

# Candomblé e Direito

## Tradições em Diálogo



## UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

### REITOR

José Jackson Coelho Sampaio

### VICE-REITOR

Hidelbrando dos Santos Soares

### EDITORA DA UECE

#### COORDENAÇÃO EDITORIAL

Erasmio Miessa Ruiz

#### CONSELHO EDITORIAL

Antônio Luciano Pontes	Lucili Grangeiro Cortez
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	Luiz Cruz Lima
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso	Manfredo Ramos
Francisco Horacio da Silva Frota	Marcelo Gurgel Carlos da Silva
Francisco Josénio Camelo Parente	Marcony Silva Cunha
Gisafran Nazareno Mota Jucá	Maria do Socorro Ferreira Osterne
José Ferreira Nunes	Maria Salette Bessa Jorge
Liduína Farias Almeida da Costa	Silvia Maria Nóbrega-Therrien

#### CONSELHO CONSULTIVO

Antonio Torres Montenegro   UFPE	Maria do Socorro Silva de Aragão   UFC
Eliane P. Zamith Brito   FGV	Maria Lírida Callou de Araújo e Mendonça   UNIFOR
Homero Santiago   USP	Pierre Salama   Universidade de Paris VIII
Ieda Maria Alves   USP	Romeu Gomes   FIOCRUZ
Manuel Domingos Neto   UFF	Túlio Batista Franco   UFF

## COLEÇÃO PRÁTICAS EDUCATIVAS

#### COMITÊ EDITORIAL

Lia Machado Fiuzza Fialho | Editora-Chefe  
José Albio Moreira Sales  
José Gerardo Vasconcelos

#### CONSELHO EDITORIAL

Antonio Germano Magalhães Junior   UECE	Isabel Maria Sabino de Farias   UECE
Antônio José Mendes Rodrigues   FMHU/Lisboa	Jean Mac Cole Tavares Santos   UERN
Cellina Rodrigues Muniz   UFRN	José Rogério Santana   UFC
Charlilton José dos Santos Machado   UFPB	Maria Lúcia da Silva Nunes   UFPB
Elizeu Clementino de Souza   UNEB	Raimundo Elmo de Paula Vasconcelos Júnior   UECE
Emanuel Luiz Roque Soares   UFRB	Robson Carlos da Silva   UESPI
Ercília Maria Braga de Olinda   UFC	Rui Martinho Rodrigues   UFC
Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento   UNIT	Samara Mendes Araújo Silva   UESPI

Clara Jane Costa Adad

# Candomblé e Direito:

## Tradições em Diálogo



1ª EDIÇÃO  
FORTALEZA | CE  
2019

**CANDOMBLÉ E DIREITO: TRADIÇÕES EM DIÁLOGO**

© 2019 *Copyright* by Clara Jane Costa Adad

IMPRESSO NO BRASIL / *PRINTED IN BRAZIL*

EFETUADO DEPÓSITO LEGAL NA BIBLIOTECA NACIONAL

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE  
Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – *Campus* do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará  
CEP: 60714-903 – Tel.: (85) 3101-9893 – Fax: (85) 3101-9893  
Internet: [www.uece.br/eduece](http://www.uece.br/eduece) – E-mail: [eduece@uece.br](mailto:eduece@uece.br)



COORDENAÇÃO EDITORIAL

*Erasmu Miessa Ruiz*

PROJETO GRÁFICO E CAPA

*Carlos Alberto Alexandre Dantas*  
[carlosalberto.adantas@gmail.com](mailto:carlosalberto.adantas@gmail.com)

REVISÃO DE TEXTO E NORMALIZAÇÃO

*Maria da Conceição de Souza Santos*  
[ceicinhasouza@hotmail.com](mailto:ceicinhasouza@hotmail.com)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

BIBLIOTECÁRIA: *Regina Célia Paiva da Silva CRB – 1051*

---

A191c Adad, Clara Jane Costa

Candomblé e Direito: tradições em diálogos [recurso eletrônico] / Clara Jane Costa Adad. – Fortaleza: EdUECE, 2019.

155p.: il; 14 cm x 21 cm. – (Coleção Práticas Educativa; 91)

Inclui: fotos.

E-book

ISBN: 978-85-7826-691-2

1. Religião e Direito - Brasil. 2. Direito(Teologia). 3. Candomblé. I. Título.

CDD. 261.50981

---

# Sobre a Autora

## CLARA JANE COSTA ADAD

Muzenza do Terreiro São Jorge Filhos da Gomeia. Mestre em Direitos Humanos pelo Centro de Estudos Avançado e Multidisciplinar da Universidade de Brasília-UnB. Possui graduação em Bacharelado em Direito e especialização em Ciências Criminais pelo Centro de Ensino Unificado de Teresina (aquela em 2007 e esta em 2010). Foi pesquisadora do Grupo Candango de Criminologia da UnB. Integrante do grupo de estudos sobre religiões afro-brasileiras Calundu da UnB. Foi coordenadora executiva do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa (2011-2015) pela Secretaria Especial de Direitos Humanos do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Professora do curso de Bacharelado em Direito. Advogada registrada na OAB. Atuando principalmente nos seguintes temas: direitos humanos, candomblé, cosmovisão africana, intolerância religiosa, sociopoética, pesquisa, criminologia crítica, feminismo.





*Mukuiu,*

Começo este trabalho pedindo a benção.

*Kumbanda njila,*

Peço também licença aos meus guias e aos que guardam  
esta religião a qual pertenço.





Ao povo de Santo, aos meus guias espirituais e carnis,  
aos que vieram antes de mim e aos que ainda virão.



## **AGRADECIMENTOS**

Como nos ensina Nogueira (2012), “o resultando de um trabalho individual nunca é realmente obra de uma só pessoa: mas, sempre contou com a participação direta e indireta de outras pessoas” (p.149), sendo assim tenho muito a agradecer a todas as pessoas que participaram de uma forma ou de outra desse trabalho.

Aos meus guias espirituais, pelo apoio, força e iluminação, com a certeza de que estiveram presentes em todo esse trabalho.

À minha mãe: por ser meu exemplo de mulher, de professora, de cientista, de orientadora, de acadêmica, de gente! E por NUNCA ter saído do meu lado ou deixado de acreditar em mim! Por cuidar de mim de um jeito único e por ser a companheira que precisava nesse momento, dando bronca quando preciso, cuidando e dando carinho quando via que era o que precisava e até adoecendo e festejando junto!

Ao meu pai: por estar lá, fazendo os bastidores para que a gente não se preocupasse com nada, só com a escrita. E com seu jeitinho pai+aço de ser mostrando que estava ali para o que precisássemos dele.

À Lumena, que com sua sabedoria única, tantas vezes, até indiretamente, me lembrava que as dúvidas não devem ser tão grandes como eu achava e que competência eu tinha para conseguir meus objetivos. E por fazer a edição das imagens e a capa desse trabalho com o carinho e o talento de sempre. Obrigada por acreditar em mim, bonequinha!

À Mameto Kamurici, pelo carinho e cuidado que me acolheu como filha de santo, sempre disposta a me ajudar a ficar de pé e seguir meu caminho. À família Goméia por me receber em seu seio!

À professora Dra. Nair Bicalho, pelo carinho e compreensão tanto ao dividir a disciplina, quando ao me acolher como orientanda nesse trabalho. Estando do meu lado quando precisei, sempre de forma doce e humana.

Ao professor Dr. José Geraldo, pelas conversas, orientações e por acreditar que eu conseguiria terminar esse trabalho, obrigada pelas palavras de carinho e por não desistir de mim. E por ter me levado ao Direito Achado na Rua, tão essencial na elaboração desse trabalho.

Ao professor Dr. Wanderson pelas conversas e cafés, me ensinando a “pisar no chão devagar” ao falar desse campo para mim tão precioso, me alertando do meu lugar de “porteira para fora” e sempre me estimulando e deixando claro que era possível e necessário fazer esse trabalho.

À minha banca de seleção: por me receber no programa com o pé direito ao me mostrar que é possível sim, como eu tanto sonho, ter uma academia humana e amorosa.

À professora Dra. Ela Wiecko, pelo carinho e acolhimento! Por ter me aceito como orientanda mesmo quando a academia ainda não havia possibilitado isso. Minha admiração e agradecimento.

À professora Dra. Rita Segato por ter me incentivado a seguir atrás do meu desejo de pesquisar um tema que traz tanto encanto e desafio.

À primeira turma do Mestrado do PPGDH/UnB, por serem meus colegas nessa caminhada. Pelos encontros e desencontros que nos aconteceram, mas que cada um me ensi-

nou algo valioso, e sem os quais essa experiência não teria sido tão rica.

À professora mestre Barbara Diniz: por ter me acolhido e cuidado de mim tantas vezes! Pelos cafés, almoços, su-focos e sorrisos! Pelos aprendizados de como ser mulher, mãe, pesquisadora, feminista, esposa, amiga, companheira nesse mundo doido que estamos!

À querida mestre Leticia Naves, por me receber no seu lar e na sua família, de coração e casa abertos! E sempre me acolher, mesmo quando eu sumo!

À professora Dra. Marta Gama, obrigada: por ter me convidado a embarcar para Brasília, por ter me acolhido na sua casa e principalmente na sua vida. Por ter me deixado fazer parte de uma das mais belas pesquisas que já presenciei no direito! Por ter dividido comigo suas lindas amigas-irmãs (Eneida e Thais)! Por ter me levado pra receber os cuidados da sua maravilhosa Mameto! Por estar do meu lado mesmo longe, e por ser essa amiga-irmã tão preciosa!

À mestre Eneida Dutra: por ter me recebido na sua casa e na sua vida, por ter se tornado essa amiga sincera e amorosa, que sabe os momentos que tem puxar a orelha ou oferecer um chopinho!

À Mari(ana) Moura: pelo exemplo de força e doçura! Pelo apoio e carinho mesmo quando era você quem precisava deles! Por ser essa amiga que acredita em mim e não me deixa desistir.

Ao Rodrigo Holanda, pela amizade, apoio e cuidado durante uma das fases mais tensas da minha vida. Obrigada por estar lá!

Ao professor Jacques Gauthier, por ter me recebido no seio da família de sociopoetas. Pela leitura carinhosa e atenta da minha dissertação e pelos toques de cientista francês que estimularam os ajustes finais dessa escrita.

À professora mestre Socorro Rangel, Côca: por ter estado lá quando nos 43 minutos do segundo tempo eu resolvi tentar uma última vez e dizer “vamos que vai dar certo!” e ter me apoiado e me ajudado nas horas que nem tinha.

À professora Sonia Ferreira e pelo olhar delicado que revisou meu texto. Sempre a disposição para olhar outra vez!

Às professoras Dras. Ana Cristina Meneses, Sandra Petit e Socorro Borges, pela leitura atenciosa e carinhosa do meu texto, pelos ensinamentos e trocas motivadoras.

Ao professor mestre Ernani, que mais uma vez foi até mim quando não saía uma linha desse trabalho, e me ouviu e me aconselhou e conversou sempre atento aos meus desafios. Obrigada, meu amigo e eterno co-co!

À amiga querida Ariadne Basílio, pela amizade, carinho e torcida e por ter me levado a conhecer sua casa de santo. E a família do *Ile Axe Fara Imora Ode* pelo acolhimento e cuidado quando lá estive.

Às amigas e amigos, por compreender as ausências e as presenças angustiadas.

Ao seu Nilo Nogueira pelo carinho e sabedoria. Por dividir comigo suas experiências e está sempre disposto a conversar e me ajudar nesse caminho que escolhi para a pesquisa.

Ao Guilherme Nogueira por me receber sempre com doçura e me apresentar seu pai e avô, duas pessoas incríveis.

Ao seu Nelson Nogueira e a família do terreiro Nossa Senhora da Glória por me receberem em Belo Horizonte e me permitirem vivenciar o terreiro tão de perto.

À família *Tumba Nzo Jimona Nzambi* pelo acolhimento, carinho, risadas e compartilhamentos. Obrigada por me receberem como uma de vocês e pela paciência de me explicar o que perguntava. Em especial, a Perla que teve a delicadeza de me apresentar sua família de santo e ao Tata Ngunzetala pelo apoio e afeição!

Aos professores do PPGDH-UnB, pelas trocas e exemplo de lecionar. Em especial, ao professor Alexandre Bernardino que com seu jeito irreverente sempre se dispôs a trocar experiências e diálogo. E à professora Dra. Vanessa de Castro, que sempre me acolheu e acreditou em mim, por cada encontro e palavras de estímulo e de carinho.

Ao grupo Candango de Criminologia – UnB, por terem me recebido e acolhido tão bem, pelo carinho e pela compreensão quando tive que me ausentar do grupo para trilhar um outro caminho. Em especial a Luciana Ramos e Thais Dumet que me acolheram como amigas e cujos trabalhos acadêmicos me inspiraram na escrita do meu projeto para seleção do mestrado.

À CAPES, por ter me propiciado uma bolsa de estudo, o que possibilitou dedicação total a esse mestrado.





# Sumário

**PREFÁCIOS | 19**

**Clara Adad: Diálogo entre Candomblé e Direito | 20**

José Geraldo de Sousa Junior

**Encruzilhando o Direito | 32**

Wanderson Flor do Nascimento

**INTRODUÇÃO | 37**

**ITINERÁRIOS DE CONSTITUIÇÃO DA PESQUISADORA E DA DELIMITAÇÃO DO  
OBJETO DE ESTUDO | 43**

**CANDOMBLÉ E SUA TRADIÇÃO VIVA | 68**

**NOÇÕES DE SUJEITO DE DIREITO E DE PESSOA NO DIREITO POSITIVO | 89**

**DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE O PLURALISMO JURÍDICO E A TRADIÇÃO VIVA DO  
CANDOMBLÉ | 104**

**CONSIDERAÇÕES FINAIS | 133**

**REFERÊNCIAS | 140**



# PREFÁCIOS

JOSÉ GERALDO DE SOUSA JUNIOR

Professor Titular da Faculdade de Direito da UnB e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania; ex-Reitor da UnB (2008-2012). Colíder do Grupo de Pesquisa O Direito Achado na Rua (Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq).

WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO

*Tata ria Nkisi Nkosi Nambá.*

Professor de Filosofia e Bioética da Universidade de Brasília.

## Clara Adad: Diálogo entre Candomblé e Direito

O livro de **Clara Adad** é um relampejar clareador em uma atmosfera sombria, pobre em discernimento e míope na representação da Justiça. Não é, pois, singela a indagação sobre ser possível o diálogo entre Candomblé e Direito.

Há bem pouco tempo, no Rio de Janeiro, um juiz de Direito, a toda certeza, indigente nesses dois fundamentos, lavrou sentença, felizmente logo corrigida, recusando a prestação de justiça em matéria que envolvia reconhecimento da titularidade e da dignidade de religião de matriz tradicional de origem africana.

Com efeito, a Justiça Federal no Rio de Janeiro proferiu sentença na qual considera que os “[...] cultos afro-brasileiros não constituem religião [...]” e que “[...] manifestações [desses cultos] não contêm traços necessários de uma religião”.

A decisão foi lançada em ação do Ministério Público Federal (MPF) que pedia a retirada de vídeos de cultos evangélicos que foram considerados intolerantes e discriminatórios contra as práticas religiosas de matriz africana do *YouTube*.

O juiz entendeu que, para uma crença ser considerada religião, é preciso seguir um texto base – como a Bíblia Sagrada, Torá, ou o Alcorão, por exemplo – e ter uma estrutura hierárquica, além de um deus a ser venerado.

A iniciativa do MPF visava a retirada dos vídeos por considerar que o material continha apologia, incitação, disseminação de discursos de ódio, preconceito, intolerância e

discriminação contra os praticantes de Umbanda, Candomblé e outras religiões afro-brasileiras.

Para o órgão do MPF,

[...] a decisão causa perplexidade, pois ao invés de conceder a tutela jurisdicional pretendida, optou-se pela definição do que seria religião, negando os diversos diplomas internacionais que tratam da matéria (Pacto Internacional Sobre os Direitos Civis e Políticos, Pacto de São José da Costa Rica, etc.), a Constituição Federal, bem como a Lei 12.288/10. Além disso, o ato nega a história e os fatos sociais acerca da existência das religiões e das perseguições que elas sofreram ao longo da história, desconsiderando por completo a noção de que as religiões de matizes africanas estão ancoradas nos princípios da oralidade, temporalidade, senioridade, na ancestralidade, não necessitando de um texto básico para defini-las”.

A partir dessa decisão e citando algumas outras manifestações do Judiciário e do Ministério Público, a pesquisadora do Coletivo O Direito Achado na Rua, **Luciana Ramos**, chama a atenção para uma inflexão preocupante percebida no sistema formal de justiça, que pode ser considerado um desvio ideológico determinante de sua procedimentalidade.

Ela alude, por exemplo, ao fato de que

[...] o Conselho Nacional do Ministério Público realizou uma sessão para discussão e votação de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) para ‘regularizar’ os limites sonoros durante os cultos e liturgias das religiões de matriz africana em Santa Luzia (MG). De acordo com o TAC e informe do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira (CENARAB) “a casa poderia executar as atividades somente

nas quartas-feiras e em único sábado do mês, utilizando apenas um atabaque”. Ademais, o referido TAC impõe uma multa diária pelo descumprimento de R\$ 100,00 (cem reais), inclusive com punição para práticas de culto silenciosas fora dos dias estipulados no referido Termo” (Tribunal da Inquirição na Modernidade: Racismo Religioso e Inconstitucionalidade do Termo de Ajuste de Conduta do Ministério Público Federal, <http://odireitoachadonarua.blogspot.com/search?q=luciana+Ramos+tribunal+de+inquisi%C3%A7%C3%A3o>).

Segundo ela, em seu texto,

[...] temos vivenciado um acirramento nos últimos tempos de perseguições, sejam físicas, seja político-judiciárias, às religiões de matriz africana no Brasil. Muitos debates têm girado em torno de dois grandes pontos. O primeiro ponto é sobre a laicidade do estado, ou seja, um país que declara constitucionalmente ser um Estado sem um vínculo confessional com qualquer religião, na prática tem se revelado como um Estado confessional cristão.

Por isso, ela questiona ser, assim,

[...] fundamental perguntar sobre até que ponto, embora não acredite na neutralidade, o Judiciário que se diz e se camufla como um espaço neutro tem sido um espaço de proteção aos direitos fundamentais constitucionais? Em que medida, a ‘neutralidade’ não está imbuída de dogma religioso, por uma cultura religiosa cristã? Em que medida, para manutenção do estado democrático de Direito, o Judiciário tem sido o capitão do mato na captura e regularização cosmológica dos ‘selvagens’?

E, de modo contundente, chega a uma conclusão muito inquietante, se considerarmos os rumos correntes no País com o sítio político-religioso ao princípio constitucional da laicidade: a de que

A retórica da neutralidade e a justiça são racistas! A neutralidade a favor da barbárie. A neutralidade travestida de justiça. A neutralidade que persegue. A neutralidade que é incapaz de enxergar seus privilégios. A neutralidade que evidencia inconstitucionalidades em prol de um grupo cristão. Neutralidade que tem sido fundamental para manutenção e reforço do racismo contra religiões de matriz africana. Temos um Judiciário cada dia mais colonizado, branco, ocidental, liberal e lócus de injustiças contra a população negra no Brasil, por ser incapaz de refletir os privilégios que sempre construiu em prol do racismo e da opressão. Judiciário que reflete Themis e não Xangô!!!!

Essa conclusão é reafirmada por **Luciana Ramos** quando reage à declaração de Ministro do Supremo Tribunal Federal durante julgamento naquela Corte, repristinando suas habituais idiossincrasias às concepções emancipatórias de **O Direito Achado na Rua**. Em resposta ao Ministro, ela resgata os pressupostos conceituais dessa corrente crítica, afirmando com pertinência ao tema deste Prefácio que “O sistema jurídico brasileiro tem sido confrontado no seu racismo, não só no âmbito jurisdicional, mas principalmente nos instrumentos colonizadores e de opressão reproduzidos pelas suas casas grandes” (RAMOS, Luciana. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/577807-o-direito-achado-em-uganda-justica-diasporica-e-combate-ao-racismo-jurisdicional>).

Certo também ao derredor dessa disposição paradigmática sobredeterminar-se ainda um ranço hegemônico que

se inscreveu na racionalidade científica moderna a ponto de a própria religião, que já fora o viés legitimador do conhecimento, aspirar a positivar-se para se manter reconhecida. No século XIX, foi notável o modo como se procurou adotar o requisito da demonstrabilidade mesmo quando se tratou de pesquisar os ditos fenômenos mediúnicos.

Na Europa, por exemplo, os mais destacados representantes das academias assumiram essa disposição, sendo conhecidos os experimentos do químico **William Crookes** (Inglaterra), do médico **Cesare Lombroso** (Itália), do astrônomo **Camille Flammarion** (França) que procuraram estabelecer pressupostos de cientificidade para o recém-desenvolvido movimento “espírita”, que acabou ganhando densidade com os esforços sistematizadores do pedagogo **Hippolyte Léon Denizard Rivail** (pseudônimo **Allan Kardec**). No acúmulo de indagações que esse campo motivou, inclui-se o formidável levantamento feito por **Conan Doyle**, o genial criador da mítica ficção do investigador analítico **Sherlock Holmes**, com sua **História do Espiritismo** e a atenção que deu ao tema o companheiro de estudos dialéticos de **Marx, Friedrich Engels**, que, apesar do ceticismo arredo ao empiricismo rasteiro, deixou aberta a possibilidade de novas pesquisas nesse campo, inserindo entre seus ensaios sobre a **Dialética da Natureza**, uma leitura muito instigante de 1878 publicada com o título **A Ciência Natural e o Mundo dos Espíritos**.

De toda sorte, permanece para além do paradigmático, uma sombra hierárquica no litúrgico desse campo, que não esconde a precedência da religiosidade burguesa dos trabalhos de mesas brancas em contraposição ao animismo do povo de terreiros. Algo que não deixa de impressionar a “jurisdição dos palácios de justiça em face do direito achado na rua”.



Os tribunais razoavelmente acolhem as provas mediúnicas, atestadas pela alta idoneidade de um trabalhador presumidamente reconhecido no labor da espiritualidade a que o próprio Direito faz recepção, como está em parecer absolutamente convicto do meu próprio querido avô, em ilustração kantiana que nunca deixo de homenagear (SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. Floriano Cavalcanti de Albuquerque, um Juiz à Frente de seu Tempo. In ALBUQUERQUE, Marco Aurélio da Câmara Cavalcanti de. Desembargador Floriano Cavalcanti de Albuquerque e sua Brilhante Trajetória de Vida. Natal: Infinitaimagem, 2013, p 329-338):

E que Francisco Xavier é médium, ninguém, lealmente, o contestará, bastando unicamente, sem vê-lo em transe ou ação, considerar a sua já vasta obra, muito acima de sua cultura e possibilidades, produção tão excelente que consagra o seu autor como um dos vultos mais proeminentes e complexos das nossas letras, ao mesmo tempo poeta e prosador, cronista e romancista, sociólogo e filósofo. Mesmo uma só delas dar-lhe-ia direito a um lugar na Academia, Forçosos é, pois, convir que a sua probidade é de tal natureza que ele não se apropria da intelectualidade dos que o servem e nem explora, auferindo o lucro material da venda dos livros, fatos que convencem em absoluto da sua sinceridade e boa-fé. (Trechos da Longa Entrevista do Desembargador Floriano Cavalcanti, ao Diário de Natal. In TIMPONI, Miguel. A Psicografia Ante os Tribunais. O Caso Humberto de Campos. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010, p. 401-404; conferir também, sobre o assunto ALBUQUERQUE, Marco Aurélio da Câmara Cavalcanti de. A Vida Transcende Além da Terra. Natal: Infinitaimagem, 2016).

De outra parte, num sistema mundo colonizado, a notícia sobre juiz que consultava duendes, leva ao desfecho de seu afastamento da Suprema Corte na qual exercia jurisdição (Filipinas), conforme relata o jornal *Philippine Daily Inquirer*. Em que pese o fato, disse o Juiz ao Jornal, de ter sido caso discutido em mais de mil blogs e suscitado mais de 10 mil respostas em todo o mundo, inclusive de apoio de praticantes de magia e ocultismo, o afastamento se consumou com o agravante de que durante as audiências do processo, os médicos da Suprema Corte e do próprio juiz terem afirmado que o réu sofria de problemas mentais.

Na visão da Suprema Corte, a aliança do juiz com duendes “[...] coloca em risco a imagem de imparcialidade judicial, e mina a confiança pública do Judiciário como guardião racional da lei, isto é, se não torná-lo objetivo do ridículo”. E, diferentemente do que foi considerado, por exemplo, em relação a **Francisco Xavier**, para o tribunal filipino “[...] fenômenos psíquicos, mesmo assumindo que existam, não têm lugar na determinação do Judiciário de aplicar apenas a lei positivista e, na sua ausência, regras e princípios igualitários para resolver” controvérsias (<https://noticias.uol.com.br/bbc/2006/08/18/ult2363u7712.jhtm>. Acesso em: 10 jan. 2019).

O livro de **Clara Adad**, fruto de sua dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação sob orientação da professora Nair Heloisa Bicalho de Sousa guarda a problematização do diálogo que a autora procurou encontrar entre o direito e o Candomblé, tanto no sentido de sua genealogia, nascida de filha de Santo, quanto na consideração de seu interesse acadêmico-profissional enquanto operadora de Direito, condições que lhe desafiaram a prática e o entendimento: o que pode acontecer quando o sujeito de direito se encontra com a pessoa do Candomblé?

Na sua percepção,

[...] tanto os valores quanto as questões tratadas nos terreiros do Candomblé encontram algumas similitudes com os valores e questões tratadas no direito, no que se refere à busca por resolução de problemas, sendo essas semelhanças e diferenças que me despertaram para a busca do novo, não tanto pelas questões tratadas ou valores revelados, mas, sobretudo, porque tanto o direito quanto o Candomblé, nos seus códigos e ritos, trazem uma concepção de pessoa na qual balizam as suas ações, o que gera uma concepção de sujeito de direito a partir da qual viabilizam ou direcionam suas respostas às demandas vigentes.

Ao seu modo de perceber,

[...] no direito positivo, esses conceitos, historicamente construídos, induzem formas de pensar sedimentadas em verdades absolutas (pretenidamente únicas e universais) e, assim, impositivas, uma vez que se fundam numa cosmovisão essencialista, individualista e excludente que tem como modelo de sujeito de direito o homem de tradição eurocêntrica visto como individual. Boaventura de Sousa Santos, no seu livro *Se Deus fosse ativista de direitos humanos* (2013, p.124), permite-me dizer que aliadas a isto, tradicionalmente as concepções e práticas dominantes dos direitos humanos foram monoculturais, e isso constituiu um dos maiores obstáculos à construção de uma luta de baixo para cima, real e universal, pelos direitos.

E se o

[...] direito positivo não consegue alcançar a multiplicidade que constitui o ser “pessoa”

para o Candomblé, conceito esse que vai além do ser único, indivíduo, já que agrega a esse ser os seus antepassados e descendentes – a ancestralidade. Isso aparece refletida nas inúmeras dificuldades de diálogo e/ou mediação de conflitos entre as tradições do Candomblé e a forma de se pensar a pessoa, o sujeito de direito e a justiça no sistema oficial, monista, o que demonstra que o conceito de indivíduo na teoria monista é impróprio tanto para as questões do Candomblé quanto para o contexto diverso dos direitos humanos. Por isso, impõe-se, então, a necessidade de um tipo de direito que atenda às múltiplas maneiras de se pensar essa pessoa – um direito igualmente múltiplo, plural ou de múltiplas percepções.

Por isso, é que ela buscou no pluralismo jurídico e em O Direito Achado na Rua, uma forma de pensar que a levasse, diz ela, ao seguinte questionamento: “[...] até que ponto o pluralismo jurídico pode ser usado como uma ferramenta de abertura do direito para o diálogo crítico com o Candomblé?” E, nesse passo, na tentativa de verificar essa problematização, e proceder à sua análise, procurou “[...] identificar as concepções de pessoa no Candomblé e as concepções de sujeito de direito, de modo a compreender até que ponto o pluralismo consegue alcançar as pessoas do Candomblé como sujeitos de direitos”.

A formulação destas questões, e as respostas que encontrou é o que apresenta no trabalho e agora no livro. A sua conclusão é de que

[...] o direito vigente, em relação às religiões afro-brasileiras, não consegue nem mesmo garantir o mínimo que lhes propõe, como a liberdade religiosa e o direito ao livre exercício de

suas crenças, quanto mais ir além, por considerar o conceito de indivíduo da teoria do direito monista impróprio tanto para as questões do Candomblé quanto para o contexto diverso dos direitos humanos.

Por essa razão, sugere que

[...] é a partir dessa imagem do ser humano como múltiplo apresentado na tradição viva do Candomblé, que se pode lograr desconstruir e reconstruir a ideia de sujeito de direito que o direito posto nos apresenta, utilizando como dispositivo o pluralismo jurídico no viés do Direito Vivo e de O Direito Achado na Rua. Essas formas de pensar e fazer o direito são possibilidades para outra epistemologia, de modo a garantir o diálogo crítico entre essas cosmovisões.

