

“Oi, Sete, Oi, Sete,
Oi, Sete-Encruzilhadas
toma conta e presta conta,
no romper da madrugada”⁶⁵⁷

Porém nem sempre Exu carrega consigo uma intencionalidade subversiva. O primogênito dos Orixás também sabe vigiar os homens para que guardem os preceitos, respeitem a ordem cósmica e principalmente a tradição (o direito material). Sendo uma de suas regras fundamentais, a *obrigação* deve ser observada, pois de seu esquecimento derivam a maioria dos infortúnios do homem⁶⁵⁸. Isso significa reativar incessantemente a comunicação entre homens e ancestrais por meio dos *ebós*, oferendas e sacrifícios propiciatórios e de agradecimento, pois é isso que permite a continuidade da vida:

Todo e qualquer membro de um terreiro conhece o princípio da obrigação. Ele a cumpre não para obter qualquer salvação (noção inexistente na cultura negra) (...) nem mesmo para pagar quaisquer “dívidas simbólicas”. Cumpre-se a obrigação para se viver a intensidade da regra, para se ir ao encontro daquilo que atrai irresistivelmente as coisas, os bichos, os homens, os deuses: o Destino. Mas o Destino não está no futuro, nem no além. Está aí mesmo, no instante que se vive, no aqui no agora (...) ⁶⁵⁹

A obrigação, é claro, é algo que exige, que demanda cumprimento. Mas não de qualquer jeito. Também aqui existem *modalidades de adimplemento* das prestações, de maneira que o desleixo é sempre punido. Quando Alumã, um lavrador, precisava de chuvas, utilizou-se do subterfúgio de oferecer a Exu pedaços de carne demasiado apimentados. A princípio, o plano funcionou. Exu faz cair muita água do céu para aplacar sua sede. Não obstante, a chuva já não cessava e as colheitas voltaram a correr perigo. Alumã, percebendo isso, oferece a Exu um novo *ebó*, desta vez com pimenta no ponto certo. A chuva

⁶⁵⁷ Ponto de Exu Sete-Encruzilhadas recolhido pelo autor e por Thais Pinhata de Souza em terreiro de umbanda, na cidade de Curitiba, 2008.

⁶⁵⁸ SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, pp. 121-120.

⁶⁵⁹ SODRÉ, M. *Idem*, p. 145.

estanca e o mito narra a alegria do feito: “Exu é justo, cantou Alumã”⁶⁶⁰. Exu não tolera um *ebó* realizado com displicência, mas sabe equilibrar os excessos cometidos pelos homens, neutralizando os efeitos nocivos de suas ações.

Conquanto haja uma valoração apenas relativa da lei e da regra oficial do Estado, com cujos pressupostos a cultura jurídica afro-brasileira não necessariamente compactua, existe uma sensível ênfase na norma comunitária. Sua transgressão enseja necessariamente uma sanção, cuja aplicação, também, cabe a Exu. Por isso Oliveira o elege como “o personagem que personifica a própria ética africana”⁶⁶¹. E, com o respaldo de Lévinas, sustenta que “a filosofia africana (...) é antes de tudo uma ética”⁶⁶². A partir dessas duas teses, no entanto, já se pôde observar que o código ético afro-brasileiro não se enraíza numa metafísica, mas numa ontologia, cujos princípios podem ser encontrados na própria “textura das coisas”. Oliveira conclui acertadamente: “a ética é assim a territorialização da tradição”⁶⁶³.

Ser ético, segundo esses critérios, é não esquecer a parte de responsabilidade dos ancestrais, dos deuses e da comunidade no sucesso individual: Exu faz com que a rica vendedora do mercado que olvida as obrigações de santo perca tudo que amealhou com sua ajuda⁶⁶⁴. Ser ético é honrar o acordo quando ele é justo para as duas partes: Exu cortou o nariz do marceneiro que não lhe preparou o *ebó* prometido, mesmo depois de ter ficado rico às suas custas⁶⁶⁵. Todas essas formas de *cobrança de santo*, como são chamadas as sanções impostas por Exu em termos nativos, ingressam no imaginário do povo de santo como *vinganças* desse orixá.

Assim, faz sentido a expressão utilizada por um *babalorixá* radicado em São Paulo, lembrando que: “o orixá não suja suas mãos. Quem cobra pelo santo é Exu. Por isso a gente diz que ele é o ‘vingador de Ketu’”⁶⁶⁶. Muita coisa subjaz a esse comentário. Se o Orixá emite a sentença, é, entretanto, Exu quem comunica a pena aos homens. *Se o Orixá é o juiz, Exu é seu oficial de*

⁶⁶⁰ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 55-56.

⁶⁶¹ OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003, p. 167.

⁶⁶² OLIVEIRA, D. E. *Idem*, p. 168.

⁶⁶³ OLIVEIRA, D. E. *Idem*, p. 168.

⁶⁶⁴ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 58.

⁶⁶⁵ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 63-64.

⁶⁶⁶ Fala de Ubaldino de Xangô, do *Abassá de Xangô e Caboclo Sultão*.

*justiça*⁶⁶⁷. Para essa função é que ele é *Elégbára*, “senhor do poder”. Esse poder difere do *axé*, força de realização, por se tratar de uma qualidade de força mais bruta, neutra, o *agbára* e “é um dos motivos de *Èsù* ser conhecido como a divindade das sanções”⁶⁶⁸. Essa autoridade conferida a Exu remete a um sentido que talvez outro idioma explicita melhor que o português. Conforme mesmo percebe Derrida⁶⁶⁹, a expressão “*to enforce the law*” comporta a idéia de que todo o direito, toda a regra precisa de uma cota de violência para se realizar, o que estabelece um diálogo com o tipo de violência exercido por Xangô, acima discutido. Disso fala o poder de Exu sobre os outros seres (os *Irunmalé* e os homens). Olodumaré, no princípio, designou-o para *fiscalizar todos eles*⁶⁷⁰. Como liame entre as causas e as conseqüências e analista dos que descumprem os valores tradicionais, ele é encarregado (competente) de administrar a retribuição cabível. Sua qualidade de “vingador de Ketu”, assim, explica-se por três razões fundamentais: a) a tradição iorubá conta Exu como um dos *Òrìsà Alákétu*, reis da cidade de Ketu⁶⁷¹; b) a cidade de Ketu é uma das referências centrais no candomblé brasileiro, origem de grande parte dos escravos que para cá foram trazidos desde o final do século XVIII⁶⁷²; e c) por conta disso, uma das principais nações de candomblé leva esse novo: *candomblé de Ketu*, pelo que podemos entender Exu também como o vingador, o justiceiro do povo de santo dessa nação no Brasil.

Èsù é também *Òlòpá Òrun*, o “policia” do *Òrun*, que tudo relata para *Olódumaré* e *Orúnmilà*, cumpre e executa rigorosamente seu desígnio como agente policial exemplar, e com autoridade aplica a “lei”, sem discriminação alguma, um dos preciosos atributos. *Òlòpá* pode ser traduzido de várias maneiras: como um policial, inspetor, fiscal ou outro papel similar. O que realmente importa é que deve ser interpretado como uma grande autoridade que detém enorme poder de decisão (...) “*ògò* ou *ògbó*” [espécie de porrete de madeira que

⁶⁶⁷ *Insight* fruto de entusiasmado diálogo entabulado com o orientador deste trabalho, Prof. Dr. José Antônio Peres Gediel. Essa conclusão serve mesmo para o imaginário da umbanda e está também embasada nos relatos sobre *demanda* colhidos por Maggie, em que comumente se repete que: “Orixá não guerreia”, mas usa de outros espíritos, seus “escravos”, para fazê-lo, (MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 74).

⁶⁶⁸ FILHO, Aulo Barreti. *Òsòòsì e Èsù, os Òrìsà Alákétu*. In: FILHO, Aulo Barreti. *Op. cit.*, p. 82.

⁶⁶⁹ DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 7-9.

⁶⁷⁰ FILHO, A. B. *Op. cit.*, p. 82.

⁶⁷¹ Um estudo detalhado sobre essa dinastia pode ser encontrado em: FILHO, A. B. *Op. cit.*, p. 75. Também Juana, p. 138, fala das “relações de *Èsù* com *Kétu* (particularmente interessante porque na Bahia os “terreiros” de *Kétu* dão a *Èsù* o título de *Alakétu*, senhor ou rei de *Kétu*)”.

⁶⁷² SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 49.

carrega] seria, por analogia, a arma de um policial que legitimamente a porta e que lhe garante o *status* de autoridade.⁶⁷³

Santos é definitiva: “Èsù é o princípio reparador do sistema Nàgô”⁶⁷⁴. Mas mesmo dentro dessa perspectiva retributiva da justiça afro-brasileira, a sanção não é lida como uma punição propriamente (a noção de pecado não quer dizer coisa alguma aqui), mas como mais uma das trocas simbólicas possíveis. A retribuição, portanto, não é um valor em si, mas apenas na medida em que está contida no panorama mais amplo e mais vigoroso da *justiça restaurativa*. Só faz sentido punir o transgressor quando essa é uma das fases necessárias para recompor o *status quo ante*, a harmonia coletiva turbada. Na própria história do nascimento de Èsù Òrisà está inculcada uma idéia restitutiva: logo após vir ao mundo pelo relacionamento de Òrúnmilà com Yébiírú, Exu pede para comer a cada dia algo mais absurdo: primeiro, come todos os preás, depois todos os peixes, as aves, toda a carne, as árvore, para engolir enfim sua própria mãe. Orunmilá, então realiza um *ebó* e o obriga a devolver tudo que absorveu. O tema desse hipertexto é “a voracidade agressiva do recém-nascido e a *devolução ulterior de tudo o que foi engolido* – devido ao pacto – particularmente a restituição da mãe-símbolo”⁶⁷⁵.

Na forma de Òjise-ebo, Exu é “símbolo da restituição”, esta entendida como “a devolução que permite a multiplicação e o crescimento”⁶⁷⁶. Como toda transgressão, todo excesso, significa fundamentalmente uma diminuição do *axé* pessoal e comunitário, o que pode impedir a expansão de ambos, a primeira “pena” a que fica submetido o seu agente é justamente restituir o *axé* perdido por meio de um novo *ebó*. É, mais uma vez, Exu quem o leva e traz, como explica Marco Aurélio Luz:

Cabe a Exu, em seus aspectos de Olòbe, possuidor da faca, Eleru, patrono do eru, o carrego, e Ojise-ebo, patrono das mensagens constituintes do *ebó*, processarem a restituição à Igba nla que

⁶⁷³ FILHO, A. B. *Op. cit.*, p. 85-86.

⁶⁷⁴ “É o controlador rígido de todos os sacrifícios. Inspetor geral, segundo Idowu (1962); ‘oficial de política imparcial’, segundo Abimbola (...)” (SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 163).

⁶⁷⁵ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 138. E continua: “**A restituição da mãe e de tudo o que havia sido ingerido através de oferendas não só restabelece a harmonia, mas transforma o descendente no símbolo de fecundidade**” (p. 139.).

⁶⁷⁶ Ambas de Juana E. dos Santos: SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 162.

redistribuirá o axé restituído às forças cósmicas constituintes do processo de existência.⁶⁷⁷

Até aqui, contudo, viemos falando de Exu como elemento controlador dos próprios membros do culto em sua participação ritual. Não obstante, um cântico antigo releva a função de Exu como mediador entre a comunidade-terreiro e a sociedade global, punindo os agentes externos que ousam violar o culto ou seu território: *Òjise pa'lé fun wá o* (“[Exu] tome conta da casa para nós”⁶⁷⁸). Vejamos o que isso pode significar. De um lado, o primado da justiça restaurativa vale para o interior do culto, no seio da família-de-santo e seus membros. De outro, na relação com aqueles que não partilham do mesmo senso de justiça e dos mesmos mecanismos “institucionais” (comunitários), parecem valer regras que dão maior ênfase à retribuição, pois neste caso não existe qualquer expectativa normativa de que o transgressor restitua algo ao grupo, ou seja, que ele possa ingressar em algum pólo de uma relação de troca simbólica com o terreiro. Nesse contexto é que se identifica um “diploma legislativo” desconhecido do ordenamento jurídico nacional, a chamada “*lei do retorno*”. Embora invocada mais nos cultos umbandistas que nas casas de candomblé, estas não desconhecem a teoria nativa, que de certa maneira é manipulada como discurso legitimador do exercício da violência mágica:

A lei do retorno mencionada é clara adaptação umbandista de princípio kardecista. Contudo, ela não é estranha ao contexto genuinamente mágico, como demonstrou Evans-Pritchard. **Esta lei, de certa forma, moraliza a prática mágica ofensiva, pois esta tem que ser considerada legítima, merecendo o adversário os efeitos danosos esperados. Os critérios de justiça passam pelo julgamento dos pais-de-santo (embora simbolicamente transferidos aos Orixás), pela sua subjetividade.**⁶⁷⁹ (grifos nossos)

Trata-se, enfim, de uma questão de mérito: aquele que é punido através de expedientes místicos merece sê-lo (e o seria de qualquer forma), devendo-se, porém, intervir para adiantar sua pena, *por uma questão de pedagogia e de justiça*. No mesmo sentido, a historiografia atual já não subestima o emprego que teve a figura de Exu e seus equivalentes na forma de contestação mágica

⁶⁷⁷ LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 549.

⁶⁷⁸ FILHO, A. B. *Op. cit.*, p. 84.

⁶⁷⁹ NEGRÃO, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 362.

dos negros escravizados frente a seus “senhores”: o *medo do feitiço* subjaz no imaginário coletivo do brasileiro, e suas relações com o poder branco são demasiado vastas para que as abordemos nesse momento⁶⁸⁰. A tradição oral conserva essa lembrança. Um dos informantes de Bastide explica o segredo em torno da figura de Exu, o qual, por também presidir às questões de magia

durante a grande revolta dos escravos contra o regime de opressão a que estavam submetidos, era o protetor dos Negros (magia branca), ao mesmo tempo em que dirigia as cerimônias contra os Brancos, para fazê-los morrer, deixá-los loucos, arruinar suas plantações (magia negra). Os Brancos, naturalmente amedrontados, alguns dentre eles sem dúvida tendo mesmo morrido envenenados com auxílio dessas plantas ditas “para amansar os Senhores”, identificaram Exu com o diabo dos cristãos (...) ⁶⁸¹ (grifou-se)

O *làbà*, a bolsa de couro de Xangô, é vista como lugar onde se “guardam também os inúmeros pós para ‘amansar’ os poderosos e defender os oprimidos”⁶⁸². Vale notar a inversão cromática, fruto de uma interação não apenas mítica, mas eminentemente histórica, política. Pelas condições de dominação estabelecidas, a *magia negra* era destinada aos brancos e a *magia branca*, aos negros. Neste caso, tendo em vista o estado “de guerra” em que se encontravam os negros oprimidos, há uma nítida enfatização do aspecto anti-social, retributivo, danoso de Exu, buscando-se sempre “atizá-lo” contra o opressor. Nesse papel de “causador de danos” (em especial à saúde e ao patrimônio do proprietário de escravos), Exu é também conhecido como “a cólera dos Orixás”⁶⁸³ e reafirmado como poderoso *signo de resistência* negra:

O signo da resistência marca a imagem mítica de Exu. É a submissão não aceita, é a projeção da busca pela liberdade do negro africano, É a presença descomprometida com a rigidez formal e imposição da colonização européia, implantando estereótipos culturais, sufocando e castrando a identidade negro-africana em seus elementos fundamentais de memória e patrimônio cultural (...) O arquétipo da não-submissão, da coragem, da resistência tonifica o personagem, enveredando na leitura de um discurso heróico do protetor, do

⁶⁸⁰ Vide, sobre o tema, a obra basilar de Yvonne Maggie: MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

⁶⁸¹ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 189. Livre tradução.

⁶⁸² BARROS, J. F. P. *A fogueira de Xangô...*, p. 149. E aqui, novamente, dialogam o orixá da justiça e o orixá da comunicação da justiça.

⁶⁸³ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 183.

libertador, contestador da dominação, verdadeira fidelidade à memória original.⁶⁸⁴

Um último caso digno de nota está costurado na cocha de retalhos da memória afetiva dos terreiros. Mistura de narrativa literária e factual, muitos pais e mães-de-santo recordam, como já destacamos, o tempo em que a perseguição era mais violenta contra os candomblés. Historicamente, essa intensificação se deu na virada do século XIX para o século XX, com as transformações que a razão republicana esperava empreender no campo urbano com vistas à modernização do país⁶⁸⁵. Cavalarias adentravam casas de santo para destruir todo o seu patrimônio e sacerdotes eram sumariamente levados à prisão. É quando baixa Exu em diversos terreiros de Salvador, com um recado: as mulheres deveriam respeitar o preceito e abster-se de sexo até segunda ordem, ou seja, até que se afrouxassem as devassas. Contam os antigos, e aqui o limitar entre história e mito se dilui, que a barganha teria funcionado: os policiais, naquela época homens em sua totalidade, tiveram de ceder ao apelo do santo, por motivos de força maior. Mais uma vez uma espécie de retribuição serviu à restituição da liberdade de culto e de crença, e à restauração da ordem anterior. Tudo, é claro, *por motivo de força maior*.

4.5. “A xó ebi darê, a xó arê debi”: o lugar do erro para além da valoração maniqueísta

*“(...) quem cometeu suas faltas
peça perdão a Tranca-Ruas”⁶⁸⁶*

Até aqui esperamos poder ter deixado, apesar das inevitáveis obscuridades, ao menos uma questão suficientemente clara: o Exu dos afro-brasileiros não é o Diabo do catolicismo europeu. Nem poderia ser: Satanás, embora ardiloso, aparece na exegese teológica cristã com uma estrutura psíquica neurótico-obsessiva, agindo sempre tendo um mesmo fim último

⁶⁸⁴ LODY, R. *O povo de santo...*, p. 111-112.

⁶⁸⁵ Entre as medidas, como parecia óbvio aos fins civilizadores, deveriam ser expurgadas todas as manifestações da “selvageria”, da “barbárie” africana

⁶⁸⁶ Ponto de Exu Tranca-Ruas das Almas, recolhido em cerimônia de umbanda no Ilê Axé Onigbô, em Fazenda Rio Grande, Região Metropolitana de Curitiba, ano de 2010.: “ô Lua, ô Lua/ mas ele é filho da Lua/ quem cometeu suas faltas/ peça perdão a Tranca-Rua”.

megalomaníaco. Exu, ao contrário, se fosse necessário enquadrá-lo no rol ocidental das patologias inventadas (que crescem, para parafrasear uma outra análise alarmista, em proporção geométrica, enquanto os métodos terapêuticos apenas em proporção aritmética), não passaria de um bipolar, alternando momentos de *mania* e de formações repressivas. É verdade que alguns cultos, como o Xangô do Recife, a macumba paulista e certas vertentes da umbanda traduzem essa bipolaridade numa distinção mais formal entre Exus-pagãos, insubmissos e revoltosos, e Exus-batizados, escravos dignos dos orixás. Tal inovação, porém, não é o bastante para esgotar a constelação semântica abarcada pela figura multifária de Exu, cuja abordagem agora deve nos permitir uma incursão na idéia de responsabilidade pessoal nela embutida.

Ora, sobre os desdobramentos dessa metáfora de bipolaridade, Juana E. dos Santos nos faz conhecer que, em diversos lugares de Cuba, Exu é representado com duas cabeças e que iniciados africanos também falam dele como sendo, na verdade, irmãos siameses⁶⁸⁷. Isso retoma a categoria geográfica da bifurcação, a encruzilhada, e tem a ver, queremos crer, com o fato de que Exu “se apresenta com um lado favorável (Irunmolé) e um lado caótico (Elorá)”⁶⁸⁸. Um cântigo de Exu recolhido por J. J. Carvalho na jurema nordestina é capaz de reforçar essa idéia de bilateralidade:

*Exu que tem duas cabeças
ele faz sua gira onde quer
mas uma é Satanás do Inferno
e outra é de Jesus Nazaré*⁶⁸⁹.

Semanticamente, esses quatro versos espantam pela força das oposições que procuram conciliar. Carvalho operacionaliza, para propor uma leitura do texto, as noções de “*coincidentia oppositorum*” e “dualidade radical” como figurativas da natureza ambivalente de Exu⁶⁹⁰. Nesse sentido, ele participa também do Oxé de Xangô. Sem deixar de ser uno, trabalha em duas vertentes, tanto *na direita* como *na esquerda*, isto é, tanto para o bem como

⁶⁸⁷ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 163.

⁶⁸⁸ BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p. 156. O termo correta, porém, é *Eborá* e não *Elorá*.

⁶⁸⁹ CARVALHO, J. J. *A tradição mística afro-brasileira...*, p. 24. Uma variante muito próxima deste canto foi por nós encontrada na umbanda curitibana: “*Exu, que tem duas cabeças/ trabalha sua banda com fé/ mas uma é o diabo no Inferno/ a outra é Jesus de Nazaré*”.

⁶⁹⁰ CARVALHO, J. J. *Idem*, *ibidem*.

para o mal (ou para a neutralização do mal, que implica, de qualquer maneira, na ativação de energias muito similares às utilizadas na sua realização). Presenciamos diversas vezes a saudação de Exu à assistência (convidados e devotos): “*Dou boa-noite pra quem é da noite; dou bom-dia pra quem é do dia*”. Esse salvo-conduto para atravessar de um pólo a outro da divisória maniqueísta, sem perda de sua identidade singular, remete ao ditado iorubá “*a xó ebi darê, a xó arê debi*” (“Exu transforma o errado em certo e o certo em errado”⁶⁹¹). Primeiro ponto assentado: Exu – do qual muito se diz em termos de bipolaridade, ainda que na realidade de multipolaridade se trate – *extrapola o paradigma maniqueísta da ética ocidental moderna, porque promove outras possibilidades não-binárias de valoração*.

No limite, mesmo quando, já ocidentalizado, não consegue abstrair das oposições fundamentais (bem/mal, certo/errado), o imaginário sobre Exu logra ainda forçar nelas deslocamentos importantes. E isso, segundo as entrevistas realizadas por Maggie num contexto de disputa ritual, “*porque eu peço uma coisa de mal para você e penso que vai fazer mal mas, na realidade, pode causar bem a você... O que é mal para você talvez não seja para ele (orixá)*.”⁶⁹² Diria Exu, talvez, que há mais coisas entre o bem e o mal (e fora deles) do que supõe nossa vã filosofia (jurídica e moral).

Se já sabemos que a transgressão da regra matricial enseja uma sanção coordenada por Exu, juiz da vara de execuções penais do *Òrun*, resta-nos avaliar melhor o que sejam essas prescrições vigentes entre a gente de terreiro. O que se transgride, afinal? E qual o lugar do erro e da responsabilidade pelo erro nesse imaginário jurídico? Se pudermos arriscar uma resposta provisória, diremos que é o lugar da troca: depois e apesar da violação, “*Èsù* consegue, através do pacto, fazer aceitar oferendas-substitutos”⁶⁹³, no lugar do transgressor. Substituição individual ou coletiva, o que mais a caracteriza é o fato de ser condensada⁶⁹⁴. Catalisador do erro e do acerto, Exu pode, desde que incentivado, desafiado por uma barganha vantajosa, incidir sobre a cadeia causal para livrar o transgressor de seu “carrego” (*erú* ou *ejò*), como é chamado o fardo, pelo povo de santo. Por este

⁶⁹¹ COSSARD, G. O. *Op. cit.*, p. 38.

⁶⁹² MAGGIE, Y. *Guerra de Orixá...*, p. 74.

⁶⁹³ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 223.

⁶⁹⁴ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 225.

motivo Exu é, ele mesmo, isento de acúmulo de *karma* na cabeça (centro da individualidade), não leva consigo responsabilidade pelo que faz:

Sonso obé
Sonso obé
Odará
Ko l'orí ejó

[Exu tem uma faca afiada na cabeça,
portanto não pode levar “carrego”]

Não sendo um fim absoluto a ser atingido, a punição pode ser objeto de barganha, de negociação. No começo do século XX, já Nina Rodrigues ouvia da boca dos africanos e seus descendentes instalados na Bahia: “*Mômunra á môfi jé, momunrá laparo nkê*” (“Embora cometa crime, serei perdoado”⁶⁹⁵). Obra incontestável de Exu. A *conditio sine qua non* para tanto, porém, é justamente excluir Exu do nexo de causalidade e da cadeia de culpabilidade. Assim a tradição afro-brasileira resolve o paradoxo sem resposta da soberania, que machuca e enfraquece a modernidade como uma ferida aberta. Esse imaginário jurídico, diferentemente do ocidental, que se angustia e comove com suas próprias aporias, não busca encobrir o absurdo fundamental de que o soberano é aquele que está, simultaneamente, dentro e fora da ordem (do direito), que é responsável por controlá-la e suspendê-la⁶⁹⁶. Ao contrário, ele assume Exu como o mais profícuo *estado de exceção* (*Ausnahmezustand*) da regra e trabalha dialeticamente com suas potencialidades e riscos a partir desse pressuposto. Exu não deve ser escondido ou negado, mas cooptado.

Além disso, o erro cometido não é, em qualquer circunstância, um *crime*, um *delito*. Principalmente pelo fato de que, embora subsista uma noção próxima à de *livre-arbítrio*, a transgressão não pode ser considerada, ou ao menos não em todos os casos, como ato unicamente imputável ao autor. De certa forma, há muitos fatores além da *responsabilidade individual* que atuam como provocadores dos acontecimentos. Mesmo quando é possível averiguar materialmente a participação de um indivíduo num ato tido como desviante, torna-se muito difícil, em face da particular *metafísica da pessoa* – se é que assim podemos chamar a maneira como a tradição afro-brasileira lida com o

⁶⁹⁵ NINA RODRIGUES, R. *Op. cit.*, p. 121.

⁶⁹⁶ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção...*, p. 88.

processo de individualização do sujeito – configurar sua intencionalidade, a voluntariedade de sua ação, o que a cultura jurídica ocidental categoriza como “dolo”. Expliquemo-nos. A individualidade do iniciado (e mesmo dos não-iniciados) está ancorada não na subjetividade reflexiva moderna, no *ego* (“[*ego*] *cogito ergo sum*”⁶⁹⁷), mas na referência ao seu “orixá-de-cabeça” (*ori*) e seus outros dois santos principais (ditos, “*de frente*” e “*de costas*”), além de, eventualmente, seus guias, entidades, etc. Personalidade, identidade, individualidade e ego não são sinônimas no alfabeto da subjetivação religiosa afro-brasileira⁶⁹⁸. Ocorre que, o fenômeno da possessão nesses cultos implica numa concepção da pessoa como um “agregado”, uma pluralidade de subjetividades operativas, com diferentes (e às vezes mesmo contraditórios, situação em que se expressa o conflito comum entre o *santo* e seu *cavalo*, o corpo que lhe “*dá passagem*”) papéis sociais a desempenharem. Em suma, “a possessão funciona como um multiplicador de identidade e não como um despojamento da identidade em favor de um agente possuidor externo”⁶⁹⁹:

Nesse modelo, a “cabeça”, como *locus* da individualidade humana, é concebida como um palco, um cenário, uma arena, onde se reproduzem os confrontos e as alianças entre as divindades do panteão mitológico. (...) Desse ponto de vista, é possível falar de um indivíduo excêntrico (...)⁷⁰⁰

Se o santo pessoal faz as vezes de um terceiro indispensável no processo de autoconsciência e auto-identificação, como atribuir toda a responsabilidade à *persona*, cuja unidade não passa de um momento transitório entre equilíbrios e acomodações sucessivas⁷⁰¹? O papel da vontade, tão determinante no paradigma filosófico do sujeito, aqui resta completamente relativizado, ferindo de morte a noção de pecado e comprometendo a de culpa:

⁶⁹⁷ “[Eu] penso, logo existo”, a famosa proposição cartesiana.

⁶⁹⁸ Voltamos a sugerir o interessante texto de Freitas: FREITAS, Edmundo Leal de. *Op. cit.*

⁶⁹⁹ É sugestivo observar, ademais, que esse modelo está muito longe de implicar numa subjugação absoluta da individualidade, como querem fazer parecer falsos propagandistas. Pelo contrário, Capone demonstra que “o *engajamento pessoal e íntimo do iniciado com seu orixá é recíproco. O orixá (ou o espírito, na umbanda) possui o iniciado, mas o iniciado também possui metaforicamente seu deus: faz-se referência ao deus manifestado como o Oxalá de Maria ou o Oxóssi de João, ao mesmo em que o iniciado é identificado como Maria de Oxalá ou João de Oxóssi.*” (CAPONE, S. *Op. cit.*, p. 36).

⁷⁰⁰ SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 25.

⁷⁰¹ A idéia é de R. Bastide, porém aqui a utilizamos segundo a elaboração posterior de R. L. SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 24.

Na linguagem do santo, dir-se-ia: “cada um sabe que a sua própria vontade acaba onde a vontade do santo começa”, “tem coisas que não são da pessoa, mas são do orixá”. Nesse sentido, no mundo do xangô, a parcialidade do ego é mantida dentro do respectivo limite. **A própria noção de “ter santo” providencia uma imagem para falar do caráter cindido da pessoa, entre o fator da vontade consciente e uma agência exterior a ela (...)**⁷⁰²

Não obstante, este sujeito não está fadado à “cisão”, mas pode ser reunificado através da *feitura*, sua iniciação. Pela via dessa integração ao cosmos, ele afasta a pretensão de superioridade do homem sobre uma natureza a qual deve dominar; pela integração à comunidade, ele supera o individualismo fundante da consciência fragmentária moderna, aderindo à construção intersubjetiva da identidade; pela integração à sua ancestralidade, ele abre mão da centralidade egótica para promover uma identidade negociada entre a vontade “pessoal” e outras instancias psíquicas, como os modelos arquetípicos do inconsciente, que são, afinal, as personalidades dos orixás.

Não surpreende que seja Exu, senhor da comunicação, que recompõe os compartimentos do universo, também aquele que reunifica as partes da subjetividade. Santos o eleva ao posto de “princípio da existência individualizada” pois “se alguém não tivesse seu *Èsù* em seu corpo, *não poderia existir, não saberia que estava vivo*”⁷⁰³. Especialmente na forma de *Èsù Bára* (*Oba ara*, “o rei do corpo”⁷⁰⁴), ele indica a possibilidade de autonomia ontológica, isto é, de existência diferenciada, de vida individual. E é essencialmente de autonomia dos sujeitos que precisamos falar aqui, embora ela não esteja desvinculada da noção de destino pessoal (*ìwàpèlé*), vez que

Todo indivíduo, por trazer em si seu próprio *Èsù*, traz o elemento que lhe permitirá nascer, cumprir seu destino pessoal, reproduzir-se e cumprir seu ciclo vital. Princípio de individualização, *Èsù* está relacionado com o desprendimento e evolução de matéria diferenciada.⁷⁰⁵

Segundo os dogmas teológicos iorubás, a autonomia é deferida ao ser humana desde a o momento da escolha de seu *Orí* (sua “cabeça”, o que inclui sua personalidade, seus orixás, seu *Odu* regente, etc.) no *Òrun*, antes mesmo

⁷⁰² SEGATO, R. L. *Santos e daimones...*, p. 328.

⁷⁰³ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 131

⁷⁰⁴ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 181.

⁷⁰⁵ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 210.

de nascer, até o dia de sua morte, no *Ayé*. Essa liberdade de ação implicaria em assumir a responsabilidade por todos os seus atos, já que não existiria coação, devendo as opções ser tomadas segundo o discernimento de cada um⁷⁰⁶. “Mesmo assim, nada será realizado sem ser sancionado por *Èsù Òdàrà* (...) *Èsù* somente faz acontecer o que foi deliberado e retorna as conseqüências dessas escolhas”⁷⁰⁷. Um homem de caráter, nessa concepção, seria aquele que procura, com toda a responsabilidade por isso, os caminhos de seu *iwàpèlé* e não foge ao cumprimento de seu destino pessoal⁷⁰⁸.

Contudo, essa perspectiva original, isto é, vigente na África, mostra-se parcialmente incompatível com as moralidades híbridas erigidas na diáspora negra. De fato, as eticidades (*Sittlichkeiten* hegelianas⁷⁰⁹) resultantes da interface entre imaginários jurídicos contrastantes (africanos, indígenas, europeus, etc.) no Novo Mundo dão margem a outros tipos de interpretação sobre o agir humano, o erro e o acerto. Formações de duplo, triplo vínculo que produzem os modelos híbridos de personalidade e responsabilidade que acima podemos verificar. Começamos seguindo algumas pistas. A heterogeneidade dos contextos religiosos afro-brasileiros não nos permitirá, nem ao fim, uma síntese absoluta. Uma delas, quem nos dá é José Jorge de Carvalho:

O culto [do Xangô recifense] não prescreve nenhuma conduta moral, no que tange aos costumes, porém inibe, prática e simbolicamente, certos tipos de desvios sociais, tais como a prostituição profissional, o alcoolismo desmesurado e sobretudo o comportamento delinqüente. Dificilmente um alcoólatra ou uma prostituta poderiam de fato obedecer à chamada “lei do santo”, com suas inúmeras regras dárias de conduta e de controle do corpo, inclusive da sexualidade. Vários orixás são igualmente proibitivos com respeito a armas de fogo: pelo menos um deles (Xangô) expressamente castiga com a morte (e há várias histórias que o afirmam) aqueles que o desobedecem e se tornam ou assaltantes ou mesmo membros das forças policiais.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Este talvez seja o sentido original da *predestinação* iorubá, mas não pode ser tido como válido para o pensamento religioso afro-brasileiro nos mesmos termos. Para uma revisão sobre o conceito em nível propriamente africano: SALAMI, Yunusa Kehinde. *Predestinação e a Metafísica da Identidade: um estudo de caso iorubá*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 35, 2007, pp. 263-279

⁷⁰⁷ FILHO, A. B. *Op. cit.*, p. 90.