Trata-se, pois, de um posicionamento que, volto a **Luciana Ramos** (op. cit.) designa, com Roberto Lyra Filho, como **Direito Achado na Encruza**, ou seja, caminhos abertos, múltiplos olhares e possibilidades utópicas.

Com **Clara Adad**, assim também com **Luciana Ramos**, é importante pensar na **Encruzilhada** como possibilidades de caminhos, como início e não como fim do mesmo, como algo sem saída. A Encruzilhada é o lugar da utopia e oportunidade para exercitar a coragem epistemológica para (Re) construir e disputar a concepção de Direitos Humanos; ampliar olhares e aprender novas metodologias e diálogos sociais; construir uma prática acadêmica horizontalizada com centralidade no reconhecimento e respeito às sensibilidades múltiplas, inclusive dos discentes; romper a centralidade colonial na produção acadêmica; avançar nos diálogos e construções coletivas Latino americanas e perceber novas formas e olhares do fazer e viver dos Direitos Humanos; refle-

tir e romper, enquanto academia, com práticas coloniais que provocam racismo, sexismo, homofobia, exclusões geracionais dentro da academia; romper, em suma, com o deslocamento e polarização da condição do sujeito em “Mundo acadêmico”, gélido, a-histórico, impessoal, neutro, e, em “Mundo pessoal”, do sensível, do afeto, das cores, dos toques. Porque a cisão desses mundos promove, na verdade, espaços que produzem sofrimento, exclusão e racismo (Mundo acadêmico) e espaço que se vivencia solitariamente a dor, a raiva e a indignação (Mundo pessoal), cf. **RAMOS, Luciana. Tribunal de Inquisição na Modernidade, op. cit.**

A obra de **Clara Adad** atenta a esses deslocamentos sensíveis, remete ao que se pode caracterizar como registro de uma experiência emancipatória. **Lyra Filho** refere-se a esse exercício de emancipação, compreendendo neste sentido e, por esta razão, que o Direito não pode ser tido como mera restrição, senão, tal como ele o entendia, enquanto enunciação dos princípios de uma legítima organização social da liberdade.

E o que será, pois, neste processo, entender o Direito como modelo de legítima organização social da liberdade? É perceber, conforme indica **Roberto Lyra Filho**, que

[...] o Direito se faz no processo histórico de libertação enquanto desvenda precisamente os impedimentos da liberdade não-lesiva aos demais. Nasce na rua, no clamor dos espoliados e oprimidos e sua filtragem nas normas costumeiras e legais tanto pode gerar produtos autênticos (isto é, atendendo ao ponto atual mais avançado de conscientização dos melhores padrões de liberdade em convivência) quanto produtos falsificados (isto é, a negação do Direito do próprio veículo de sua efetivação, que

assim se torna um organismo canceroso, como as leis que ainda por aí representam a chance-la da iniquidade, a pretexto de consagração do Direito). (ARAUJO, Doreodó (Org.). Desordem e Processo – Estudos Jurídicos em Homenagem a Roberto Lyra Filho. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986).

Nesse eixo teórico, insere-se o trabalho de **Clara Adad**, sociologicamente sensível ao reconhecimento das “[...] novas identidades que se formam no processo jurídico-histórico de luta pela superação dos entraves à emancipação social e à construção de novas sociabilidades [...]” e filosoficamente apto a não só definir a natureza jurídica do sujeito coletivo emergente deste processo. Não é pequena essa contribuição, vale a pena a leitura de seu livro.

*José Geraldo de Sousa Junior*

Professor Titular da Faculdade de Direito da UnB e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania; ex-Reitor da UnB (2008-2012). Colíder do Grupo de Pesquisa O Direito Achado na Rua (Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq)

## Encruzilhando o Direito

**T**radição, histórias, conflitos, resistência, Direito, Candomblé. Estas palavras atravessam a pesquisa apaixonada que se verte em livro nas palavras de Clara Jane Costa Adad. A investigação foi realizada quando haviam raríssimos estudos sobre relações possíveis entre os candomblés e o direito, o que alinha este livro à geração pioneira destas reflexões.

E não é só isso...

O texto é a marca de uma responsabilidade por uma dupla pertença: ao mundo do direito ocidental, muitas vezes hostil às experiências afro-brasileiras e ao mundo do terreiro, um dos principais mantenedores dos valores herdados por nossas ancestrais africanas, em nosso país.

Essa dupla pertença foi reconhecida a partir de um lado mais fragilizado com as relações com o Estado: o terreiro, o que politizou essa responsabilidade a favor dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas por um lado, mas sem abandonar a generosidade em oferecer ao Direito caminhos para repensar seus próprios fundamentos, no que diz respeito a povos que tiveram experiências históricas atravessadas pelo racismo, o que findou por inseri-los em campos de vulneração.

Adentrando em um dos campos mais espinhosos - e mais perigosos para os povos de terreiro - a pesquisa envereda pelo tema do sujeito de direito. Muitos estudos recentes



têm demonstrado como o racismo em nosso país tem feito com que se arremesse e mantenha os povos negros e seus descendentes culturais naquilo que Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, chamou de zona do não ser.

Pensar as consequências deste processo para os povos de terreiro é uma das importantes contribuições do trabalho de Clara Adad. Quando conseguimos perceber a atuação deste processo, podemos iniciar outra difícil tarefa, que é a ampliação do escopo de acolhimento do Direito a esses sujeitos que outrora foram lançados na zona do não ser e que, em grande parte, aí permanecem. E outro alerta importante que aprendemos com a pesquisa de Clara é que o direito é uma parte importante dessa nefasta manutenção, uma vez que ele finda por ser parte do processo de criação e manutenção da zona do não ser.

Este livro é uma peça importante para a compreensão e o enfrentamento daquilo que venho chamando de racismo religioso. Não apenas por fazer entrever os modos como a experiência dos terreiros é atravessada pelo preconceito racial – seja por meio de ataques e pela resistência –, seja porque permite entrever que, independente da cor das pessoas que frequentem os terreiros, elas podem ser “lidas” pelo Direito do mesmo modo que costumeiramente se tem notado que a experiência das pessoas negras tem sido: por meio do arremesso na zona do não ser.

É um trabalho que expressa um pensamento engajado. E é um desses bonitos exercícios que nos mostram como um posicionamento de ativista de pensar não apenas cumpre todas as exigências do rigor acadêmico, como traz uma criatividade que é típica dessa vontade de mudança que o pensamento engajado traz consigo.

Com um compromisso engajado com os terreiros, Clara nos oferece uma interessante leitura que permite nos aproximarmos do campo das discussões sobre o sujeito de direitos desde a complexa e multifacetada noção de pessoa nos candomblés e nos leva para um terreno cheio de conflitos e conclama que tenhamos uma posição a favor dos povos de terreiro, não apenas por uma dívida histórica com os legados da escravidão, mas também pelo reconhecimento do modo como as tradições vivas dos terreiros foram responsáveis por parte da construção da identidade brasileira.

O compromisso de Clara com os terreiros é político, existencial e, sobretudo, afetivo. O afeto é uma das molas que propulsaram a pesquisa, fazendo com que nossa autora estivesse atenta para além daquilo que os olhos da razão foram capazes de perceber. Foi este afeto que moveu a compreensão da tradição, não apenas como continuidade de saberes, valores e prática, mas como modos de existência que resistiram ao destroçamento causado pelos processos coloniais escravagistas que obrigaram nossas ancestrais a criarem os candomblés e outras manifestações entendidas como religiões de matrizes africanas.

Esse afeto forjou sensibilidades para o que poderia parecer invisível em outros contextos. Montou a escuta, soube reconhecer os momentos de não perguntar e, ainda assim, saber e dar a saber. Esse afeto somou-se à indignação frente às injustiças cometidas contra os povos de terreiro, do qual ela é parte. Este afeto fortaleceu a pesquisa e, sobretudo, fortaleceu a pessoa Clara, que solidariamente nos oferece ferramentas para pensar junto com ela modos de interação entre o Direito e os terreiros, num momento em que é fundamental estamos preparados para enfrentar as violações de direito

promovidas pelo racismo religioso e nem sempre percebidos pelo Direito.

Com este livro, temos mais um bonito exemplo de que ensinar e aprender é um gesto importante de resistência, quando as forças políticas e históricas buscam anular as possibilidades de diálogo ao desconsiderar os saberes dos povos de terreiro como dignos de serem parte de uma interação. Entendemos o diálogo como estratégia de fortalecimento tanto da resistência dos povos de terreiro na busca de seus direitos, quanto da própria abordagem crítica do Direito que se alimenta no combate das desigualdades.

Clara é filha de Kayala. O inquisi das águas salgadas, dos oceanos, que também nos traz equilíbrio para a cabeça, para melhor pensarmos, decidirmos, planejarmos, o que faz dela a Grande Senhora das Estratégias. Antes da luta a estratégia é traçada; e uma boa capacidade de discernimento, articulação, frutos de cabeças bem orientadas, são fundamentais para que as lutas pela resistência sejam bem-sucedidas. Aqui Clara nos traz um lindo exemplo da atuação de sua mãe, que é também generosa, solidária e está preocupada com as consequências comunitárias daquilo que se pensa.

Nessas estratégias pensadas para fazer dialogar os candomblés e o Direito, não se pensa em conciliações. Não se trata de reduzir os candomblés para que o Direito possa acolhê-los e ter o povo de terreiro como sujeito de direitos e nem se trata de desfigurar o Direito para que figuras “exógenas” caibam dentro dele.

Trata-se de abrir novos caminhos, atravessados pela crítica, que permitam perceber os limites e alcances de cada um dos campos de significação, fazendo com que os sistemas engessados de Direito entendam de que maneira os po-

vos de terreiro pensam o que é justiça e dialogue com esses entendimentos.

Trata-se de multiplicar os caminhos até as encruzilhadas. Trazer o direito para esse campo de atuação de Njila, de Exu, de Elegba, no qual a comunicação supera ruídos na fala e na escuta, mas a comunicação, mesmo entre tensões, acontece. E fortalece na escolha dos caminhos. A encruzilhada é esse lugar em que caminhos diversos se encontram e onde temos de tomar a decisão para onde prosseguir. É sempre um lugar de reflexão, de decisão pensada (se quisermos seguir caminhando bem).

Por isso, trazer o Direito para a encruzilhada é uma bonita estratégia para que ele se repense diante de tantos caminhos. E coloca-lo em diálogo com os *candomblés* é um modo interessante para a construção de mundos mais justos, mais plurais, mais democráticos.

E assim, recebemos como um presente o livro de Clara Adad, um presente das águas, para que nos fortaleçamos e sigamos nossa caminhada.

Que suas palavras ecoem por muitos caminhos!

*Wanderson Flor do Nascimento*

*Tata ría Nkisi Nkosi Nambá*

Professor de Filosofia e Bioética da Universidade de Brasília

## INTRODUÇÃO

Este livro é fruto da minha dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília (UnB), intitulada **Candomblé e direito: O encontro de duas cosmovisões na problematização da noção de sujeito de direito** (ADAD, 2015), sob orientação da professora doutora Nair Heloisa Bicalho de Sousa. O que me moveu foi a problematização do diálogo entre o direito e o Candomblé, nascida da minha trajetória como operadora do direito e filha de Santo. O que pode acontecer quando o sujeito de direito se encontra com a pessoa do Candomblé?

De raízes africanas, e por muito tempo considerado feitiçaria, desde a época dos colonizadores, o Candomblé talvez seja uma das religiões afro-brasileiras mais cultuadas no país, embora, ainda hoje, revestida de preconceitos, intolerância e discriminação. Em detrimento disso, entre um terreiro e outro, templos de ritos sagrados, ele é, sobretudo, uma festa que o institui e o particulariza em meio a seus batuques e danças, e o legitima em meio a suas divindades – orixás, inquices ou voduns – que lhes conferem o aspecto sagrado próprio das religiões.

Inclusive, são essas divindades que se evocam na busca de resolução dos mais variados conflitos cotidianos, seja

de qual natureza for: amorosa, financeira, relações de trabalho, questões familiares, entre outras. Na busca de respostas a questões dessa ordem, e de tantas outras, terreiros se arrumam e se enfeitam, ritos se instituem, trazendo à cena privada das danças e dos batuques os valores da religião.

Tanto os valores quanto as questões tratadas nos terreiros do Candomblé encontram algumas similitudes com os valores e as questões tratadas no direito no que se referem à busca por resolução de problemas, sendo essas semelhanças e diferenças que me despertaram para a busca do novo, não tanto pelas questões tratadas ou pelos valores revelados, mas, sobretudo, porque tanto o direito quanto o Candomblé, nos seus códigos e ritos, trazem uma concepção de pessoa na qual balizam as suas ações, o que gera uma concepção de sujeito de direito a partir da qual viabilizam ou direcionam suas respostas às demandas vigentes.

No direito positivo, esses conceitos, historicamente construídos, induzem a formas de pensar sedimentadas em verdades absolutas (pretensamente únicas e universais) e, assim, impositivas, uma vez que se fundam em uma cosmovisão essencialista, individualista e excludente que tem como modelo de sujeito de direito o homem de tradição eurocêntrica, visto como individual. Boaventura de Sousa Santos, no seu livro “Se Deus fosse ativista de direitos humanos” (2013, p. 124), permite-me dizer que, aliadas a isso, tradicionalmente as concepções e as práticas dominantes dos direitos humanos foram monoculturais, o que constituiu um dos maiores obstáculos à construção da uma luta de baixo para cima, real e universal, pelos direitos.

Entendo que esse cenário é bem mais complexo. O direito abstrato e universalista foi criado a partir desse modelo monista e monocultural, mas sempre houve grupos margi-

nalizados, como o de mulheres, de colonizados e de homossexuais, que lutaram, e ainda lutam, para ser inseridos como sujeitos abstratos do direito. Não há como negar que houve avanços nesse sentido. Porém, esses avanços ainda estão muito aquém do ideal, pois qualquer pessoa fora daquele padrão ainda tem dificuldades de ser visto como sujeito de direito, no caso, direito de proteção, já que voltado para a proteção de determinada categoria.

Não sem razão, o direito positivo não consegue alcançar a multiplicidade que constitui o ser “pessoa” para o Candomblé, conceito esse que vai além do ser único, indivíduo, já que agrega a esse ser os seus antepassados e descendentes – a ancestralidade. Isso aparece refletido nas inúmeras dificuldades de diálogo e/ou mediação de conflitos entre as tradições do Candomblé e a forma de se pensar a pessoa, o sujeito de direito e a justiça no sistema oficial, monista, o que demonstra que o conceito de indivíduo na teoria monista é impróprio tanto para as questões do Candomblé quanto para o contexto diverso dos direitos humanos. Por isso, impõe-se, então, a necessidade de um tipo de direito que atenda às múltiplas maneiras de se pensar essa pessoa – um direito igualmente múltiplo, plural ou de múltiplas percepções.

Essa forma plural de pensar o direito, encontrei no pluralismo jurídico e em “O Direito Achado na Rua”, o que me levou ao seguinte questionamento: até que ponto o pluralismo jurídico pode ser usado como uma ferramenta de abertura do direito para o diálogo crítico com o Candomblé? Na tentativa de verificar essa problematização, e de proceder à sua análise, propus-me a identificar as concepções de pessoa no Candomblé e as concepções de sujeito de direito, inicialmente, no direito positivo e, posteriormente, no pluralismo jurídico, de modo a compreender até que ponto o pluralismo

consegue alcançar as pessoas do Candomblé como sujeitos de direitos.

A formulação dessas questões as quais apresento direcionamentos de resposta neste trabalho é produto das minhas inquietações e dos vários temas que desejava aprofundar no universo das religiões afrodescendentes, baseando-me na compreensão de que, ao investigar até que ponto o Candomblé e seus elementos plurais me ajudariam a problematizar o direito usado nos nossos tribunais, eu teria, de certa forma, a possibilidade de estabelecer conexões e produzir sentidos entre minha formação acadêmica (direito), meu desejo profissional (pesquisar) e minha espiritualidade (a Umbanda).

Assim, no primeiro capítulo, intitulado “Itinerários de constituição da pesquisadora e da delimitação do objeto de estudo”, traço o caminho que me constituiu pesquisadora da tradição de matriz afrodescendente, o que se dá no processo das pesquisas: bibliográfica, acerca do tema; documental, com a análise de fragmentos do processo judicial nº 0004747-33.2014.4.02.5101 – Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal (MPF) em face da empresa Google Brasil Internet Ltda.; e das pesquisas de campo, exploratórias, nos terreiros, visitados no período entre abril e dezembro de 2013, registrados em diários de campo e fotografias, quando possível. Esses percursos me possibilitaram a delimitação de minha problemática e do objeto de estudo, o Candomblé na relação com o direito, como dados desta investigação. Como aporte teórico, utilizei, para esse diálogo, autores do Pluralismo Jurídico e de “O direito Achado na Rua” e de abordagens afins, escolhendo como critérios de análise as noções de pessoa e de sujeito de direito.



No segundo capítulo, “Candomblé e sua tradição viva”, disserto sobre o Candomblé, religião brasileira de raízes africanas, alguns elementos da tradição que o permeia e o modo como ele pensa a pessoa. Assim, o capítulo trata do Candomblé como possibilidade de preservação da cosmovisão africana e da noção plural de pessoa.

Intitulado **“Noções de sujeito de direito e de pessoa no direito positivo”**, o terceiro capítulo caminha, inicialmente, pelas ideias de autores tradicionais do direito e, em seguida, por aqueles que problematizam o atual sistema de justiça brasileiro, principalmente no que diz respeito à sua concepção monista. Traz fragmentos do referido processo como exemplo de que esse direito não atende satisfatoriamente aos conflitos da cultura afro-brasileira, no caso, o Candomblé. Chamou-me a atenção, nos autores abordados, a constante associação entre sujeito de direito e o conceito de pessoa como algo naturalizado, raramente não problematizado.

No quarto capítulo, “Diálogo crítico entre pluralismo jurídico e tradição viva do Candomblé”, apresento o pluralismo jurídico como noção de que podemos ter vários direitos em uma mesma sociedade, sendo essa abrangência que me possibilitou olhar para os elementos do Candomblé no Brasil, permitindo perceber a diferença entre esses e os elementos tão importantes ao direito – o sujeito de direito e a ideia de pessoa – por meio dos elementos plurais do Candomblé.

Com os estudos sobre as religiões afro-brasileiras e as visitas aos terreiros, ficou evidente que a noção de pessoa no Candomblé pode ser compreendida como elemento estruturante da cosmovisão africana, com a singularidade de que a ideia de pessoa e de ser humano compõe-se de vários elementos.

Nas “Considerações finais”, apresento os principais resultados alcançados, tendo em vista os objetivos traçados inicialmente. Realço a imagem do ser humano como múltiplo, como causa de algumas das dificuldades de diálogo e/ou mediação de conflitos entre as tradições do Candomblé e a forma de se pensar a pessoa, o sujeito de direito e a justiça no sistema jurídico que nos insere, um sistema, ainda, monista. Por isso, concluo que o conceito de indivíduo na teoria monista é impróprio tanto para as questões do Candomblé quanto para o contexto diverso dos direitos humanos.

# ITINERÁRIOS DE CONSTITUIÇÃO DA PESQUISADORA E DA DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO

Procuro despir-me do que aprendi, procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram, e raspar a tinta com que pintaram os sentidos, desencaixotar as minhas emoções verdadeiras, desembrulhar-me e ser eu... O essencial é saber ver. – Mas isso (triste de nós que trazemos a alma vestida), Isso exige um estado profundo, uma aprendizagem de desaprender. (Alberto Caeiro – heterônimo de Fernando Pessoa)

**E** escrever não é tarefa fácil! E com a sensação de que o tempo está sempre menor que o necessário, tive que aprender a lidar com uma sensação de urgência que não cabia no tempo deste trabalho. Precisei lembrar, primeiramente, que o Tempo (aqui me refiro ao Inquice<sup>1</sup>/*Nkisi Kitembo*<sup>2</sup>, pai dos candomblés da nação Angola, divindade ligada à energia do tempo) é sábio e que devo respeitar o meu tempo e o tempo das coisas. Afinal, como ensina Adilbênia Machado, “O tem-

<sup>1</sup> Inquice: “[...] dividande, categoria de ser divino; termo empregado nos candomblés das nações angola e angola-congo” (LODY, 1987, p. 80).

<sup>2</sup> *Inquice/Nkisi Kindêmbô/Kitembu* possui como símbolo próprio a bandeira branca utilizada como identificação dos terreiros de Candomblés de Angola. Ele é o “[...] motor do movimento, transformação, ancestralidade e temporalidade. O sangue vivo da terra, que se movimenta irascível e incontrollável. Não se doma o tempo. A idade que não se mede” (BOTELHO; NASCIMENTO, 2010, p. 79).

po e a experiência se influenciam mutuamente [...]. Formação necessita de tempo, pois ela não existe sem experiência! Assim, tempo é experiência, é ouro, é formação!” (2014, p. 192).

Por isso, foi preciso considerar, em segundo lugar, que escrever não está somente em colocar palavras e símbolos em um papel, pois em cada frase, cada texto, há muito de sentimentos e emoções. O escritor se expõe no escrito, em uma cumplicidade que aparece nas páginas, seja relatando realidades ou fantasias. São essas páginas, agora preenchidas por símbolos da nossa escrita, justificadas e normalizadas (porque assim a academia exige!), que falarão um pouco de mim, da pesquisa e daqueles que ajudaram a compor este trabalho.

Quando e como comecei a me interessar pelo meu objeto de pesquisa? Não tenho certezas, mas procuro, em minha memória, refaço caminhos que foram me construindo, desconstruindo e reconstruindo; relembro fatos e começo a montar esse objeto, um quebra-cabeças de emoções a me mostrar que a vida realiza-se por meio de atualizações, de aprendizagens e de desaprendizagens, das lembranças e dos esquecimentos, dos ajustes e dos reajustes.

Desse modo, percebo que esse campo da pesquisa já estava na minha vida há muito tempo, bem como sua realização, seus desafios e as muitas dificuldades em função de minha inexperiência. Mas o desejo pela temática da pesquisa estava encarnado em mim. Cada passo dado, cada etapa vencida foram, para mim, uma grande conquista. E não há como negar a ajuda que aparecia na hora certa, desde os amigos que surgiam com uma palavra de ânimo; um texto que descobria no momento oportuno; uma porta que se abria ao visitar um terreiro; e a fé de que tudo terminaria bem. A pesquisa habitou em mim por longos dois anos, e eu habitei

seus espaços me entrelaçando em suas histórias, em suas vivências. Como afirmam Adad e Vasconcelos (2008, p. 219):

[...] o cientista possui um corpo, de que ele é um sujeito encarnado e assim participa do quadro que pinta, elevando-se não somente como artista consumado, mas como obra de arte que é. [...] O sujeito encarnado participa de uma dinâmica criativa de si próprio, e do mundo no qual está em permanente intercâmbio.

Por estar falando de estradas, de caminhos e de sonhos percorridos por mim, justifico a escrita deste trabalho em primeira pessoa, porque a pesquisa, cujo resultado ora apresento, foi e continua sendo parte do quadro que compõe a minha vida. Desse modo, explicito o lugar de onde falo, com que propósito e em que perspectiva, rompendo com o estilo asséptico e impessoal dos cânones da ciência clássica (NAJMANOVICH, 2001), que enaltece ou tende a enaltecer a terceira pessoa ou o indeterminado como requisito de boa escrita ou da escrita científica. Com esta postura, enfatizo que a pesquisa não é um ato apartado da vida pessoal, profissional, afetiva e emocional da pesquisadora. Ao contrário, está no corpo desta, desde antes de começá-la, e provoca um pensar sobre as suas escolhas. E é por isso que se faz tão importante na pesquisa

[...] a figura do intelectual implicado, aquele que, além de analisar seus pertencimentos e suas referências institucionais, coloca também em debate o lugar de saber-poder que ocupa na divisão social do trabalho no mundo capitalista [...] levando em conta as relações sociais em geral, o seu cotidiano, a sua vida, em suma: o lugar que ocupa na história. (COIMBRA; NASCIMENTO, 2003, p. 34).

As implicações que me levaram a produzir este trabalho, a busca por respostas conduziram-me a muitos caminhos, quase sempre não planejados. Muitas vezes foi preciso mudar de direção, tomar outros rumos. Nesse caminhar, conheci novos territórios, constituí novos saberes, (re)signifiquei-me a cada descoberta e (re)territorialização.

Foi nesse esforço do exercício de (re)criação que minhas memórias, desencaixotadas e inventadas em meio a emoções (como declama Caieiro, citado na epigrafe), mostraram-me trajetórias de aprender e de desaprender, de lembrar e de esquecer, para (re)compor o percurso que fiz até delinear meu objeto de pesquisa; levaram-se a buscar nas raízes, nas ramificações, fatos e acontecimentos para traçar o meu caminho.

Sendo assim, este trabalho me possibilitou estabelecer conexões e produzir novos sentidos entre minha formação acadêmica, meu desejo de atuação profissional e minha espiritualidade. As inquietações em torno dos direitos humanos se iniciaram ainda na graduação, no curso de Bacharelado em direito (2002/2007), no Centro de Ensino Unificado de Teresina (CEUT), no Piauí. Desde aquele período, experimentei um profundo desencanto com o direito que trabalhava apenas com códigos frios e impessoais; que defendia verdades únicas e hegemônicas, decorrentes da tradição cultural eurocêntrica, construídas de forma repetitiva em sala de aula e nos locais de atuação tradicional dos operadores do direito.

Abrindo ferrolhos na minha travessia pela vida, percebo uma similitude entre mim e a escritora nigeriana Chima-manda, por meio da qual constato que

Todas estas histórias fazem de mim quem eu sou. Mas insistir apenas nestas histórias negativas é planar a minha experiência, e esquecer

tantas outras histórias que me formaram. A história única cria estereótipos. E o problema com os estereótipos não é eles serem mentira, mas eles serem incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. (ADICHIE, 2012).

O perigo da verdade única é o mesmo da única história, ela rouba a dignidade das pessoas, causando, muitas vezes, uma ideia incompleta sobre determinados lugares, pessoas e povos, tanto tornando difícil o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada e quanto extremamente raras as nossas trocas. Não é à toa que Lyra Filho (1982, p. 3) alerta: “[...] a maior dificuldade, numa apresentação do direito, não será mostrar o que ele é, mas dissolver as imagens falsas ou distorcidas que muita gente aceita como retrato fiel”.

Assim, mais uma vez, eu e a literata Chimamanda nos encontramos, dizemos dos nossos lugares e dos lugares de outras pessoas, e compartilhamos o sentimento pelo qual “Sempre senti que é impossível relacionar-me adequadamente com um lugar ou uma pessoa sem me relacionar com todas as histórias desse lugar ou pessoa.”. (ADICHIE, 2012). Nesse sentido, parte da minha formação acadêmica aconteceu no espaço da sala de aula, lugar não dialógico e reprodutor do direito posto e oficial, da dogmática jurídica, dessa história única. As aulas expositivas tornaram a sala de aula fria e desconfortável. Mesmo possuindo uma boa estrutura física, não foram construídas relações de proximidade e de afetividade.

Esse desconforto permaneceu até o momento em que me integrei a um grupo de amigos também insatisfeitos com esse “direito monista” e essa formação fria e não dialógica. Esse grupo, tendo conhecimento das discussões acerca de uma nova forma de viver o direito, organizou o Centro de As-

essoria Jurídica Universitária Popular (CAJUP) Mandacaru, prática extensiva, resultado de um movimento que, no Brasil, surgiu na década de 1980, ocasião em que o país

[...] passava por um momento de ampliação do leque de instrumentos formais de postulação, pois havia uma progressiva criação de novos direitos legitimados pela via constitucional e ao mesmo tempo pela influência da formação de movimentos sociais e das teorias críticas do direito que colocavam em xeque a educação jurídica e, conseqüentemente, o modelo hegemônico de extensão – o assistencialista. Surgiam assim, como ferramenta de superação da extensão tradicional e apoio jurídico aos movimentos populares incipientes, as primeiras AJUPs a partir dos modelos tradicionais de SAJUs que foram gradativamente incorporando uma nova metodologia pedagógica nas suas atividades, embasada em princípios que possibilitaram passar do assistencialismo para uma Assessoria Jurídica Universitária Popular: a educação popular. Durante a década de 1990, houve uma proliferação de várias destas Assessorias Jurídicas Universitárias populares em muitos pontos do país (NAJUP – Negro Cosme/UFMA, CAJU/UFCE, NAJUC/UFCE, SAJU/UNIFOR-CE, Cajuína/UFPI, SAJU/UFS, e o SAJU-P-UFPR), dificultando uma sistematização mais efetiva de sua teorização. Desde 1998, quando da criação da Rede Nacional de Assessoria Jurídica Universitária – RENAJU há uma preocupação por parte da entidade em estabelecer uma teorização da AJUP. (PEREIRA, 2011, p. 155-156).