⁷⁰⁸ FILHO, A. B. *Idem*, p. 91.

⁷⁰⁹ O conceito de *Sittlichkeit* refere-se à idéia de “vida ética” formulada por Hegel em *Elementos da Filosofia do Direito*, sendo marcada pela interação entre a vida familiar (grupal, fundada no *afeto/amor*), a sociedade civil e o Estado, buscando uma ponte entre sentimentos subjetivos e interesses coletivos.

⁷¹⁰ CARVALHO, J. J. *Violência e caos na experiência religiosa...*, p. 89. Deixemos claro que não estamos de acordo com o autor na utilização do termo “desvios sociais” para caracterizar práticas do tipo da prostituição ou mesmo da criminalidade, mas entendemos que o mesmo

Trata-se, neste caso, de um modelo de “legalidade” que está em diálogo com as moralidades hegemonicamente aceitas pela sociedade global. No entanto, não é sempre assim. Não adiantaremos o estudo específico sobre os conflitos de legalidade entre a ação coletiva dos terreiros e a norma do Estado (tópico 5.2.), mas podemos já indicar que a tradição afro-brasileira em diversas ocasiões propõe uma interpretação distinta (positiva ou não-discriminatória) e uma prática tolerante (não-repressora) para uma série de condutas criminalizadas ou combatidas na ordem vigente fora do terreiro.

Nesse sentido, o exemplo explorado por Segato é o da relativização dos parâmetros biológicos de sexualidade e da reconstrução simbólica do gênero no complexo do xangô pernambucano, fenômeno que também está presente no candomblé e em outros cultos mais regionalizados. Desde há muito, tanto em Cuba como no Brasil, seus templos abrigaram “minorias” sexuais, social e juridicamente perseguidas⁷¹¹. A homoafetividade participa abertamente da realidade das comunidades religiosas afro-brasileiras, ensejando modelos familiares plurais e multifacetários, inventando a natureza, pois a “norma” não é o corpo – dado biológico de base – mas sim o orixá como lastro do gênero humano⁷¹². Lamentavelmente, porém, não adentraremos o tema, merecedor, sozinho, de mais páginas do que poderíamos oferecer numa única monografia.

Não é, contudo, como se a punição fosse sempre contornável. Sobre as verdadeiras transgressões sempre incide a pena, em alguns casos sem chance de barganha. Por conta disso, também Omulu, em sua faceta de Xapanã, o deus distribuidor de varíola, é considerado um distribuidor de justiça, de punição⁷¹³. O que queremos repisar, no entanto, é que Exu, uma última vez entra em cena para ministrar o *gbo*, o veneno e seu antídoto⁷¹⁴, pois ele mesmo dispõe do *phármakon* grego, a doença e o remédio. Como na aplicação ocidental da pena, é tudo uma questão de dosimetria.

assim os emprega o termo para dar destaque à fala e aos sentidos por vezes conferidos pelos próprios agentes sociais.

⁷¹¹ RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 182.

⁷¹² SEGATO, R. L. *Op. cit.*, p. 415-465.

⁷¹³ “É a vivência mesma da rejeição, do preconceito e do estigma que faz Obaluaê viver entre a vingança e a compaixão” (BOTAS, P. C. L. *Op. cit.*, p. 86).

⁷¹⁴ RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 165.

4.6. Pedras de Fuxico: a lógica do conflito e o método de interpretação por subsunção

*“No jogo de búzios, mais comum,
quem fala é Exu”⁷¹⁵*

Conforme anunciamos, Exu sabe na mesma medida atar e desatar os nós entre os homens. Fomenta intrigas tão depressa quanto as dirime, sendo assim tão bom provocador como mediador de conflitos. Sua função de arbitrar as trocas o leva naturalmente a reger também os pactos, pactos que se estabelecem mediante palavras, palavras que engendram compromissos e fazem ceder os dois lados de uma disputa. Exu reina sobre a linguagem e intermedeia toda a comunicação, especialmente a que se dá entre os homens e os deuses, exercendo sua “função diplomática”, ressaltada por Valente⁷¹⁶. De fato, num tempo muito remoto, é ele quem pela primeira vez leva aos homens a técnica central de intercâmbio com seus orixás: o oráculo de Ifá. O mito lembra que, numa época de crise comunicacional, após ter consultado Iemanjá e Orungã, Exu consegue dos macacos os dezesseis caroços de dendê que compõe o sistema oracular original, acompanhados da seguinte instrução:

Exu, não sabes o que fazer
com os dezesseis cocos de palmeira?
Vai andando pelo mundo
e em cada lugar pergunta
o que significam esses cocos de palmeira.
Deves ir a dezesseis lugares para saber o que significam
esses cocos de palmeira.
Em cada um desses lugares recolherás dezesseis *odus*.
Recolherás dezesseis histórias, dezesseis oráculos.
Cada história tem a sua sabedoria,
Conselhos que podem ajudar os homens.
Vai juntando os *odus*
e ao final de um ano terás aprendido o suficiente.
Aprenderás dezesseis vezes dezesseis *odus*.
Então volta para onde vivem os deuses.
Ensina aos homens o que terás aprendido
e os homens irão cuidar de Exu de novo.
(...)
Foi assim que Exu trouxe aos homens o Ifá.⁷¹⁷

⁷¹⁵ ROCHA, Agenor Miranda/ PRANDI, R. (org.). *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 25

⁷¹⁶ VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955, p. 128. Apud: BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p. 156.

⁷¹⁷ PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 81.

O trecho elucida bem o processo divinatório entre os povos iorubás. Eixo central dessas sociedades, o oráculo de Ifá caracteriza-se por ser, na verdade o grande repertório sapiencial da cultura nagô, compilando a parte mais preciosa de suas narrativas míticas, suas regras de conduta, seus tabus, suas passagens históricas. Orunmilá, nome que por vezes carrega Ifá, é por isso chamado *Elerí Ipin*, a “testemunha do destino”. É quem conta o que passou e o que virá, para lançar luz sobre o presente:

“Ifá acumula os ensinamentos universais Yorubá, teológicos e cosmológicos, da gênese e das experiências míticas dos seres e dos mundos sobrenaturais e naturais. [porém] Todo esse patrimônio complexo e rico da sabedoria ancestral ficaria imóvel sem *Èsù*”.⁷¹⁸

Quanto ao seu funcionamento, trata-se essencialmente de determinar, a partir da disposição assumida pelos elementos lançados, a referência a um dos dezesseis *odus* principais e, a seguir, aos seus dezesseis *odus-filhos*. Cada “caída” comporta não menos que 256 possibilidades de interpretação. Por conta do grau de refinamento implicado nesse processo é que em geral se é auxiliado por um *expert*, o chamado *babalawô* (“pai do segredo”) antigamente (em Cuba e nas terras iorubás até hoje, como Nigéria, Togo, Benin, etc.) e, no Brasil contemporâneo, o pai-de-santo que, na divisão social do trabalho intelectual do terreiro, assumiu o conhecimento especializado sobre esta prática e esta *doutrina*⁷¹⁹. O material empregado no procedimento, porém, pode variar segundo a tradição do sacerdote e as contingências histórias:

O candomblé originou-se da religião dos escravos, que trouxeram o culto dos orixás e inquices e os oráculos divinatórios realizados com *ikins* (coquinhos de dendezeiro), grãos de feijão ou de café, nozes de cola (componentes do *opelê ifá*) e búzios (cauris). No Brasil, o jogo de

⁷¹⁸ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 166.

⁷¹⁹Ao tratar do uso e sentido dos cânticos rituais, já indicamos as diversas acepções que este termo nativo pode assumir. O conceito nativo de doutrina não está de todo afastado da acepção jurídica do termo. De fato, em inúmeras tradições religiosas afro-brasileiras, como por vezes na *umbanda*, a “doutrina” significa o conjunto de indicações rituais, conhecimentos acumulados e explicações sobre o culto e o mundo aceitas pela comunidade-terreiro. Nesse sentido se falam de entidades (espíritos) *doutrinados* e *não-doutrinados*, como mais ou menos socializados segundo os preceitos da religião (o que pode implicar numa leitura evolucionista sobre espíritos *de luz* e *espíritos inferiores*). Além disso, muitos desses conceitos da *doutrina* estão expressos nos cânticos rituais, chamados *cantigas de santo*, *orin,pontos*, *chulas*, etc., pelo que são, em alguns lugares, também chamados de *doutrinas*, como ocorre no *tambor-de-mina*, forma religiosa bastante presente no Norte do país.

búzios tornou-se o mais popular de todos, porque pode ser realizado por qualquer pessoa, seja homem ou mulher.⁷²⁰

O jogo de búzios (conchas em caracol) compõe “um sistema de comunicação interna e externa *sui generis* e de extrema eficácia denominado de ‘fuxico’ (...)”⁷²¹. Sendo um procedimento dialógico, o *abrir os búzios*, que por isso são chamados de “pedras de fuxico”, embora vise à obtenção de desígnios de Ifá, é dado a Exu, de maneira que os dois aparecem freqüentemente juntos nas passagens míticas. O “fuxico de santo” com os cauris só é possível, inclusive, pela semelhança entre a boca (orifício de Exu) com seus dentes e o *Erindinlogun* (jogo de dezesseis búzios): “*Há trinta e seis cauris (owo eyo) na boca:/ os dezesseis do maxilar superior pertencem a Orí/ os dezesseis do maxilar inferior pertencem a Orixalá*”⁷²². É como se o jogo fosse de fato uma boca pela qual falam os deuses, sendo seus dentes os búzios. Tal relacionamento é reafirmado inúmeras vezes e não está isento de insinuações.

Em primeiro lugar, cabe a Ifá/Exu, à parte o seu papel de mediador comunitário, a função primordial de instituir e individualizar a norma. Com isto queremos dizer que, na medida em que é a interpretação do oráculo que determina a atribuição ancestral de cada membro do culto, dizendo a que Orixá este *pertence*, é também ela que realiza a atribuição de *direitos e deveres* desses indivíduos frente ao grupo, os quais decorrem de sua inscrição pessoal num determinado segmento clânico do terreiro. Um filho de Ogum não terá jamais as mesmas “*obrigações de santo*”, é este o termo nativo, que um filho de Oxalá, nem deverá submeter-se aos mesmos “*preceitos*”. A noção de *preceito* remete ao conjunto dessas prestações devidas ao deus e ao coletivo humano como conseqüência do compromisso assumido em face de ambos durante a iniciação. Esta espécie de pacto desdobra-se em prestações positivas, obrigações que devem ser adimplidas pelo filho-de-santo por meio de um *fazer* – tais como realizar oferendas periódicas, submeter-se aos rituais apropriados, participar das festas da sua divindade protetora, auxiliar materialmente o grupo de *irmãos-de-santo*, etc. – e em prestações negativas,

⁷²⁰ TEMPO, Robson de. *O jogo de búzios na tradição do candomblé angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008, p. 12.

⁷²¹ MARINHO, Roberval Falojutogun. *O imaginário mitológico na religião dos Orixás*. In: FILHO, A. B. *Op. cit.*, p. 174.

⁷²² SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 212. Conforme um *ítan* do Adelé.

as quais são implementadas a partir de uma abstenção do sujeito, um *não-fazer* – como é o caso do respeito às interdições rituais próprias de cada Orixá, os tabus do culto, conhecidos como *quizilas* ou *erós*. Ifá procura, sobretudo, encontrar para cada qual um lugar na ordem estabelecida, na ordem cósmica e, fundamentalmente, na ordem social do terreiro. A partir dessa relação de pertencimento é possível conferir a cada um o que é seu por direito (divino). Latinizando, diríamos: *suum cuique tribuere*.

No curso desta investigação, tivemos ainda a preocupação de registrar, para além dos elementos simbólicos e litúrgicos do culto, o processo pelo qual o imaginário jurídico presente nesses espaços é concretamente mobilizado em função de práticas sociais de administração de justiça e de formas de resolução de conflitos surgidos no interior da comunidade religiosa. As hierarquias e as posições ocupadas pelos integrantes não são estanques e essa mobilidade implica em atritos constantes. Como minorá-los? Conforme o próprio subsídio iconográfico já apontava, através da estreita familiaridade de Exu – gerador/apaziguador de conflitos e comunicador – com Ifá – deus da sabedoria e da adivinhação – pudemos identificar que tais procedimentos de restabelecimento da ordem ou de diminuição das tensões interpessoais têm também no oráculo (jogo de búzios) seu ponto de apoio. Desse modo, Exu “*desata os nós*” a partir da condução e da *tradução* das palavras, dos conselhos, das prescrições de Ifá:

Mensageiro entre o Orun e o Ayê, Exu é o mensageiro que leva ao Orun, os apelos do Ayê, a fim de obter notícias, solicitar autorizações, desviar ou espantar os males, ou ainda facilitar a solução dos problemas de quem pede sua ajuda. Exu é aquele que realiza a ponte entre quem lhe confiou a mensagem e a resposta/resultado. (...) Quando se trata de prever o futuro, Exu trabalha junto com Ifá para prestar esclarecimentos sobre os destinos de cada um e traduzir, para os seres humanos, as palavras dos deuses.⁷²³

Acompanhamos diversas vezes, durante o trabalho de campo, *sessões de consulta* encabeçadas pelo sacerdote não apenas a agentes internos do culto (seus filhos-de-santo e *ogãs*), mas também a agentes externos (popularmente chamados “*clientes*”), com o intuito de resolver problemas de ordem pessoal, em variados aspectos de suas vidas (profissional, afetivo,

⁷²³ SIQUEIRA, M. L. *Op. cit.*, p. 56-57.

espiritual, familiar, de saúde, etc.). A variedade dos diagnósticos e terapias, bem como a multiplicidade das origens, contextos e classes sociais (do *milionário* ao *bandido*, como afirmam os sacerdotes) de onde provêm os pacientes vêm chamando a atenção dos pesquisadores⁷²⁴. De fato, o jogo oracular antecede a toda tomada de decisões importantes na vida dos membros do culto e do grupo todo, atraindo também muitos não-participantes:

O oráculo preside todos os momentos da vida religiosa (rito) além de orientar as decisões nas coisas do dia-a-dia. O uso de que dele se faz na vida cotidiana leva ao candomblé uma população de não devotos (...) Penso que a grande popularidade alcançada hoje em dia pelo candomblé pode ser atribuída ao jogo de búzios.⁷²⁵

É interessante notar, porém, que, mesmo quando não diretamente decorrentes de um desentendimento entre indivíduos (como ocorre repetidamente no seio da própria comunidade-terreiro), tais dificuldades são sempre traduzidas em termos de algum tipo de conflito, seja um conflito entre o consulente e outros seres humanos (não raro por meio da disputa mágica, do feitiço que coloca o agente num contexto *de demanda*⁷²⁶); seja um conflito entre o consulente e seus Orixás (por força de *cobrança do santo*, a qual deve ser equacionada com a realização de uma oferenda, *ebó*, ou ainda, em casos extremos, por meio dos rituais iniciáticos) ou ainda um conflito entre Orixás, uma *“guerra de santo”* na cabeça do agente, fenômeno mais incomum, mas nem por isso ausente. É a partir da *leitura* dos búzios que o sacerdote indica o método de contornar o problema, informa sobre a distribuição da culpa e estabelece as medidas reparatórias.

Nas religiões de matriz africana, o emprego permanente dessa *retórica do conflito* para explicar e operacionalizar as situações difíceis (que, para os fins da metáfora que desejamos evidenciar, nomearemos analogamente de *casos concretos*) explicita a própria lógica com que opera a hermenêutica

⁷²⁴ Uma enumeração deste tipo, com depoimentos dos pais-de-santo, pode ser encontrada em: PRANDI, R. *As Artes da Adivinhação: Candomblé Tecendo Tradições no Jogo de Búzios*. In: MOURA, C. E. M. (org.). *Op. cit.*, p. 130-133.

⁷²⁵ PRANDI, R. *Idem*, p. 130.

⁷²⁶ A idéia de *demanda* é digna de nota. Em sua acepção não-jurídica, como é o caso, ela é empregada nos candomblés e na umbanda, em especial, para referir-se a algum tipo de conflito enfrentado pelo agente. Se existem implicações místicas, isto é, se existe *trabalho feito* contra a pessoa, então se trata de uma *demanda espiritual* ou *mágica* que deve ser sanada (*vencida*) dentro do mesmo padrão.

específica do sistema de Ifá. O discurso conflituoso, no entanto, tem ele mesmo um papel de destaque, não apenas nos mitos (dos quais são em geral o centro), mas também na prática social dos terreiros:

Paralelo ao que mostra Yvonne Maggie Alves Velho a respeito da umbanda carioca (...), há uma dimensão dos cultos do Recife que é iniludivelmente a dimensão dos conflitos interpessoais, das intrigas no interior das casas e entre casas diversas. **Essas intrigas são, a meu ver, parte e parcela da experiência religiosa.**⁷²⁷ (grifos nossos)

Para os fins desta análise, devemos destacar que, se como sistema de referências, o oráculo fornece um conjunto de *textos abertos* (os *itans*) à espera da interpretação de um especialista (pai-de-santo), o *conflito* é um dos *topoi* fundamentais e recorrentes, dos quais este se vale para esclarecer o sentido do texto em sua crueza narrativa. A força dessa interpretação já é, em si mesma, um conflito, justamente o de adequar a *norma abstrata* contida no modelo exemplar proposto pelo mito, ao *caso concreto*, a situação fática presente a qual se busca solucionar. Trata-se da arriscada passagem do geral ao particular, que, no mundo jurídico, difundiu-se sob o nome de *subsunção*⁷²⁸.

Enquanto operações lógicas, conclui-se, não existe grande distância entre o método jurídico e o método teológico de interpretação, o que já reconhecia Gadamer, ao afirmar que não há cisão entre o ato de linguagem (ato hermenêutico) e o ato de razão (ato cognitivo). Ou o ato de fé (ato místico), complementa o já invocado Derrida. Ao contrário, para todas as finalidades, “compreender é sempre interpretar”⁷²⁹:

Gadamer sustenta tal concepção a partir do pressuposto de que “compreender é sempre também aplicar”. Isto significa que a aplicação é um momento constitutivo da própria compreensão e não meramente um possível efeito seu. **A hermenêutica jurídica e a**

⁷²⁷ CARVALHO, J. J. *O caos na experiência religiosa...*, p. 91.

⁷²⁸ Subsumir indica, nesse contexto, o trajeto intelectual que empreende o intérprete da lei (norma geral e abstrata) no momento de sua aplicação ao caso concreto, da seguinte maneira: a regra positiva seria a premissa maior, os fatos em análise a premissa menor que nela se encaixa, devendo desse encontro surgir “naturalmente” uma conclusão lógica sobre sua solução. Esta espécie de raciocínio segue o modelo “se A, então B”.

⁷²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 459. Apud: LUDWIG, C. L. *Gadamer: a racionalidade hermenêutica – contraponto à modernidade*. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 151.

teológica constituem o verdadeiro modelo de tal tese.⁷³⁰ (grifos nossos)

Em vez de causar constrangimento ao direito, a constatação da “unidade do problema hermenêutico, na qual o jurista e o teólogo se encontram com o filólogo”⁷³¹ deve servir à recomposição da questão interpretativa – tão desconsoladamente abandonada na cultura jurídica ocidental – a partir de esclarecimentos recíprocos viabilizados no diálogo entre essas duas tradições exegéticas. Pois, para todos os efeitos, interpretar significa administrar uma difícil (impossível?) decisão. Com esse objetivo, propomos um excuro desconstrutivista da hermenêutica de Léa a partir das bases assentadas por J. Derrida, rumo à fundamental imponderabilidade da experiência de decidir:

O indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível (...) [porém] O indecível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão.⁷³²

O acontecimento de decisão, no entanto, para ser *justo*, não pode esgotar-se na mera formulação de um cálculo, ao deduzir de uma regra uma sanção automática, mas deve aventurar-se no que Derrida intitula “interpretação reinstauradora”, isto é, um *fresh judgement*, uma mescla de iconoclastia e autoridade que suspende a legitimidade da regra (do mito, neste caso) para refundá-la, rejustificá-la à luz do aqui e do agora. Esse o quinhão de livre-arbítrio e de responsabilidade do hermeneuta, “responsabilidade diante da memória” coletiva, da herança da tradição:

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente, **como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso.**⁷³³ (grifos nossos)

⁷³⁰ LUDWIG, C. L. *Gadamer: a racionalidade hermenêutica...*, p. 151-2.

⁷³¹ GADAMER, H-G. *Op. cit.*, p. 488. Apud: LUDWIG, C. L. *Gadamer: a racionalidade hermenêutica...*, p. 153.

⁷³² DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 46-48.

⁷³³ DERRIDA, J. *Idem*, p. 44.

O momento da decisão é um *instante crítico*, porque suspende e refunda a ordem cósmica (mitológica), a partir de um empreendimento lingüístico. Subsiste uma tensão entre a tradição e a consciência atual da tradição e tomar a decisão justa, por conseguinte, não prescinde do conhecimento necessário para interpretar e articular com justeza os signos abertos com a experiência singular. Na exigência de dar continuidade ao romance da existência a partir do *precedente* contido no mito, isto é, a ação exemplar dos antepassados, recuperada pela memória coletiva, o imaginário jurídico afro-brasileiro propõe substituir a idéia de sistema – circuito fechado que está sujeito a inúmeros curtos – pela idéia de *ciclo narrativo*. Trata-se, em outros termos, da necessidade, apontada por R. Dworkin, de manter a “coerência” (*consistency*) entre as decisões passadas e presentes, cuja ausência onera demasiado a estrutura da decisão⁷³⁴:

Mas, finalmente, o que é a *resposta certa*? Com o intuito de prover a *resposta*, DWORKIN lança mão da analogia do sistema jurídico com o exercício literário (...) A premissa básica de que a prática jurídica é um exercício de interpretação começa a configurar o *interpretatif turn* (...) a interpretação como um modo de conhecimento, como uma atitude epistemológica.⁷³⁵

A “cumplicidade entre o ato interpretativo e o ato de criação”⁷³⁶, tão cara ao modelo hermenêutico afro-brasileiro, fundamenta-se na mesma necessidade de “manter a identidade da obra de arte”⁷³⁷, neste caso, a integridade do *corpus* mitológico. “Isto remete à *sensibilidade do intérprete* em relação à coerência e unidade da obra de arte, ou seja, a uma teoria estética”⁷³⁸. Essa espécie de sensibilidade é o que se entende, no âmbito do culto, como a *intuitividade* que detém o intérprete de Ifá. Desse modo, nos quadros propostos pela *hipótese estética*, a postura hermenêutica do *babalorixá* aproxima-se mais da atitude do crítico (“criar enquanto interpreta”) que da atitude do artista (“interpretar enquanto se cria”⁷³⁹), no esforço de

⁷³⁴ CHUEIRI, Vera Karam de. *Filosofia do Direito e Modernidade: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos*. Curitiba: JM Editora, 1995, p. 78.

⁷³⁵ CHUEIRI, V. K. *Idem*, p. 96.

⁷³⁶ CHUEIRI, V. K. *Idem*, *ibidem*.

⁷³⁷ CHUEIRI, V. K. *Idem*, *ibidem*.

⁷³⁸ CHUEIRI, V. K. *Idem*, p. 97.

⁷³⁹ CHUEIRI, V. K. *Idem*, *ibidem*.

acrescentar um novo elo narrativo na “cadeia normativa” (*chain of law*⁷⁴⁰) que o precede. O fato é que, sem cessar, o pai-de-santo *cria* novos aspectos do mito na tentativa de “apenas” explaná-lo. Aliás, como faz o jurista com o texto legal.

Aqui, Exu, senhor dos pactos e da comunicação, volta a confirmar sua imprescindibilidade, uma vez que “o acordo pré-interpretativo inicial é necessário para que a comunicação tenha como referência o mesmo dado (o mesmo universo)”⁷⁴¹. Este acordo, não é outro senão o compartilhamento do texto-base do mito. Essa também é a noção de *circularidade hermenêutica*, em que se contrabalançam conceito e “preconceito”, no sentido gadameriano de um pressuposto irrevogável, um *ponto de partida* cultural, expressa, como convém, no próprio nome: Exu significa, literalmente, “esfera”, “aquilo que é infinito, que não tem começo nem fim”⁷⁴². Ou seja, justamente o que ilustra, no argumento que viemos defendendo, a interpretação e a justiça:

Se Ifá pode ser considerado a “metáfora do texto em si mesmo”, Exu representa as “incertezas da explicação”, a abertura e a multiplicidade de significados de cada texto, **tornando-se, portanto, o próprio processo de interpretação.**⁷⁴³ (grifamos)

Ao mesmo tempo, o conjunto mitológico propõe um mosaico semântico e não um sistema propriamente, no sentido de que não é confeccionado nos moldes rígidos do princípio da não-contradição. Inexiste um único mito ou um único *poema ritual* a ser recitado para cada caída, mas uma margem razoável de escolha e responsabilidade. A primeira tarefa do intérprete, portanto, é escolher o próprio precedente, sendo a prevalência dessa *possibilidade infinita* um catalisador de complexidade, pelo que se deve incluir no processo o *destinatário da norma*, isto é, o consulente. O enunciado final, que resulta numa espécie de *sentença*, pode mesmo ser fruto da “interpretação coletiva”, como ocorre nas casas de santo em que a primeira versão da consulta é passada adiante seguindo níveis decrescentes de hierarquia e sofrendo

⁷⁴⁰ Conquanto a proximidade desse modelo interpretativo e do modelo judicial da *Civil Law* seja de percepção mais difícil, Chueiri lembra que “a *chain of law* é quase evidente quando os juízes decidem com base nos precedentes”. Isso ocorre com maior ênfase no sistema da *Common Law* e nos tribunais superiores (cortes constitucionais) da tradição romano-germânica, em que mais facilmente se admite o caráter político (e não meramente jurídico) das decisões.

⁷⁴¹ CHUEIRI, V. K. *Op. cit.*, p. 107.

⁷⁴² BARCELLOS, Mário César. *Os orixás e o segredo da vida: lógica, mitologia e ecologia*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. Apud: BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p. 155.

⁷⁴³ BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p.158.

ressignificações sucessivas, o que dá maior oportunidade para que os afetados pela decisão contribuam na sua construção⁷⁴⁴. Essa participação ampliada (ampliação da *comunidade de intérpretes*) confere um acréscimo de legitimidade ao *nómos* comunitário.

Não existindo, contudo, uma só regra a exigir para si observância, podemos fazer uma distinção pedagógica entre os três momentos jurígenos ou, de criação e de implementação da *justiça hermenêutica*: a) o momento da *decisão justa*, no qual o indivíduo deve apreender/intuir a norma (modelo mítico/precedente) correta a ser seguida; b) o da *interpretação justa (ou legítima)*, no qual é preciso relacionar adequadamente os elementos do mito e os elementos concorrentes no caso concreto em análise; e c) o momento da *ação justa*, no qual o indivíduo opta por agir no mundo segundo o conteúdo da norma eleita, explicitado pela interpretação sistemática. Trata-se, esquematicamente, de uma seqüência de atos sem a qual a justiça não se pode encarnar na realidade. Primeiramente – momento “a” –, um *ato de conhecimento*, que no entanto, tendo em vista a natureza empírica deste conhecimento ligado ao acúmulo de experiência pessoal do intérprete (pai-de-santo), é fundamentalmente um *ato de intuição*; em seguida – momento “b” –, um *ato de linguagem*, um *ato hermenêutico*; e, por fim – momento “c” –, um *ato de vontade*, que dá início a uma cadeia causal cujas conseqüências últimas, ainda que não previsíveis nos momentos anteriores, serão *justas* de acordo com a vontade demonstrada (tornada explícita pela interpretação) pelos deuses. Assim, a ação justa não é propriamente *justa em si*, e sim aquela que produz resultados justos por meio de desvios de causalidade manipulados por Exu. Para isso também ele é invocado, e não apenas para possibilitar a tradução/interpretação do texto primordial (Ifá). *Intuição, linguagem e vontade, portanto, são as três dimensões da construção da justiça e do ato justo no horizonte hermenêutico afro-brasileiro.*

Comparativamente à relação triangular (autor/réu/juiz) que ocupa lugar análogo na cultura jurídica estatal, o modelo “judicial” afro-brasileiro de construção coletiva (quando a interpretação é de competência comunitária) ou ao menos trialógica (orixá/pai-de-santo/consulente) da justiça promove um

⁷⁴⁴ MARINHO, R. F. *Op. cit.*, p. 174 a 176.

deslocamento de hierarquia, pois, embora não deixe de existir aqui uma incidência vertical (do orixá), neste caso ele não é o prolator da sentença, mas o deus oracular, de maneira que, no mundo dos homens, consulente (destinatário da decisão) e sacerdote (tomador da decisão) estabelecem uma relação de horizontalidade e complementaridade hermenêutica. A prescrição normativa (ou seja, o resultado da interpretação), assim, não parte de um ser cuja capacidade cognitiva supostamente extrapola a do ser humano normal, a do famoso *homem médio*⁷⁴⁵. Evita-se o endeusamento da figura do magistrado, tão recorrente no imaginário colonizado do Poder Judiciário, na medida em que se explicita o já referido *fundamento místico de sua autoridade*⁷⁴⁶, permitindo que a partir dele e com ele se barganhem os interesses em jogo. Pode-se falar, nesse sentido, numa diferença substancial de *escalas de interação*:

Enquanto na ordem moderna, a verdade (o real) se impõe aos atores sociais por ser produzida numa escala transcendente ou superior ao grupo, na ordem arcaica, a fala que sustenta a elaboração do real está na mesma escala dos parceiros da troca ritualística (...) É curioso observar que, apesar disso, a ideologia moderna deixa crer que a origem da verdade está no próprio sujeito que fala (...) ⁷⁴⁷

Numa cultura de *arkhé*, contudo, a verdade precisa ser negociada, *seduzida*, pois o pai-de-santo é antes de tudo um mediador entre o abstrato e o concreto, a norma e o caso, já que “o poder dos orixás não se exerce por *hipotaxe* (subordinação), mas por *parataxe* (coordenação), sem os pressupostos desse absoluto de força em que implica no Ocidente a verdade”⁷⁴⁸. Não se deve, por isso mesmo, jamais esquecer de instrumentalizar Exu, que torna minimamente factível essa conversão do mito (a memória do “precedente” fundado pelos ancestrais) para o presente, desde sempre,

⁷⁴⁵ A ficção do “homem médio” é um critério repetidamente citado pela doutrina e pela jurisprudência brasileiras com vistas a estabelecer um padrão de comparabilidade entre determinados comportamentos humanos. Nitidamente, o conceito não apresenta qualquer conteúdo objetivo, mas funciona como mecanismo discursivo deveras maleável nas instâncias julgadoras, conforme outros elementos que circunstancialmente informam suas decisões.

⁷⁴⁶ O autor resgata de Montaigne a expressão: “A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A palavra ‘crédito’ porta toda a carga da proposição e justifica a lusão ao caráter ‘místico’ da autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. *Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional.* E ainda resta pensar no significa *crer.*” (DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 21.).

⁷⁴⁷ SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, p. 132.

⁷⁴⁸ SODRÉ, M. *Idem*, p. 162.

essencialmente perdida, como bem demonstra Derrida. O peso (mas não o pesar) decorrente dessa certeza, a certeza de que a decisão é a prova de fogo de uma aporia sem solução entre *o cálculo* e *o incalculável*, na passagem da justiça para a regra e da regra para a vida, faz com que a justiça seja algo (um ente? um sentimento? um fenômeno?) intrinsecamente irreduzível e, com isso, uma *experiência do impossível*:

(...) a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível (...) [pois] o direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável (...) ⁷⁴⁹

Exu ajuda a desconstruir e reconstruir o legado mítico a cada nova interpretação. Isso, porque ele *comunica* passado e presente, tradição e modernidade, precedente e caso concreto. Não é à toa que o principal ritual a ele ligado é o do *padê*, em que, como diz o povo-de-santo, Exu deve ser *despachado*⁷⁵⁰, enviado para fazer essa comunicação. O *despacho* afro-brasileiro é bastante diverso do *despacho* judicial, mas a idéia, no fundo, não é tão distante. Sejamos claros: interpretar é despachar um *padê* lingüístico⁷⁵¹.

4.7. Exu, motor da história?

*“Exu é para nós o elemento dialético do cosmos”*⁷⁵²

Ao som seco e exato dos atabaques, marcado no tempo do *agogô*, o povo canta:

⁷⁴⁹ DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 27-30.

⁷⁵⁰ Essa é uma categoria nativa relevada até mesmo pelos autores estrangeiros e por etnografias em outros idiomas, dada a sua força simbólica. Em Bastide: “(...) de là le terme de *despacho* que l'on emploie parfois à la place de celui de *padê*, *despachar* signifiant em portugais <<expédier quelqu'un>> [daí o termo *despacho* que se emprega às vezes no lugar do de *padê*, *despachar* significando em português <<enviar alguém>>]” (BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 47).

⁷⁵¹ Paráfrase da expressão *ebó lingüístico*, a qual, infelizmente, não é de nossa autoria. Tomamos a mesma emprestada de Barbosa, que também se refere a “axé verbal”: BARBOSA, M. J. S. *Op. cit.*, p. 163 e ss.

⁷⁵² BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 200.

Emi ko le jo ko je
Emi ko le jo ko je
Ese mi ta fe le fe le
Emi ko le jo ko je

[Não posso ficar parado,
meus pés têm de estar se movimentando⁷⁵³]

A cadência do toque pulsa, acelerando o ritmo. Cede, para intensificar-se de novo, e assim sucessivamente. As fases crescentes não são aleatórias, servem a um fim bastante determinado: tensionar, ampliar quantitativamente o movimento para induzir à mudança de estado dos sujeitos pelo transe, uma síntese entre indivíduo e orixá. Recapitulemos: fluxo, tensão, síntese, salto qualitativo. Não há, substancialmente, diferença entre o método do culto e o ponto de vista do materialismo dialético. Ousada proposição? O estudo do arquétipo de “Exu” exige ainda esta última heresia.