Foi com a criação do CAJUP Mandacaru que conheci o direito que vem da rua, um direito vivo, um direito fei-



to de conflitos e de trocas. Naquele contexto, dei o primeiro passo na direção dos direitos humanos e suas questões, por meio de leituras as quais me oportunizaram conhecer o pluralismo jurídico e “O Direito Achado na Rua”. Este último visa contribuir coletivamente para a construção do direito que alargue o campo jurídico para além dos limites de sua captação positiva, alcançando a realidade de ordenamentos plurais conflitantes advindos dos movimentos de classe e de grupos sociais em seu aparecer histórico e na afirmação cultural e contracultural de seus projetos de organização política (SOUSA JÚNIOR, 2011). Concepções como essas foram as que me fizeram escolher os direitos humanos como área de atuação e buscar na Universidade de Brasília (UnB) o curso de Pós-graduação para continuar meus estudos acadêmicos, uma vez que foi nessa instituição que surgiram o conceito e as discussões teóricas de “O Direito Achado na Rua”.

Retornando análises das minhas implicações de pesquisadora, desde a minha graduação sinto que foram as questões de nossa humanidade, tão complexas quanto contraditórias, vivenciadas nas práticas jurídicas do CAJUP Mandacaru, que me exigiram buscar metodologias alternativas e criativas de intervenção, de produção de dados, bem como que pudessem também ser deslocadas para as formações realizadas pela respectiva assessoria. Foi assim que conheci a Sociopoética – metodologia que considera as pessoas de carne, ossos e sensibilidades várias, pessoas plurais, sendo essa a metodologia utilizada para aumentar meu contato com o outro. Acentuo que tive a possibilidade de fazer o curso de formação com o seu criador, o filósofo francês Jacques Gauthier, em meados de 2004.

Esse deslocamento resultou em uma formação acadêmica complementar, já que os princípios da Sociopoética

ampliaram minha percepção/avaliação dos conflitos jurídicos e de suas implicações na vida cotidiana, a saber: 1) o corpo visto como um inteiro emocional, intuitivo, sensível e sensual, gestual, racional e imaginativo, como portador de marcas históricas e, igualmente, como fonte de conhecimentos; 2) a noção de que a pesquisa deve ser compartilhada no seu processo de contribuição e igualmente nas intervenções que provocam nos coletivos; 3) a valorização do minúsculo, do esquecido, do silenciado, do suspeito e do invisível quase sempre inalcançáveis pelos critérios intelectuais de racionalidade; 4) promover, na produção do conhecimento acadêmico, a incorporação dos saberes inconscientes, desconhecidos e inesperados que tradicionalmente as ciências ocidentais modernas, repletas de iluminismo, entenderam e nortearam como um campo à parte: as artes; 5) considerar como constituintes os sentidos políticos, éticos e espirituais que informam nossa humanidade e nossas experiências como indivíduos e igualmente como grupos sociais (GAUTHIER, 2012; PETIT, 2014; ADAD, 2014).

A etapa seguinte de minha trajetória acadêmica foi a especialização em Ciências Criminais, momento em que conheci a criminologia crítica. Essa experiência resultou no artigo “As ilegalidades em relação aos direitos dos presos no sistema penitenciário brasileiro, à luz da Lei de Execução Penal”. Para isso, fiz uma pesquisa bibliográfica e documental, apresentando o histórico do Sistema Penitenciário e das leis penais brasileiras, em especial a Lei de Execução Penal, documentos me deram a base necessária para analisar alguns dados encontrados em matérias jornalísticas, estatísticas e relatórios de instituições especializadas no assunto.

Por conta do envolvimento com a criminologia crítica e por meio do convite da professora doutora Marta Gama,

minha amiga, fui a Brasília com o intuito de me aproximar do grupo Candango de Criminologia e cursar, como aluna especial, a disciplina Criminologia e Feminismo, com a professora doutora Ela Wiecko. Com isso, tive a grata surpresa de reencontrar a temática de “O Direito Achado na Rua” e de ter a possibilidade de estudá-lo onde surgiu, inclusive, cursando-a, também como aluna especial, com o professor doutor Alexandre Bernardino Costa. A compreensão dessas experiências de estudo e pesquisa explica minha inserção no campo de saber que informa e define este trabalho como um estudo dos “direitos humanos constituintes”, mais especificamente de “O Direito Achado na Rua”.

Em 2012, o projeto de pesquisa aprovado para o Mestrado em direitos Humanos tinha como tema de interesse a sexualidade das mulheres encarceradas. Contudo, o encontro com a professora doutora Rita Segato, antropóloga e estudiosa das questões étnico-raciais, estimulou-me para a mudança de tema e, conseqüentemente, a aproximação com os saberes produzidos e produtores das religiões de matriz africana, em especial o Candomblé.

Desde nossas primeiras conversas, a professora doutora Segato e eu compartilhamos o interesse pelo estudo dessas religiões. Aliás, eu a conheci por meio da leitura do seu livro “Santos e daimones”, o que me provocou a memória de meus primeiros encontros com uma das religiões de matriz africana – a Umbanda – memória essa que recriei e registrei no meu diário de campo quando iniciava os primeiros movimentos de pesquisa empírica para este trabalho, como relato a seguir:

*Brasília**Diário de Campo: setembro de 2013*

Eu fui criada no Centro de Teresina/PI, muito próxima ao Mercado Municipal (Mercado Velho) e, desde cedo, fazia o percurso entre minha casa e a farmácia dos meus avós paternos, que ficava em frente ao mercado. No meio do caminho, eu tinha que passar por uma loja que ainda hoje vende material de Umbanda, ou como dizem alguns, de macumba. Em frente a essa loja, tinha, e até hoje tem, uma estátua, em tamanho real, de um Preto Velho sentado [...] Aquela presença me incomodava, porque era comum ouvir que se eu fosse desobediente, aquela estátua criaria vida e me levaria embora. Eu, é claro, sempre atravessava a rua com medo de ser levada. Com o tempo, o medo foi se transformando em respeito e carinho, olhava e reconhecia naquela estátua um senhor que acompanhou meu crescimento. E mesmo sem saber ainda o que aquela estátua representava, comecei a pedir a benção e a pegar na sua mão sempre que passava por lá. Quando nos mudamos do Centro, meus encontros com aquele senhor foram ficando mais restritos. Já na universidade, fui convidada para um sítio e qual foi minha surpresa ao descobrir que aquele sítio era, na verdade, um terreiro. Ao final da visita, o Pai de Santo, um rapaz magro, branco e de cabelos cacheados, estava conversando com a gente sobre plantações e projetos sociais pro terreiro, quando pediu licença e entrou na casa. Pouco tempo depois, uma senhora nos convidou para entrar. E qual foi minha surpresa, ao ver, não o Pai de Santo, mas o velho negro, aquele que havia acompanhado meu crescimento. Na conversa, ele confirmou minhas suspeitas, ao dizer para o meu namorado: “- Meu fio, ela tá me vendo. Venha aqui minha fia” (Gostaria de deixar claro que essa foi a única vez em que vi a entidade e não o médium incorporando). Foi assim que fui oficialmente apresentada à entidade pai João de Aruanda, um Preto Velho que até hoje me emociona sempre que o encontro em algum terreiro. Com sua delicadeza, paciência e jeito de falar que remetia a uma época bem anterior a que nasci, ele foi me explicando e acalmando várias inquietações que aquele

encontro me causou, como, por exemplo o reencontro com aquela figura negra e idosa quando esperava ver um homem alvo e jovem, a descoberta de que a estátua da loja do mercado já tivera vida e hoje trabalha no espiritual.

As memórias de experiências de fé pessoais acrescentaram-se aos acompanhamentos que passei a realizar no terreiro, que frequentei por três anos, em Teresina-PI – a Tenda Espírita São José de Ribamar (nome da escritura do terreiro), mais conhecida como Tenda da Cigana do Egito. Ali encontrei uma quantidade significativa de pessoas desajustadas de justiça, ao procurarem as entidades da Umbanda, em especial às pombagiras, para interferir nos seus conflitos cotidianos, tanto privados como públicos. Questões amorosas, problemas familiares, necessidades financeiras, conflitos de trabalho. É comum ouvir nos corredores dos terreiros que as “Pombagiras fazem o que se pede, desde que se pague”, concepção reafirmada em uma das músicas do ritual, “Ela faz o bem, ela faz o mal”.

Apesar da fama, fui descobrindo, com a vivência, que elas têm artifícios para não fazer o que não concordam. Certa vez, presenciei uma pombagira solicitar coisas muito caras para um trabalho. Ao questioná-la, ouvi: “assim ela não volta para fazer e procura outro local”. Existe, assim, uma concepção de certo/errado, justo/injusto, necessário/desnecessário que, em um primeiro olhar, escapava da minha percepção, estimulando o desejo de pesquisar sobre esse tema.

Na convivência, também aprendi que os trabalhos “de dinheiro”, “de amor” e “de vingança”, somavam-se aos trabalhos “por justiça”, inclusive por demandas da nossa justiça de tribunal. Ali encontrei mães em busca de pensão para os filhos, esposas querendo divisão igualitária dos bens do casa-

mento, muitos conflitos de família, alguns trabalhistas, cíveis e até penais. Quando questionei o porquê daquelas pessoas não procurarem a Defensoria Pública ou outro mecanismo da justiça convencional, a resposta era quase sempre a mesma: a justiça do Santo era mais eficiente, rápida ou satisfatória para suas demandas.

Por consequência, naquele momento, defini a questão daquela investigação: “as ideias plurais de justiça e procedimentos implícitos nas demandas às pombagiras e aos pretos velhos nas religiões afro-brasileiras”. Havia, desde o início, os pressupostos do pluralismo jurídico, que orientaram para a percepção e o cuidado com as diferentes concepções de justiça que dali poderiam emergir.

Esse delineamento inicial, apesar de promissor, esbarrou na dificuldade de separar o meu lugar de pesquisadora do meu lugar como membro da comunidade umbandista. Todas as histórias de busca por direitos, eu as tinha ouvido como filha de Santo que, naquele período, exercia uma função específica: acompanhar os atendimentos para anotar as orientações, uma vez que a Mãe de Santo tinha dificuldades com a escrita. Uma função de confiança dentro do terreiro. Tanto eu como as pessoas da casa estávamos muito envolvidas umas com as outras. Nossos sentimentos eram os de família e tínhamos dificuldade de não nos vermos como tal. Assim, determinei que ali não seria meu campo de pesquisa.

Como eu não queria abrir mão do tema “as concepções de justiça para as religiões afro-brasileiras”, aprofundi minha pesquisa bibliográfica sobre pluralismo jurídico e sobre as diversas religiões afro-brasileiras. Aos poucos, fui percebendo a necessidade de delinear o campo de estudo e a escolha recaiu no Candomblé, uma vez que essa tradição tinha alguns elementos presentes no terreiro de umbanda que fre-

quentava, e justificada entre tantos elementos pela tradição oral, viva, que mostra sua resistência, tendo em vista que

[...] os Candomblés serviram e servem para a preservação da herança religiosa e cultural africana e que estiveram sempre atuantes na luta do povo negro, resistindo à opressão, à dominação e à exclusão, buscando um espaço de valorização da particularidade negra no patrimônio cultural brasileiro. (BOTELHO; NASCIMENTO, 2010, p. 76).

Quando conheci o Candomblé? Já ouvia falar dele desde antes das idas ao terreiro de Umbanda, mas só criei curiosidade sobre ele quando me tornei filha de Santo da Umbanda, em 2006. Naquela época, apesar da curiosidade, o mistério que rondava aquela outra religião afro-brasileira e a dificuldade de encontrar um terreiro onde conhecesse alguém em Teresina, fizeram com que eu não buscasse mais informações, mesmo conhecendo alguns filhos de Santo do Candomblé de outras cidades.

No entanto, ao chegar a Brasília, senti saudade do toque do tambor, da saia rodando na dança – elementos tão presentes na Umbanda. Isso acabou por me aproximar de uma filha de Santo por meio do reconhecimento de sua guia<sup>3</sup>. Sem conhecê-la, travamos conversa e acabei me convidando para visitar o terreiro de Candomblé que ela frequentava, em 2011. Pela primeira vez, sem nenhum estudo e com muitos preconceitos, conheci o espaço candomblecista do

<sup>3</sup> Guia ou “[...] fio-de-contas é um emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo. É um objeto cotidiano, público, situando o indivíduo na sociedade do terreiro. [...] O texto visual do fio-de-contas [...] sinaliza a vida religiosa e social dos terreiros, transitando entre códigos tradicionais e outros emergentes e dinâmicos, contudo, mantenedores do próprio ser fio-de-contas.” (LODY, 2006, 275-276).

*Ile Axe Fara Imora Ode*, em Goiânia-GO, e me surpreendi ao encontrar um terreiro com a maioria dos filhos formados ou universitários e com um Pai de Santo professor universitário. Quebrei, assim, meu primeiro preconceito, de que a maioria do povo de Santo não tinha muito estudo. Na ocasião, fiz consulta com búzios. Na segunda visita, uma limpeza espiritual. Depois de limpa, vesti a saia de uma amiga, sua roupa de ração<sup>4</sup>. Na terceira vez, usando aquela roupa, fui confundida como filha da Casa. O pai de Santo percebeu e autorizou minha presença, dizendo: “Vamos tratá-la como filha da Casa, mas com cuidado, já que é de outra Casa.”

Naquele terreiro, percebi com maior ênfase as hierarquias dos cargos e dos espaços de cada filho. Algumas coisas me eram ensinadas, como os cumprimentos diferentes entre filho de Santo masculino e de Santo feminino. Aconteceu de eu realizar ações equivocadas, indicando meu lugar de “bebê”, que precisava aprender muito ainda. Aquele foi um momento importante, pois eu não estava ali como filha de Santo, nem como pesquisadora. Meu interesse era ficar mais perto de elementos próximos a minha religiosidade; por isso, algumas coisas passavam despercebidas. Por exemplo, o fato de cantar as canções sem entendê-las, apenas sentindo-as vibrando em mim, por serem cantadas em outra língua, a língua yorubá da nação daquele terreiro.

Por conta dessas idas ao *Ile Axe Fara Imora Ode* e de conversas com uma filha de Santo de outro terreiro da Bahia,

---

<sup>4</sup> Aprendi nas idas aos terreiros que “roupa de ração” é a roupa usada diariamente em uma Casa de Candomblé. São roupas simples e podem ser coloridas ou brancas, dependendo da ocasião na roça de Candomblé. A roupa que usei era branca e composta de: saia um pouco rodada, *singué* (espécie de top nos seios que substitui o sutiã), camisu e calçolão (espécie de bermuda amarrada por cordão na cintura, um mais pouco larga para facilitar a movimentação), pano da costa e ojá.



o Terreiro São Jorge Filho da Gomeia (TSJFG), tive a curiosidade de entender melhor as nações existentes no Candomblé. Isso porque, nas nossas conversas, notei que havia algumas diferenças entre aquele terreiro em Goiânia e a casa de Santo daquela filha, sendo um dos principais motivos o fato desse último pertencer à nação de Angola/Bantu. Foi assim que descobri que as três nações principais do Candomblé no Brasil são: a Yorubá/Ketu/Nagô, a Bantu/Angola/Congo e a Jeje/Fon.

Em 2012, fui a uma consulta no Terreiro São Jorge Filho da Gomeia (TSJFG), em Lauro de Freitas, na Bahia. Naquela ocasião, fui tocada pelas singularidades e pela tradição daquele terreiro, mas a distância era um empecilho para o tomar como objeto de pesquisa. No entanto, foi a partir dessa experiência, que decidi inicialmente estudar as tradições do Candomblé da nação Angola, pouco debatida na academia quando comparada ao Candomblé Ketu (Yorubá).

Feita esta escolha, tive a felicidade de encontrar o senhor Nilo Nogueira, *Tata*<sup>5</sup> *Kivonda*, do Terreiro *Nzo Kuna Nkosi*, o mais antigo da Nação de Angola em Belo Horizonte, fundada em 1961, por seu pai Nelson Nogueira, *Tateto N'panji*. Tal encontro ocorreu quando já iniciava a pesquisa e deu-se no momento em que visitava, com a professora doutora Rita Segato e o professor doutor Wanderson Flor do Nascimento, o terreiro yorubá *Ilé Axé Idá Wurá*, em Sobradinho-DF.

Posteriormente, retomei contato com Sr. Nilo, que me convidou para conhecer aquele terreiro na festa do Inquice *Nsumbu*. Essa divindade é considerada o Senhor da Terra

<sup>5</sup> Tateto e Mameto são os sacerdotes e zeladores nas casas de santo. As expressões também são usadas para referir-se, respectivamente, a pai e Mãe de Santo, as pessoas que respondem e são responsáveis pelo terreiro. O Tata, ou cambono, é autoridade masculina, de posto hierárquico abaixo do sacerdote e seus auxiliares diretos. Makotas são autoridades femininas que auxiliam os sacerdotes e as cuidadoras dos inquices que as escolhem.

e do chão e de tudo que nasce sob o solo, e a ela “[...] cabe o governo sobre a varíola e todas as chagas, bem como sobre suas curas.” (NOGUEIRA, 2014, p. 7).

Arrumei as malas e segui para viver uma experiência única, mergulhar em um território de fé desconhecido para mim, possível campo da pesquisa. Um recorte do meu diário de pesquisa ilustra o encantamento e a curiosidade que motivavam minha estadia naquele terreiro:

*Belo Horizonte*

*Diário de Campo: setembro de 2013*

Chegamos ao terreiro à noite. A ansiedade nem cabia em mim, desci do carro e ao entrar pela porta já encontrei uma casinha pequena que imaginei ser o local de Exu, uma vez que é comum nos terreiros de Candomblé a porta de entrada ser protegida por esse Orixá. Fui entrando por um corredor que levava à cozinha e, no meio dele, havia uma casa de Caboclo, com algumas imagens de entidades e com velas. Quando entramos, fui apresentada ao seu Nelson, o Pai de Santo. Era um senhor vestido de branco, com uma boina branca e fumando cachimbo. Seu Nilo, meu cicerone naquele espaço, disse que eu era a pesquisadora sobre a qual ele tinha falado. O pai de Santo me deu as boas-vindas. Seu Nelson tinha um hábito que me lembrava meus tempos de umbanda: ele ficava cantarolando ora em Bantu ora músicas que eu ouvia no terreiro de Umbanda que ia. Lembrei o que seu Nilo já tinha comentado: que antes deles serem do Candomblé de Angola, a casa havia sido de Umbanda. A espiritualidade indicou a mudança para Candomblé, e foi assim que o primeiro terreiro Bantu de Belo Horizonte nasceu!

Esse foi, também, um encontro de negociação da pesquisa, sendo que fui bem aceita ao apresentar meus objetivos ao Pai de Santo, obtendo da família autorização para realizar a pesquisa e o convite para retornar na próxima festa,

inclusive com a possibilidade de permanecer hospedada no terreiro por cerca de vinte dias. Aproveitei a ocasião para conversar com o Pai de Santo, o Sr. Nelson. Retornei de Belo Horizonte com a bagagem repleta de alegria e determinação para continuar meus estudos e preparar meus instrumentais para a coleta de dados.

Além da alegria e da determinação, surgiram, nessa visita, algumas inquietações importantes para meu trabalho. Entre elas, posso citar: a relação entre justiça e respeito; a relação familiar nos terreiros e a ideia da pluralidade de justiças, na qual a justiça pode não ser feita por um único Orixá, pois, se cada Orixá tem seu próprio território, dependendo do objeto em questão, o responsável pela justiça pode mudar.

Ocorre, porém, que, apesar do meu entusiasmo com a definição do local onde realizaria a pesquisa – o terreiro Bantu, em Belo Horizonte –, sob uma avaliação mais racionalizada, este se mostrou inviável devido à distância geográfica entre Brasília e Belo Horizonte.

Com tal empecilho, permanecia a indefinição do território de investigação, o que muito me afligia. Mas, em uma aula da disciplina “Antropologia e direitos humanos”, ministrada pelas professoras doutoras Rita Segato e Livia Vitenti, conjuntamente com a colaboração do professor doutor Cesar Baldi, comentei minha angústia na turma. No intervalo, uma colega aproximou-se e me convidou para a *Kinzomba Ria Wunji*, ou festa das crianças, na sua casa de Santo, o terreiro *Tumba Nzo Jimona Nzambi*, localizado na cidade de Águas Lindas de Goiás, no estado homônimo. Aceitei o convite e, acertada a minha ida, essa colega mediu minha inserção naquele espaço.

Assim, logo no primeiro encontro, iniciei as negociações da pesquisa, as quais foram bem sucedidas, como realça o trecho do diário a seguir.

*Brasília*

Diário de Campo: 12 de outubro de 2013

Desde o princípio, o *Tata Ngunz'tala*, responsável pelo *Tumba Nzo Jimona Nzambise* interessou-se por minha proposta juntamente com alguns filhos, abrindo o terreiro para que eu pesquisasse lá. Desse modo, tendo em vista o acolhimento e o fato de o terreiro atender aos objetivos de pesquisar Candomblé bantu próximo à Brasília, o *Tumba Nzo Jimona Nzambi* foi escolhido para ser o campo da minha pesquisa.

Quando cheguei à casa de Santo, os rituais internos para a preparação da *Kwuenha Kelê* ou “queda de quelê” já haviam começado. Essa cerimônia

Ocorre quando se finaliza o preceito após a iniciação do filho de Santo. No momento da iniciação, “o sagrado se individualiza nascendo na cabeça” do filho, e por conta disso, esse filho “deve passar um tempo de recolhimento para que se reconheça e conviva com esta nova energia”. (trechos da conversa informal com a *Dikota Quididi* do *Tumba Nzo Jimona Nzambi* em 21/02/2014).

Após esse tempo, há o ritual da “queda da quelê”, momento “onde o iniciado volta novamente à sala com seu inquite e devolve para o seu assentamento (*koxicama*) aquela joia (quelê), que o liga diretamente aos rituais e ao seu inquite [...] Para o muzenza ou iniciado, depois de tudo o que passou é o momento, de fato, de voltar à vida normal.” (trecho de conversa informal com o *Tata Kamukengue* – pai pequeno – do *Tumba Nzo Jimona Nzambi* em 20 fev. 2014).

Em meio aos preparativos dessa festa, fui apresentada por minha colega aos que estavam na casa. Foi uma cerimônia intensa, durou até parte da noite, sendo possível perceber como as pessoas estavam emocionadas, principalmente as diretamente envolvidas no ritual. Depois do jantar, começou a preparação para a *Kinzomba Ria Wunji* ou a festa das crianças, que seria no dia seguinte.

Segundo o Pai de Santo, Wunji/Nvunji, na família Tumba Junsara, é

Uma divindade, em natureza de criança, que passa durante a manifestação de todos os Nkisi, como se não se tivesse domínio sobre ela, portanto, ela cuida dos filhos e da manifestação do Nkisi em geral, podendo se identificar como menino ou menina, de acordo com a natureza da divindade da cabeça do filho/filha. (Pai de Santo Tateto Ngunzetala. Mensagem eletrônica: 25 out. 2013).

No diário de campo, descrevi e coloquei minhas impressões sobre aquela cerimônia, conforme figura abaixo.

Brasília

Diário de Campo: 12 de outubro de 2013

A preparação foi até quase às cinco horas da manhã e, ao acordar, notei todos envolvidos com a festa. A decoração estava encantadora, todos os detalhes cuidadosamente pensados, como, por exemplo, cada mesa de doces com o tema relacionado ao domínio de determinados *Inquices*. A festa *Kinzomba Ria Wunji* começou com um número significativo de público infantil do entorno do terreiro. Devido a isso, o Pai de Santo começou a celebração solicitando que se aguardasse o momento apropriado para a degustação dos doces e dos bolos das mesas. Em seguida, iniciaram-se o toque dos tambores e as músicas animadas para Wunji. Percebi que o primeiro a incorporar sua criança foi o Pai de Santo, o que desencadeou uma sequência de incorporações por alguns

filhos da casa, dando começo a uma festa cheia de danças e brincadeiras.

**Figura** – Barracão organizado para *Kinzomba Ria Wunji*



**Fonte:** Arquivo pessoal da autora.

Naquele momento, pude entrar e ver alguns espaços da Casa e outros não, a saber:

#### *Brasília*

Diário de Campo: 12 de outubro de 2013

Ao adentrar o terreiro, chamou-me a atenção o tamanho e o cuidado, as casas de apoio, os balanços de brinquedos presos às árvores, as plantas frutíferas. Lembro-me de ter sido informada por filhos da Casa sobre a existência no terreno de dois córregos e mata que facilitam as atividades do Candomblé. Na visita, mostraram-me também a parte de alvenaria do terreiro, que é composta por uma casa de apoio com dois banheiros externos, o quarto de dormir do Pai de Santo e um depósito de mantimentos, uma cozinha aberta, que fica muito próxima da cozinha externa da outra casa, que foi a primeira construída do terreiro. Nessa outra cozinha, chama a atenção o fogão a lenha, usado para fazer a maioria das refeições. Essa casa tem três quartos utilizados pelos filhos para descansar e guardar roupas extras para quem necessitar, há nela, também, um banheiro e outra cozinha, na parte externa tem uma mesa grande, onde os filhos fazem as refeições ao lado do Pai de Santo. Tive algumas oportunidades de parti-

cipar desse momento tão familiar e saboroso do terreiro. Ao lado dessa casa, ligado por um caminho de pedras cuidadosamente colocado, encontra-se o novo barracão, espaçoso e todo branco, nele há um quarto sagrado, no qual não me permitiram entrar.

Embora fosse a primeira vez a chegar naquele espaço como pesquisadora, e ter sido recebida com tal deferência, pude perceber os limites daquela imersão. Isso significa que eu entrava e não entrava em determinados espaços; podia participar dos acontecimentos; olhar, ver e não reparar na produção de sentidos gestada nas iniciações e nas regras daquela tradição. Tudo isso realçava o que inúmeras vezes o professor Wanderson me advertira: “Clara, você é da porteira para fora!”. Em outras palavras, não ser “da porteira para dentro” indicava o meu lugar de pesquisadora que precisava ir além dos limites do assunto.

Sobre ser da “porteira para fora”, Hampaté Bá (1982) também adverte ao pesquisador que deseja se aproximar de fatos religiosos africanos, sobretudo quando diz respeito aos conhecimentos relativos a uma iniciação que se liga à experiência e se integra à vida, que

[...] está fadado a deter-se nos limites do assunto, a menos que aceite viver a iniciação correspondente e suas regras, o que pressupõe, no mínimo, um *conhecimento da língua*. Pois existem coisas que não ‘se explicam’, mas que se experimentam e se vivem. (BÁ, 1982, p. 193).

Um exemplo disso é a história que o referido autor nos conta:

Lembro-me de que em 1928, quando servia em Tougan, um jovem etnólogo chegara ao país

para fazer um estudo sobre a galinha sacrificial por ocasião da circuncisão. O comandante francês apresentou-se ao chefe de cantão indígena e pediu que tudo fosse feito para satisfazer ao etnólogo, insistindo para que 'lhe contassem tudo'. Por sua vez, o chefe de cantão reuniu os principais cidadãos e expôs-lhes os fatos, repetindo as palavras do comandante. O decano da assembléia, que era o Mestre da faca local, e, portanto, o responsável pelas cerimônias de circuncisão e da iniciação correspondente, perguntou-lhe: - 'Ele quer que lhe contemos tudo?' - 'Sim' - respondeu o chefe de cantão. - 'Mas ele veio para ser circuncidado?' - 'Não, veio buscar informações'. O decano voltou o rosto para o outro lado e disse: - 'Como podemos contar-lhe tudo se ele não quer ser circuncidado? Você bem sabe, chefe, que isso não é possível. Ele terá de levar a vida dos circuncidados para que possamos ensinar-lhe todas as lições'. - 'Uma vez que por força somos obrigados a satisfazê-lo' - replicou o chefe do cantão -, 'cabe a você encontrar uma saída para essa dificuldade'. - 'Muito bem!' - disse o velho. - 'Nós nos desembaraçaremos dele sem que ele perceba, 'pondo-o na palha'. (BÂ, 1982, p. 193-194).

O autor frisa que a tática de "pôr na palha" foi criada para driblar o poder colonial dos que queriam fazer pesquisas etnológicas sem aceitar viver sob as condições exigidas. "Muitos etnólogos foram vítimas inconscientes desta tática... Quantos não pensavam ter compreendido completamente determinada realidade quando, sem vivê-la, não poderiam verdadeiramente tê-la conhecido". (BÂ, 1982, p. 194). Isso me fez pensar: quantas vezes fui "posta na palha" no percurso deste estudo?



Brasília

*Diário de Campo*: setembro de 2013

Ao adentrar o terreiro, chamou-me a atenção o tamanho e Num dos terreiros visitados por mim, durante o dia, o Pai de Santo sugeriu, inesperadamente: – Clara, você não quer tomar banho? E eu, inadvertidamente, respondia: – Não, estou tranquila. No que ele insistia, dizendo: – Mas, eu acho melhor você tomar agora, porque mais tarde os filhos vão todos tomar banho e, agora, fica mais tranquilo. Ou, em outros momentos: – Clara, você não quer descansar? E eu novamente: Não precisa. Ele insistia de novo: – É melhor você ir, à noite vai ser muito cansativo devido à festa e você tem que estar atenta a tudo por causa da pesquisa. Naquele momento, eu não entendia. Mas, conversando com uma antropóloga, ela me disse: – A seu modo, o Pai de Santo, ao dizer o que você deveria fazer, possivelmente estava te impedindo de presenciar o que você não deveria ver. Pensei: – O que iriam fazer na minha ausência? Provavelmente, o que fariam, eu, uma pesquisadora tão jovem não podia presenciar.