A contradição, nos termos da dialética hegeliana – expandida por Marx – é o verdadeiro motor da história do *Geist*, o Espírito (Mente/Razão), na medida em que é reveladora da alienação da consciência. A dialética, portanto, consiste no movimento dessa consciência em seu processo contínuo de conscientização. Essa metáfora é construída sobre imagens não questionadas, mas que aqui nos interessam sobremaneira, por sua carga imagética:

Vale frisar aqui que, na dialética hegeliana, **os termos escravo e senhor não designam figuras históricas e sim “momentos dialéticos”** (são, portanto, figuras metafísicas) de passagem da consciência à consciência de si. Na verdade, Hegel não diz exatamente “escravo”, mas “servo” ou “criado” (*Knecht*). **Para nós, entretanto, esses termos são sintomáticos, pois não deixam de ter um enraizamento semântico na História do mundo (...)**⁷⁵⁴

Servo e senhor, categorias do pensamento suficientemente sugestivas para valer um exame mais detido. O que terá o escravo a dizer sobre o resultado da abstração intelectual do senhor, para a qual sua condição história serviu de apoio e inspiração? O que nos pode contar o “outro lado” (o lado *de baixo, desde a materialidade*) sobre tese, antítese e síntese? Seria demasiado cogitar de uma dialética – ou uma versão sua – estritamente afro-brasileira?

⁷⁵³ LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 462.

⁷⁵⁴ SODRÉ, p. 112. Grifos nossos.

Não estamos sugerindo que possa haver uma sobreposição ou uma concordância absoluta de categorias entre duas tradições de pensamento tão estranhas uma a outra como o *marxismo* e a *cosmovisão afro-brasileira*. É verdade que houve quem bem empreendesse esse esforço de conjugação: em fins de 1937, com a proclamação do Estado Novo, vamos encontrar Edison Carneiro⁷⁵⁵, intelectual e militante convicto do Partido Comunista Brasileiro⁷⁵⁶, escondido da perseguição em casa de Oxum, no *Ilê Axé Opô Afonjá*, aos cuidados de Senhora, futura mãe-de-santo daquele terreiro⁷⁵⁷. Não obstante, existe efetivamente, conforme identifica Gilroy, um grau de convergência, ainda que relativo, entre esses dois projetos de teoria crítica da sociedade:

Entretanto, onde a crise vivida e a crise sistêmica se juntam, o marxismo atribui prioridade à última, ao passo que a memória da escravidão insiste na prioridade da primeira. Sua convergência também é solapada pelo simples fato de que, no pensamento crítico dos negros no Ocidente, a autocriação social por meio do trabalho não é a peça central das esperanças de emancipação. Para os descendentes de escravos, o trabalho significa apenas servidão, miséria e subordinação.⁷⁵⁸

Aí está Exu como intermédio e resposta. O grande catalisador das transformações, o imprevisível fomentador da contradição e do conflito é quem, na ótica do povo de santo, reacomoda as configurações históricas impedindo que o *status quo* crie raízes excessivamente profundas. De guardião africano da ordem, ele mesmo se reinventa para ser, na América, o contestador, o inversor, o revolucionário do *establishment* injusto e opressor: “Por intermédio do discurso de Exu, e de seu correspondente feminino Pombagira, os poderes religioso, social e sexual são constantemente questionados”⁷⁵⁹. Isso é resultado de um processo político calcado na realidade histórica e não de uma fabulação messiânica, desenraizada de crítica social. Exu é, antes de mais nada, *Ajalayê*,

⁷⁵⁵ Para uma revisão dessa empreitada teórica, sugerimos: SANCHES, Luiz Elias. *Marx, Engels e Xangô: marxismo e candomblé na obra de Edison Carneiro*. In: In: BARROS, J. F. P. e OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (orgs.). *Op. cit.*, pp. 211-229.

⁷⁵⁶ “Em 1946, por exemplo, foi um dos organizadores do desfile de samba em homenagem a Luiz Carlos Prestes, que se realizou no Campo de São Cristóvão. A princípio, a direção do partido hesitou em aceitar a iniciativa, pois a maior parte de seus membros via o povo do samba como uma espécie de lumpesinato, formada por malandros e vadias, bastante distante do modelo de proletário idealizado pelo partido.” (SANCHES, L. E. *Idem*, p. 214).

⁷⁵⁷ SANTOS, Deoscóredes M. dos. (Mestre Didi) *Axé Opô Afonjá*. Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, p. 23. Apud: SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade...*, p. 65.

⁷⁵⁸ GILROY, P. *Op. cit.*, p. 100.

⁷⁵⁹ CAPONE, S. *Op. cit.*, p. 32.

o administrador do mundo. Do mundo dos homens, do mundo material, do mundo da concretude; *Alaroyê*, senhor da terra, da terra vivida, do *Lebenswelt*. Através de Exu, “o mais humano dos orixás, o mais próximo dos homens”⁷⁶⁰ e que por isso sempre deve manter os pés no chão, o povo de santo não se aliena, mas toma consciência do seu lugar subalterno nas relações de poder vigentes. Exu demonstra a força e a lucidez da leitura conjuntural, indicando, portanto, como e contra quê (quem) seu *agbàrá*, seu poder, deve ser direcionado. Para libertar. Porque a ninguém cabe imobilizar Exu:

*Esse Exu é bom,
ele não mente,
ele não pode ficar preso
na corrente*⁷⁶¹

Nem ele nem seus protegidos, todos os marginais, todos os esquecidos, todos os desprezados, todos os vencidos. *Todas as vítimas*⁷⁶². Nesse sentido, ele desvela a face oculta da modernidade, a face concreta, sua sombra de dominação e negatividade⁷⁶³. Incita seu povo ao embate e lhe dá os fundamentos de estratégia para contrapor-se:

Por sua natureza, Exu representa a contradição, o questionamento, a discussão, a investigação e o aprofundamento (...) Nos debates sobre as situações sociais estabelecidas ou sobre os constrangimentos naturais, ele é a afirmação da liberdade (...) Ele não deixa qualquer margem para a resignação, o conformismo (...)⁷⁶⁴

Oprimido e opressor se encontram no cruzamento dos caminhos de Exu-Eleguá (o lugar chamado *oritá*), nas duas lâminas do seu *obé*, que separa (para depois confundir novamente) o joio do trigo. Oprimido e opressor, face à face, mediatizados pelo mundo (isto é, por Exu mesmo) confrontam-se, a única forma de humanizarem-se, de buscarem *ser cada vez mais*⁷⁶⁵. A iconografia de Exu dá conta desse processo de humanização, de *ser mais*: trata-se do *Òkòtò*,

⁷⁶⁰ Qualidades exaustivamente enumeradas, em nossas conversas, por Ubaldino Teixeira Bomfim, zelador do *Abassá de Xangô e Caboclo Sultão*.

⁷⁶¹ Ponto de Exu recolhido em sessão de umbanda na cidade de São Paulo.

⁷⁶² Já fizemos referência ao conceito que atualizamos, de E. Dussel, de *comunidade de vítimas*.

⁷⁶³ DUSSEL, E. 1492..., p. 185.

⁷⁶⁴ SIQUEIRA, M. L. *Op. cit.*, p. 56-57.

⁷⁶⁵ FREIRE, P. *Op. cit.*, p. 86

a casca do caracol, que representa “a história ossificada do desenvolvimento” e “a regra segundo a qual se deu o processo de crescimento”⁷⁶⁶. A partir de um único ponto – o pé do *Òkòtó* – Exu se expande ilimitadamente. Sua representação física, por conseguinte (o padrão do caracol), é curiosamente homóloga ao esquema da representação dialética ocidental⁷⁶⁷: o *crescimento contínuo em espiral*. Até o momento, poucos autores deram atenção a isso⁷⁶⁸.

O movimento contínuo de expansão faz com que, em um dado momento, os opostos se defrontem, conferindo a Exu o protagonismo nas lutas. “A vida é luta, e a solidariedade para a vida é luta e se faz na luta”⁷⁶⁹. Se ele intensifica as contradições, é para possibilitar sínteses superiores. A luta de classes, a “fricção”⁷⁷⁰ das raças, a guerra dos sexos: Exu é o padrinho de todos os conflitos da Negatividade, mirando amanhã para acertar ontem⁷⁷¹ uma Totalidade menos excludente. A luta é outro eixo central do imaginário jurídico afro-brasileiro, luta que se expressa às vezes pelo, às vezes contra o direito:

Nas relações dos homens com os orixás, destes entre si, dos animais com os homens, do princípio masculino com o feminino, há sempre a dimensão da luta (*ijá*, em nagô). **Na verdade as coisas só existem através da luta que se pode travar com elas (Exu, responsável pela dinamicidade das coisas, é também chamado *Pai da Luta*).** Não é a violência ou a força das armas que entram em jogo aqui (a guerra é um aspecto pequeno e episódico da luta) (...) a luta é o movimento agonístico, o “duelo” suscitado por uma provocação ou

⁷⁶⁶ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 133.

⁷⁶⁷ Essa representação nos foi apresentada pelo Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig durante o Curso de Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná e rediscutida no âmbito de sua orientação para o Programa de Iniciação Científica PIBIC-CNPq, por nós desenvolvido durante o período 2008-2010.

⁷⁶⁸ Santos é uma das poucas exceções, por realizar uma análise iconográfica também, propondo inclusive alguns esquemas incipientes (SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 242-243.)

⁷⁶⁹ BOTAS, P. C. L. *Op. cit.*, p. 34.

⁷⁷⁰ Remetemos aqui ao conceito de “fricção interétnica”, há algum tempo bastante em voga, mas hoje em certo desuso na sociologia das relações raciais e na antropologia do contanto amazônico. Oliveira ressalta, para o caso indígena, que “a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial) relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis. Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação às outras; mas *contraditórias*, i. e., que a existência de uma tende a negar a da outra. *E não foi por outra razão que nos valem do termo fricção interétnica para enfatizar a característica básica da situação de contato.*” (OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. 3ª ed. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Pioneira, 1981, p. 25). Para o caso das populações afro-descendentes, embora seja possível afirmar que a perversidade da relação colonial não buscou seu extermínio físico sumário (pois os negros eram funcionais à estrutura escravocrata e proletarizante), sua “inclusão” na sociedade nacional dá-se de maneira esquizofrênica e desigual, buscando descaracterizar a diferença cultural sob o véu de uma nação homogênea.

⁷⁷¹ Existe um ditado iorubá que afirma: “Exu matou ontem o pássaro com a pedra que ele lançará amanhã”.

desafio (...) a luta é o que põe fim à imobilidade (...) Evidentemente, na ordem moderna, a tecnologia também impõe um desafio à imobilidade das coisas. Mas se trata de um ato violento, de pura força, sem lugar para a resposta de quaisquer parceiros. É um desafio sem paridade, sem duelo efetivo.⁷⁷² (grifamos)

Cada luta, cada oposição, produz o novo. Exu enquanto *Igbá-Keta*, “a terceira pessoa, o terceiro elemento”⁷⁷³ é o próprio responsável pela inovação: “Ele é o resultado, o descendente, o filho”⁷⁷⁴. O modelo dialético afro-brasileiro segue a formatação familiar triangular: dos elementos contraditórios e complementares (pai + mãe = tese + antítese) surge uma outra unidade (filho = síntese) que, carregando qualidades de ambos, com eles não se confunde. Trata-se da supressão (*Aufhebung*) que, fincada indelevelmente na historicidade humana (Exu, “como tal representa o passado, o presente e o futuro sem nenhuma contradição”⁷⁷⁵), induz ao crescimento, à dinamização (*dýnamis*), à mobilização. Faz funcionar o motor da história.

A história de cada unidade diferenciada (seu *devoir*), de cada totalidade (o indivíduo, a família, a comunidade, a cidade, a “nação”, as civilizações) só se dá em função do movimento conflituoso da realidade concreta. Os modernos elegeram um nome para isso: *Dialektik*. Não mais exótico, a cultura política afro-brasileira batizou a mesma pulsão de transformação *Exu*. Fazer com que se esbarrem numa encruzilhada da história universal, num rincão mestiço da periferia do mundo, Ocidente e não-Ocidente é já um jogo de *trickster*. Por outro lado (sempre há tantos), ter a coragem de refletir sobre esse diálogo urgente – e até aqui praticamente ignorado – significa enfrentar um momento de síntese, sem o qual não se chega a dar qualquer salto qualitativo. Bastide, um intelecto cultivado na academia francesa, o próprio quintal da modernidade, admite: *Exu é para nós o elemento dialético do cosmos*⁷⁷⁶. Sem medo, podemos subscrevê-lo: Exu, pai de todas as lutas (inclusive a de classes), se não é o motor da história, é, em última instância, o seu combustível.

⁷⁷² SODRÉ, M. *A Verdade Seduzida...*, pp. 143-144.

⁷⁷³ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 135.

⁷⁷⁴ SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 165.

⁷⁷⁵ SANTOS, J. E. *Idem*, *ibidem*.

⁷⁷⁶ BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 200. Santos concorda: “Representando o crescimento, simboliza também a mudança; é o elemento dinâmico e dialético do sistema” (SANTOS, J. E. *Op. cit.*, p. 165).

5. Segundo Interlúdio: “...vai pôr no lugar a balança” ou Ex-tradição: quando Thémis encontra Xangô

*“E frente à rainha que é cega
a força do mal zomba e dança.
A fúria do rei que a renega
vai pôr no lugar a balança,
ô Kawô...”⁷⁷⁷*

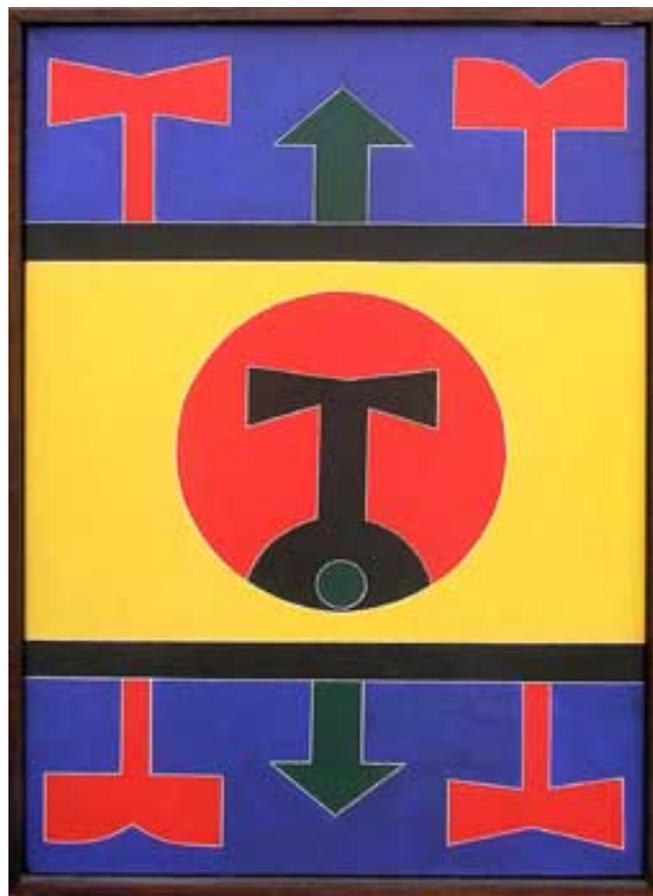


Figura 5 – A justiça sincrética: os múltiplos vetores do duplo machado (*Emblema 85*, obra de Rubem Valentim)

⁷⁷⁷ *Senhor da Justiça*, composição de Paulo César Pinheiro, interpretada por Glória Bomfim.

Dos primeiros *calundus* tocados em terras brasileiras, na noite dos tempos, aos atuais *xirês*, *baticuns*, *axexês*, *torés*, *engiras* e *olubajés*, nos albores do século vinte-e-um, um tanto mudou: dizem ter-se tornado independente o Brasil em 1822, ter sido abolida a escravidão em 1888. Cem anos mais tarde, afirmam ter emergido uma Constituição Cidadã e em 2001, haver o país participado de conferências contra o racismo em Durban, na África (do Sul). Desde exatos três meses, alega-se, podemos-nos orgulhar da publicação de um Estatuto da Igualdade Racial⁷⁷⁸. Outro tanto, porém, continua o mesmo: lá, na encruzilhada onde Thémis encontra Xangô, Ogum ainda busca abrir o caminho estreito rumo a uma cidadania negra, mais margeado de mocambos que de sobrados. *Tempo*, protetor da nação Angola, o mesmo Irôko que comunica em suas raízes os dois lados do Atlântico negro, a tudo assiste impassível. Rola o tempo como rolam as águas de Oxum... Mas nunca é tarde – *Sankofa* ensina – nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás.

5.1. *Sankofa*, “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás”: desafios contemporâneos, repertórios tradicionais

Em Gana, um pássaro encara o próprio rabo. Este não é um *koan* chinês, mas um ideograma *adinkra*. Estampados em tecido, talhados em ouro, esculpidos em madeira, esses signos sintetizam parte significativa da sabedoria *asante* e perpetuam uma tradição conquistada por aquele povo em antigas guerras na Costa do Marfim. O pássaro, por sua vez, é *Sankofa*, imagem que lembra: “*Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi*” (“nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás”⁷⁷⁹). Um lema aos povos da diáspora:

O ideograma *Sankofa* remete à missão e ao momento de recuperar a dignidade humana desses povos. Espalhados pelo mundo, africanos e seus descendentes se reconhecem herdeiros de uma civilização que engendrou a escrita, a astronomia, a matemática, a engenharia, a medicina, a filosofia e o teatro. O conhecimento e o desenvolvimento permeiam a história da África, em sistemas de escrita, avanços tecnológicos, estados políticos organizados, tradições epistemológicas. (...) Nele, o princípio *Sankofa* significa conhecer o passado para melhorar o presente e construir o futuro.⁷⁸⁰

⁷⁷⁸ Lei Federal n. 12.288 de 20 de julho de 2010.

⁷⁷⁹ NASCIMENTO, E. L. e GÁ, L. C. *Op. cit.*, p. 40.

⁷⁸⁰ NASCIMENTO, E. L. e GÁ, L. C. *Idem*, p. 22.

Em *Twi*, língua dos povos *akan*, informa Lopes, *adinkra* também significa “despedida”⁷⁸¹. Com *Sankofa*, é certo, vamos encerrando esta nossa empreitada. Não sem antes abordar como esse princípio tem regido a lógica da organização política contemporânea do *povo-de-santo* e fortalecido a atuação das comunidades, povos tradicionais e dos movimentos sociais no Brasil.

Sejamos mais específicos. As experiências são numerosas de articulação entre o repertório ético-epistêmico afro-brasileiro e os desafios políticos atuais da população negra e do povo de terreiro. Nomeemos algumas. No plano das reivindicações da sociedade civil, a interação de novos atores desde a década de 1940, bem como a ressignificação do fazer político dos movimentos negros a partir de uma aproximação com o legado simbólico disponibilizado pelas religiões de matriz africana, têm permitido inovações tanto no campo do discurso (agir comunicativo) como no da prática (agir político) dos movimentos sociais. A cultura, hoje configurada como direito nos arts. 215 e 216 da Constituição Federal, deixa de ser bem para ser instrumento de *empowerment*, entre outras, das comunidades quilombolas nas lutas pelo fortalecimento de seu território. Novas metodologias e projetos emergem: fala-se em jurisdições indígenas e negras em diversos países da América Latina, fala-se em autonomia, comenta-se sobre autogoverno. No canteiro de obras da *epistemologia do Sul*, foram fincadas as estacas para a valorização acadêmica dos estudos afro-brasileiros, com pólos importantes de pesquisa especialmente na Bahia, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Mais do que isso, o próprio *povo-de-santo* empreendeu iniciativas extremamente originais e exitosas, haja vista a emblematicidade de espaços como a *Mini-Comunidade Obá Biyi*⁷⁸², calcada sobre um sistema pedagógico inovador (ao agregar elementos e metodologias da cultura afro-brasileira aos esquemas didáticos convencionais), arquitetado no e pelo *Ilê Axé Opô Afonjá*, em Salvador. Na esfera de articulação política, o *povo-de-santo* volta a surpreender e o encontramos presentemente, enquanto hermeneutas competentes que defendemos serem, trabalhando sobre o conceito jurídico de *povo e comunidade tradicional*, no qual se enquadram nos

⁷⁸¹ NASCIMENTO, E. L. e GÁ, L. C. Idem p. 30.

⁷⁸² LUZ, M. A. *Op. cit.*, p. 522.

termos do Decreto 6040/2007⁷⁸³. Mais próximos, organizam-se a partir disso em movimentos como o Fórum Paranaense das Religiões de Matriz-Africana⁷⁸⁴, à semelhança de empreendimentos parecidos em outros estados⁷⁸⁵. Em Colombo, Região Metropolitana de Curitiba, comunidades-terreiro começam a ser visibilizadas através da replicação de procedimentos participativos como os de “Cartografia Social”⁷⁸⁶. Na cidade de São Paulo, pais e mães-de-santo, mediadores por natureza entre mundos distintos, mediam

⁷⁸³ Vale sua transcrição pela inovação de técnica e pelo impacto político que o mesmo apresenta:

“Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT, na forma do Anexo a este Decreto.

Art. 2º Compete à Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT, criada pelo Decreto de 13 de julho de 2006, coordenar a implementação da Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Art. 4º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.”

⁷⁸⁴ Segmento vinculado à Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais.

⁷⁸⁵ Um estudo com enfoque nas estratégias de resistência das comunidades de candomblé e seus líderes no Recôncavo Baiano é o trabalho de Ferreira: FERREIRA, Edmar Santos. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 111-188. Na mesma região, grupos como a Associação Cultural Preservação do Patrimônio Bantu (ACBNTU) desenvolvem projetos sociais, culturais e ambientais, fortalecendo a própria implementação dos chamados Direitos Humanos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais, participantes da chamada “terceira geração” de direitos e reconhecimentos em inúmeros instrumentos internacionais, como o Pacto Internacional de DHESC (PIDHESC). Sobre esses projetos, vide: KONMANNANJY, Raimundo. Intervenção. In: HERCULANO, selene e PACHECO, Tania. *Op. cit.*, p. 196-199.

⁷⁸⁶ O chamado *Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil*, desenvolvido a partir de convênios acadêmicos e interinstitucionais e coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner, a historiadora Rosa E. Acevedo Marin e o advogado Joaquim Shiraishi Neto, tem como principal objetivo o “mapeamento social” dos territórios tradicionais, a partir de uma metodologia participativa, fornecendo suporte técnico e teórico para que a comunidade seja protagonista de sua auto-demarkação com base num olhar cultural, na cotidianidade e tradição da sua relação com o espaço e na projeção simbólica dessas formas de interação. Em junho de 2010 iniciou-se o processo de cartografia social dos terreiros de candomblé do Município de Colombo, Região Metropolitana de Curitiba, com expressivo contingente dessa comunidade religiosa.

cotidianamente conflitos, reivindicam direitos, constroem alianças, lideram comunidades, contribuem em políticas públicas e dialogam com o *establishment* (partidos políticos, ONGs e agentes estatais) incessantemente. O *povo-de-santo* não passa em branco. Vêm e fazem-se vistos, reafirmando o dizer dos antigos: “quem não é visto não é lembrado”. E o fazem desde sua perspectiva da justiça, seu imaginário jurídico.

Esse tipo de experiência reflete toda uma releitura de outra importante regra da *lei do santé*: “*Orí burukú, kosí orixá*” (“se a cabeça está ruim, não há santo”). Quer dizer, o *povo-de-santo* reconhece ser imprescindível fortalecer a cabeça, a imaginação democrática para desconstruir a lógica dos direitos negados e minar as relações de poder e opressão vigentes na sociedade brasileira. Reencantar o espaço público nacional, marcar a *diferença* contra o cerco uniformizante do mercado e do lucro. Recuperar o passado para incidir no curso da história como sujeitos, propondo um projeto de alternatividade civilizacional em futuros menos insustentáveis, futuros possíveis. No presente translúcido, jamais deixar de tecer suas narrativas de resistência, já que a luta (*ijá*) é assumida como fundamento da vida. Ao mesmo tempo, nas palavras de Ford, objetivam não apenas contar, mas “viver intensamente essa mitologia negra recuperada”⁷⁸⁷. Produzir e reproduzir vida (*axé*), dar livre curso à vida, este o fim último de todo o mito, de todo rito. Um *laissez faire, laissez passer* contínuo de *axé*. Uma máquina de bombear *axé* no coração do mundo

5.2. “Guerra de Santo”⁷⁸⁸: Xangô e Thémis no confronto de legalidades

Reconheçamos, todavia: mais do que ao encontro, Thémis e Xangô estão habituados à disputa pelos sentidos da legalidade. Enquanto esta, de helênico berço, parece representar o tema da justiça na tradição ocidental e vendada sustenta, por um fio, sua balança diante dos tribunais; aquele, iorubá de nação,

⁷⁸⁷ SÃO BERNARDO, A. S. S. *Op. cit.*, p. 66

⁷⁸⁸ O conceito de “guerra de orixá” ou “guerra de santo” é uma categoria nativa que designa situações de conflito e, principalmente de disputa, seja no plano individual (em que dois orixás disputariam o domínio sobre um iniciado, sobre seu *ori* – cabeça), seja no plano comunitário (em dois iniciados entrariam em confronto mobilizando seus patronos espirituais, ou então em que dois terreiros diferentes se enfrentariam numa disputa mística, chamada, não sem paralelos jurídicos, de *demanda*).

deus de justiça do *povo-de-santo* no Brasil, vem ter com ela para cobrar o emprego de outros pesos e outras medidas em seus juízos. Esse confronto, esse embate pode ser um mote adequado para representar a tensão real que subsiste entre o imaginário jurídico afro-brasileiro e os ideais do Estado moderno, os quais, no afã de se imporem como verdades universais e de monopolizar todo e qualquer exercício da violência legítima, segregam e marginalizam formas culturais e expressões outras do sentimento de justiça. É nos palcos montados por esse mesmo Estado (monolítico) de Direito que se encenam cotidianamente farsas de perseguição e menosprezo da diferença e do pluralismo jurídicos. Dramas do desencontro: desencontro de *topoi*, valores, discursos. Seguem três exemplos sucintos, três úteis análises de caso.

O primeiro deles diz respeito à proibição do sacrifício de animais no estado do Rio Grande do Sul, ensejada pela lei estadual n. 11.915/2003 (apelidada “Código de Proteção aos Animais”) que, em seu art. 2º, I, vedava “*ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano*”. Ocorre que, no ano seguinte à sua publicação, tendo se mobilizado em torno do referido dispositivo, praticantes de religiões de matriz africana da região conseguiram a aprovação da lei n. 12.131/2004, a qual excluía dessa proibição, por suas especificidades culturais, os cultos afro-brasileiros⁷⁸⁹. No entanto, indignado com a suposta situação de “privilegio” desses grupos, e não reconhecendo o próprio espaço de heterogeneidade numa sociedade plural como o Brasil, o Ministério Público daquele estado ajuizou demanda judicial⁷⁹⁰ para declarar inconstitucional a ressalva acrescentada, gerando enorme controvérsia entre os desembargadores do Tribunal de Justiça. Ao final, pronunciaram-se 25 magistrados, tendo prevalecido o entendimento, embora numa votação apertada (14 votos contrários, 10 favoráveis e 1 posição de intermédio), de que manter a proibição seria atentar contra a liberdade de crença e culto garantidas na Constituição brasileira. Aqui, a princípio, Xangô parece ter saído vitorioso, a despeito de ser obrigado a travestir-se de Thémis para alcançar esse fim.

⁷⁸⁹ A ressalva deu-se com a inclusão de um parágrafo único no art. 2º da Lei 11.915/2003: “*Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana*”.

⁷⁹⁰ TJ/RS, Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 70010129690, Rel. Desembargador Araken de Assis, Rio Grande do Sul, acórdão de 18/04/2005 (Anexo 1).

Mas não é sempre assim. Duas outras situações recorrentes no cotidiano dos cultos afro-brasileiros fazem escancarar a suspeita da sensibilidade jurídica popular com relação às formas do direito oficial. Por exemplo, permanecem – e, aliás, intensificam-se, hoje – os processos de criminalização das comunidades de *umbanda* e *candomblé* pela aplicação do anacrônico art. 284 de nosso Código Penal. Em tese, ao menos, a presença desse dispositivo legal inviabilizaria completamente toda forma de manipulação litúrgica ou fitoterápica prescrita pela medicina tradicional afro-brasileira:

Curandeirismo

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa

A partir da análise do material jurisprudencial compilado por Schritzmeyer (1900-1990) e reunido por nós em período posterior ao de sua pesquisa, é-nos lícito concluir, em primeiro lugar, que, ao contrário da opinião corrente nos meios jurídicos, o tipo penal do *curandeirismo* segue dando causa ao processamento de ações penais, ainda que absorvidas pela Lei n. 9.099/95, na forma de crimes de menor potencial ofensivo, como comprova mesmo um recente Habeas Corpus versando sobre o tema, conhecido pelo próprio STF⁷⁹¹.

Parece, portanto, indispensável destacar que os embates entre curandeiros e juízes continuam tendo lugar nos palcos de tribunais por todo o país, engendrando falas e mobilizando sentidos na maior parte das vezes antagônicos entre si. Esses espaços se constituem como verdadeiros “laboratórios” ou “observatórios” sociológicos⁷⁹², refletindo extensivamente as desigualdades e as relações de poder dramatizadas amiúde na sociedade brasileira como um todo. De fato, retomando a pertinência de uma metodologia do tipo da sugerida por Ginzburg em seu *O Inquisidor como antropólogo*⁷⁹³, é

⁷⁹¹ Trata-se do HC de n. 85.718-3, julgado pelo Min. Cezar Peluso em novembro de 2008 (Anexo 2).

⁷⁹² SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Op. cit.*, p. 60.

⁷⁹³ GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo*. In: *A micro-história*. Lisboa: Difel, 1989, p. 206.

possível vislumbrar através dos julgados a posição dos atores no jogo processual e as representações que constroem eles uns sobre os outros.

Nos casos em que são parte adeptos das religiões de matriz africana, é perceptível a incidência freqüente das chamadas *meta-normas*, isto é, práticas interpretativas derivadas de um código não-escrito (*second code*) mas atuante no processo de imputação da responsabilidade⁷⁹⁴. Em outras palavras, os juízos formulados sobre a conduta descrita no art. 284 estão em grande medida sustentados em nada mais que estereótipos, estigmas e preconceitos presentes na subjetividade do julgador, que se posiciona no sentido de entender incultos, ignorantes, mal-intencionados ou loucos os agentes de curas mágico-religiosas desse tipo. A utilização de critérios hermeneuticamente abertos dá bastante margem a esse tipo de ensejo, como a idéia de “moral e bons costumes”, por vezes invocada para secundar a de “saúde pública”. Curas empreendidas por confissões cristãs são socialmente categorizadas como “milagres”. Curas empreendidas por tradições não-hegemônicas são judicialmente classificadas como “crimes”. Deus e o Diabo no sistema penal.

Evidentemente, sucumbe aqui nossa dogmática num retrógrado *direito penal do autor*, uma vez que não é a conduta delitiva o objeto da apreciação judicial, mas o agente na sua pessoa (suas crenças, por exemplo), o que reproduz um largo processo de estigmatização social e engendra, ao fim e ao cabo, a necessidade de curar o curador, tendo o juiz por grande “ortopedista da moral”⁷⁹⁵. Além disso, a opção legislativa, por si só, de tipificar as condutas em análise é já suspeita e abre espaço para aplicarmos a distinção entre *criminalização primária* e *criminalização secundária*. Enquanto esta se dirige ao momento de concreta imputação da responsabilidade, conforme analisado anteriormente, aquela se presta a optar pelos bens jurídicos a serem protegidos na forma penal. Trata-se, portanto, de uma escolha desde o início ideológica. Assim, ao subverter a perspectiva ontológica tradicional do crime, expondo sua fragilidade enquanto categoria concreta, é absolutamente relevante ter em conta o papel ativo da rotulagem (*labelling*) na constituição do comportamento tido como “desviante”⁷⁹⁶. Cabe repisar que esse processo de

⁷⁹⁴ BARATTA, Alessandro. *Op. cit.*, p. 88.

⁷⁹⁵ Sobre o conceito de ortopedia da moral, vide: FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, p. 117 e ss.

⁷⁹⁶ BARATTA, Alessandro. *Op. cit.*, p. 89.

“criação de crimes” não se dá aleatoriamente, mas responde a uma demanda específica de alguns setores privilegiados. Ora, a genealogia do crime de curandeirismo ilustra bem o caráter ilusório dos *objetivos declarados* do Direito Penal, supostamente neutro⁷⁹⁷. Ao contrário, o resgate de seus *objetivos reais* permite avaliar uma demanda concreta pelo monopólio do direito de curar, reivindicado por uma elite tecnicamente qualificada por instituições (universidades) altamente seletivas do ponto de vista racial e classista⁷⁹⁸.