Adentrar o universo da alteridade exigiu de mim humildade e sensibilidade para o diálogo crítico e a abertura para aprendizados diversos. Inclusive, essa percepção me fez ver o quanto, talvez, eu estivesse distante de alcançar os meus objetivos de pesquisa, pois, apesar de ter adentrado aquele terreiro de Candomblé, não vislumbrava possibilidades de conhecer as noções de justiça e, muito menos, os procedimentos implícitos nas demandas às pombagiras e aos pretos velhos na religião, como eu me propunha.

Ao refletir sobre a pesquisa e a minha inserção naquele terreiro, tornou-se mais forte a suspeita de que eu estivesse realmente sendo “posta na palha”, que, talvez, eu tivesse que levar a vida dos candomblecistas para poder saber todas as lições. Com essa vivência, aprendi que não basta se inserir

na toca do nativo para tirar dali o não dito, o não mostrado ou o mostrado apenas por uma fresta. É preciso tornar-se nativo, coisa que eu não podia.

Naquele momento, foi possível perceber, de forma mais evidente, que, na verdade, a minha busca era a tentativa de “abrir uma senda” entre dois espaços, o direito e o Candomblé, como explicou o professor doutor Wanderson, para quem o problema “noções de justiça” não estava ainda colocado para a comunidade de terreiro e tampouco se colocaria para o direito, salvo pela percepção do pluralismo jurídico e de alguns trabalhos acadêmicos, a exemplo das dissertações de Augusto Sérgio São Bernardo, em 2006 e a de Maurício Araújo, em 2007, ambas do Programa de Pós-Graduação em direito da UnB.

Diante das minhas reflexões, das leituras realizadas e de alguns achados nos terreiros visitados, redefini a pesquisa com foco agora nas noções de sujeito de direito e de pessoa, dois conceitos-chave para o direito e para as discussões em direitos humanos. Surgiu, então, uma nova questão: até que ponto a noção de sujeito de direito é problematizada no encontro entre os elementos plurais do direito e os do Candomblé?

Essa questão, ainda que não seja nova tanto no Candomblé quanto no direito, separadamente, é nova na relação entre essas duas searas, e importante porque se relaciona diretamente com a proteção dos direitos dos filhos de Santo, em especial quanto ao próprio desenvolvimento de sua religiosidade.

Nesse sentido, foi importante a lembrança do professor doutor José Geraldo do caso referente ao processo judicial nº 0004747-33.2014.4.02.5101, uma Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal (MPF) em face da empresa

Google Brasil Internet Ltda (BRASIL, 2014), cuja sentença nega a proteção jurídica aos filhos de Santo e às religiões de matriz africana por não as identificar plenamente com a expressão de religiosidade dominante: monoteísta, formal, fundada em um único texto tido como sagrado (Bíblia, Alcorão). Mais a respeito desse processo, no capítulo “Diálogo crítico entre o pluralismo jurídico e a tradição viva do Candomblé”.

Com as novas definições, optei por um trabalho teórico, de base bibliográfica e documental, de forma que eu pudesse relacionar a noção de sujeito de direito a partir do encontro entre os elementos plurais do direito e do Candomblé, problematizando-os a partir dos direitos humanos. Isso porque, meu interesse, desde o início, foi ampliar esse universo a partir da desconstrução do direito instituído e do encontro com o Candomblé e com a tradição que o permeia, estabelecendo o diálogo com o pluralismo jurídico, considerando as múltiplas formas de pensar, de viver e de ver o mundo. Afinal, como apresenta Panikkar (2004, p. 220), “[...] é no diálogo com o outro que temos condições de identificar nosso campo comum.”

Realço, porém, que, mesmo com o trabalho bibliográfico, procurei não desconsiderar toda a experiência exploratória inicial, não ignorar completamente os achados do terreiro. Meu objeto foi tecido a cada encontro, a cada terreiro visitado, de forma que seria uma grande perda para este estudo se as visitas, as conversas, as observações e os aprendizados fossem ignorados totalmente. Além disso, eu me encontrava cada vez mais emaranhada nos fios dessa renda complexa que se tece entre o direito e o Candomblé. Diante disso é que, ao longo deste trabalho, majoritariamente teórico, minhas experiências serão lembradas e servirão de moldura para o contexto enunciado.

## CANDOMBLÉ E SUA TRADIÇÃO VIVA

“Há duas formas de pensar o pensamento africano,  
Uma é nascer na África  
E a outra é deixar a África nascer em vocês.”  
(Cheikh Mbacké Diop)

**C**omo deixar a África nascer em mim?

Acho que tenho muito ainda a descobrir. Mas acredito que foi ao habitar um conjunto de signos inicialmente dispersos e distantes de mim no tempo e no espaço sobre o Candomblé que cheguei à África e sua tradição, e percebi que o mais importante foi me deixar atravessar pelos inúmeros encontros que passaram a me habitar. Assim é que me deixei atravessar e redesenhar por outros que encontrei no caminho, que muitas vezes foram se instalando e se tornando parte de mim irremediavelmente. Não sou mais a mesma. Aprendi, dentre tantas coisas, a ter um enorme respeito por suas tradições, ouvindo e sendo sensível aos diferentes alertas sobre a necessidade de cuidado com as informações recebidas. Assim, elucidado que

O olhar que permeia este texto é um olhar respeitoso das tradições, ouvindo os alertas das pessoas mais velhas das religiões quanto à necessidade de se cuidar das informações que temos e que passamos [...] ao mesmo tempo em que [...] as construções teóricas sobre essas

religiões, reconhecem, inclusive, as limitações e os alcances dos discursos acadêmicos sobre os candomblés [...] percorreremos alguns caminhos que permitam pensar os candomblés, sem esquecer de que estamos em um estado laico e que por isso defendemos que o conhecimento sobre religiosidade deva ser dado pela marca da divulgação desmistificadora de informações, e nunca ao modo de proselitismos. (BOTELHO; NASCIMENTO, 2010, p. 75).

Desse modo, neste capítulo dissertarei sobre o Candomblé, alguns elementos da tradição que o permeia e o modo como pensa a pessoa enquanto palavras exordiais.

## **O Candomblé e a preservação da cosmovisão africana**

O Candomblé é uma religião brasileira com raízes na articulação de conhecimentos de diversas religiosidades africanas que chegaram ao Brasil por meio da diáspora negra. Os três grupos étnicos que vieram para o nosso país e deram origem a essa religião foram

Os bantos (vindos da região centro-sul do continente, sobretudo dos atuais Congo, Angola e Moçambique), os Iorubás (vindos dos atuais Nigéria, Benin e Togo) e os Fon-ewés (conhecidos como Jêjes, vindos dos atuais Benin e Togo). Cada um desses grupos foi formado por diversos povos com culturas, divindades e costumes diferentes. Aqui no Brasil, esses povos se articulam entre si e fundam novos cultos onde as divindades que eram cultuadas separadamente no continente africano vão ser reunidas nas religiões aqui criadas com as heranças africanas. Nasceram, nesse processo, diversos cultos

que em termos de classificação chamaremos de candomblés. Esses candomblés se organizaram em torno dos três grupos, dando origens aos cultos iorubás (candomblés Ketu, Ijexa, Efon, Nagô etc.), fons (candomblés Jeje Mahin e Jeje Mina) e bantos (Candomblés Angola/Congo). (BOTELHO; NASCIMENTO, 2010, p. 76).

Na nação Ketu/Nagô, a língua matriz é o yorubá e se cultuam os orixás; na de Angola/Congo, são as línguas de matriz banto e as divindades, os inquices; e na Jêje/Fon, a língua é o *ewe* e culto é feito aos voduns.

Vale destacar que apesar da multiplicidade de divindades cultuadas, os Candomblés são considerados, pela maioria de seus integrantes, como monoteístas, devido terem uma divindade suprema, criadora do universo. Segundo Oliveira (2006, p 69),

[...] todas essas religiões existem divindades criadoras e entidades organizadoras. Respeitando a diversidade cosmogônica de cada uma delas pode-se dizer, entretanto, que uma estrutura comum as unifica, ou seja, que há sempre uma divindade criadora do universo, dos Homens, e criadora das divindades auxiliadoras, sendo que estas é que gerenciam o mundo para o Criador.

Os Candomblés bantos chamam essa divindade criadora de *Nzambi*, os iorubás de *Oludumare*, e os fons de *Mawu*. “Esse Deus único é o criador de tudo, e dele pouco se fala no sentido de defini-lo, no entanto reconhecendo a sua manifestação de diversas formas no cotidiano” (CUNHA JR, 2010, p. 85). Cada uma dessas divindades criadoras “[...] é auxiliada no grande projeto de perpetuação da humanidade por diversas divindades.” (BOTELHO; NASCIMENTO, 2010, p. 76).

A análise desse universo de multiplicidades é bastante complexa, uma vez que não há um purismo nas nações do Candomblé no Brasil. Desse modo, não cabe a este trabalho destrinchá-lo, visto que será tratado de forma mais geral, usando a ideia de que

O Candomblé é, por assim dizer, uma religião brasileira com heranças africanas. Com essas heranças, diferentes formas de cultivar, de viver e de encarar a vida (e a morte!) ultrapassaram o caráter estritamente religioso, propondo uma maneira própria de viver na sociedade brasileira. (OLIVEIRA, 2006, p. 100).

Essa ótica sobre o mundo e suas relações, representando os princípios que orientam o viver, seu modo de organização social, seus valores e forma de ver o mundo é o que, neste trabalho, chamo de cosmovisão. “Construída com sabedoria e arte pela tradição e atualizada com sagacidade e coragem por seus herdeiros” (OLIVEIRA, 2006, p. 18), a cosmovisão africana “[...] é um dos modos de organização social realmente existente que se pretendem manifestações históricas e contundentes que respeitem as diferenças e promovam a alteridade.” (OLIVEIRA, 2006, p. 15-16).

Dessa forma, hoje vejo o Candomblé como religião e tradição, com uma cosmovisão própria, afro-brasileira. Resalto que falo aqui da tradição viva, termo usado por Hampaté Bâ para referir-se à tradição oral, típica dos povos africanos, em que

[...] não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. [...] O homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele

é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pelas palavras. (BÂ, 1982, p. 182).

A importância da palavra, do que se fala e do que se cala, é uma das primeiras características dessa tradição que se percebe quando se entra em um terreiro. A transmissão dos símbolos, das memórias, dos usos e dos costumes é feita por meio da observação do dito e do não dito; do que se faz e do que se é permitido ver dentro daquele espaço. Desse modo, é importante ressaltar o papel central que a palavra falada tem nessas comunidades de terreiro, dando vida e base ao princípio primordial dessa tradição: a oralidade.

A palavra [falada] é dotada de origem divina, mas encontra-se definitivamente relacionada com as atividades humanas e não deve ser considerada somente como fonte de conhecimento [...] sua condição vital lhe garante o estatuto do poder criador como um todo, transmitindo vitalidade e desvendando interdependências. (LEITE, 1996, p. 106).

Isso mostra que essa importância dada à fala nada tem a ver com conhecer ou não a escrita, mas, sim, por esse estatuto privilegiado dado à palavra falada, dinâmica, articulada, transformadora ou autocrítica nessa sociedade. A escrita é menos versátil e não consegue acompanhar as mudanças ocorridas, muito menos adaptar-se às situações inesperadas que a vida apresenta, o que demonstra a sua falta de praticidade e de vitalidade, ainda mais quando comparada à fala. Hampaté Bâ (1982, p. 194) diz que na tradição africana “[...] o ensinamento não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida [...]”, facilitando, assim, sua assimilação.



Como realça Nascimento (2012, p. 43): “A oralidade é, neste cenário, o lugar por excelência do saber; é a palavra falada que mantém viva a tradição”. Nesse sentido,

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente. (BOKAR *apud* BÂ, 2010, p. 167).

Desse modo, fica evidente a importância de se confiar nas palavras e em quem as profere, uma vez que “[...] ali onde a escrita tem uma importância menor, os seres humanos se projetam na fala, são o que dizem, nela alicerçam suas crenças, saberes, práticas.” (BÂ, 1982, p. 168), demonstrando a responsabilidade de quem tem esse poder de fala.

Nesse sentido, a fala traz o valor do ser humano que faz o testemunho, posto no “[...] valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade” (BÂ, 1982, p. 182). Na África, por exemplo, o “conhecedor” ou “tradicionalista” é extremamente respeitável, porque ele respeita a si mesmo, e

[...] pratica a disciplina da palavra e não a utiliza imprudentemente. Pois se a fala, como vimos, é considerada uma exteriorização das vibrações de forças interiores, inversamente, a força interior nasce da interiorização da fala. [...] Falar pouco é sinal de boa educação e de nobreza. Muito cedo, o jovem aprende a dominar a manifestação de suas emoções ou de seu sofrimento, apren-

de a conter as forças que nele existem. (BÂ, 1982, p. 190).

Diante da importância da palavra e do seu uso nas ocasiões pelo “tradicionalista” ou “conhecedor” é que entendo, hoje, o porquê do silêncio do *Tateto Npanji*, em Belo Horizonte, como mostra meu diário, a seguir:

Brasília

*Diário de Campo: setembro de 2013*

Lembro que na minha breve estadia no terreiro *Nzo Kuna Nkosi* chamou-me atenção o quanto *Tateto Npanji*, era bem silencioso. Ele ficava boa parte do tempo sentado na cadeira entre o fogão a lenha e a pia, observando, fumando seu cachimbo (lembrava os Pretos Velhos que tanto me encantam) e cantarolando ora em Bantu ora músicas que me lembravam as que eu cantava no terreiro de Umbanda que eu ia.

Assim, ouvir as cosmovisões africanas implica acreditar na palavra, confiando que os seres humanos se projetam na fala, sendo o que dizem, e baseando nela suas crenças, saberes e práticas.

## **Elementos constitutivos da Pessoa no Candomblé**

Como dito acima, realço que, ao falar de tradição viva, reporto-me à palavra falada instauradora da oralidade advinda da “[...] tradição oral [...] herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a disciplina, ao longo dos séculos [...] O que é tradição oral? [...] É o conhecimento total.” (BÂ, 1982, p. 181-182).

Esse autor (1982, p. 183) nos fala a partir de sua experiência com as tradições da savana ao sul do Saara. Com base

nela, relata que a tradição bambara de *Komo* ensina que a palavra, *Kuma*, é o instrumento da criação, uma força fundamental que emana do próprio ser supremo, *Maa Ngala*, criador de todas as coisas, incluído o primeiro ser humano: *Maa*, conforme mito da criação, a saber:

Antigamente, a história do gênese costumava ser ensinada, durante 63 dias de retiro imposto aos circuncidados aos 21 anos de idade; em seguida, passavam mais 21anos estudando-a cada vez mais profundamente. Na orla do bosque sagrado, onde *Komo* vivia, o primeiro circuncidado entoava ritmadamente as seguintes palavras: ‘*Maa Ngala! Maa Ngala!* Quem é *Maa Ngala*? Onde está *Maa Ngala*?’ O chantre do *Komo* respondia: ‘*Maa Ngala* é a Força infinita. Ninguém pode situá-lo no tempo e no espaço. Ele é *Dombali* (Incognoscível) *Dambali* (Incriado - Infinito)’. Então, após a iniciação, começava a narração da gênese primordial: ‘Não havia nada, senão um Ser. Este Ser era um Vazio vivo, a incubar potencialmente as existências possíveis. O Tempo infinito era a moradia desse Ser-Um. O Ser-Um chamou-se de *Maa Ngala*. Então ele criou “*Fan*”, um Ovo maravilhoso com nove divisões no qual introduziu os nove estados fundamentais da existência. Quando o Ovo primordial chocou, dele nasceram vinte seres fabulosos que constituíram a totalidade do universo, a soma total das forças existentes do conhecimento possível. Mas, ai!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a tornar-se o interlocutor (*kuma-nyon*) que *Maa Ngala* havia desejado para si. Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo, criou um

novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: *Maa*. E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio *Maa Ngala*. (BÂ, 1982, p. 184)

Por isso, o ser humano é a “[...] síntese de tudo que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes [...] recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra.” (BÂ, 1982, p. 184). Sendo que, na criação do homem, *Maa Ngala* depositou em *Maa* (homem) três potencialidades:

[...] do poder, do querer e do saber, contidas nos vinte elementos dos quais ele foi composto. Mas todas essas forças, das quais é herdeiro, permanecem silenciadas dentro dele. Ficam em repouso até o instante em que a fala venha colocá-las em movimento. Vivificadas pela Palavra divina, tornam-se pensamento; numa segunda, som; e, numa terceira, fala. (BÂ, 1982, p. 185).

Dessa forma, a fala é considerada a materialização das vibrações das forças. Nesse nível, os termos “falar” e “escutar” referem-se a realidades muito mais amplas do que as que normalmente lhes atribuímos. Segundo esse autor, “Quando *Maa Ngala* fala, pode-se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar a sua fala. É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma.” (BÂ, 1982, p. 185).

Nesse caso, o ato da fala envolve muitos meandros interessantes nas sociedades africanas. Dele decorre a oralidade e o seu conceito amplo inclui, segundo Cunha Junior (2010, p. 85), “[...] oratura, oralitura, inscritura, tradição oral, literatura oral e história oral [...]” – formas da arte verbal e da

construção do pensamento na sua forma verbal. Não é à toa que os tambores também falam e “[...] a fala do tambor pode ser pensada como a comunicação com o mundo espiritual”. Sobre essa experiência de comunicação na musicalidade, o *TataKamus’ende*, do *Nzu Kuna Nkosi*, de Belo Horizonte, diz-nos sobre a oralidade como “palavra cantada”, sendo o cantar no Candomblé de Angola energia viva:

Tocar as pessoas com a força da “palavra cantada”. Tirar do chão uma energia viva, condensar o ar no coração de alguém, fazer um Deus descer dos Céus. Tirar a seiva das folhas e fazê-las correr nas veias de um filho de *katende*, fazer a imensidão do mar entrar em um corpo de uma menina e me abraçar, fazer o fogo abraçar a água sem se apagar, achar os caminhos de alguém só com a força de um cantar, fazer o sol brilhar em plena noite, fazer nascer ajudar a morrer. Tudo isso cantando. Não dá pra fazer como se canta um pagode um forrozinho até mesmo Villa-Lobos. Cantar Candomblé de Angola é tão importante e tão sério que nada que eu escrever aqui conseguirá descrever isso. Mas quem tenta, como eu, cantá-lo, e quem escuta esse cantar sabem de sua importância. Quem já teve ai sua pele arrepiada por um bantador desse, preserve-o. E se você está comigo nesta de aspirante ao posto de cantador de Angola. Estude e procure convencer a natureza de que você é capaz. (TATA KAMUS’ENDE, Facebook, página pessoal, 1 abr. 2015).

Diante do exposto, entendo que a palavra falada é um dos mais importantes valores sociais africanos e, para o conhecimento dessas sociedades, tem um dom transformador. É a partir dela, de sua prática diária, que um indivíduo sai da condição de coisa animada e entra no mundo dos sujeitos

humanos. (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 85). Sua função é a de agregar os diversos elementos que constituem uma pessoa no seu processo de subjetivação:

[...] contato com a comunidade, com a ancestralidade e com a natureza. Alguém torna-se sujeito, pessoa, num processo contínuo de recuperação, instalação e criação de novas relações entre estes três elementos. A complexa noção de sujeito-pessoa para estes dois povos implica uma articulação entre elementos naturais e históricos. O sujeito é corpo, é natureza, é história, é cultura, é palavra. Não há uma ruptura entre história e natureza. Tudo é história, tudo é natureza, mas estes elementos diferenciam-se na relação que a comunidade estabelece com eles. (NASCIMENTO, 2012, p. 45).

Assim, outra característica das religiões afro-brasileiras é que são eminentemente comunitárias, o que repercute expressamente na sua concepção de vida e do universo, a qual prioriza o bem-estar da comunidade. As mesmas são regidas pelo princípio do *ubuntu*, palavra que nasce de uma aglutinação entre o prefixo *ubu-* e a raiz *ntu-*, sendo que *ubu* evoca a ideia do ser, entendido de modo dinâmico, integral, tudo que está ao nosso redor, tudo que temos em comum; e *ntu* entre os bantos nos diz de uma força vital e universal que não apenas está contida em todas as coisas como também as mantém em movimento e interligação, indicando toda manifestação particular, os modos distintos de existência, a parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando.

Desse modo, *ubuntu* é definido como “[...] uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária, antir-

racista e policêntrica” (NOGUEIRA, 2012, p. 147), em que “[...] tudo é comum a todas as pessoas”. Essa concepção de vida está orientada pela necessidade de seus membros, seguindo a máxima zulu: *xhosa, umuntu ngumentu ngabantu* – uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas – de modo que um ser humano se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o conhecimento de si e a capacidade de desfrutar de todas as potencialidades humanas (NOGUEIRA, 2012, p. 148).

Levando em consideração a concepção apresentada por autores como Fulgêncio e Nascimento (2012) sobre a noção *ubuntu*, em que a humanidade significa “[...] a inexistência de um indivíduo isolado, pois ele está sempre ontologicamente vinculado a todas as pessoas da coletividade” (p. 51), é possível pensar a possibilidade da justiça a partir dessa noção. Sendo assim, *ubuntu*

[...] pode ser visto como um princípio de justiça restaurativa exatamente na medida em que visualiza o fato de que parte do mundo, tal como o experimentamos cotidianamente, é atravessada pela injustiça, pela exploração, pelo menosprezo da maior parte da população mundial pelo esquema pernicioso de expropriação do ocidente. O pensamento, desde a perspectiva *ubuntu*, percebe que os esquemas de exploração que empobrecem e violam a maior parte da população mundial causa um dano coletivo e total à humanidade e é preciso reparar a isso, restaurando a dignidade de todas as pessoas, da coletividade, buscando a harmonia da força vital que habita em cada uma das pessoas do planeta. É por isso que a ética *ubuntu* é fundamentalmente solidária: é necessário comover-

-se com uma situação precária e que alguém passe a se posicionar sobre isso. E longe de ser um gesto meramente altruísta, é uma postura de amor à totalidade da humanidade que habita em cada um dos existentes humanos; é um reconhecimento de que se há algo que precariza a vida de uma só pessoa, pode precarizar também a totalidade da humanidade, e normalmente o faz. É a busca da harmonia humana, radicalmente coletiva, que torna o ubuntu um princípio de justiça social. [...] Por isso, ubuntu aparece como um princípio que sustenta que ajamos humanamente e com respeito aos outros humanos como modo de demandar a mesma conduta para nós – e para todas as pessoas. (FULGÊNCIO; NASCIMENTO, 2012, p. 53)

Em conformidade com Oliveira (2006, p. 52), *ubuntu* mostra o quanto, para essas cosmovisões africanas, a existência fundamental de uma interligação entre todas as coisas do universo demonstra a interdependência entre todas essas coisas, ou seja, nada existe isoladamente. Nesse sentido, vale esclarecer que a noção de pessoa pode ser compreendida como elemento estruturante da cosmovisão africana.

Para Nobles (2009), inclusive, o mais importante do legado africano no Brasil não são as práticas religiosas, mas o sentido do que é ser uma pessoa ou um ser humano. Até porque a concepção africana de pessoa envolve a comunidade inteira, ou seja, na concepção de *ubuntu*, toda realidade está integrada de modo comunitário, e outro elemento bastante presente é a ancestralidade.

Na abordagem *ubuntu*, a comunidade é formada por três dimensões:

[...] os ancestrais, os que estão vivos e os que ainda não nasceram [...] Se a realização de uma



peessoa está sempre na interação com todas as outras pessoas, é indispensável levar em conta os ancestrais e os que estão por vir. (NOGUEIRA, 2012, p. 148).

Desse modo, há a sacralização do tempo passado e do tempo presente nos seus cultos. Os ancestrais são a base das religiões africanas. Essa ancestralidade possui um movimento cíclico, em que o tempo está orientado para o passado, ao contrário da sociedade moderna, em que o tempo é orientado para o futuro e presente. Para entender melhor esse tempo circular, faz-se necessário recorrer às concepções de tempo *Sasa* – tempo do agora, microtempo percorrido pelo indivíduo; e *Zamani*, o tempo dos mitos, tempo vivo que contém a explicação para as coisas que estão acontecendo, é um macrotempo. (OLIVEIRA, 2006).

A circularidade na cultura africana é um padrão:

O círculo tem a qualidade de não excluir e suas primeiras características são a integração e a horizontalidade. O que entra no interior de um círculo já o compõe. E tudo que compõe um círculo está integrado em roda, onde cada elemento se relaciona com o outro, complementando-o. Talvez por isso a cultura oral, praticada embaixo de frondosos Baobás, nas canções dos *Griots*, não separe ciência de arte, política de religião. (OLIVEIRA, 2007, p. 150).

Para entendimento, os Griots são mestres na arte de falar, “sacos de palavras” que guardam os segredos muitas vezes seculares.

Além de artista, músico, contador de histórias, genealogista, conselheiro de reis, o griot é, sobretudo, o personagem que vai mediar toda espécie de conflitos. A transmissão de conhe-

cimento para a formação e educação da comunidade a que pertence também é outra característica importante no que se refere à sua atuação na sociedade. Isso se dá através das histórias e dos provérbios que conta e que sempre sistematiza uma filosofia de vida que passa de pai para filho. (BERNAT, 2013, p. 51)

Assim, a formação da pessoa africana passa pelo processo coletivo, a preparação da pessoa para viver no meio social é responsabilidade coletiva e obedece a normas ancestrais, consideradas o princípio fundamental de organização dos cultos de Candomblé, regendo todos os ritos e as relações sociais no espaço interno e externo ao culto.

Esse processo de subjetivação e formação da pessoa está intimamente ligado ao princípio da oralidade e da coletividade, observável por meio do fato de que a transmissão do constitutivo da pessoa, axé, ocorre no processo de fala/escuta, que exige a existência de mais de uma pessoa para que aconteça, o que explica o caráter múltiplo da pessoa, constituída por si própria, seu *orixá/nkisi*, seu ori, elementos da comunidade, da natureza e suas heranças ancestrais.

Como já dito, “no mundo tudo é palavra e tudo fala”, mostrando a interligação em que tudo fala e a fala constitui a coisa, a pessoa; em que cada um de nós só existe por meio da ligação com a comunidade, espaço no qual estão incluídos os que são, os que foram, os que virão, assim como as plantas, os animais e todas as outras partes que compõem a natureza que as circunda, evidenciando a existência absoluta do *ubuntu*.

Em todas as tradições do Candomblé, o ser humano é múltiplo, uma síntese complexa, que resulta da coexistência de vários componentes materiais e imateriais.

Ribeiro (1996, p. 109), ao retomar as ideias de que pessoa e ser humano são compostos de vários elementos, mostra que, na tradição iorubana, o ser humano é constituído de “*ara, ojiji, okan, emi e ori*”. Assim, o corpo (*ara*) da pessoa é constituído pelo *emi*, o espírito que habita o corpo e nunca se desintegra. Sua sombra, *ojiji*, é a “[...] representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda a sua vida”. É a força espiritual ou *emi*, que dá vida à pessoa. O *ori inu* é a cabeça interior da pessoa, o guardião do eu, do destino e da personalidade. A pessoa possui também *okan*, a sede de inteligência, pensamento e ação, que reencarna em recém-nascidos. A pessoa possui um *ori*, sua essência, e um *eje*, o sangue que é força essencial que anima a vida. Na linhagem angolana bantu, o *ngolo* é essa energia ou espírito (NOBLES, 2009).

Por sua vez, na tradição banto, o termo *mntu* classifica seres humanos completos ou dotados de inteligência, estando eles vivos ou mortos. Pessoa é definida como sendo constituída aqui por corpo, mente, cultura e palavra ou “[...] um ser humano com uma identidade e uma história” (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 35).

A força espiritual é o que instintivamente liberta o africano e o afrodiaspórico física, mental e socialmente, servindo de inspiração e impulso criativo, o que mostra a importância do *asè*. Assim, cada orixá possui seu poder particular de fazer acontecer, “[...] o axé é autoridade, o poder e a vida dentro de todas as criaturas [...] Ele é inerente e necessário à existência de cada ser” (NOBLES, 2009, p. 293). O *asè* precisa da oferenda, da troca, para aumentar.

O que há nesse sistema de particular, e que faz com que o Candomblé seja uma religião no sentido estrito do ter-

mo e não apenas um sistema de classificação, é que, embora todo ser humano seja pensado como nascendo necessariamente composto por esses elementos, sua existência permanece em estado, digamos, virtual, até o momento em que esses elementos são “fixados” pelos ritos de iniciação e de confirmação (GOLDMAN,1985).

Nesse caso, é depois desse ritual de iniciação que “se nasce” para essa religião, momento considerado como a gênese de um indivíduo ‘novo’ (GOLDMAN, 1985). É na iniciação que, de certo modo, a cabeça, que contém o espírito da pessoa, é endireitada e cuidada. Após a iniciação, a neófito ou o neófito adquire uma nova identidade por meio dos processos sociais que envolvem a pessoa, determinados pela “[...] estrutura afro-brasileira de costumes e hábitos africanos trazidos nos corações e na memória das africanas e dos africanos que chegaram ao Brasil ontem e hoje e, em especial, a partir da perspectiva de sua divindade.” (BOTELHO; NASCIMENTO, 2010, p. 78).

Quanto aos nascimentos dos filhos de Santos que incorporam, o que ocorre é que o processo acontece aos poucos, lentamente, uma vez que só se tornam pessoa completa após vinte e um anos de iniciados, isto é, após ter passado por vários rituais para equilibrar e estabilizar seus componentes. Até atingir esse momento ideal, o seu eu é de tipo instável, pois o equilíbrio depende do cumprimento de uma série de obrigações e proibições, rituais cuja violação pode impedir o alcance do equilíbrio ou destruí-lo, podendo, inclusive, destruir o filho de Santo como pessoa, ou seja, aniquilá-lo (GOLDMAN, 1985). No entanto, é preciso ressaltar que existem filhos de Santo que já nascem “velhos”. Eles não incorporam e ocupam os cargos na comunidade de Santo, também passam

por diversos rituais e momentos de acolhimento pela comunidade a qual pertencem, e são chamados de ogans/tatas ou equedes/makotas.

Nesse processo de iniciação, os iorubas acreditam que os seres humanos precisam se conhecer por dentro e também se relacionar com outros espíritos. Assim, toda pessoa é um processo, ninguém está pronto. Para essa nação, tanto no mundo visível quanto no invisível existe a energia, a força universal que “[...] se concentra em várias formas com qualidades, atributos e características inerentes” (NOBLES, 2009, p. 294), o que vale para todas as pessoas e todas as coisas vivas, como é o caso também da natureza, dotada dessa inteligência e energia.

Um bom exemplo da importância do lugar da natureza na tradição viva é o Baobá, árvore que tem um sentido complexo, porque é considerada

[...] testemunha de milênios de história. Sua presença é ao mesmo tempo rememoração e atualização de memórias antiquíssimas e de experiências contemporâneas. Sua presença é uma autoridade. Sua profundidade é geológica. Sua sabedoria é botânica. Seu sentido é ancestral. Um Baobá é inteiro em sua magnitude e deliciosamente outro em sua generosidade. Desperta, protege, vela e desvenda mistérios que nos constituem como povo-nação, nascidos de um único continente e, como o Baobá, semeado pelos quatro cantos do mundo. Nossas raízes são aéreas e subterrâneas ao mesmo tempo: arte de quem soube sobreviver na diáspora... Mais esse aprendizado devemos aos Baobás! (OLIVEIRA, 2012, p. 7).

Nesse sentido, o Candomblé olha para a natureza, com potência, vontades e desejos próprios a ela e com um respei-

to e uma admiração além de um mero objeto. Afinal, como Oliveira aponta:

A forma cultural negra privilegia a relação homem-natureza. É uma forma cultural ecológica pois não compreende a natureza como um elemento passivo. Ao contrário, ela não reifica a separação binária homem-natureza ou natureza-cultura. O homem é natureza. Forma com ela um elo indissociável. (OLIVEIRA, 2006, p. 100).

Como exemplificado por Muniz Sodré, quando relata sua experiência ecológica no terreiro baiano do Axé Opôr Afonjá:

Era uma tarde de meio de semana e eu levava a visitar o espaço da comunidade-terreiro alguns amigos meus. Depois da visita às casas, um ogã (título honorífico de certos membros do culto) conduziu-nos até o mato: queria presentear um dos visitantes com uma muda de planta. Ali, cercado de vegetação, todos viram-no abraçar um tronco – o velho Apaoká –, murmurar algumas palavras e pedir licença à árvore para arrancar-lhe um broto. (1988, p. 151).

Sodré considera essa atitude como “postura ecologicamente radical”, pois demonstra uma verdadeira parceria do homem com o elemento natural em um jogo em que cosmos e mundo se encontram, porque se trata de

[...] uma cosmovisão de grupo, que torna essencial a confraternização com plantas, animais e minerais. Para o grupo negro, o território como um todo é um patrimônio a ser respeitado e preservado. Ele sabe, um provérbio nagô-cubano reitera, que só aprende quem respei-

ta. As plantas têm um estatuto muito especial para os africanos e seus descendentes [...] toda folha tem a hora certa de ser colhida, tem uma abordagem específica. [...] Abraçar a árvore e a tradição é a mesma coisa, um ato de reafirmação da ordem cósmica, onde todos os seres inter-relacionam-se numa parceria simbólica – a reafirmação, portanto, de um princípio que obriga a uma totalidade simultânea dos entes. (SODRÉ, 1988, p. 152-153).

A natureza é energia do sagrado, é representação do sagrado, inqúices, orixás e voduns e é tratada como tal. Essa consciência ecológica das religiões afro-brasileiras é ratificada no ditado iorubando “*Omikosi, éwèkosi, òrisàkosi sem água, sem folha não há orixá*”. Assim, na África tudo é

‘História’. A grande História da vida compreende as Histórias das Terras e das Águas (geografia), a História dos vegetais (botânica e farmacopéia), a História dos “Filhos do seio da Terra” (mineralogia, metais), a História dos astros (astronomia, astrologia), a História das águas, e assim por diante. (BÁ, 1982, p. 195).

Mas, segundo o referido autor, de todas as

‘Histórias’, a maior e mais significativa é a do próprio Homem, simbiose de todas as ‘Histórias’, uma vez que, segundo o mito, foi feito com uma parcela de tudo o que existiu antes. Todos os reinos da vida (mineral, vegetal e animal) encontram-se nele, conjugados a forças múltiplas e a faculdades superiores. [...] Ensina-se qual deve ser o seu comportamento frente à natureza, como respeitar-lhe o equilíbrio e não perturbar as forças que a animam, das quais não é mais que o aspecto visível. A iniciação

o fará descobrir a sua própria relação com o mundo das forças e pouco a pouco o conduzirá ao alto domínio, sendo a finalidade última tornar-se, tal como *Maa*, um 'homem completo', interlocutor de *Maa Ngala* e guardião do mundo vivo. (BÂ, 1982, p. 195).

A comunidade é, então, uma relação de dom e dádiva, em que o indivíduo e a comunidade formam um elo indissociável visando o bem de todos e de cada um. A reciprocidade é a regra das trocas no grupo.

Os ancestrais, por sua vez, são os olhos da comunidade [...] portanto, [são] a referência cultural maior para orientar as ações do grupo com a visão que 'cruza dimensões', o ancestral detém a memória do grupo e é seu principal arquiteto na construção de uma vida comunitária saudável. Os ancestrais e a natureza estão para comunidade assim como o leito para as águas do rio. São seus 'guias', sua 'visão'; sua sabedoria e direção. A comunidade, por sua vez, alimentará os ancestrais com iguarias da terra e da água. Ancestral é natureza divinizada! (OLIVEIRA, 2007, p. 266).

Por fim, observo que comunidade, ancestralidade e natureza – tríade que compõe a pessoa no Candomblé – formam um círculo em que cada elemento se apresenta como interface do outro, não se sabendo onde termina um e começa o outro, pois tudo é integração.



# NOÇÕES DE SUJEITO DE DIREITO E DE PESSOA NO DIREITO POSITIVO

Dar uma definição “européia” da Modernidade é não entender que a Modernidade da Europa torna as outras culturas “periferia” sua. Trata-se de chegar a uma definição “mundial” da Modernidade... A América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como matéria onde é projetado “o si-mesmo”: encobrimento... A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas, em objeto lançado diante de seus olhos. O “coberto” foi “des-coberto”: europeizado, mais imediatamente “en-coberto” como Outro.  
(Enrique Dussel)

## Monismo Jurídico

Como dito anteriormente, durante a minha graduação, na sala de aula, conheci um direito que me foi um desencanto: vinha de códigos frios e impessoais, estabelecia verdades únicas que se queriam maiores do que as outras. Esse direito embora anacrônico integra-se à concepção dominante da atualidade, o monismo, que prega:

*[...] que a un Estado le corresponde un solo derecho o sistema jurídico y vice versa, [...] no puede haber vários derechos os sistemas jurídicos dentro de um mismo espacio geopolítico.*

*La idea de la identidad Estado-Derecho proviene de la teoría jurídica positivista formulada originalmente por Hans Kelsen. Su marco histórico es el proceso de centralización del poder político e nel Estado y la especialización de las formas de control social.* (YRIGOYEN, 1999, p. 4).

Assim, dentro da perspectiva teórica do monismo, Estado e direito se confundem. Com isso, só pode ser considerado direito o que for definido pelo Estado a partir de normas burocráticas (racionais-legais) por ele instituídas. Enquanto isso, o próprio Estado é, conforme Kelsen (2005, p. 271), “um complexo de normas, uma ordem”, ou a “personificação de uma ordem jurídica” (KELSEN, 2005, p. 283). Em outras palavras, o Estado é, então, uma ordem jurídica soberana.

Percebe-se que há confusão na qual o Estado é uma ordem jurídica, ou seja, o próprio direito, ao mesmo tempo em que é fonte para esse direito. Esse último, por sua vez, obtém sua legitimidade e força coativa somente por haver nascido do próprio Estado, isto é, seria o Estado o único ente a ter força coativa para obrigar obediência de seus cidadãos às normas estatais, ao direito. Daí só existir direito se emanado do Estado, em uma tautologia.

Como nessa concepção não pode haver direito fora do Estado nem Estado com mais de um ordenamento jurídico, somente essa última entidade pode emitir leis cogentes, isto é, obrigatórias. Ninguém mais, seja o indivíduo ou uma coletividade, pode produzir normas que regulem a vida social, administrem a justiça ou organizem a ordem pública (YRIGOYEN, 1999).

Caso, porém, tais normas sejam emanadas de grupos que não integrem o Estado, ou melhor, que não sejam ór-

gãos ou instituições estatais, elas não obrigam os cidadãos comuns nem criam responsabilidade aos poderes públicos. Nas palavras de Falcão (1993, p. 110), o monismo:

[...] concebe o direito como um sistema normativo fechado, logicamente hierarquizado de forma dedutiva e posto pelo Estado. Responde historicamente a predominância do Estado na sociedade contemporânea desenvolvida, e transforma direito e justiça em direito estatal e justiça estatal. Diante de eventuais manifestações normativas não-estatais, o monismo se posiciona: (a) ou desqualificando a relevância destas manifestações para a ciência jurídica, seja alegando uma frágil e difusa positivação, seja alegando uma não-juridicidade enquanto formas normativas fora do objetivo da ciência jurídica; (b) ou integrando-as no sistema normativo estatal, seja considerando-as ilegais, seja lançando mão da fórmula kelsiniana 'o que não está proibido, está permitido', ou mais explicitamente 'tudo que não está proibido pelo direito estatal, está legalmente permitido'.

Durante minha graduação, tal concepção me foi mostrada como se se referisse a aspectos ontológicos do direito e do Estado, isto é, ao que parecia ser da própria essência dessas instituições. No entanto, somente aos poucos fui percebendo que ela é, na verdade, histórica. Isso significa que, apesar de ser comum à atualidade, ela não é uma concepção natural.

Quanto a isso, por exemplo, em uma análise da relação entre sistema político, organização judiciária e interpretação da lei, lembra que, antes do século XIX, as normas positivadas não eram elementos essenciais do direito. Em outras palavras, o direito não era relacionado somente às normas

emanadas do Estado. Ao contrário, boa parte do direito então existente fundava-se em princípios comuns, nos costumes ou na tradição das decisões, não podendo ser alterado nem pelo Legislativo, nem pelo monarca (COSTA, 2013).

Diante de conflitos, os casos eram julgados com base no costume, na equidade, na jurisprudência, no direito romano ou no canônico ou ainda conforme as observações de juristas. “Por fim, se os juízes não encontrassem em nenhuma dessas fontes subsídios adequados para o julgamento, a questão deveria ser remetida ao próprio rei, para que ele a decidisse” (COSTA, 2013, p. 29). A decisão do rei, nesse caso, seria soberana, mas baseada em seu próprio discernimento, em sua própria vontade, que representaria, em última instância, a vontade do Estado.

Assim, antes do século XIX, pode-se dizer que o sistema jurídico era caracterizado por uma espécie de pluralismo. Disso, a conclusão a que se chega é que o monismo não é algo natural ou integrante à essência do Estado ou do direito (COSTA, 2013), mas fruto de um processo de crescente concentração do poder em prol da realização dos interesses de uma classe específica, a burguesia. Seu surgimento se dá dentro do processo de formação do Estado nacional, a partir da ideologia iluminista, do racionalismo e diante da necessidade de burocratizar ou racionalizar o processo estatal, a fim de concentrar o poder e atender aos interesses dessa classe social.

Tal processo é o mesmo pelo qual houve a separação das ciências como um todo e o fortalecimento das ciências sociais, o crescimento do capitalismo e o surgimento da crença de que o homem comum, o homem médio, seria o homem burguês. Em outras palavras, é o processo de surgimento da modernidade (YRIGROYEN, 1999).

Assim, o monismo, esse sistema que enxerga o direito apenas nos códigos e nas normas positivadas, tornou-se dominante, forma que permanece até os dias atuais. Seu domínio, no entanto, não significa a ausência de resistências, nem se deu de forma acrítica. Em verdade, ele passou e vem passando pelos mesmos processos que trouxeram a crise da modernidade, expressa por Hall (1998), constituídos no contínuo questionamento das verdades ditas e das promessas feitas que se mostraram irreais, irrealizáveis ou irrealizadas no decorrer de nossa história.

Apesar disso, não posso negar que o conceito de sujeito de direito, central para o desenvolvimento deste trabalho, é, na atualidade, construído a partir da perspectiva monista. É por isso que passo agora à sua análise.

### **Sujeito de direito no monismo jurídico**

Foi na minha graduação, inserta no monismo jurídico, que conheci autores como Nader (2009), Reale (2005), Ráo (2005), Gonçalves (2010), entre outros, autores esses que, posteriormente, eu viria a redescobri-los, tomando-os como referências na realização deste trabalho, precisamente no que se refere ao conceito de sujeito de direito.

Antes, porém, preciso lembrar que, segundo Karl Heinz Ladeur (1999), foi a emergência da sociedade burguesa, à época da ruptura com a sociedade feudal, que trouxe a concepção jurídica do sujeito. Essa concepção desenvolveu-se a partir do iluminismo, do nascimento do Estado Moderno e da filosofia que veio para pensar a liberdade do indivíduo frente a esse Estado.

Para Ladeur (1999), por sua vez, a ideia positivista, ou seja, monista, de sujeito de direito, possui estreita relação

com a própria teoria política do Estado e com o início da sociedade burguesa. Para esse autor, a forma como o próprio Estado foi então organizado fundou-se sobre a ótica do sujeito, tornando esse ente “o Grande Sujeito”.

Com isso, conforme a teoria tradicional, a concepção que surge de sujeito de direito identifica esse conceito com o que é portador de direitos e deveres jurídicos. Nesse sentido, sujeito de direitos confunde-se com o conceito de pessoa.

No entanto, essa pessoa não se limita ao indivíduo solitário: ela pode ser tanto esse indivíduo, considerado pessoa natural ou física, quanto outras entidades, como comunidades, associações, sociedade por ações, municípios, Estados, chamados de pessoa jurídica, moral, ficta, construída pela ciência jurídica (LADEUR, 1999). Em outras palavras, o sujeito de direito é o gênero do qual são espécies as chamadas pessoas físicas ou jurídicas.

Diante desse aspecto duplo, optei por pensar, primeiramente, acerca da pessoa física ou natural que, a partir de Nader (2009), Reale (2005), Ráo (2005) e Gonçalves (2010), diz respeito exclusivamente ao ser humano, pois somente esse seria:

[...] capaz de direitos e obrigações. Não pode ser sujeito de direito uma coisa, nem tão pouco um animal irracional. [...] sendo hoje unanime o consenso de que tão-somente o homem é sujeito de direitos. (REALE, 2005, p. 230-231).

Nas palavras de Ráo (2005, p. 676):

As coisas, animadas ou inanimadas, não são nem podem ser titulares de direitos. Podem, apenas, ser *objetos* dos direitos por serem suscetíveis de apropriações e não possuírem, como não possuem, nem vontade nem atividade.

Diante disso, o que vem a ser pessoa?

Considerando Miguel Reale (2005, p. 231), pessoa é “[...] a dimensão atributiva do ser humano, ou seja, a qualificação do indivíduo como ser social enquanto se afirma e se correlaciona no seio da convivência através de laços éticos-jurídicos”. Assim, ela é o aspecto social do ser humano, o indivíduo na convivência familiar, laboral, comunitária e social, detentora de personalidade, ou seja:

*A capacidade genérica de ser sujeito de direitos, o que é expressão de sua autonomia moral. [...] Em sentido amplo, [...] A personalidade é a capacidade in abstracto de ser sujeito de direito ou obrigações, ou seja, de exercer determinadas atividades e de cumprir determinados deveres decorrentes da convivência em sociedade. (REALE, 2005, p. 232).*

Dito de outro modo, agora nas palavras de Nader (2009, p. 288), a personalidade é “[...] atributo essencial ao ser humano, é a aptidão para possuir direitos e deveres, que a ordem jurídica reconhece a todas as pessoas”. Essa personalidade pode ainda ser qualificada pela capacidade (APOSTOLOVA; NOLETO; PÔRTO, 1992, p. 148). E o que seria isso?

Para Gonçalves (2010, p. 95), “[...] capacidade é a medida da personalidade, pois para uns, ela é plena, e para outros, limitada”. A capacidade reconhecida a todo ser humano é a de “[...] *direito* ou de *gozo*, também denominada capacidade de *aquisição* de direitos”. A capacidade de fato ou “[...] capacidade de *exercício* ou de *ação*, que é a aptidão para exercer, por si só, os atos da vida civil [...]” (GONÇALVES, 2010, p. 96) é sonogada a certas pessoas que não possuem determinados requisitos materiais. Assim, essas noções de personalidade e

capacidade jurídica aperfeiçoam e qualificam o conceito de sujeito de direito.

Isto significa que, para o direito positivo, as pessoas, às quais as regras jurídicas se destinam, chamam-se sujeitos de direitos, aqueles a quem cabe o dever a cumprir ou o poder de exigir os direitos e as obrigações. Essa condição de que todos os seres humanos são titulares de direitos, sem distinção de nacionalidade, é, para esses autores, uma conquista da civilização, sendo a liberdade civil, para o homem moderno, o que há de fundamental, tanto ou mais que a própria liberdade política.

Apesar dessa relação intrínseca do sujeito de direito à pessoa, ao ser humano, Nader (2009) apresenta outra acepção jurídica, na qual o sujeito de direitos também é o ser coletivo dotado de direitos e deveres. É a chamada pessoa jurídica, a que me dedico agora:

Além de dispor sobre a pessoa individual, comumente designada por pessoa natural ou física, constituída pelo ser humano, a Ciência do direito criou a chamada pessoa jurídica, que se forma pela coletividade de indivíduos ou por um acervo de bens colocados para a realização de fins sociais. (NADER, 2009, p. 287-289).

Nesse sentido, ser pessoa, para Nader (2009), relaciona-se ao aspecto do indivíduo, à pessoa em seu aspecto social, explícita em Reale (2005), e também uma “coletividade” ou um “acervo de bens”. Abre-se espaço, assim, para a chamada “pessoa jurídica”.

A personalidade jurídica surgiu ainda na Idade Média por dois principais motivos. Primeiramente, houve a necessidade de se conferir ao comércio das corporações certa garantia jurídica, o que não seria possível diante da emprei-



tada individual, mais arriscada. Além disso, com o advento do capitalismo, começaram a surgir problemas de responsabilidade, aumentados cada vez mais com o desenvolvimento comercial. Diante de tais problemas, o indivíduo, sozinho, não teria como resolver as questões, arriscando de forma expressiva as empreitadas então necessárias para o desenvolvimento do Estado-nação (APÓSTOLOVA; NOLETO; PÔRTO, 1992).

Em outras palavras, a pessoa jurídica tem sua justificativa na necessidade de facilitar o desenvolvimento do capitalismo comercial, beneficiando a burguesia e o nascente Estado-nação. Essa pessoa jurídica, ou moral, nasce, assim, para diferir-se da pessoa física ou natural pelo seu caráter de coletividade, dando margem à criação, posterior, da categoria de sujeito coletivo de direito.

Como o ser coletivo surge em decorrência apenas de sua capacidade de possuir direitos e obrigações em relações prioritariamente patrimoniais, há progressiva dissociação da ideia de pessoa com a ideia de ser humano. Consequentemente, há cada vez mais sua vinculação com a simples capacidade de contrair direitos e obrigações. É por isso que Nader (2009, p. 288) considera que “[...] modernamente, toda pessoa é portadora de direitos e deveres e apenas o ser humano e o ser coletivo possuem personalidade jurídica”.

Em todos esses pontos, o que me chamou a atenção é que essa relação e os conceitos apresentados são feitos sem maiores problematizações. O conceito de sujeito de direito bem como de pessoas, física ou jurídica, são apresentados como verdades únicas e universais sem uma reflexão aprofundada sobre o assunto. É o mesmo que ocorre com a relação entre direito e Estado. É sobre essa problematização que agora busco me debruçar.

## Problematização acerca de sujeito de direito

A partir da concepção monista, há um processo de naturalização dos conceitos de pessoa e de sujeito de direito, tornando natural o que nos é apenas próximo. Essa percepção também está presente em outros autores, como Miaille (1989, p. 114):

A noção de sujeito de direito ou de pessoa jurídica é apresentada nas introduções ao direito de maneira extremamente lacônica e, como por acaso, as afirmações esgotam a matéria de maneira mais natural: o que há de mais lógico, afinal, **do que ser o homem o centro do mundo jurídico e ser, pois, em primeiro lugar, o dado básico do sistema de direito?** (grifos meus).

A partir dessas leituras, percebi que há um entrave no direito. Há naturalização de conceitos que, no entanto, surgiram de construções históricas. Diante disso, recorri ao antropólogo Marcel Mauss (2003), que problematiza a naturalização do conceito de pessoa em seu aspecto humano, e tem sua pesquisa no âmbito do direito e da moral. No dizer dele:

Trata-se de nada menos que de vos explicar como uma das categorias do espírito humano – uma dessas que consideramos inatas [...] a ideia de ‘pessoa’, a ideia do ‘EU’. Todos a consideram natural, bem definida do fundo da sua própria consciência, perfeitamente equipada no fundo da moral que dela se deduz. Trata-se de substituir essa visão ingênua de sua história e de seu atual valor por uma visão mais precisa. (MAUSS, 2003, p. 369).

Mauss (2003, p. 371) apresenta as mudanças ocorridas na ideia de “pessoa” desde antes da sua nomeação em tribos e povos tendo em vista a seguinte questão: “De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, elaborou-se, lentamente, não o senso do ‘eu’, mas a noção, o conceito de que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito?”.

Para fins deste trabalho, recorto a longa discussão elaborada pelo referido autor a partir da noção de pessoa produzida pelos romanos/latinos, porque “[...] os romanos - os latinos [...] parecem ser aqueles que estabeleceram parcialmente a noção de pessoa.” (MAUSS, 2003, p. 385).

Contudo, mesmo não tendo sido esses povos que teriam inventado a palavra e as nossas instituições, foram eles que lhes deram o sentido original que veio a ser o da atualidade, tendo, inclusive, permanecido o nome da palavra latina. Ademais, também não posso esquecer que, entre outras experiências, a tradição coloca a origem do direito atual junto ao direito romano.

Assim sendo, como Mauss (2003), considero que foram os romanos/latinos que acabaram por dar a forma que permaneceu entre nós sobre os conceitos de pessoa humana e de sujeito de direito, fundamento de nossos códigos. Nesse sentido, para esses povos:

[...] a ‘pessoa’ é mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito. Em direito, os juristas dizem: há somente as *personae*, as *res* e as *actiones*: esse princípio ainda governa as divisões de nossos códigos. Mas trata-se aqui do resultado de uma evolução particular ao direito romano. (MAUSS, 2003, p. 385).

Ao longo da problematização do autor, a noção de pessoa vai sendo desnaturalizada ao mostrar que, com os ajustes que foram se dando ao longo do tempo pelos romanos, a noção inicial de *persona* como personagem artificial, máscara, embuste, dentre outros, foi substituída por *persona* como sinônimo de verdadeira natureza do indivíduo.

Esse modo de pensar a pessoa ganhou, posteriormente, uma base segura no cristianismo, prosperando como o conceito que conhecemos, isso porque, segundo Mauss (2003, p. 393):

É a partir da noção de *uno* que a noção de pessoa é criada [...] a propósito das pessoas divinas, mas simultaneamente a propósito da pessoa humana, substância e modo, corpo e alma, consciência e ato. [...] A pessoa é uma substância racional indivisível, individual.

Por fim, para o referido autor, a noção de pessoa haveria de sofrer ainda outra transformação para tornar-se o que ela se tornou: a categoria do eu indivisível identificada como conhecimento de si, como a consciência psicológica, um “eu”, que temos cada um de nós, e que foi eco das Declarações dos direitos, posteriormente.

Nesse sentido, é a Lateur (1999, p. 773) que agora recorro para demonstrar como, em seu sentido filosófico, o conceito de sujeito passa a refletir “[...] uma visão de mundo dominado pela racionalidade e autotransparência do ‘pensar a si próprio’”. Tal conceito, por sua vez, apresenta o sujeito como um legislador de si mesmo, diante de sua racionalidade e autonomia, vai então exercer uma grande influência sobre a teoria e a interpretação do direito, de forma a se tornarem comuns no início da sociedade burguesa.

Essa construção histórica não é exclusiva da ideia de pessoa natural. Também a pessoa jurídica passa por essa na-

turalização, ao ser concebida hoje como associações, sociedades, coletividades, mas tendo sua origem nas corporações da idade média e sua evolução na necessidade de facilitar o desenvolvimento do capitalismo mercantil. Em outras palavras, a essência da construção da ideia de pessoa, de sujeito de direito, a partir do monismo, funda-se no homem burguês (APOSTOLOVA; NOLETO; PÔRTO, 1992).

Como pessoa natural, é o homem do iluminismo que chega até nós, um homem dotado de razão, em essência, o indivíduo. Como pessoa jurídica, é a coletividade desenvolvida a partir da necessidade de atendimento às necessidades do capitalismo mercante. Nesse sentido, como bem apresenta Ladeur (1999), o próprio Estado é organizado sob a ótica do sujeito racional, capaz de se autolegislar, dotado de soberania e autonomia, tornando-se, assim, “o Grande Sujeito” do sistema. Tanto é assim que Kelsen (2005, p. 283) trabalha o conceito de Estado como sujeito de deveres e de direitos, considerando-o “**sujeito** que atua através de seus órgãos”, como “**sujeito** de imputação” (grifos meus). Nesse sentido, o Estado é uma ordem jurídica soberana por ser uma pessoa jurídica.

Isso não significa que Kelsen (2005) considere o Estado um ser “supra-humano”, como o próprio autor diz. Na realidade, ele considera que as obrigações do Estado são obrigações a seus órgãos. Mas, a partir de então, é que o direito positivo, monista, busca se separar de seus fundamentos filosóficos e históricos, buscando apenas o aspecto formal. Nesse processo, a pessoa jurídica, antes considerada uma abstração, uma ficção, passa a ter um caráter real (LADEUR, 1999).

Em outras palavras, por meio desse formalismo jurídico, o sujeito de direito tornou-se “[...] expressão unitária per-

sonificada de um complexo de normas [...]”, querendo isso dizer que ele se tornou “[...] uma simples derivação do direito objetivo” (LADEUR, 1999, p. 774), uma abstração sem realidade histórica, de forma que

[...] no momento em que o ‘começo’ do direito como ordem do jogo da sociedade de trocas perdeu sua importância sob o domínio da teoria positivista, o conceito moderno de ‘pessoa’ esvaziou-se cada vez mais de qualquer perspectiva histórica (LADEUR, 1999, p. 774).

Mas, ao se naturalizar os conceitos de pessoa e de sujeito de direito, estabeleceu-se uma forma de pensar que instituiu verdades absolutas, quando, na verdade, derivam de uma construção histórica, a partir da concepção da fabricação do próprio “eu”, da pessoa individual, do indivíduo autônomo do iluminismo.

Montagnoli (2009), por exemplo, em artigo apresentado no Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em direito (CONPEDI), demonstra como a concepção monista serviu para “atomizar” o ser humano, facilitando a opressão do povo, como um todo, pela modernidade de matriz liberal-burguesa, a fim de proteger as elites. Isso significa que esse modelo, pretensamente universal e imposto na atualidade, tem como fundamento uma cosmovisão essencialista, excludente e individualista, fundamentada no princípio da identidade, nos processos de legitimação formal e na política de dominação. Ele justifica ideologicamente o estado de coisas.