Por fim, a disputa entre o paradigma oficial cientificista e as práticas curativas populares deve enfrentar ou *deveria* enfrentar, sob a égide de uma Constituição que se afirma pluralista e que diz conferir ampla liberdade de crença, o problema do embargo imposto ao culto religioso pelo tipo penal. Schritzmeyer adianta uma leitura bastante lúcida, a partir da interpretação judicial restritiva, que em geral recepiona o conceito de “religião” exclusivamente para atender a doutrinas teórico-reflexivas, sem ênfase ritual:

Não havia, por tudo isso, em relação à liberdade de culto, possibilidade de garantir espaço oficial para crenças e religiões que fossem, simultaneamente, doutrinárias e práticas, ou seja, tivessem ao mesmo tempo um pé na modernidade teórico-científica e na busca de princípios e pressupostos lógicos (causas e efeitos comprováveis) e outro pé no empirismo de tradições legitimadas por reiteradas atribuições de significado a acontecimentos cartesianamente desconectados.⁷⁹⁹

Thémis parece pesar cada um desses sistemas de crença em pratos diferentes de sua balança, enquanto o *curandeirismo* permanece um tipo perdido. O descompasso existente entre homens e deuses integrantes de distintos universos de sentido (distintas concepções e iconografias da justiça), porém, vai mais além. O problema da herança e do patrimônio em litígio dos *babalorixás* e *yalorixási* falecidos é o último caso que analisaremos nesse viés.

Há, no ordenamento social do *candomblé* especificamente, todo um procedimento destinado à transmissão da liderança do terreiro a um dos

⁷⁹⁷ Para uma distinção teórica entre *objetivos reais* e *objetivos declarados* do discurso penal: SANTOS, Juarez Cirino dos. *Direito Penal – Parte Especial*. 2ª Ed. Curitiba: ICPC; Lumen Iuris, 2007, p. 6-7.

⁷⁹⁸ Flaminio Fávero, antigo professor da cadeira de medicina legal na Universidade de São Paulo, cujas interpretações por muito tempo consolidaram um paradigma hermenêutico no caso do curandeirismo, destacava já a “necessidade” de restrições para o exercício da cura: “esse monopólio dá a eles, médicos, o necessário prestígio para se entregarem aos misteres da arte de curar” (SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Op. cit.*, p. 146).

⁷⁹⁹ SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Op. cit.*, p. 138-139.

iniciados mais antigos na hierarquia do culto. Em geral, o sacerdote deixa indicado, antes de sua morte, um *herdeiro* – e é este o termo nativo – para sua casa de santo. Caso contrário, será função do oráculo de Ifá, através do *jogo de búzios*, determinar quem assumirá o posto de condução da comunidade. Em ambas as situações, contudo, essa *herança*, que envolve tanto o patrimônio material (o bem imóvel onde se realiza o culto e bens móveis como instrumentos, mobília, artefatos, etc.) como o imaterial (o conjunto de títulos, saberes e principalmente de *axé* – muitos dos membros dessas religiões afirmam que é o próprio *santo*, que se herda), é um legado transmitido não a uma filiação biológica, como já evidenciamos, mas simbólica. É o *filho-de-santo* que herda o terreiro, e não os filhos “*carnais*”, como comumente se diz.

Embora a instituição da família espiritual (*família-de-santo*) na teologia afro-brasileira tenha sido justamente o que permitiu sua continuidade e expansão numa sociedade complexa e multiétnica como as latino-americanas, inúmeros processos têm sido ajuizados por parentes biológicos (em geral na linha ascendente ou colateral) do *de cujus* para reivindicar seu legado em juízo. Não raro, tais pretensões têm sido acatadas, por um excesso de formalismo do Poder Judiciário, agregado a uma notória falta de bom-senso antropológico (ou de *anthropological blues*, para lembrar a conferência clássica de DaMatta⁸⁰⁰). Decisões desse tipo são fundamentadas irrefletidamente sobre o pressuposto naturalizado do parentesco biológico, distribuindo ao final das ações de inventário de pais e mães-de-santo todo o patrimônio comunitário a agentes não integrados no terreiro, inviabilizando o culto. Pudemos recolher ao menos duas narrativas nesse sentido, embora nossos informantes não tivessem conhecimento mais detido sobre o trâmite judicial dos referidos feitos⁸⁰¹. O problema não se esgota na dimensão patrimonial, mas passa também pelo direito de disposição sobre o corpo do sacerdote falecido (ou outros membros), por exemplo, nos casos em que a religião de seus descendentes biológicos diverge quanto à destinação e ao tipo de rituais que devem ser ministrados sobre ele, pois a morte, como bem lembra um texto consagrado de Reis, é uma

⁸⁰⁰ A conferência ocorreu no Departamento de Antropologia da UnB, em novembro de 1973, e consta de: DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

⁸⁰¹ Um caso nos foi relato sobre o famoso “Candomblé das Pretas”, no Município de Jequié, Bahia; outro sobre uma casa de lemanjá na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro.

feita⁸⁰². Qual o sentido da sucessão quando ela já não se dá *por cabeça*, conforme o direito ocidental, mas *por orí*⁸⁰³, nos termos da regra afro-brasileira.

As divergências hermenêuticas não se esgotam aí. A despeito das poucas experiências de compreensão intertópica no *milieu* jurídico (um dos exemplos mais interessantes é a sentença de junho de 2008 da 3ª Vara do Trabalho de Macapá, que reconhece a prestação de serviços espirituais de “limpeza” e “descarrego” por pai-de-santo em empresa frigorífica local⁸⁰⁴), os pratos da balança ainda não estão equilibrados. Casamentos continuam não sendo endossados civilmente quando executados em templos afro-brasileiros e o próprio ritual de iniciação, que implica num período de resguardo, é interpretado como “cárcere privado” nos meandros da lei⁸⁰⁵. Direito ambiental, direito urbanístico, direito trabalhista, direito penal, direito civil: as esferas de conflito inter-legal são inesgotáveis. E, no entanto, Thémis, alheia às outras formas de existir, não cessa de emitir sentenças que equivalem a uma pena de morte das casas de orixá, ofendendo o próprio direito fundamental à moradia de Xangô. A guerra desses *santos* não é uma “guerra justa” nos motivos medievais, mas uma *guerra por justiça* numa sociedade multicultural. O machado de Xangô pode “pôr no lugar a balança” de Thémis? Só Exu sabe...

5.3. Um prato cheio e dois vazios: por um sincretismo jurídico afro-brasileiro

...o que não nos impede de elucubrar. Sérgio Buarque tentou suas mitologias⁸⁰⁶. Modéstia à parte, arriscamos as nossas. Entre as mitologias grossianas da modernidade e as mitologias jurídicas da diáspora negra, um oceano inteiro medeia. Um mar revolto, é verdade, repleto de riscos. No horizonte, a Boa Esperança nem sempre é discernível. Mas navegar é preciso,

⁸⁰² REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁸⁰³ *Orí* significa “cabeça” em iorubá e é o lugar considerado o centro da personalidade e do destino de cada ser. Não por outra razão, o termo *orixá* quer dizer “senhor” ou “dono da cabeça”.

⁸⁰⁴ Trata-se da Reclamação n. 639/2008 da respectiva Vara do Trabalho, cuja sentença incorpora os anexos do presente trabalho (anexo 3).

⁸⁰⁵ O caso ocorreu em 2003, no Município de Registro, SP. Para um apanhado de mais desses equívocos jurídicos, vide: SILVA JR., Hédio. *A intolerância religiosa e os meandros da lei*. In: NASCIMENTO, Elisa. L. *Op. cit.*, pp. 169-188.

⁸⁰⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Tentativas de Mitologia*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

canta Caymmi. Não para assinalar armas e varões, mas para alçar as velas d'outras expedições de cabotagem, responde Amado. Expedições descoloniais⁸⁰⁷, agregaria Mignolo. Com que bússola orientar-se nesse “magma de significações”? – Castoriadis insiste. Na geometria política do antigo “comércio triangular” transatlântico, não cabem, sozinhos, nem o *círculo hermenêutico* de Gadamer, nem a *teoria piramidal* do ordenamento de Kelsen. Quem dirá formas (e fôrmas) mais quadradas. Nas palavras de Gilroy, é preciso remoldar os “vasilhames que o estado-nação moderno forneceu a elas”⁸⁰⁸. Pois não queremos mais navios negreiros, exalta-se Castro Alves, nessa travessia. “Eu” ou o “Outro”, eis a questão. Ou ainda - um sotaque lusitano a bordo – qualquer coisa de intermédio, intervém Sá Carneiro. Oswald não se agüenta: devorêmo-la! Façamos o que sempre fizemos: deglutir, incorporar e depois viver a diferença... No que é interrompido por seus apoiadores: “Viva o povo brasileiro!” – berra João Ubaldo do convés. “Viva sua criatividade epistêmica, sua africanidade mestiça!” – acompanham Câmara Cascudo, Guimarães Rosa e outros sertanistas. A conversa degradingola... Um debate, cá entre nós, nada habermasiano – sussurra Apel ao ouvido de Adorno, que a tudo acompanhada, esclarecendo-se. O que não diriam nossos compadres (Freud e Marx) de todo esse sincretismo? Caymmi, Amado e Andrade, *macumbeiros mulatos eurotupiniquins*, concordam com Risério:

(...) ninguém vai entender o Brasil se não encarar, em toda a sua abrangência e complexidade, os fenômenos fundamentais da mestiçagem e do sincretismo. Críticas aos sincretismos culturais me parecem oscilar, quase sempre, entre o irrazoável e o insensato, chegando, não raro, ao francamente delirante. Porque são feitas, muitas vezes, por pessoas sincretizadas, como no caso de macumbeiros mulatos que se expressam através da sociologia européia ou no de antropólogos brancomestiços convertidos ao candomblé. Além disso, é claro que formas culturais iriam necessariamente se misturar numa configuração social cheia de ambigüidades, paradoxos, mediações e transações como a brasileira.⁸⁰⁹

A ele, também nós fazemos coro. O pluralismo jurídico – e, mais do que ele, o *sincretismo jurídico* (concepções, imaginários e sentidos híbridos de

⁸⁰⁷ Procurar um lugar “descolonial” para o pensamento latino-americano é o principal projeto de Mignolo. Vide: MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

⁸⁰⁸ GILROY, P. *Op. cit.*, p. 100.

⁸⁰⁹ RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 411.

justiça) – não é apenas um problema teórico, é um fato (social, é claro) latino-americano. Falta, contudo, articularmos formas e estratégias epistemológicas para além das “fronteiras disciplinadas da filosofia”⁸¹⁰ moderna, as quais possam dar conta do “pensamento liminar” construído na perspectiva da subalternidade⁸¹¹. Até quando Thémis cegará seus olhos a essa realidade? É urgente libertar-se do Édipo estatalista. Se Xangô conquistou tantas outras mulheres, poderá encantar mais essa, num *sincretismo jurídico afro-brasileiro*?

Se “*Encontro entre dois mundos*” quer significar a nova cultura híbrida, sincrética, que a raça mestiça elabora, então poderia ser aceito por seu conteúdo. O “encontro” ocorreu, assim, na consciência criadora da cultura popular (...), mas não no fato da conquista.⁸¹²

Duas premissas necessárias (*pluralidade e síntese – diferença e encontro*) para uma (in)conclusão lógica, se assim exige o panteão ocidental: urge que nos debrucemos sobre um programa de dialogia entre a cultura jurídica ocidental e a cultura jurídica afro-brasileira. Para resgatar, na filosofia do direito, rumo a uma versão latino-americana da Teoria da Justiça, o *afro do brasileiro*, temos de reconhecer que os processos históricos sincréticos já *abriram os caminhos* da hermenêutica diatópica, de modo que uma primeira tarefa teórica permanece sendo a de identificar os graus de interação simbólica entre esses dois paradigmas. Thémis e Xangô, detectamos, já flertaram antes.

A título exemplar, seguindo o modelo proposto por Ferreti (0 = separação; 1 = fusão; 2 = paralelismo; 3 = convergência⁸¹³), poderíamos apontar as seguintes *preocupações isomórficas* preliminares entre ambos:

a) convergência quanto a um quadro amplo de interesses humanos coletivos: a primazia da vida, na tradição ocidental fundamento do ordenamento jurídico positivado (especialmente com as recentes inovações constitucionais do *Buen Vivir* indígena), e no caso da tradição afro-brasileira,

⁸¹⁰ “(...) a filosofia tornou-se um instrumento para a subalternização de formas de conhecimento fora de suas fronteiras disciplinadas.” (MIGNOLO, W. D. *Op. cit.*, p. 33-4).

⁸¹¹ “Em outras palavras, *somente* se pode transcender a diferença colonial da perspectiva da subalternidade, da descolonização e, portanto, de um novo terreno epistemológico que o pensamento liminar está descortinando. (...) O pensamento liminar, na perspectiva da subalternidade, é uma máquina para a descolonização intelectual e, portanto, para a descolonização política e econômica.” (MIGNOLO, W. D. *Op. cit.*, p. 76). Pelos motivos já expostos, acreditamos poder identificar uma das lógicas de pensamento liminar afro-brasileiro na figura de Exu, por isso mesmo guardião do mistério das uniões improváveis: o sincretismo.

⁸¹² DUSSEL, E. 1492..., p. 67.

⁸¹³ FERRETI, S. F. *Op. cit.*, p. 92.

enquanto princípio central do sistema religioso (*axé*), que também se desdobram na construção de uma “ética socioambiental” como *ética do futuro*;

b) paralelismo entre a regulação de determinados bens jurídicos: no campo semântico de Xangô, a noção ocidental de *vulnerabilidade* e a idéia de *defesa dos fracos* dialogam em formas de proteção próprias, como os Estatutos do Idoso e da Criança e do Adolescente, no direito oficial, e o estatuto social dos “mais velhos” (ou dos “antigos”), bem como o lugar de responsabilidade para com as gerações futuras (*omodê*), na matriz africana. Da mesma forma, no campo semântico de Exu, os problemas do conflito (sua mediação, prevenção e reparação) podem ser justapostos às preocupações do *povo-de-santo* com relação à função, ora dinâmica, ora destrutiva da *luta (ijá)*;

c) fusão de um certo conjunto ético-deontológico: em alguns casos, as prescrições e as moralidades circulantes no discurso dos terreiros são permeadas de referências ocidentais (maniqueísmos *bem/mal*, *certo/errado*, *justo/injusto*, etc.) agregadas a e manipuladas segundo lógicas próprias, que as relativizam e recontextualizam em respostas inovadoras para velhas perguntas;

d) separação no que tange às formas específicas de regulação e controle social, isto é, às encarnações do direito em cada uma das tradições. Praticamente inexistente proximidade entre as instâncias e os mecanismos de distribuição de poder no modelo burocrático (rígido, codificado, impessoal) e no modelo mágico-carismático (flexível, negociado, pessoal). Tratam-se de duas formas bastante distintas de organização social (Estado e sociedade de corte), apostas antagônicas para resolver o binômio regulação-emancipação social. Enquanto esta enfatiza o que Santos chama de o *espaço estrutural da comunidade*, aquela coloca suas fichas nos *espaços estruturais da “cidadania” e do mercado*⁸¹⁴. Nesse sentido, colocá-las em contato não significa desvirtuar

⁸¹⁴ Existiram seis desses espaços nas sociedades complexas: o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço do mercado, o espaço da comunidade, o espaço da cidadania (institucionalizado na figura do Estado) e o espaço mundial. Afirma o autor ainda que “a mesma forma que cada espaço estrutural gera (e é gerado por) uma forma de poder específica e uma forma epistemológica específica, gera também (e é gerado por) uma forma específica de direito. Embora as formas de poder, de direito e de conhecimento funcionem geralmente ou como meio ou como condição de exercício umas das outras, o modo como o fazem pode ser mais ou menos compatível, e, portanto, mais ou menos funcional, em relação à lógica de desenvolvimento dos diversos espaços estruturais.” (SANTOS, B. S. *A crítica da razão indolente...*, p 291).

suas características específicas, mas promover e fortalecer projetos de alternatividade jurídica, social, epistemológica, política e mesmo afetiva.

Que nos dêem *agô* (ou *data vênia*) os positivistas de plantão, das diversas escolas, mas os jogos jurídicos têm muitas regras. “E, na rica e incontrolável proliferação de tais jogos e semioses, signos de origem africana constituíram e imantaram o conjunto brasileiro de cultura”⁸¹⁵. Essa formatação ético-política sincrética é que promove no Brasil, para além do espetáculo da sua biodiversidade, o espetáculo de sua *semiodiversidade*⁸¹⁶:

A experiência sincrética brasileira aparece hoje, a olhos de observadores estrangeiros que procuram entendê-la, como uma antecipação profunda e bem-sucedida de processos que o planeta passou a experimentar com a globalização. Como antecipação e lição.⁸¹⁷

A certeza é de que não, não vivemos numa democracia racial. Muito menos numa democracia radical. Entretanto, para nossa preocupação com os múltiplos, e nem sempre concordes, sentidos da dignidade humana que circulam na sociedade brasileira, isto é, na entrada do ensejo de contribuir com uma *hermenêutica diatópica* para a crítica do direito, a perspectiva afro-brasileira, em si mestiça e plural, faz sua *entrega*⁸¹⁸: toda uma tradição jurídica própria, fundada na iconografia de justiça de povos *oprimidos, dominados*: das *vítimas*. Uma justiça, portanto, que constrói seu discurso (mítico, litúrgico, imagético, gestual, espacial, cromático, etc.) sobre a experiência da negatividade e que valoriza acima de tudo a vida (Xangô) e a liberdade (Exu).

A mestiçagem mítica que funda os ordenamentos sociais e os imaginários populares latino-americanos é o saldo das trocas simbólicas empreendidas incessantemente no bojo da convivência intercultural. No caso da iconografia jurídica afro-brasileira, por exemplo, pouco tem a nos dizer a idéia de conservação. Os sentidos dessa justiça não são uma constante africana, mas as variáveis incorporadas na equação da diáspora e na resposta à experiência político-existencial da escravidão. Não estamos nos referindo, assim, às continuidades, mas às brechas e entremeios numa justiça negociada, móvel,

⁸¹⁵ RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 413.

⁸¹⁶ RISÉRIO, A. *Idem*, p. 415.

⁸¹⁷ RISÉRIO, A. *Idem*, *ibidem*.

⁸¹⁸ “*Entrega*” é outra categoria nativa utilizada para indicar as oferendas rituais.

viva, sempre reinterpretada. Uma justiça *mestiça*. Pecado? É hora de abdicarmos dos puritanismos teóricos e das falácias do autismo jurídico. Existe uma *mestiçagem pós-colonial*, uma mestiçagem libertária:

El reconocimiento de la plurinacionalidad es un mandato político para la promoción de la interculturalidad. Su práctica a lo largo del tiempo dará origen a un mestizaje (humano, cultural, conceptual, vivencial, filosófico) de tipo nuevo. El mestizaje colonial es un mestizaje alienado porque separa las relaciones de producción del mestizaje del producto mestizo. (...) Al contrario, el mestizaje poscolonial – por ahora un proyecto y nada más – es dialógico y plurilateral, tanto en su producción como en sus productos. Las relaciones de producción de mestizaje, al asumir una forma cooperativa, cambian sus lealtades ideológicas. (...) El mestizaje poscolonial, a su vez, amplía enormemente la diversidad por medio de la infinita hibridación que ahora se transforma en propiedad libre y comunal de los productores asociados de mestizaje.⁸¹⁹

No lugar do *apartheid* (segregação), propomos a interação social pelo *padê* (encontro)⁸²⁰. Uma tradição de justiça híbrida, sincrética, mestiça é a tradução conceitual de um aparato e de um fazer jurídicos concretamente inclusivos, pluriétnicos, multiculturais. Tradução da tradição, *ex-tradição*.

O rei nagô reivindica sua jurisdição. Até aqui, fomos o que é Exu: diplomata do *Alafim* de Oyó. Ao final deste esforço, não é só uma monografia o que depositamos, mas nossa oferenda: um *alguidar*⁸²¹ cheio do *amalá* de Xangô entre os pratos desiguais da balança de Thémis. O despacho está dado. A sabedoria dos antigos não nega: mais vale um prato cheio que dois vazios.

⁸¹⁹ SANTOS, B. S. *Refundación del Estado en América Latina...*, p. 103.

⁸²⁰ RISÉRIO, A. *Op. cit.*, p. 11.

⁸²¹ Prato de barro utilizado nos candomblés.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

AMARAL, Rita e SILVA, Vagner Gonçalves da. *Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 34, 2006, pp. 189-235.

AMORIM, Maria Stella de; LIMA, Roberto Kant de e MENDES, Regina Lúcia Teixeira (orgs.). *Ensaio sobre a Igualdade Jurídica: acesso à justiça criminal e direitos de cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

AMOS, Alcione Meira e AYESU, Ebenezer. *Sou Brasileiro: história dos Tabom, afro-brasileiros em Acra, Gana*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 33, 2005, p. 35-65.

ANDERSON, Robert. *O Mito de Zumbi: implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 17, 1996, pp. 99-119.

ARGÜELLO, Katie Silene Cáceres. *O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica, 1997.

ASHOGUN, Aderbal. *Oku Abô: Educação Ambiental para Religiões Afro-Brasileiras*. Brasília: Fundação Palmares, 2005.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *A Poética do espaço*. In: *Col. Os Pensadores*. 3ª ed. São Paulo, Abril, 1988. pp. 93-266.

BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. *A pesquisa empírica no Direito: obstáculos e contribuições*. In: LIMA, R. K.; EILBAUM, Lucía e PIRES, Lenin (orgs.). *Conflitos, Direitos e Moralidades em perspectiva comparada*. Vol. II. Rio de

Janeiro: Garamond Universitária; NUFEP/UFF – FINEP-PRONEX (FAPERJ/CNPq), 2010, p. 127-152.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia do direito penal*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002.

BARBOSA, Maria José Somerlate. *Exu: "Verbo Devoluto"*. In : FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, pp. 153-171.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Da `Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira*. In: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, n. 1, jun./2008.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei...Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. *A fogueira de Xangô, orixá do fogo*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BASTIDE, Roger. *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. Paris : Plon, 2000.

BAUMAN, Zygmund. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BEAINI, Thais Curi. *A memória, medida ontológica do cosmos*. São Paulo: Palas Athena, 1989.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. 12ª ed. Brasília: UnB, 2002. v. 2. pp. 954-962.

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. *Carne do Sagrado, Edun Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Koinonia/Vozes, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRAGA, Júlio. *Candomblé: Força e Resistência*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 15, 1992, pp. 13-17.

BRUMANA, Fernando Giobellina. *Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 36, 2007, pp. 153-197.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

BURKERT, Walter. *Religião grega na era clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

CANCLINI, Néstor Gracia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, São Paulo: Edusp, 2008.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. *Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia*. Brasília: Editora da UnB, 2006.

_____. *Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Brasília: Editoria da UnB, 1999.

_____. *A tradição mística afro-brasileira*. Brasília: Editora da UnB, 1998.

_____. *Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca nos cultor afro-brasileiros*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo: Edusp: Axis Mundi, 1994, p. 85-120.

CERQUEIRA, Daniel Torres de. *A escravatura negra no Brasil colônia e o pluralismo jurídico no Quilombo dos Palmares*. In: WOLKMER, Antonio Carlos

(org.). *Direito e Justiça na América Indígena: da Conquista à Colonização*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, pp. 199-218.

CHUEIRI, Vera Karam de. *Filosofia do Direito e Modernidade: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos*. Curitiba: JM Editora, 1995.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA, Vivaldo Lima da. *Os Obás de Xangô*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 2-3, 1966, pp. 5-36.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

DAVIS, Shelton H. (org.) *Antropologia do Direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DETIEENE, Marcel e VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence: la métis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

DINIZ, André. *Almanaque do Samba: a história do Carnaval; o que ouvir; o que ler; o que curtir*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. "Para uma filosofia da cultura, civilização, núcleo de valores, *ethos* e estilo de vida". Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 65-94.

_____. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *1492: O Encobrimento do Outro (A origem do “mito da Modernidade”)*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELIADE, Mircea *Myth and Reality*. Nova Iorque: Harper & Row, 1963.

ELTIS, David. *The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: a Reassessment*. In: *The William and Mary Quarterly*, vol. 58, nº 1 (2001). Disponível online em: <http://historycooperative.org/journals/wm/58.1/eltis.html>. Acesso em: setembro/2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Les Nuer Du Sudan meridional*, in: *Systèmes politiques africains*. Meyer-Fortes e Evans-Pritchard (orgs.) Paris: PUF, 1964.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen (ed.). *Pueblos Indígenas: Constituciones y Reformas Políticas en América Latina*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.

FARIAS, P. F. de Moraes. *Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 29/30, 2003, p. 317-343

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2007.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 21/22, 1998-1999, pp. 239-256.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp; São Luis: FAPEMA, 1995.

FILHO, Aulo Barreto (org.). *Dos Yorùbá ao candomblé de Kétu: Origens, Tradições e Continuidade*. São Paulo: Edusp, 2010.

FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira e SILVA, Daniel Domingues da. *Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 31 (2004), pp. 83-126.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.

_____. *Vigiar e punir, nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREITAS, Edmundo Leal de. *Personalidade: Identidade nas comunidades afro-braianas*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 16, pp. 80-89.

FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer*. In: *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 45ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GANDON, Tania Almeúr. *O índio e o negro: uma relação legendário*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 19/20, 1997, pp. 135-164.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, CEAO, 2001.

GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo*. In: *A micro-história*. Lisboa: Difel, 1989.

GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. 11ª ed. São Paulo: FTD, 1994.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

GURAN, Milton. *Da bricolagem da memória à construção a própria imagem entre os agudas do Benim*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 28, 2002, pp. 45-76.

HERCULANO, Selene e PACHECO, Tania. *Racismo Ambiental: I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental*. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE, 2006.

HERRERA FLORES, Joaquin. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos: os direitos humanos como produtos culturais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

_____. *Direito humanos, interculturalidade e racionalidade da resistência*. In: Wolkmer, Antonio C. (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2004, P. 359-385.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 145-146.

_____. *Tentativas de Mitologia*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

HÖLDERLIN, Johan C. F. *Sämtliche Gedichte*. Deutsche Klassiker Verlag, 1992.

HOSHINO, Thiago de A. P. *Entre a cruz e a espada: devoção e direito nas irmandades negras dos séculos XVIII e XIX*. In: *Revista Jurídica Themis*, n. 19. Curitiba: CAHS, 2007/2008, pp. 151-173.

HUBA, Hermann. *Recht und Liebe*. In: *Zeitschrift für das gesamte Familienrecht*, vol. 2. Bielefeld, 1989, pp. 127-9.

IGUALADA, Manuel Utande. *Justicia, derecho, arte (II)*. In: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, n. 82, primeiro semestre de 1996, pp. 247-294.

_____. *Justicia, Derecho, Arte*. In: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, n. 80, primer semestre de 1995, pp. 266-306.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: ed. PUC-Rio, 2006.

JUNGES, José Roque. *Ética ambiental*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2004.

KROTZ, Esteban (org.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales em el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.

LANTERNARI, Vittorio. *A religião dos oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LIJPHART, Arend. *Self-Determination versus Pré-Determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems*. In: KYMLICKA, Will (Ed.). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

LIMA, Abili Lázaro Castro de. *Globalização Econômica, Política e Direito: análise das mazelas causadas no plano político-jurídico*. Porto Alegre, RS: Sérgio Fabris, 2002.

LIMA, Roberto Kant de. *Ensaio de Antropologia e de Direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção de verdade jurídica em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. *O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 12, 1976.

LODY, Raul. *O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

_____. *Oxé de Xangô: Um estudo de caso da cultura material afro-brasileira*, Afro-Ásia n. 14, 1983, pp. 15-21.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História: Lições Introdutórias*. 2ª. ed. São Paulo: Max Limonad, 2002.

LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

_____. *Gadamer: a racionalidade hermenêutica – contraponto à modernidade*. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, pp. 154-155.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Edufba, 2000.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MARCUSE, Herbert. *Eros e a civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1999.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1982.

MARÍ, Enrique E. *Racionalidad e Imaginario Social en el discurso del orden*. In: *DOXA*, n. 3, San Vicente del Raspeig, Espanha: Universidad de Alicante, 1986, p. 93-111.

MARTINS, José de Souza. *Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. Petrópolis: Vozes, 1986

MELO, Rosa Maria Amélia João. *A morte, os defuntos e os rituais de “limpeza” no pós-guerra angolano: quais os caminhos para pôr termo ao luto?* In: *Afro-Ásia*, n. 37, 2008.

MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Estampa, 1994.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas; Universidade Candid Mendes, 2003.

MORIN, Edgar. *Epistemologia da complexidade*, p. 277-279. In: SCHNITMAN, Dora Fried. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin e GÁ, Luiz Carlos. *Adinkra: sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NIEZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *O material, o simbólico e o contra-intuitivo: uma trajetória reflexiva*. Brasília: Editora da UnB, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. 3ª ed. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Pioneira, 1981.

ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as Religiões Afro-Brasileiras nos Países do Prata*. Petrópolis, Editora Vozes, 1999.

OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

OST, François. e KERCHOVE, Michel Van de. *La referencia a Dios en la Teoria Pura del Derecho de Hans Kelsen*. In: OST, F.; KERCHOVE, M. V. et al. *Materiales para una Teoria Crítica del Derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1991, pp. 73-116.

PANOFSKY, Erwin. *O sentido nas artes visuais*. Lisboa: Presença, 1989.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas: Editoria da UNICAMP, 2007.

PEREIRA, Edimilson de Almeida e GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes contemporâneos*. In: _____. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PEREIRA, Edimilson de Almeida e WHITE, Steven F. *Brasil: panorama de interações e conflitos numa sociedade multicultural*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 25-26, 2001, pp. 257-280.

PIERUCCI, A. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

PINHO, Patricia de Santana. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004.

POLLAK-ELTZ, Agelina. *Donde provêm os begros da América do Sul?* In: *Revista Afro-Ásia*, n. 10-11, 1970, pp. 99-107.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *As Artes da Adivinhação: Candomblé Tecendo Tradições no Jogo de Búzios*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo: Edusp: Axis Mundi, 1994, pp. 121-166.

PRICE, R. *O Milagre da Crioulização: Retrospectiva*. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 3, 2003, pp. 383-419.

RAMOS, Alcida Rita. *Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias*. Brasília: Editora da UnB, 1993.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Carmem. *Religiosidade do índio no candomblé da Bahia: influências africana e européia*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 14, 1983, pp. 60-80.

RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

ROCHA, Agenor Miranda/ PRANDI, Reginaldo. (org.). *Caminhos de Odu: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

ROLNIK, Raquel. *A Cidade e a Lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. 3ª ed. São Paulo: FAPESP; Studio Nobel, 1997.

ROSENFELD, Anatol. *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROSENMANN, Marcos Roitman. *Las razones de La democracia em América Latina*. La Habana: Editorial de Ciências Sociales, 2007.

ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Anthropologie juridique*. 2a. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

SALAMI, Yunusa Kehinde. *Predestinação e a Metafísica da Identidade: um estudo de caso iorubá*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 35, 2007, pp. 263-279.

SANCHES, Luiz Elias. *Marx, Engels e Xangô: marxismo e candomblé na obra de Edison Carneiro*. In: In: BARROS, J. F. P. e OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (orgs.). *Op. cit.*, pp. 211-229.

SANTOS, B. S. (org.) *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/ Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. In: SANTOS, B. S. (org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre as ciências” revisitado*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 777-821.

_____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 13ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Juarez Cirino dos. *Direito Penal – Parte Especial*. 2ª Ed. Curitiba: ICPC; Lumen Iuris, 2007.

SANTOS, Milton. *Da Totalidade ao Lugar*. São Paulo: Edusp, 2008.

SANTOS, Milton. *O retorno do território*. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de e SILVEIRA, Maria Laura (orgs.). *Território: globalização e fragmentação*. 3ª. ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1996.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. *Identidade Racial e Direito à Diferença: Xangô e Thémis*. Dissertação. Brasília: Mestrado em Direito, Estado e Sociedade/UnB, 2006.

SBRICCOLI, Mario. *La benda della Giustizia: iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all'età modernai*. In: *Ordo iuris: storia e forme dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 2003, pp. 41-95.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SEGATO, Rita Laura. *Raça é signo*. Brasília: Editoria da UnB, 2005.

_____. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da UnB, 1995.

SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. *Esquinas Sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade*. In: MAGNANI, José Guilherme C. e TORRES, Lilian de Lucca. *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2000, pp. 88-123.

SILVEIRA, Renato da. *Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 38, 2008, pp. 245-301.

_____. *Os Selvagens e a Massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental*. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 23, 1999, pp. 87-144.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan: Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé de Bahia*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

_____. *A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

STOLLEIS, Michael. *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher [El ojo de la Ley. Historia de una metáfora]*. 2ª ed. Munique: Verlag C. H. Beck, 2004.

SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.

TEIXEIRA, Marli Geralda. *Notas sobre o reino do Congo no sec. XIX*. In: *Afro-Ásia*, n. 4, pp. 77-88.

TEMPO, Robson de. *O jogo de búzios na tradição do candomblé angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

TURNER, Victor. *Betwixt and Between: the liminal period in rites of passage*, p. 4. In: *Betwixt and Between: patterns of masculine and feminine initiation*. Illinois: Open Court, 1987.

VERGER, Pierre. *Orixás – Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

VIANA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia (um ensaio clássico sobre a escravidão)*. 4ª ed. Salvador: Eufba; Fundação Gregório de Mattos, 2008.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VOGEL, A.; MELLO, M. A. de S.; BARROS, J. F. P. *Encontro e desencontro de duas tradições religiosas: o vodu e o candomblé*. In: BARROS, J. F. P. e OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (orgs.). *Todas as cores na educação: contribuições para uma reeducação das relações étnico-raciais no ensino básico*. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008, pp. 231-267.

_____. *Enigma e escândalo ou por que o iaô tem de ir à missa*. Boletim do IFCS, 12. Rio de Janeiro, 1998.

WARAT, Luís Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

_____. *Introdução geral ao direito: a epistemologia jurídica da modernidade*. Vol. II. Porto Alegre: Fabris, 1995.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 5. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1987.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3ª. Ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

YANOMAMI, Davi Kopenawa. *Descobrimo os brancos*. Narrativa publicada em: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Minc - Funarte/Companhia das Letras, 1999. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-yanomami>.

YOUNG, Jack. *A sociedade excludente: exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Rio de Janeiro: Editora Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002.