Nesse sentido, essa concepção possui estreita relação com a teoria política de concentração do poder, que coincide com o processo de ascensão da burguesia. Com isso, a partir da ideia de pessoa, apresentada por Mauss (2003), e da de sujeito, apresentada por Ladeur (1999), percebe-se como

essas noções são históricas e não naturais, parte do sistema social global que triunfa nesse momento: o capitalismo.

É preciso, pois, recusar todo o ponto de vista idealista que tenderia a confundir esta categoria com aquilo que ela é suposta representar (a liberdade real dos indivíduos). É preciso tomá-la por aquilo que ela é: noção histórica. (MIAILLE, 1989, p. 121).

Assim, o trabalho de alguns autores de introdução crítica do direito permite localizar o funcionamento ideológico da noção tradicional do sujeito de direito: esse sujeito de direito, contemplado em função do ordenamento jurídico, da orientação capitalista, trata-se de uma pessoa, a qual o direito dá livre disposição de vontade, manifesta no âmbito de uma pretensa igualdade (APOSTOLOVA; NOLETO; PÔRTO, 1992).

Ao pensar a pessoa natural, por sua vez, o monismo identificou o indivíduo solto na sociedade, desconsiderando percepções que, diante de uma visão integradora e diferenciada do monismo, como a existente no Candomblé, por exemplo, em que a pessoa é constituída por todos os seus antepassados e descendentes, integrada a uma comunidade. Enfim, um ser múltiplo, diferente do homem racional burguês. E o que isso tem a ver com a noção de um direito plural? É o que trago no próximo capítulo.

# DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE O PLURALISMO JURÍDICO E A TRADIÇÃO VIVA DO CANDOMBLÉ

“Quem anda no trilho é trem de ferro,  
Sou água que corre entre pedras: liberdade  
caça jeito.”  
Manoel de Barros

Neste capítulo, apresento o pluralismo jurídico como noção de que podemos ter vários direitos em uma mesma sociedade, sendo essa abrangência que me possibilitou olhar para os elementos plurais do Candomblé no Brasil, e perceber a diferença de refletir sobre elementos tão importantes ao direito – o sujeito de direito e a ideia de pessoa, por meio do seguinte questionamento: até que ponto o pluralismo jurídico pode ser usado como uma ferramenta para abrir o direito para o diálogo crítico com o Candomblé?

## **O pluralismo jurídico e a possibilidade de uma pessoa complexa**

O pluralismo jurídico não é um todo homogêneo. Ao contrário, conforme indica Wolkmer (2001), ele se constitui em um feixe de modelos e de autores, alguns até antagônicos entre si, por incluírem desde conservadores até radicais. No entanto, o que todos esses modelos e autores possuem em



comum é a perspectiva de que o Estado não é o centro único de poder político nem a fonte exclusiva do direito.

Eis as razões por que recorro à concepção teórica do pluralismo jurídico, para ter uma abertura para outras concepções de direito e de sujeito de direito, tendo em vista a concepção de direito em movimento, de direito em luta a partir das experiências das pessoas como possibilidades para outra epistemologia que garanta o diálogo crítico com a copresença do Candomblé e de sua tradição viva.

Nas palavras de Falcão (1993, p. 110), a concepção pluralista admite “[...] a existência de vários direitos, quer quando se comparam sociedades diversas, quer mesmo no âmbito interno de uma única sociedade”. O pluralismo jurídico, nesse sentido, pode ser entendido “[...] como a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consenso, podendo ser ou não oficial e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (WOLKMER, 2001, p. 219).

Dessa forma, o direito estatal é compreendido como somente uma dentre as várias formas jurídicas que podem existir na nossa sociedade. Isso significa, em outras palavras, um ataque visceral à supremacia do direito monista, que só considera direito o que é prescrito dentro do Estado.

O desenvolvimento do pluralismo jurídico frente ao monismo deu-se diante do aprofundamento de estudos de antropologia e de sociologia sobre manifestações normativas de várias comunidades e povos, bem como da fragilidade dos argumentos que primam por um direito exclusivamente estatal. Nesse sentido:

- (a) estudos de antropologia jurídica cada dia mais constatam manifestações normativas não estatais suficientemente positivadas nas socie-

dades contemporâneas primitivas. Do mesmo modo que estudos de sociologia jurídica sobre as sociedades contemporâneas desenvolvidas e subdesenvolvidas constataam a existência de ‘outros’ direitos ao lado do direito estatal. ‘direitos’ estes não explicáveis pelo positivo jurídico dogmático; (b) a alegação de positivação frágil e difusa é produto da insuficiência metodológica do monismo, que não escapa do formalismo lógico em que se aprisionou. Já a não-juridicidade é produto dos limites ideológicos com os quais o conceito de ciência do positivismo dogmático-lógico-formal pretende recortar o conhecimento e o fenômeno jurídico. (FALCÃO, 1993, p. 110).

Apesar dessa concepção, é preciso esclarecer que o direito monista não é completamente cego às demandas apresentadas por quem adota a concepção pluralista. Em verdade, quando se trata de pensar culturas diferentes da sociedade ocidental moderna no que se refere aos seus sistemas jurídicos, o monismo não as exclui de todo. O que ocorre é que, dentro do monismo, a forma como essas culturas lidam com seus conflitos e os seus sentidos de justiça são chamados costumes, usos e costumes, usos e convenções, ou mesmo direitos consuetudinários. Contudo, ao instituir que só há um único direito, o oficial, emanado do Estado, todos esses termos são inferiorizados ou considerados como “não direitos”.

Yrigoyen (1999, p. 6), por exemplo, realça que os termos costumes e usos e costumes foram utilizados justamente para justificar a luta contra o domínio dos indígenas, “[...] *se sigue utilizando el término, por lo general para referirse a los sistemas normativos indígenas o populares a los que no se reconoce como derecho o sistema jurídico sino que se les da un estatuto inferior*”.

Em outras palavras, o direito monista pode até considerar alguns pontos dos sistemas normativos. Contudo, somente se eles reforçarem as próprias concepções do sistema oficial e na ausência de lacunas de seu próprio sistema, uma vez que as leis, por si só, não poderiam lidar com todas as experiências de vida de uma sociedade.

Nesse sentido, não posso negar que esses termos são utilizados como não direitos ou direitos menores, tanto que nossa Lei de Introdução ao Código Civil Brasileiro, Decreto-Lei nº 4.657, de 04 de setembro de 1942, em seu artigo 4º, estabelece que, em caso de omissão da lei, e somente nesse caso, é que o juiz decidirá o caso de acordo com a analogia, os costumes e os princípios gerais de direito, que devem ser aplicados exatamente nessa ordem (BRASIL, 1942).

Por sua vez, o termo usos e convenções refere-se “[...] a *prácticas sociales con un nivel de institucionalización menor al de la norma legal*” (YRIGOYEN, 1999, p. 6), podendo ser, portanto, alteradas pela vontade dessa norma estatal.

Por fim, o termo direito consuetudinário

[...] se refiere a prácticas repetidas inmemorialmente, que a fuerza de la repetición, la colectividad no sólo las acepta sino que las considera obligatorias (*opinio juris necessitatis*). Por la categoría ‘derecho’ se entiende que no sólo se trata de prácticas aisladas como el término ‘costumbres’, sino que alude a la existencia de un sistema de normas, autoridades, procedimientos. Sólo que la palabra ‘consuetudinario’ fija a ese sistema en el tiempo, como si se repitiera igual a lo largo de los siglos. (YRIGOYEN, 1999, p. 7).

Contudo, esclareço que comungo da perspectiva de Xavier Albó (1998), que faz uso dos termos direito e justiça

consuetudinária para referir-se “[...] *tanto a las normas como la práctica baseada em ‘usos y costumbres’ próprios de cada pueblo y cultura in um lugar y momento dado, como distintas de las normas formalizadas y escritas em la legislación oficial*” (ALBÓ, 1998, p. 1). Ou seja, ele usa e acata esses termos para opô-los à legislação oficial, forma que eu mesma advogo, ao defender a existência de um direito consuetudário revestido nas práticas e nas percepções de pessoa entre os povos de religião de matriz africana.

Nesse sentido, o direito consuetudinário, como sistema de normas de comunidades tradicionais, tem como uma de suas peculiaridades a existência de uma larga tradição de práticas provadas em um determinado contexto cultural. Isso significa que “[...] *la oralidade basica es la base de la flexibilidad y adaptabilidad permanente de todo el sistema* [...]” do direito consuetudinário (ALBÓ, 1998, p. 7).

Práticas como essas são compatíveis com as tradições dos terreiros de Candomblé, que valorizam de forma evidente as questões da ancestralidade, da oralidade, e da identidade territorial e cultural, como vimos no capítulo acerca dessa religião. Além disso, essa percepção também é ressaltada pelo Procurador da República Jaime Mitropoulos nas razões do agravo de instrumento interposto na Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101, ao trazer que “[...] as religiões de matriz africana estão ancoradas nos **princípios da oralidade, da temporalidade, da senioridade, na ancestralidade**” (BRASIL, 2014, grifos meus).

Cumpre mencionar, também, acerca dessas tradições, que elas possuem, como outra peculiaridade serem pautadas em uma concepção do ser humano como parte de um todo, *ubuntu*. Nesse sentido, observa-se haver consideração recíproca dos membros da comunidade que a compõem, assim

como pela própria comunidade e pela natureza. Nesse processo, segundo um ditado bambara: “As pessoas da pessoa são múltiplas na pessoa”, isto é, dentro de uma única pessoa há diversas pessoas que, em si mesmas, são múltiplas dentro de si. No entanto, para conhecer essas pessoas que nos habitam, é necessário o encontro com o Outro. Daí a importância de se estar aberto aos outros e à comunidade. Enfim,

A coisa mais difícil é o conhecimento de si próprio. Nós achamos que nos conhecemos, mas a gente não se conhece. A gente se conhece muito pouco poderíamos a cada dia nos revelarmos um pouco a nós mesmos. Na África dizemos que quando vemos uma pessoa, nela há a pessoa da pessoa. E para encontrar estas outras pessoas que nos enriquecem, que nos revelam a nós mesmos, temos que ir de encontro aos outros. Dizemos que se você vir o outro, não tenha medo de olhá-lo nos olhos. Com tranquilidade, confiança, você acabará se vendo nos olhos deles. E você vai compreender que o que o aproxima é muito maior do que aquilo que o separa. Toda a confusão, toda rejeição é fruto do desconhecimento do outro. (BERNAT, 2013, p. 228-229)

Toda essa consideração recíproca, que envolve o conhecimento e o reconhecimento do indivíduo, da comunidade e até mesmo da natureza, faz com que os problemas sejam resolvidos de forma “[...] profundamente ligadas ao existir e compor o equilíbrio de forças da continuidade saudável dessas existências, sempre na dinâmica dos conflitos e das possibilidades de serem postas em equilíbrio” (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 26).

Com isso, temos a realização do defendido por Albó (1998), de que a característica dos povos que adotam o di-

reito consuetudinário é ter como prioridade na resolução de conflitos internos a recuperação do culpado e a manutenção da paz na comunidade.

Para o pluralismo jurídico, todos esses sistemas de justiça, considerados direitos consuetudinários, devem coexistir como direito oficial. Yrigoyen (1999), por sua vez, alarga esse campo ao defender que essa forma plural de pensar o campo jurídico não necessita sequer do reconhecimento do Estado. Nas palavras dessa autora:

*Una situación de pluralismo jurídico significa la co-existencia de varios sistemas normativos, estén o no reconocidos legalmente dentro del Estado o del espacio geopolítico em el que existan. Por lo general, cuando no existe este reconocimiento legal por el poder político dominante, el o los sistemas no reconocidos son subvalorados y potencial o realmente perseguidos y reprimidos. (YRIGOYEN, 1999, p. 11).*

Contudo, também preciso considerar que quando não se reconhece essa pluralidade, há desvalorização dos outros sistemas jurídicos. Daí a necessidade de que esses povos, então instituídos como novos sujeitos, comecem a lutar por seu reconhecimento e façam prevalecer seu direito frente ao Estado. É nesse sentido que Wolkmer (2001, p. 203-204) aponta que o:

Estado não é o lugar único do poder político, tampouco a fonte exclusiva da produção do direito. O pluralismo jurídico expressa um choque de normatividades, cabendo aos [...] novos sujeitos históricos lutar para ‘fazer prevalecer seu direito’ [...], não há como negar a produção de uma normatividade paralela e plural no bojo das comunidades, uma normatividade para além do direito do Estado.

Assim, o não reconhecimento pelo Estado de outras formas de justiça, de outras concepções de pessoa ou de sujeito de direitos, significa a inferiorização de distintas formas de expressão da nossa cultura nas quais se instituem um jeito de ser e de pensar o outro, com tendência à visibilidade apenas quando um conflito que envolva integrantes desses grupos precise recorrer aos tribunais tradicionais. Nesse sentido, a cultura envolvida é desconsiderada na instância judicial por ser vista como menor, desrespeitando, assim, suas tradições, a exemplo do processo judicial nº 0004747-33.2014.4.02.5101, analisado no capítulo anterior.

Entendo, com esses referenciais, que, para existir, a justiça exercida nos terreiros, em especial no Candomblé no Brasil, não necessita do reconhecimento de ninguém que esteja fora desse ambiente. No entanto, não significa que os direitos das pessoas do Candomblé não devam ser reconhecidos pelo Estado ou sociedade. Ao contrário, a partir da concepção do pluralismo jurídico e diante de seu próprio reconhecimento estatal, é possível que esses direitos e essas culturas possam ser olhados na nossa sociedade com o cuidado e o respeito que tais tradições exigem.

Há uma cisão entre o ambiente jurídico e suas preocupações e os problemas advindos dos terreiros. Isso gera um descompasso entre a lei e os desejos subjetivos e um desconhecimento sistemático daquilo que acontece fora dos muros do direito estatal, que se apresenta em uma recusa quase consciente de perceber a realidade externa de seu campo intencional no âmbito das instituições. Seria como olhar, mas não enxergar e, quando enxergar, não querer ver outras realidades além dos códigos nos quais a verdade está longe de poder ser considerada única. Ao invés de ser um direito aprisionado, tem-se um direito livre, um direito vivo.

A expressão “direito vivo” vem de Ehrlich (1986), ao discorrer sobre a importância do método sociológico para o estudo do direito. Para esse autor, o direito não vem da interpretação das leis, mas de um todo muito mais amplo, a própria vida humana. Em suas palavras:

Querer aprisionar o direito de uma época ou de um povo nos parágrafos de um código corresponde mais ou menos a querer representar um grande rio num açude: o que entra não é mais correnteza viva, mas água morta e muita coisa simplesmente não entra. (EHRlich, 1986, p. 374).

Essa é a mesma percepção de Roberto Lyra Filho (1982), para quem um direito autêntico não poderia estar exclusivamente localizado na legislação, esse campo de concentração legislativo. Assim como o autor, não quero dizer que a lei ou as normas não sejam direito, mas, sim, que o direito é maior do que essa perspectiva:

[...] o Direito existe antes do Estado, nas sociedades primitivas, e que, mesmo admitindo o desaparecimento do Estado, numa sociedade em que o governo das pessoas seja substituído pela administração das coisas e pela direção do processo de produção, o que desaparece é o Estado, não o Direito. Entretanto, se quisermos demonstrar o que este vem a ser, nessas transformações, da sociedade primitiva à sociedade futura, antes do Estado, perante o Estado e até depois do Estado, qual o fio da meada? (LYRA FILHO, 1982, p. 29).

Dessa forma, o direito exclusivamente monista não é direito, senão um direito morto, isto é, que ignora a realidade que se revela nas questões do Candomblé com sua tradição viva. Nas palavras de Lyra Filho (1982), é um antidireito:



Quando falamos em Direito e Antidireito, obviamente, não nos referimos a duas entidades abstratas e, sim, ao processo dialético do Direito, em que as suas negações, objetivadas em normas, constituem um elo do processo mesmo e abrem campo à síntese, à superação, no itinerário progressivo. (LYRA FILHO, 1982, p. 47).

Assim, o direito em si depende de vários pontos que devem ser colocados:

[...] de que Estado, concretamente, surge a legislação - se ele é autoritário ou democrático; se reveste uma estrutura social espoliativa ou tendente à justiça social efetiva e não apenas demagógica e palavrosa; se a classe social que nele prevalece é a trabalhadora ou a capitalista; se as bases dominam o processo político ou a burocracia e a tecnocracia servem ao poder incontrolado; se os grupos minoritários têm garantido o seu “direito à diferença” ou um rolo compressor os esmaga; se, em geral, ficam resguardados os direitos (não menos direitos e até supra-estatais; isto é, com validade anterior e superior a qualquer lei), chamados Direitos Humanos. Estes, como veremos, conscientizam e declaram o que vai sendo adquirido nas lutas sociais e dentro da História, para transformar-se em opção jurídica indeclinável. E condenam, é evidente, qualquer Estado ou legislação que deseje paralisar o constante progresso, através das ditaduras burocrático-policiais, sejam elas cínicas e ostensivas ou hipócritas e disfarçadas. (LYRA FILHO, 1982, p. 5).

Nessa perspectiva, minha reflexão gira em torno de que valor teria um direito que não considerasse as diversas possibilidades de resolução dos conflitos, de visão de mundo, de pessoa e de natureza, partilhadas pelo Candomblé no Bra-

sil? Daí a importância de se abrir os olhos ao direito de nosso tempo e descobrir o que é esse direito real, vivo, aquele no qual acredito e que “[...] apesar de não fixado em prescrições jurídicas, domina a vida” (EHRlich, 1986, p. 378).

Para conhecer esse direito, Ehrlich (1986) indica a importância dos estudos dos documentos jurídicos, contratos, recibos, e também das decisões judiciais. Mas não desses documentos como expressão do direito, e, sim, como fonte de uma bibliografia, das perspectivas de interpretação dessa mesma lei. Isso porque apenas uma ínfima parte do que se dá na realidade da vida é levada diante dos órgãos estatais.

Quanto a isso, não posso esquecer minhas experiências religiosas na Umbanda, ao conhecer trabalhos “por justiça” realizados pelas entidades. Como já disse, nas minhas visitas a terreiros, encontrei mães em busca de pensão para os filhos, esposas querendo divisão igualitária dos bens do casamento, além de conflitos trabalhistas, cíveis e até penais que não procuravam o mecanismo estatal porque, na visão delas, a justiça do Santo era mais eficiente, rápida ou satisfatória às suas demandas.

Evoco essas lembranças tanto pela necessidade de que a análise das decisões “[...] sejam complementadas pela observação direta da vida” (EHRlich, 1986, p. 378), tendo em vista os aspectos sociais, econômicos e políticos-legislativos do caso, quanto pelo fato de que, como adverte esse autor, as decisões judiciárias baseiam-se em hábitos, possuem bases motivacionais, razões por que seria necessário explicar seu contexto histórico de criação.

Nesse sentido, o direito então não é compreendido como algo que é, mas como um processo em constante transformação. Em outras palavras:

[...] quando buscamos o que o Direito é, estamos antes perguntando o que ele vem a ser, nas transformações incessantes do seu conteúdo e forma de manifestação concreta dentro do mundo histórico e social. Isto não significa, porém, que é impossível determinar a “essência” do Direito - o que, apesar de tudo, ele é, enquanto vai sendo: o que surge de constante, na diversidade, e que se denomina, tecnicamente, ontologia. (LYRA FILHO, 1982, p. 6)

E foi nesse ponto que me encontrei com “O Direito Achado na Rua” e com o pluralismo jurídico, os quais me apresentaram um direito vivo que ampliou meu entendimento acerca do sujeito de direito e me permitiu usar estas propostas como ferramentas para o diálogo crítico com o Candomblé, de modo a compreender até que ponto o pluralismo consegue alcançar as pessoas do Candomblé como sujeitos de direitos.

Nesse sentido, a proposta de “O Direito Achado na Rua” se insere na perspectiva do pluralismo jurídico ao considerar que a cultura normativista não é a única, mas que o direito se encontra em diversos lugares, principalmente na “rua”, palco das lutas sociais. “O Direito Achado na Rua” bebe da fonte de Lyra Filho, ao considerar o direito como sendo um “[...] modelo avançado de legítima organização social da liberdade” (LYRA FILHO, 1982, p. 121). Nesse caso, para “O Direito Achado na Rua”:

[...] liberdade e legitimidade tornam-se, portanto, os elementos centrais para a compreensão dessas relações, tendo servido a muitos autores para conferir o reconhecimento das práticas sociais e dos supostos paradigmáticos que permitem lhes atribuir sentido. (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 21).

Assim, esse direito tem como um dos parâmetros restituir ao ser humano:

[...] a confiança de seu poder em quebrar as algemas que o aprisionam nas opressões e espoliações que o alienam na História, para se fazer sujeito ativo, capaz de transformar seu destino e conduzir a sua própria experiência na direção de novos espaços libertadores. (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 188).

Realço que a expressão “O Direito Achado na Rua” foi criada pelo jurista Roberto Lyra Filho, e significa olhar o direito como criação social e expressão de legítima organização da liberdade, traduzindo o processo de emancipação dos oprimidos e dos excluídos. Nesse processo, “O Direito Achado na Rua” se expressa de forma a:

1. Determinar o espaço político no qual se desenvolvem as práticas sociais que enunciam direitos, a partir mesmo de sua constituição extralegal, por exemplo, direitos humanos;
2. Definir a natureza jurídica do sujeito coletivo capaz de elaborar um projeto político de transformação social e elaborar a sua representação teórica como sujeito coletivo de direito;
3. Enquadrar os dados derivados destas práticas sociais criadoras de direitos e estabelecer novas categorias jurídicas para estruturar as relações solidárias de uma sociedade alternativa em que sejam superadas as condições de espoliação e de opressão do homem pelo homem e na qual o direito possa realizar-se como um projeto de legítima organização social da liberdade. (SOUSA JUNIOR, 1993, p. 10).

Nesse processo, o que chama a atenção é o destaque da categoria sujeito coletivo, em uma transmutação do conceito

de sujeito de direito, monista, que o considera como sendo a pessoa, natural ou jurídica, dotada de direitos e deveres perante o ordenamento jurídico, ideia essa construída dentro de uma perspectiva somente do indivíduo, a qual, na ótica de Boaventura de Sousa Santos, fez criar, ao invés de sujeitos ativos, objetos de direitos humanos, visto que esse ser, individual, não participa e não cria os direitos. Essa é a mesma percepção de Candau (2007, p. 404), em uma perspectiva da educação em direitos humanos, para quem:

A maior parte dos cidadãos latino-americanos tem pouca consciência de que são sujeitos de direito. Esta consciência é muito débil, as pessoas – inclusive por ter a cultura brasileira uma impronta paternalista e autoritária – acham que os direitos são dádivas.

Assim, é preciso considerar o que significa ser sujeito de direito a partir da construção de “O Direito Achado na Rua”. Nessa proposta, os sujeitos de direito são aqueles sociais críticos e ativos, individual ou coletivamente falando, que promovem uma cidadania participativa (CANDAU, 2007). Com isso, o sujeito de direito, nessa nova perspectiva, é construção relacional, feita na presença do outro, que, diante de um compromisso com o mundo, refaz continuamente o direito em uma tensão permanente entre igualdade e liberdade. Nas palavras de Carbonari (2007, p. 177),

Os direitos, assim como o sujeito de direitos, não nascem desde fora da relação; nascem do âmago do ser com os outros. Nascem do chão duro das interações conflituosas que marcam a convivência. Mais do que para regular, servem para gerar possibilidades emancipatórias. Os standards e parâmetros consolidados em normativas legais, sejam elas nacionais ou in-

ternacionais, neste sentido, não esgotam o conteúdo e o processo de afirmação de direitos. São expressão das sínteses históricas possíveis dentro das correlações dadas em contextos territoriais e temporais. Assim que, o sujeito de que estamos falando não é somente o sujeito do direito. Os sujeitos e os direitos são bem mais amplos do que o direito. Mais do que isso, exigem refazer criticamente o próprio direito.

Tal é o novo sujeito de direito que, deslocado da concepção monista, agora não é aquele dotado de direitos e deveres concedidos pelo Estado, mas aqueles que continuamente lutam pelo reconhecimento de seus direitos perante esse mesmo Estado. São os sujeitos críticos que buscam um novo projeto de sociedade e ações contínuas de resistência ao projeto da modernidade. É nesse conceito, pois, que se inserem as comunidades de Candomblé que lutam ancestralmente pelo direito de existir, de serem o que são.

Nesse caso, insisto no modo plural de pensar a pessoa nessa tradição no sentido absoluto de *ubuntu*. Como me ensinou generosamente o professor doutor Wanderson Flor do Nascimento, em comentários elucidativos e pertinentes a este trabalho, por meio de mensagem eletrônica sobre o Candomblé, friso a importância da oralidade como dimensão:

[...] eminentemente relacional dos processos de subjetivação e formação da pessoa. O axé, constitutivo da pessoa e de todo o mundo, é passado através da palavra, que só acontece nesse espaço intersubjetivo que é o processo fala/escuta. É sempre preciso que haja mais que uma pessoa nessa relação. As pessoas são por isso, sempre múltiplas e plurais. Formadas por si próprias, seu orixá ou *nkisi*, seu *ori* (quanto divindade individual), elementos da

comunidade, da natureza e suas heranças ancestrais. A fala e o processo oral de formação/aprendizagem explicita esse caráter, como chama atenção Hampaté Bâ. No mundo tudo é palavra e tudo fala. Isso mostra também a agência das coisas (que também são em alguma medida pessoas) sobre as outras pessoas [...] Se tudo fala e a fala faz coisas, constitui pessoas, tudo é interligado fundamentalmente e cada um de nós só existe por essa ligação com a comunidade dos que são, dos que foram e dos que virão, comunidade essa que também inclui as plantas, animais e outras partes da natureza que nos circunda (e aí está o sentido absoluto de *ubuntu*). (NASCIMENTO, mensagem eletrônica, 28 mar. 2015).

Com esta interlocução, percebo que os comentários acima realçam a complexidade da noção de pessoa para as comunidades de matriz africana no Brasil, e impedem-me de concluir este trabalho como um final. Tantas coisas aprendi, não dá para enumerá-las! A mais fundamental para mim foi aprender que de onde vim e na minha formação parcial, monista, a pessoa é identificada como indivíduo solto na sociedade. Nela, são desconsideradas as percepções como a existente no Candomblé, por exemplo, em que a pessoa é constituída por todos os seus antepassados e descendentes, integrada a uma comunidade e a um grupo maior. Enfim, um ser múltiplo, diferente do homem racional, branco de tradição eurocêntrica.

Além disso, entendi que o meu desejo de abrir fenda no direito para realizar diálogo crítico com o Candomblé só será possível se o direito construir pontes de linguagem com essa tradição viva, com a humildade necessária para compreender que essa tradição tem muito a ensinar sobre justiça

restaurativa e distributiva, ampliando, inclusive, o seu conceito de sujeito de direito.

Isso porque tanto faz encarmos o direito positivo, “O Direito Achado na Rua” ou os direitos humanos instituídos que não encontraremos em nenhuma dessas propostas à ideia de natureza como sujeito de direito. Nelas isto está restrito somente ao ser humano. A natureza para o direito está mais enquadrada em objeto do direito que em sujeito de um direito. Isso pode ser questionado, principalmente quando observamos o modo como o Candomblé constrói a noção plural de pessoa a partir da lógica *ubuntu*, como reafirmado pelo professor.

Para essa tradição, a pessoa inclui a natureza com potência, vontades e desejos próprios a ela. Em relação aos elementos do Candomblé no Brasil, é possível destacar as diferenças de refletir o conceito de pessoa por meio das múltiplas percepções daquele campo, que evidenciam modo outro de tratar a natureza: com respeito e admiração além de um mero objeto. Tendo ela a energia do sagrado ou a sua representação por meio dos inquices, orixás e voduns, como tal é tratada.

Dessa forma, ao se considerar a pessoa jurídica, o monismo construiu o Estado, as associações e as sociedades mercantis, mas vê como impossível algum ser da natureza ou mesmo a natureza em si ser sujeito de direito. Com isso, ela impede a proteção mais efetiva do meio ambiente, ao considerar a natureza apenas como um objeto de proteção, sujeito aos interesses humanos, e não como sujeito de direito, concepção possível a partir do conceito de pessoa oriundo de outras matrizes, como a africana ou a indígena.

Nas palavras de Gauthier (2012, p. 21):



Nós, pensadores eurodescendentes, temos dificuldade epistemológica para entrarmos nesse tipo de pensamento onde a Natureza se torna sujeito de direito. Temos ampla instrumentalização da Natureza, das plantas, dos animais, e também, dos seres humanos. Colocamos o ser humano acima da Natureza, com direitos sobre ela, quando não o colocamos, como nas religiões, fora dela!

Contudo, citando a importância da inclusão dos direitos da natureza nas constituições da Bolívia e do Equador, Gauthier (2012, p. 21-22) considera:

Mas intelectualmente, desde que as comunidades indígenas participam na direção política ou têm capacidade de influenciá-la de maneira substancial, parece óbvio respeitar a Natureza, a Pacha Mama (a Mãe-Terra), que nem está em cima nem fora de nós, mas na qual estamos e está em nós. Que é maior que nós e que é anterior a nós, em posição de ancestralidade.

Entendo que se faz urgente que os direitos humanos, fruto do monismo jurídico que conhecemos, problematizem as questões da nossa humanidade por meio de parâmetros como os de *ubuntu*, ampliando os seus conceitos de universalidade dos direitos e a interdependência entre os sujeitos. Penso que isto seja relevante para o diálogo crítico, tendo em vista que a imagem do ser humano como múltiplo aparece refletida nas inúmeras dificuldades de diálogo e/ou mediação de conflitos entre as tradições do Candomblé e a forma de se pensar a pessoa, o sujeito de direito e a justiça no sistema oficial, monista.

Para exemplificar um caso em que se verifica a negação do sujeito de direito, na próxima sessão, analiso par-

cialmente o processo judicial nº 0004747-33.2014.4.02.5101, referente a uma Ação Civil Pública de iniciativa do Ministério Público contra a Google Brasil Internet Ltda, empresa responsável pela rede social *Youtube*, diante da postagem de vídeos apresentando “discurso de ódio” contra religiões de matriz africana.

### **Não são religiões. Não merecem proteção**

O processo judicial nº 0004747-33.2014.4.02.5101 refere-se a uma Ação Civil Pública ajuizada pelo Ministério Público Federal contra o Google Brasil Internet Ltda, responsável pelo Youtube, diante da postagem de vídeos contra religiões de matriz africana, cujos conteúdos foram entendidos pelo MPF como “prática disseminatória de preconceitos”, o que motivou o pedido de “[...] retirada imediata dos vídeos do sítio e a identificação de quem os postou, quiçá visando posterior investigação penal.” (MATOS, 2014), nos termos da Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985, com alterações dadas pelas Leis nº 8.078, de 1990; 12.529, de 2011; 12.8966, de 2014; e Lei nº 10.004, também de 2014; bem como da Medida Provisória nº 2.180-35, visa à proteção:

- I - ao meio-ambiente;
- II - ao consumidor;
- III - a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico;
- IV - a qualquer outro interesse difuso ou coletivo.
- V - por infração da ordem econômica;
- VI - à ordem urbanística.
- VII - à honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos.

VIII – ao patrimônio público e social (BRASIL, 1985).

Não quero me ater aqui ao mérito dos vídeos, se seriam discursos de ódio ou simples exercício de liberdade de expressão ou religiosa. A questão que apresento é o argumento utilizado pelo juízo de 1º grau para indeferir o pedido de antecipação de tutela, ou seja, ele “[...] negou a retirada dos vídeos e o fornecimento do IP antes do julgamento final da ação.” (MATOS, 2014).

Entre outros motivos, a razão da negação seria porque as manifestações de religiosidade de matriz africana

[...] não contém os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado. Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões. (BRASIL, 2014, p. 8).

Em outras palavras, as religiões de matriz africana não estariam sujeitas à proteção estatal (não seriam sujeitos de direito), porque não se adequam à ideologia que está por trás do monismo, ou seja, de que digno de proteção são apenas os sujeitos adequados ao modelo burguês de sociedade, inclusive quanto à questão religiosa.

Assim, a utilização de apenas critérios formais de aplicação do direito abre um abismo entre as atitudes dos juristas e as demandas da sociedade. O resultado disso é a produção, “[...] no imaginário social, [de] uma desconfiança nas objetividades das leis, enquanto critério de justiça e na sua efetividade” (NOLETO, 1998, p. 136).

Isso resulta numa consequência: o desenvolvimento de uma cultura cívica predatória, levando a um individualismo indiferente à vida pública, que, em última instância, legitima desrespeitos e violações de direitos humanos. Por outro lado, faz surgir um novo modo de solidariedade e identidade sociais, fazendo emergir novos atores sociais, que desafiam os sistemas jurídicos ao criarem, a partir de suas necessidades cotidianas, formas não tradicionais de efetivação de direitos.

Assim, se de um lado, ainda há espaço e aceitação para decisões como a do processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101, de outro, com o desenvolvimento da sociedade burguesa, revelam-se cada vez mais os limites desse conceito filosófico puramente formal da universalidade. Isso significa que vão se mostrando frágeis os pressupostos da teoria política construída a partir da igualdade dos sujeitos e de sua identidade fundada em uma comunidade capaz de articular uma vontade geral (LADEUR, 1999).

Quanto a esses processos, Ladeur (1999), por sua vez, lembra o surgimento do marxismo, do Estado Social, dos novos movimentos sociais (jovens, mulheres, ambientalistas, entre outros) e de nova racionalidade moderna, que quebra a ideia de unidade e apresenta a concepção de sistema na formação das identidades.

Essa percepção também é dada por Hall (1998), quando considera os descentramentos do sujeito, ou melhor, a quebra da noção de sujeito da modernidade, que tanto influenciou as concepções de sujeito de direito. Assim, para Hall (1998), teriam sido a teoria marxista, a psicanálise, a linguística estrutural de Saussure, a genealogia do sujeito de Foucault e os movimentos feministas que “quebraram” e fragmentaram as ideias até então construídas.

Em relação ao caso concreto, tenho de me lembrar da própria luta social que deu origem à Ação Civil Pública e ao recurso conta a decisão do juízo monocrático. Trata-se de um processo contínuo de luta pela igualdade racial e pelo reconhecimento histórico da importância da cultura negra para a identidade brasileira. Todos esses processos fizeram e fazem surgir novos corpos intermediários que reivindicam participação na formulação do “bem comum”, na expressão de Ladeur (1999, p. 775), isto é, participação da decisão política do Estado e proteção efetiva quanto a esses direitos.

São esses corpos intermediários que vão mostrando como as situações que até então eram consideradas como “algo que é” possuem, na realidade, uma natureza ideológica e histórica que, em última instância, funcionam como estruturadas de alienação. Da mesma forma, essa nova mentalidade mostra como a pessoa humana não é um indivíduo compacto, racional, mas um processo permanentemente inacabado, formado de complexo de esferas sociais (LADEUR, 1999; HALL, 1998).

O indivíduo, então, passa a ser visto como um nó, ligado e atado a uma multiplicidade de esferas, inclusive religiosa, de forma que sua individualidade não mais se integra no projeto racional de modernidade. Enquanto isso, os grupos e as coletividades, os coletivos e as comunidades, demandam novos estatutos jurídicos que não se limitam à ideia de “pessoa jurídica” (LADEUR, 1999), exigindo proteção e novas formas de ordenamento.

Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2011, p. 261), há uma crescente reflexão e percepção de que “[...] na sociedade, há uma pluralidade de ordens jurídicas, de formas de poder e de formas de conhecimento [...]” que não se limitam à visão monista de pessoa e de sujeito de direito. Por sua vez:

[...] se constata que a forma de construção do jurídico faz com que haja um distanciamento entre a norma e a realidade social que deveria ser o seu conteúdo básico, e que, se assim fosse, necessariamente, resultaria em uma ordem social mais justa. [...] Essa é a razão pela qual a visão do direito, como um mero sistema normativo, tem se revelado frustrante do ponto de vista da efetivação de seus fins mais nobres: a realização da Justiça e a promoção da social, situadas dentro de um sistema que forneça a efetiva igualdade entre os indivíduos. (FARIAS, 1993, p. 15-16).

Ao se pensar na América Latina e em países como o Brasil, isto é, locais que possuem contextos culturais e religiosos diversos, bem como em povos mestiços e originários, o monismo jurídico, definitivamente, parece não se adaptar. Diante disso, é que Wolkmer (2006, p. 2-3), por exemplo, considera que:

Antes de mais nada, na perspectiva da América Latina, para se instituir uma cultura político-jurídica mais democrática é necessário pensar e forjar formas de produção do conhecimento que partam da práxis democrática pluralista como expressão do direito à diferença, à identidade coletiva, à autonomia e à igualdade de acesso a direitos. Há, portanto, que desencadear tal processo, revendo o pluralismo como princípio de legitimidade política, jurídica e cultural.

Contudo, diante da atualidade da decisão judicial no processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101, parece se realizar a conclusão de que mostrou-se exitosa a empreitada jurídico-burguesa de criação e manutenção da concepção de 'sujeito de direito' (MONTAGNOLI, 2209), mesmo diante dos anseios provocados pelas lutas sociais.

É por isso que, frente ao monismo jurídico, ainda é preciso transver o mundo, como ensina o poeta Manoel de Barros: “A expressão reta não sonha. Não use o traço acostumado [...] É preciso transver o mundo” (2010, p. 349). Por que preciso transver o mundo jurídico e (des)educar o olhar? Porque entendo ser necessário realizar a descolonização epistêmica, utilizando o cruzamento crítico entre os saberes oficiais e os saberes populares, em que cada grupo

[...] mostra ao outro o que não vê e não pode ver ou seja suas próprias costas, o seu inconsciente institucional, o recalcado nele, o caráter institucionalmente contextualizado da sua ciência, mesmo quando universal em direito [...] aceitando a integração do olhar do não acadêmico na elaboração científica como necessidade crítica em relação a seus próprios saberes [...] o conceito de dialogicidade expressa essa dupla necessidade de uma escuta sensível mútua e de uma crítica mútua das ilusões e cegueiras diante das rupturas epistemológicas [...] Essa dialogicidade é o fundamento da interculturalidade crítica. (GAUTHIER, 2012, p. 29).

Isso porque a lógica instituída ainda não atende à complexidade das demandas sociais, culturais e políticas das populações que não estão representadas culturalmente, como é o caso dos grupos que professam religiões de matriz africana.

Penso que isto acontece devido ser envolto em verdades construídas “sobre”, as quais só nos chegam aos pedaços. Por isso, acompanhar suas histórias narrativas, fruto da oralidade, da tradição, é como acompanhar vidas sem fama, tomadas como estranhos poemas, lendas que parecem existir entre o ficcional e o real, suas intrigas não conseguiram ou

não quiseram, em suas trajetórias, atualizar o modelo de ser humano proposto pela ordem hegemônica, novas formas de ser humano apontam, portanto (FOUCAULT, 2003).

E é impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Segundo Adichie (2012), há uma palavra da tribo Igbo que nos permite pensar sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é “*nkali*”, substantivo que livremente se traduz: “ser maior do que o outro”.

Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do “*nkali*”. Como é contada, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com “em segundo lugar”. Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente. (ADICHIE, 2012).

A partir disso, reflito que o modo de contar a história silenciou os povos colonizados porque há uma ausência do dizer do outro, e que, entre a colonização e a fala das pessoas, há produções singulares que a universalidade reduz. Isso me permite dizer que qualquer forma de conceber o poder não deve ser identificado inteiramente, ao contrário do que é comum, com dominação. Nem toda relação política envolve poder e dominação. Não admitir isso equivaleria destacar a



possibilidade de expressão política como um ato de criação coletiva e individual orientada para a negação das múltiplas relações de dominação existentes na sociedade e no cotidiano das relações humanas (PARANHOS, 1988, p. 59). Caso contrário, corre-se o risco de comprometer muito seriamente os processos que engendram uma criatividade verdadeiramente original e nova e de reduzir esses povos a tutelados, à mercê de alguém que fale por ele, que conte a sua história e de fazê-la de forma definitiva, destituindo-os do protagonismo de suas vidas.

Convém, portanto, relativizar os critérios de avaliação de suas vidas, porque são totalmente redutores do outro, levando os avaliadores e decisores a falsas interpretações, induzindo a decisões preconceituosas, a exemplo dos tribunais. A esse respeito, podemos citar a referida decisão exarada pelo juiz monocrático da 17<sup>a</sup> vara da Justiça Federal, proferida no dia 28 de abril de 2014, da Seção Judiciária do Rio de Janeiro, na qual, ao se pronunciar acerca dos cultos de matriz africana, afirma que: “No caso, ambas manifestações de religiosidade não contem os traços necessários de um religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado.” (BRASIL, 2014, p. 154).

Realço que instituições como a ciência e o direito foram construídas com abismos sociais e formas abissais de pensamento, violências jurídicas, demarcando territórios visíveis e invisíveis, dando margem às diversas formas de exclusão. Tudo que não está “deste lado da linha”, ou seja, em acordo com as regras legais do pensamento ocidental moderno, foi banido também dos modos de operar o direito, criando-se um direito excludente, criando-se “o outro lado da linha”.

Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus 'outros' modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem os critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos da filosofia e da teologia. (SANTOS, 2010, p. 34).

O que o juiz tirou do Candomblé foi o *status* de pertencer e de estar “deste lado da linha”, ele não é nem científico, nem filosófico e nem teológico, tornando-o invisível e inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível.

Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro [...] esse lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica. (SANTOS, 2010, p. 32).

Pensar sobre essas palavras e falar de Candomblé e de sua tradição viva para pensar o direito e suas práticas é tornar visível e dizível culturas, saberes, modos de “fazer” justiça que ainda não encontram espaço nos lugares instituídos pela ciência e pelo direito. Assim, para se problematizar o direito para além desse pensamento abissal, faz-se

necessária outra epistemologia, um pensamento pós-abissal, outra cosmovisão. Uma cosmovisão que parta da condição do reconhecimento da copresença radical. Essa copresença significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários, o que implica conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que só pode ser conseguido abandonando as concepções monistas, lineares de mundo.

Panikkar (2004) fala que

Povo nenhum, não importa o quão moderno ou tradicional, tem o monopólio da verdade! [...] Nenhuma cultura, tradição, ideologia ou religião pode, hoje, em dia, falar pelo conjunto da humanidade, muito menos resolver seus problemas. São necessários o diálogo e a interação com vista à fecundação mútua. Por vezes, todavia, as próprias condições para esse diálogo não estão dadas, pois são condições não ditas, que a maioria dos participantes não pode cumprir. (PANIKKAR, 2010, p. 205-206).

Neste caso, a tradição eurocêntrica e a ciência cartesiana que lhes dão sustentação consideravam as sociedades da África arcaicas, atrasadas e sem cultura; o modo como viviam e viam o mundo lhes era estranho. O europeu não admitia sociedades sem mercado, sem escrita nos moldes que acreditavam que deveriam existir. Suas conclusões deduziam que os africanos eram “gentes sem fé, sem lei, sem rei”. Formas de pensar como essa repercutem até os dias atuais, resultado de sua história, como é o caso do Candomblé no Brasil, que, devido ter se iniciado com os escravos, foi proibida por muito tempo e, mesmo sendo permitida, continuou uma religião mal vista, de forma que seus seguidores, muitas vezes, a praticaram escondido.

Até hoje, em vários locais do nosso país, os filhos de Santo são perseguidos simplesmente por seguirem sua fé, a exemplo do que pontua a audiência pública sobre “Liberdade religiosa: o papel e os limites do Estado e dos meios de comunicação”, no dia 6 de dezembro de 2013, ao afirmar que “[...] durante o ano de 2013, a imprensa noticiou que traficantes de drogas estariam expulsando adeptos de religiões de matriz afro-brasileira de suas comunidades [...]”; e da sentença do juiz federal do Rio de Janeiro, já citado, que não reconhece os cultos afro-brasileiros como religião.

A realidade de intolerância e discriminação que permeia o cotidiano dessas comunidades religiosas requer de nós pesquisadores e pesquisadoras uma reflexão sobre o papel do direito na superação desses obstáculos. Mesmo garantido o princípio da pluralidade religiosa e do direito à liberdade de culto religioso, insculpidos no inciso VI, art. 5º, da Constituição Federal (1988), há religiões que, cotidianamente, ainda sofrem ataques de igrejas neopentecostais e os efeitos do racismo institucional, refletidos na precarização de direitos e nos preconceitos reproduzidos por agentes públicos (ARAÚJO, 2007).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Abraçei o mar na lua cheia  
 Abraçei o mar  
 Escolhi melhor os pensamentos, pensei  
 Abraçei o mar  
 É festa no céu é lua cheia, sonhei  
 Abraçei o mar  
 [...] E o dia sorriu...  
 Uma dúzia de rosas, cheiro de alfazema  
 Presente eu fui levar  
 E nada pedi, entreguei ao mar (e nada pedi)  
 Me molhei no mar (e nada pedi) só agradeçi”  
 (Gerônimo e Vevé Calazans)

Sento novamente em frente ao notebook para escrever estas considerações, desta vez ao som de Maria Bethânia, que me pergunta “Quantos nomes tem a Rainha do Mar?”, e ela mesma responde: “Dandalunda, Janaína, Marabô, Princesa de Aiocá, Inaê, Sereia, Mucunã, Maria, Dona Iemanjá”. E eu fico a pensar: e tem tantos mais. Desde a Umbanda, sei que sou filha da Rainha do Mar, então, desde tal época tudo que se remete a ela me chama atenção e me causa interesse. E estar escrevendo, neste dia, sábado, dia da semana que esse orixá rege, tem um toque muito especial para mim, pois é como se estivesse a guiar e a abençoar ainda mais este trabalho. Então, a ela dedico esta escrita e a saúdo, como ensina Bethânia: “Alodê, Odofiaba/Minha-mãe, Mãe-d’água/Odoyá!”.

Perdi as contas de quantas vezes sentei para escrever este texto. Como está sendo difícil colocar ponto final nesta escrita. Mas que dificuldade é esta?! Fiz vários esboços, mas acho que, no fundo, é porque não o visualizo conclusivo, por ser um tema que não consigo imaginar esgotado, ainda mais por ser uma dissertação. Sendo assim, o que me proponho, nesta seção, é encerrar esta etapa para poder continuar a caminhada e, quem sabe, abrir caminhos para mim e para outros, de forma a repensar modos de fazer novos encontros construtivos.

No começo deste trabalho, falo de como escrever não é tarefa fácil e de como o tempo me foi um desafio! Nestas páginas finais, ficou evidente para mim como o Tempo (novamente me refiro ao Inquice/*Nkis/Kitembo*) esteve presente, me ensinando e me desafiando a acreditar, a respeitar o meu tempo e o tempo das coisas, mostrando como Ele está intricadamente ligado a este trabalho, seja pela necessidade constante de ir ao meu passado, ou de valorizar o tempo passado, como tão bem me ensinou a cosmovisão africana, que tem como base a ancestralidade, seja pela constante luta para dar conta em tempo hábil de realizar esta dissertação, seja pelo receio do que me espera no tempo futuro, clara influência da nossa cosmovisão ocidental.

Esta dissertação habitou em mim por longos dois anos, e eu me permiti adentrar nos seus espaços e me entrelaçar em suas histórias e vivências, às vezes me confundia com elas, como tantas vezes me confundiram como filha de Santo dos terreiros que frequentei. E foi vivenciando essa experiência única, me permitindo mergulhar nesse território de fé, que surgiram algumas inquietações importantes, a exemplo das que encontrei no terreiro em Belo Horizonte, as quais abriram novos modos de ver meu tema: a relação entre justi-

ça e respeito; a relação familiar nos terreiros e a ideia da pluralidade de justiças, onde a justiça não é feita por um único Orixá, tendo em vista que cada um tem seu próprio território. Tais explorações inspiraram as questões que nortearam a pesquisa, cujas respostas apresento neste trabalho.

A experiência de me permitir viver as visitas, os encontros realizados, me foi rara tanto para este trabalho como para minha vida além dele. Ao encontrar-me com a cosmovisão africana e afro-brasileira, descobri modos de ver o mundo que mudaram minha percepção, e acredito que conseguir concluir esta dissertação se deve muito a essas mudanças, esses aprendizados, essas construções, desconstruções e reconstruções de mim e das minhas “verdades”.

“Verdades” que tanto me incomodavam no direito na época da minha graduação, com seus códigos frios e impessoais, e que fui encontrar no pluralismo jurídico e em “O Direito Achado na Rua” uma brecha, mesmo assim se formaram em mim, e só com esses encontros fui conseguindo reconhecê-las e desconstruí-las. Tenho que confessar que esse processo nem sempre foi fácil, e está longe de estar concluso, mas também foi a partir dele que se tornou possível a delimitação da problemática que deu origem a este trabalho, cuja forma foi-se construindo no meu estranhamento de uma realidade que eu imaginava prenhe de significados, mas que só se deixou capturar quando a questioneei: “Até que ponto o pluralismo jurídico pode ser usado como uma ferramenta para diálogo crítico entre o direito e o Candomblé?”

Esse diálogo crítico foi possível com a noção de pessoa, campo comum a essas duas instâncias, a partir do fato de que essa noção agrega elementos plurais tanto no direito quanto no Candomblé. Foi esse o entendimento que permitiu a desconstrução do direito instituído, o encontro com o

Candomblé e com a tradição que o permeia, estabelecendo o diálogo com o pluralismo jurídico, considerando as múltiplas formas de pensar, de viver e de ver o mundo.

Dessa forma, inicialmente, mobilizei minhas forças no sentido de buscar conhecimentos sobre o Candomblé e o que essa tradição compreendia por pessoa. Nessa religião, no processo de subjetivação, a palavra falada tem a função de agregar a comunidade, a ancestralidade e a natureza, elementos constituintes e instituintes da pessoa no Candomblé. A oralidade é o lugar por excelência do saber; a palavra falada é o que mantém viva a tradição. Por exemplo, o mito de *Maa Ngala* ensina que o ser humano tem um saber herdado dos seus ancestrais e latente em tudo o que transmite e em tudo o que se encontra na natureza.

Assim, a formação da pessoa africana passa pelo processo coletivo, preparando-a para viver no meio social, sendo responsabilidade coletiva e obedecendo às normas ancestrais, consideradas o princípio fundamental de organização dos cultos de Candomblé, regendo todos os ritos e as relações sociais no espaço interno e externo ao culto. Logo, essas religiões são eminentemente comunitárias, o que repercute expressamente na sua concepção de vida e do universo, e as leva a priorizar o bem-estar da comunidade, inclusive pelo fato de serem regidas pelo princípio do *ubuntu*, definido como uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas, onde tudo é comum a todos, de modo que uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas.

Vale ressaltar que o Candomblé privilegia a relação homem-natureza, sendo uma forma cultural ecosófica, compreendendo a natureza como um elemento ativo, com potên-



cia, vontades e desejos próprios. O ser humano é natureza, formando com ela um elo indissociável.

Assim, para os estudiosos da tradição africana, no Candomblé, alguém se torna sujeito, pessoa, em um processo contínuo de recuperação, instalação e criação de novas relações entre a comunidade, a ancestralidade e a natureza. Em todas as tradições do Candomblé, o ser humano é múltiplo, uma síntese complexa, que resulta da coexistência de vários componentes materiais e imateriais.

No processo da pesquisa, tive que me debruçar também nos elementos constitutivos de pessoa no direito monista, uma vez que o conceito de sujeito de direito da atualidade foi construído a partir dessa perspectiva que enxerga o direito apenas nos códigos e nas normas positivadas. Realço que, apesar do seu domínio, existem resistências e críticas a esse modelo. Em verdade, ele passou e vem passando pelos mesmos processos que trouxeram a crise da modernidade, constituídos no contínuo questionamento das verdades ditas e das promessas feitas que se mostraram irrealis, irrealizáveis ou irrealizadas no decorrer de nossa história.

Conforme essa teoria, a concepção de sujeito de direito se confunde com o conceito de pessoa, sendo identificada como portadora de direitos e deveres jurídicos. No entanto, esse conceito não se limita ao indivíduo, podendo ser tanto o indivíduo, considerado pessoa natural ou física, quanto as outras entidades, como comunidades, associações, sociedade por ações, municípios, estados, chamados de pessoa jurídica, moral, fictícia, construída pela ciência jurídica. Em outras palavras, o sujeito de direito é o gênero do qual são espécies as chamadas pessoas – física ou jurídica.

Importante ressaltar que, para fins de análise, tive que problematizar essa concepção monista por haver um pro-

cesso de naturalização dos conceitos de pessoa e de sujeito de direito, tornando natural o que é histórico e cultural, instituindo verdades absolutas no campo do direito. Nesse sentido, para tecer diálogos entre o Candomblé e o direito, fez-se necessário adentrar as brechas do direito monista por meio de resistências e lutas como os movimentos realizados pelo pluralismo jurídico, pelo Direito Vivo e por “O Direito Achado na Rua, considerando que o Brasil possui uma multiplicidade de culturas com vários direitos.

Essa abrangência me possibilitou olhar para os elementos plurais do Candomblé no Brasil, e, por meio do pluralismo jurídico como uma ferramenta, pude abrir fendas no direito e perceber a diferença de refletir sujeito de direito e de pessoa em um diálogo crítico com a pessoa múltipla no Candomblé, que associa tradição e ancestralidade, comunidade e natureza. Isso ampliou os limites de minha visão de jurista a entender o quanto é preciso aprender na copresença com outras culturas. Isto é importante sobretudo porque diz respeito à proteção dos direitos dos filhos de Santo, em especial quanto ao próprio desenvolvimento de sua religiosidade.

Nesse sentido, foi importante analisar parte do caso referente ao processo judicial nº 0004747-33.2014.4.02.5101, por se tratar de Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal (MPF) em face da empresa Google Brasil Internet Ltda (BRASIL, 2014) diante de postagens de vídeos contra religiões de matriz africana. A sentença do juiz de 1º grau nega a proteção jurídica aos filhos de Santo e às religiões de matriz africana por não identificá-las plenamente com a expressão de religiosidade dominante: monoteísta, formal, fundada em um único texto tido como sagrado (Bíblia,

Alcorão, dentre outros), não estando, portanto, sujeitas à proteção estatal, não seriam sujeitos de direitos.

Desse modo, concluo que o direito vigente, em relação às religiões afro-brasileiras, não consegue nem mesmo garantir o mínimo que lhes propõe, como a liberdade religiosa e o direito ao livre exercício de suas crenças, quanto mais ir além, por considerar o conceito de indivíduo da teoria do direito monista impróprio tanto para as questões do Candomblé quanto para o contexto diverso dos direitos humanos. O que sugiro aqui é que, a partir dessa imagem do ser humano como múltiplo apresentado na tradição viva do Candomblé, consigamos desconstruir e reconstruir a ideia de sujeito de direito que o direito posto nos apresenta, utilizando como dispositivo o pluralismo jurídico no viés do Direito Vivo e de “O Direito Achado na Rua”. Essas formas de pensar e fazer o direito são possibilidades para outra epistemologia, de modo a garantir o diálogo crítico entre essas cosmovisões.

## REFERÊNCIAS

ADAD, Clara Jane Costa. *Candomblé e Direito: o encontro de duas cosmovisões na problematização da noção de sujeito de direito*. 124 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) – Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade de Brasília, Brasília 2015.

ADAD, Shara Jane Holanda Costa; VASCONCELOS, José Gerardo. Entre o corpo do pesquisador e a invenção da ciência: um outro pensar sobre a pesquisa. *In*: ADAD, Shara Jane Holanda Costa; BRANDIM, Ana Cristina Meneses de Sousa; RANGEL, Maria do Socorro (org.). *Entre línguas movimento e mistura de saberes*. Fortaleza: Edições UFC, 2008. p. 215-224.

ADAD, Shara Jane Holanda Costa. A Sociopoética e os cinco princípios: a filosofia dos corpos misturados na pesquisa em Educação. *In*: ADAD, Shara Jane Holanda Costa *et al.* (org.). *Tudo que não inventamos é falso: dispositivos artísticos para pesquisar, ensinar e aprender com a Sociopoética*. Fortaleza: EDUECE, 2014. p. 41-61.

ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma história única*. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E-C-bh1YARsc>. Acesso: 27 fev. 2015.

ALBERGARIA, Bruno. *Histórias do direito: Evolução das leis, fatos e pensamentos*. São Paulo: Atlas, 2011.

ALBÓ, Xavier. *Derecho consuetudinario: posibilidades e límites*. *In*: *Congreso Internacional, Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio*, 12., 1998, *Arica: Universidad de Chile e Universidad de Tarapacá*, 1998.

APOSTOLOVA, Bistra Stefanova; NOLETO, Mauro Almeida; PÔRTO, Inês da Fonseca. Sujeito de direito coletivo. *In: Seminário de Pesquisa na Graduação: Você pesquisa? Então... Mostre!* Brasília: UnB, 1992. *Anais* [...]. Brasília: UnB, 1992.

ARAÚJO, Maurício Azevedo de. *Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico – repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural*. 209 f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Estado e Constituição da Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BÂ, Hampaté. Tradição Viva. *In: KIZERBO. História Geral da África – Metodologia e pré-história da África*. v. I. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982. p. 181-218.

BARROS, Manoel de. Livro sobre Nada. *In: BARROS, Manoel de. Poesia Completa*. São Paulo: Leya, 2010.

BERNAT, Isaac. *Encontros com o Griot Sotigui Kouyaté*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

BOTELHO, Denise; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. *In: Participação: a revista do decanato de extensão da Universidade de Brasília*. Brasília: UnB, v. 17, p. 74-82, 2010.

BRASIL. *Petição Inicial no Agravo de Instrumento*. Brasília/DF: Ministério Público Federal, 2014.

BRASIL. *Código Civil Brasileiro*. Brasília: Presidência da República, 1942.

BRASIL. *Lei nº 7.347*. Brasília: Presidência da República, 1985.

CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. *In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy, et al. Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, 2007. p. 399 - 412. Dispo-

nível em: [http://www.dhnet.org.br/dados/livros/edh/br/fundamentos/23\\_cap\\_3\\_artigo\\_01.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/livros/edh/br/fundamentos/23_cap_3_artigo_01.pdf). Acesso em: 5 jan. 2018.

CARBONARI, Paulo Sérgio. Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção. *In: SILVEIRA, Rosa Maria G. et al (org.). Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, 2007. p. 169-186.

COIMBRA, Maria Cecília; NASCIMENTO, Maria Livia. Jovens pobres: o mito da periculosidade. *In: FRAGA, P. C. P.; IULIANELLI, J.A.S. (org.). Jovens em Tempo real*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 19-37.

COSTA, Alexandre Araújo. Judiciário e interpretação: entre direito e política. *In: Pensar*, Fortaleza, v. 18, n. 1, p. 9-46, jan./abr. 2013.

CUNHA JUNIOR, Henrique. NTU: Introdução ao pensamento filosófico bantu. *In: Educação em debate: Revista do programa de pós-graduação em educação brasileira – FACED/UFC*, v.1, n. 59, ano 32, p. 25-40, 2010.

EHRlich, Eugen. *Fundamentos da Sociologia do direito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

FALCÃO, Joaquim de Arruda (org.). *Conflito de direito de propriedade e invasões urbanas*. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. *In: Michel Foucault: Estratégia, Poder-Saber. (Ditos e Escritos IV)*. Rio de Janeiro: Forense, 2003. p. 203-223

FULGÊNCIO, Cristiane Alarcão; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Bioética de intervenção e justiça: olhares desde o sul. *In: Revista Brasileira de Bioética - SBB*, v. 8, n. 1-4, p. 47-56, 2012.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GAUTHIER, Jacques. *O oco do vento: metodologia da pesquisa sociopoética e estudos transculturais*. Curitiba, PR: Editora CRV, 2012.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. In: GOLDMAN, Márcio. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Campos, 1985. p. 22-54.

GONÇALVES, Roberto. *Direito Civil Brasileiro*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

LADEUR, Karl Heinz. Verbetete Sujet. In: ARNAUD, André-Jean. *Dicionário enciclopédico de teoria e de sociologia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. In: *África: revista do Centro de Estudos Africanos*, São Paulo, USP, v. 1, n. 18/19, p. 103-118, 1996.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982.

LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira*. 2014. 240 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2014.

MATOS, Ricardo de. *Sobre a umbanda e o candomblé*. Disponível em: [http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=3999&titulo=Sobre\\_a\\_Umbanda\\_e\\_o\\_Candomble](http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=3999&titulo=Sobre_a_Umbanda_e_o_Candomble). Acesso em: 14 abr. 2015.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MIALLE, Michel. Os falsos “dados” do sistema jurídico. *In: Introdução Crítica ao Direito*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. *Processo Originário 0004747-33.2014.4.02.5101*. Petição Inicial. Agravo de Instrumento. Trâmite na 17ª Vara Federal da Seção Judiciária do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 09 de maio de 2014.

MONTAGNOLI, José Américo Silva. O conceito de “sujeito de direito” como atomização liberal da ideia de povo: traços históricos de uma exitosa empreitada jurídico-burguesa. *In: Congresso Nacional do CONPEDI*, 18., 2009 04 a 07 nov. São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo, 2009. Disponível em: [http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/Anais/sao\\_paulo/2781.pdf](http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/Anais/sao_paulo/2781.pdf). Acesso em: 1. mar. 2015.

NADER, Paulo *Introdução ao Estudo do Direito*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2009.

NAJMANOVICH, Denise. *O sujeito encarnado: questões para pesquisa no/do cotidiano*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Jindengue – Omo kékeré: notas desde alguns olhares africanos sobre infância e formação. *In: XAVIER, Ingrid Müller; KOHAN, Walter Omar (org.). Filosofar: aprender e ensinar*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 41-51.

NOLETO, Mauro Almeida. *Subjetividade Jurídica: a titularidade de direitos em perspectiva emancipatória*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1998.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. *Revista da ABPN*, v. 3, p. 147-150, nov. 2011/fev. 2012.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Festa de santos na vizinhança: terreiros de candomblé na cidade de Belo Horizonte. *In: Congresso Internacional do Núcleo de Estudos das Américas: América Latina: espaços e pensamentos: corpos locais e*



mentes globais sociedade-política-economia e cultura, 2014, Rio de Janeiro. *Anais* [...]. Rio de Janeiro: UERJ/NUCLEAS/FCE/Faculdade de Direito, 2014.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti – retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente*. 3 ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo. Prefácio: uma floresta de baobás. *In*: PETIT, Sandra; SILVA, Geranildes Costa (org.). *Memórias de Baobá*. Fortaleza: Edições UFC, 2012. p. 7-9.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de Direitos Humanos uma concepção ocidental? *In*: BALDI, César Augusto (org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 232-236.

PARANHOS, Adalberto. Política e cotidiano: as mil e uma faces do poder. *In*: MARCELINO, Nelson C. (Org.). *Introdução às Ciências Sociais*. 2. ed. Campinas/SP: Papirus, 1988.

PEREIRA, Helayne Cândido. *Assessoria jurídica universitária popular - AJUP: Aportes históricos e teórico-metodológicos para uma nova práxis extensionista em direito*. Brasília, p. 145-159, 2011. Disponível em: [periodicos.unb.br/index.php/enedex/article/download/4345/3637](http://periodicos.unb.br/index.php/enedex/article/download/4345/3637). Acesso em: 20 jan. 2015.

PETIT, Sandra Haydée. Potencializando a dimensão poiética na pesquisa em Educação. *In*: ADAD, Shara Jane Holanda Costa et al. (org.). *Tudo que não inventamos é falso: dispositivos artísticos para pesquisar, ensinar e aprender com a Sociopoética*. Fortaleza: EDUECE, 2014, p. 19-40.

RÁO, Vicente. *O Direito e a Vida dos Direitos*. 6. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005.

REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. São Paulo: Editora Saraiva, 2005.

RIBEIRO, Ronilda Yakemi. *Alma Africana no Brasil: Os Iorubás*. São Paulo: Oduduwa, 1996.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. *Identidade racial e direito à diferença: Xangô e Thémis*. 2006. 165f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Sociedade) – Universidade Federal de Brasília (UnB). Brasília, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 8e. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade: O Direito Achado da Rua*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2011.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Introdução crítica ao direito*. Brasília: UnB, 1993. (Série O Direito Achado na rua, v. 1, 4. ed.).

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*. Fundamentos de uma nova cultura do direito. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo Jurídico, Direitos Humanos e Interculturalidade. *Revista Sequência*, n. 53, p. 113-128, dez. 2006.

YRIGOYEN, Raquel Fajardo. *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Guatemala: Fundación Myrna Mack, 1999.



### DECLARAÇÃO DE REVISÃO DO VERNÁCULO

Declara-se, para constituir prova junto à Coleção Práticas Educativas, vinculada à Editora da Universidade Estadual do Ceará (EdUECE), que, por intermédio do profissional infra-assinado, foi procedida a correção gramatical e estilística do livro intitulado **Candomblé e Direito: Tradições em Diálogo**, razão por que se firma a presente declaração, a fim de que surta os efeitos legais, nos termos do novo Acordo Ortográfico Lusófono, vigente desde 1º de janeiro de 2009.

Fortaleza-CE, 15 de janeiro de 2019.

*Maria da Conceição de Souza Santos*  
 Maria da Conceição de Souza Santos



### DECLARAÇÃO DE NORMALIZAÇÃO

Declara-se, para constituir prova junto à Coleção Práticas Educativas, vinculada à Editora da Universidade Estadual do Ceará (EdUECE), que, por intermédio do profissional infra-assinado, foi procedida a normalização do livro intitulado **Candomblé e Direito: Tradições em Diálogo**, razão por que se firma a presente declaração, a fim de que surta os efeitos legais, nos termos das normas vigentes decretadas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

Fortaleza-CE, 15 de janeiro de 2019.

Maria da Conceição de Souza Santos  
*Maria da Conceição de Souza Santos*

**COLEÇÃO PRÁTICAS EDUCATIVAS**

01. FIALHO, Lia Machado Fiuza. *Assistência à criança e ao adolescente infrator no Brasil*: breve contextualização histórica. Fortaleza: EdUECE, 2014. 105 p. ISBN: 978-85-7826-199-3.
02. VASCONCELOS, José Gerardo. *O contexto autoritário no pós-1964*: novos e velhos atores na luta pela anistia. Fortaleza: EdUECE, 2014. 63 p. ISBN: 978-85-7826-211-2.
03. SANTANA, José Rogério; FIALHO, Lia Machado Fiuza; BRANDENBURG, Cristine; SANTOS JÚNIOR, Francisco Fleury Uchôa (Org.). *Educação e saúde*: um olhar interdisciplinar. Fortaleza: EdUECE, 2014. 212 p. ISBN: 978-85-7826-225-9.
04. SANTANA, José Rogério; VASCONCELOS, José Gerardo; FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS JÚNIOR, Raimundo Elmo de Paula (Org.). *Golpe de 1964*: história, geopolítica e educação. Fortaleza: EdUECE, 2014. 342 p. ISBN: 978-85-7826-224-2.
05. SILVA, Sammia Castro; VASCONCELOS, José Gerardo; FIALHO, Lia Machado Fiuza (Org.). *Capoeira no Ceará*. Fortaleza: EdUECE, 2014. 156 p. ISBN: 978-85-7826-218-1.
06. ADAD, Shara Jane Holanda Costa; PETIT, Sandra Haydée; SANTOS, Iraci dos; GAUTHIER, Jacques (Org.). *Tudo que não inventamos é falso*: dispositivos artísticos para pesquisar, ensinar e aprender com a sociopoética. Fortaleza: EdUECE, 2014. 488 p. ISBN: 978-85-7826-219-8.
07. PAULO, Adriano Ferreira de; MIRANDA, Augusto Ridson de Araújo; MARQUES, Janote Pires; LIMA, Jeimes Mazza Correia; VIEIRA, Luiz Maciel Mourão (Org.). *Ensino de História na educação básica*: reflexões, fontes e linguagens. Fortaleza: EdUECE, 2014. 381 p.
08. SANTOS, Jean Mac Cole Tavares; PAZ, Sandra Regina (Org.). *Políticas, currículos, aprendizagem e saberes*. Fortaleza: EdUECE, 2014. 381 p. ISBN: 978-85-7826-245-7.
09. VASCONCELOS, José Gerardo; SANTANA, José Rogério; FIALHO, Lia Machado Fiuza (Org.). *História e práticas culturais na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2014. 229 p. ISBN: 978-85-7826-246-4.
10. FIALHO, Lia Machado Fiuza; CASTRO, Edilson Silva; SILVA JÚNIOR, Roberto da (Org.). *Teologia, História e Educação na contemporaneidade*. Fortaleza: EdUECE, 2014. 160 p. ISBN: 978-85-7826-237-2.
11. FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS, José Gerardo; SANTANA, José Rogério (Org.). *Biografia de mulheres*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 163 p. ISBN: 978-85-7826-248-8.
12. MIRANDA, José da Cruz Bispo de; SILVA, Robson Carlos da (Org.). *Entre o derreter e o enferrujar*: os desafios da educação e da formação profissional. Fortaleza: EdUECE, 2014. 401 p. ISBN: 978-85-7826-259-4.
13. SILVA, Robson Carlos da; MIRANDA, José da Cruz Bispo de (Org.). *Cultura, sociedade e educação brasileira*: teceduras e interfaces possíveis. Fortaleza: EdUECE, 2014. 324 p. ISBN: 978-85-7826-260-0.
14. PETIT, Sandra Haydée. *Pretagogia*: pertencimento, corpo-dança afrodescendente e tradição oral africana na formação de professoras e professores –

- contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015. 253 p. ISBN: 978-85-7826-258-7.
15. SALES, José Albio Moreira de; SILVA, Bruno Miguel dos Santos Mendes da (Org.). *Arte, tecnologia e poéticas contemporâneas*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 421 p. ISBN: 978-85-7826-262-4.
  16. LEITE, Raimundo Hélio (Org.). *Avaliação: um caminho para o descortinar de novos conhecimentos*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 345 p. ISBN: 978-85-7826-261-7.
  17. CASTRO FILHO, José Aires de; SILVA, Maria Auricélia da; MAIA, Dennys Leite (Org.). *Lições do projeto um computador por aluno: estudos e pesquisas no contexto da escola pública*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 330 p. ISBN: 978-85-7826-266-2.
  18. CARVALHO, Maria Vilani Cosme de; MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). *Psicologia da educação: teorias do desenvolvimento e da aprendizagem em discussão*. 3. ed. Fortaleza: EdUECE, 2015. 269 p.
  19. FIALHO, Lia Machado Fiuza; CACAU, Josabete Bezerra (Org.). *Juventudes e políticas públicas*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 247 p. ISBN: 978-85-7826-298-3.
  20. LIMA, Maria Socorro Lucena; CAVALCANTE, Maria Marina Dias; SALES, José Albio Moreira de; FARIAS, Isabel Maria Sabino de (Org.). *Didática e prática de ensino na relação com a escola*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 245 p. ISBN: 978-85-7826-296-9.
  21. FARIAS, Isabel Maria Sabino de; LIMA, Maria Socorro Lucena; CAVALCANTE, Maria Marina Dias; SALES, José Albio Moreira de (Org.). *Didática e prática de ensino na relação com a formação de professores*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 145 p. ISBN: 978-85-7826-293-8.
  22. SALES, José Albio Moreira de; FARIAS, Isabel Maria Sabino de; LIMA, Maria Socorro Lucena; CAVALCANTE, Maria Marina Dias (Org.). *Didática e prática de ensino na relação com a sociedade*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 213 p. ISBN: 978-85-7826-294-5.
  23. CAVALCANTE, Maria Marina Dias; SALES, José Albio Moreira de; FARIAS, Isabel Maria Sabino de; LIMA, Maria Socorro Lucena (Org.). *Didática e prática de ensino: diálogos sobre a escola, a formação de professores e a sociedade*. EdUECE, 2015. 257 p. ISBN: 978-85-7826-295-2.
  24. VASCONCELOS, José Gerardo; RODRIGUES, Rui Martinho; ALBUQUERQUE, José Cândido Lustosa Bittencourt de (Org.). *Contratualismo, política e educação*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 73 p. ISBN: 978-85-7826-297-6.
  25. XAVIER, Antônio Roberto; TAVARES, Rosalina Semedo de Andrade; FIALHO, Lia Machado Fiuza (Org.). *Administração pública: desafios contemporâneos*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 181 p.
  26. FIALHO, Lia Machado Fiuza; CASTRO, Edilson Silva; CASTRO, Jéssyca Lages de Carvalho (Org.). *(Auto)Biografias e formação docente*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 229 p. ISBN: 978-85-7826-271-6.
  27. FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS, José Gerardo; SANTANA, José Rogério; VASCONCELOS JÚNIOR, Raimundo Elmo de Paula; MARTINHO RODRIGUES, Rui (Org.). *História, literatura e educação*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 299 p. ISBN: 978-85-7826-273-0.
  28. MAGALHÃES JUNIOR, Antonio Germano; ARAÚJO, Fátima Maria Leitão (Org.). *Ensino & linguagens da História*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 371 p. ISBN: 978-85-7826-274-7.

29. NUNES, Maria Lúcia da Silva; MACHADO, Charliton José dos Santos; VASCONCELOS, Larissa Meira de (Org.). *Diálogos sobre Gênero, Cultura e História*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 175 p. ISBN: 978-85-7826-213-6.
30. MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). *Cultura de paz, educação e espiritualidade II*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 471 p. ISBN: 978-85-8126-094-5.
31. MARINHO, Maria Assunção de Lima; ARAÚJO, Helena de Lima Marinho Rodrigues; ANDRADE, Francisca Rejane Bezerra (Org.). *Economia, políticas sociais e educação: tecendo diálogos*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 194 p. ISBN: 978-85-7826-317-1.
32. FIALHO, Lia Machado Fiuza; MACIEL, Francisco Cristiano Góes (Org.). *Polifonia em juventudes*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 234 p. ISBN: 978-85-7826-299-0.
33. SANTANA, José Rogério; BRANDENBURG, Cristine; MOTA, Bruna Germana Nunes; FREITAS, Munique de Souza; RIBEIRO, Júlio Wilson (Org.). *Educação e métodos digitais: uma abordagem em ensino contemporâneo em pesquisa*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 214 p. ISBN: 978-85-7826-318-8.
34. OLINDA, Ercília Maria Braga de; SILVA, Adriana Maria Simião da (Org.). *Vidas em romaria*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 438 p. ISBN: 978-85-7826-380-5.
35. SILVA JÚNIOR, Roberto da (Org.). *Educação brasileira e suas interfaces*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 158 p. ISBN: 978-85-7826-379-9.
36. MALOMALO, Bas'Illele; RAMOS, Jeannette Filomeno Pouchain (Org.). *Cá e acolá: pesquisa e prática no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 238 p.
37. FIALHO, Lia Machado Fiuza. *Assistência à criança e ao adolescente "infra-tor" no Brasil: breve contextualização histórica*. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016. 112 p. ISBN: 978-85-7826-337-9.
38. MARQUES, Janote Pires; FONSECA, Emanuelle Oliveira da; VASCONCELOS, Karla Colares (Org.). *Formação de professores: pesquisas, experiências e reflexões*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 194 p. ISBN: 978-85-7826-407-9.
39. SILVA, Henrique Barbosa; RIBEIRO, Ana Paula de Medeiros; CARVALHO, Alanna Oliveira Pereira (Org.). *A democratização da gestão educacional: criação e fortalecimento dos Conselhos Municipais de Educação no Ceará*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 144 p. ISBN: 978-85-7826-367-6.
40. SILVA, Lucas Melgaço da; CIASCA, Maria Isabel Filgueiras Lima; OLIVEIRA, Roberta Lúcia Santos de (Org.). *Estudos em educação: formação, gestão e prática docente*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 425 p. ISBN: 978-85-7826-433-8.
41. SILVA JÚNIOR, Roberto da; SILVA, Dogival Alencar da (Org.). *História, políticas públicas e educação*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 183 p. ISBN: 978-85-7826-435-2.
42. VASCONCELOS, José Gerardo; ARAÚJO, Marta Maria de (Org.). *Narrativas de mulheres educadoras militantes no contexto autoritário brasileiro (1964-1979)*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 104 p. ISBN: 978-85-7826-436-9.
43. MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). *Cultura de paz, educação e espiritualidade III*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 456 p. ISBN: 978-85-7826-437-6.
44. PORTO, José Hécio Alves. *Escritos: do hoje & sempre poesias para todos momentos*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 124 p. ISBN: 978-85-7826-438-3.
45. FIALHO, Lia Machado Fiuza; LOPES, Tania Maria Rodrigues; BRANDENBURG, Cristine (Org.). *Educação, memórias e narrativas*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 179 p. ISBN: 978-85-7826-452-9.



46. FIALHO, Lia Machado Fiuza; TELES, Mary Anne (Org.). *Juventudes em debate*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 355 p. ISBN: 978-85-7826-453-6.
47. ANDRADE, Francisca Rejane Bezerra; SANTOS, Geórgia Patrícia Guimarães dos; CAVAINAC, Mônica Duarte (Org.). *Educação em debate: reflexões sobre ensino superior, educação profissional e assistência estudantil*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 243 p. ISBN: 978-85-7826-463-5.
48. SILVA, Lucas Melgaço da; CIASCA, Maria Isabel Filgueiras Lima (Org.). *As voltas da avaliação educacional em múltiplos caminhos*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 425 p. ISBN: 978-85-7826-464-2.
49. SANTOS, Jean Mac Cole Tavares; MARTINS, Elcimar Simão (Org.). *Ensino médio: políticas educacionais, diversidades, contextos locais*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 235 p. ISBN: 978-85-7826-462-8.
50. NUNES, Maria Lúcia da Silva; TEIXEIRA, Mariana Marques; MACHADO, Charliton José dos Santos; ROCHA, Samuel Rodrigues da (Org.). *Eu conto, você conta: leituras e pesquisas (auto)biográficas*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 235 p. ISBN: 978-85-7826-506-9.
51. MARTINHO RODRIGUES, Rui. *Diálogos transdisciplinares*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 142 p. ISBN: 978-85-7826-505-2.
52. VASCONCELOS, José Gerardo; XAVIER, Antônio Roberto; FERREIRA, Tereza Maria da Silva (Org.). *História, memória e narrativas biográficas*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 191 p. ISBN: 978-85-7826-538-0.
53. SANTOS, Patricia Fernanda da Costa; SENA, Flávia Sousa de; GONÇALVES, Luiz Gonzaga; FURTADO, Quezia Vila Flor (Org.). *Memórias escolares: quebrando o silêncio...* Fortaleza: EdUECE, 2017. 178 p. ISBN: 978-85-7826-537-3.
54. CARVALHO, Scarlett O'hara Costa; FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS, José Gerardo. *O pedagogo na Assistência Social*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 122 p. ISBN: 978-85-7826-536-6.
55. FIALHO, Lia Machado Fiuza; LOPES, Tania Maria Rodrigues (Org.). *Docência e formação: percursos e narrativas*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 198 p. ISBN: 978-85-7826-551-9.
56. LEITE, Raimundo Hélio; ARAÚJO, Karlane Holanda; SILVA, Lucas Melgaço da (Org.). *Avaliação educacional: estudos e práticas institucionais de políticas de eficácia*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 242 p. ISBN: 978-85-7826-554-0.
57. CIASCA, Maria Isabel Filgueiras Lima; SILVA, Lucas Melgaço da; ARAÚJO, Karlane Holanda (Org.). *Avaliação da aprendizagem: a pluralidade de práticas e suas implicações na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 380 p. ISBN: 978-85-7826-553-3.
58. SANTOS, Jean Mac Cole Tavares (Org.). *Pesquisa em ensino e interdisciplinaridades: aproximações com o contexto escolar*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 178 p. ISBN: 978-85-7826-560-1.
59. MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). *Cultura de paz, educação e espiritualidade IV*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 346 p. ISBN: 978-85-7826-563-2.
60. MUNIZ, Cellina Rodrigues (Org.). *Linguagens do riso, práticas discursivas do humor*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 186 p. ISBN: 978-85-7826-555-7.
61. MARTINHO RODRIGUES, Rui. *Talvez em nome do povo... Uma legitimidade peculiar*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 340 p. ISBN: 978-85-7826-562-5.
62. MARTINHO RODRIGUES, Rui. *Política, Identidade, Educação e História*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 172 p. ISBN: 978-85-7826-564-9.

63. OLINDA, Ercília Maria Braga de; GOLDBERG, Luciane Germano (Org.). *Pesquisa (auto)biográfica em Educação: afetos e (trans)formações*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 445 p. ISBN: 978-85-7826-574-8.
64. MARTINHO RODRIGUES, Rui. *O desafio do conhecimento histórico*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 130 p. ISBN: 978-85-7826-575-5.
65. RIBEIRO, Ana Paula de Medeiros; FAÇANHA, Cristina Soares; COELHO, Tâmara Maria Bezerra Costa (Org.). *Costurando histórias: conceitos, cartas e contos*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 182 p. ISBN: 978-85-7826-561-8.
66. BRANDENBURG, Cristine; SILVA, Jociana Cavalcante da; SILVA, Jáderson Cavalcante da (Org.). *Interface entre Educação, Educação Física e Saúde*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 211 p. ISBN: 978-85-7826-576-2.
67. FARIAS, Isabel Maria Sabino de; JARDILINO, José Rubens Lima; SILVESTRE, Magali Aparecida; ARAÚJO, Regina Magna Bonifácio de (Org.). *Pesquisa em Rede: diálogos de formação em contextos coletivos de conhecimento*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 171 p. ISBN: 978-85-7826-577-9.
68. MOREIRA, Eugenio Eduardo Pimentel; RIBEIRO, Ana Paula de Medeiros; MARQUES, Cláudio de Albuquerque (Autores). *Implantação e atuação do Sistema de Monitoramento e avaliação do Programa Seguro-Desemprego: estudo de caso*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 340 p. ISBN: 978-85-7826-591-5.
69. XAVIER, Antônio Roberto; FERREIRA, Tereza Maria da Silva; MATOS, Camila Saraiva de (Orgs.). *Pesquisas educacionais: abordagens teórico-metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 271 p. ISBN: 978-85-7826-602-8.
70. ADAD, Shara Jane Holanda Costa; COSTA, Hercilene Maria e Silva (Orgs.). *Entrelugares: Tecidos Sociopoéticos em Revista*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 273 p. ISBN: 978-85-7826-628-8.
71. MACHADO, Maria do Livramento da Silva (Orgs.). *Jovens bailarinas de Vazantinha: conceitos de corpo nos entrelaces afroancestrais da dança na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 337 p. ISBN: 978-85-7826-637-0.
72. MACHADO, Maria do Livramento da Silva (Orgs.). *Jovens bailarinas de Vazantinha: conceitos de corpo nos entrelaces afroancestrais da dança na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 337 p. ISBN: 978-85-7826-638-7 (E-BOOK).
73. SANTOS, Maria Dilma Andrade Vieira dos. *Jovens circenses na corda bamba: confetes sobre o riso e o corpo na educação em movimento*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 227 p. ISBN: 978-85-7826-639-4.
74. SANTOS, Maria Dilma Andrade Vieira dos. *Jovens circenses na corda bamba: confetes sobre o riso e o corpo na educação em movimento*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 227 p. ISBN: 978-85-7826-640-0 (E-BOOK).
75. SILVA, Krcia de Sousa. *"Manobras" sociopoéticas: aprendendo em movimento com skatistas do litoral do Piauí*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 224 p. ISBN: 978-85-7826-641-7.
76. SILVA, Krcia de Sousa. *"Manobras" sociopoéticas: aprendendo em movimento com skatistas do litoral do Piauí*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 224 p. ISBN: 978-85-7826-636-3 (E-BOOK).
77. VIEIRA, Maria Dolores dos Santos. *Entre acordes das relações de gênero: a Orquestra Jovem da Escola "Padre Luis de Castro Brasileiro" em União-Piauí*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 247 p. ISBN: 978-85-7826-647-9.
78. XAVIER, Antônio Roberto; FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS, José Gerardo (Autores). *História, memória e educação: aspectos conceituais e*

- teórico-epistemológicos. Fortaleza: EdUECE, 2018. 193 p. ISBN: 978-85-7826-648-6.
79. MACHADO, Charliton José dos Santos (Org.). *Desafios da escrita biográfica: experiências de pesquisas*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 237 p. ISBN: 978-85-7826-654-7.
80. MACHADO, Charliton José dos Santos (Org.). *Desafios da escrita biográfica: experiências de pesquisas*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 237 p. ISBN: 978-85-7826-653-0 (E-book).
81. OLIVEIRA, Mayara Danyelle Rodrigues de. *Rabiscos rizomáticos sobre alegria na escola*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 210 p. ISBN: 978-85-7826-651-6.
82. OLIVEIRA, Mayara Danyelle Rodrigues de. *Rabiscos rizomáticos sobre alegria na escola*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 210 p. ISBN: 978-85-7826-652-3 (E-book).
83. SOUZA, Sandro Soares de. *Corpos movediços, vivências libertárias: a criação de confetos sociopoéticos acerca da autogestão*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 275 p. ISBN: 978-85-7826-650-9.
84. SOUZA, Sandro Soares de. *Corpos movediços, vivências libertárias: a criação de confetos sociopoéticos acerca da autogestão*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 275 p. ISBN: 978-85-7826-649-3 (E-book).
85. SANTOS, Vanessa Nunes dos. *Sociopoetizando a filosofia de jovens sobre as violências e a relação com a convivência na escola, em Teresina-PI*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 257 p. ISBN: 978-85-7826-664-6.
86. SANTOS, Vanessa Nunes dos. *Sociopoetizando a filosofia de jovens sobre as violências e a relação com a convivência na escola, em Teresina-PI*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 257 p. ISBN: 978-85-7826-662-2 (E-book).
87. MACHADO, Charliton José dos Santos; NUNES, Maria Lúcia da Silva; SANTANA, Ajanayr Michelly Sobral (Org.). *Gênero e cultura: questões políticas, históricas e educacionais*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 281 p. ISBN: 978-85-7826-673-8.
88. XAVIER, Antônio Roberto; MALUF, Sâmia Nagib; CYSNE, Maria do Rosário de Fátima Portela (Org.). *Gestão e políticas públicas: estratégias, práticas e desafios*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 197 p. ISBN: 978-85-7826-670-7.
89. DAMASCENO, MARIA NOBRE. *Lições da Pedagogia de Jesus: amor, ensino e justiça*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 119 p. ISBN: 978-85-7826-689-9.
90. ADAD, Clara Jane Costa. *Candomblé e Direito: tradições em diálogo*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 155 p. ISBN: 978-85-7826-690-5.
91. ADAD, Clara Jane Costa. *Candomblé e Direito: tradições em diálogo*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 155 p. ISBN: 978-85-7826-691-2 (E-book).