

---

**DIREITO, PODER E RESISTÊNCIA NO FILME *CAPITÃES DA AREIA******LAW, POWER AND RESISTANCE IN THE MOVIE *CAPITÃES DA AREIA******WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO**

Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor permanente dos Cursos de Mestrado e Doutorado em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Livre-Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Ciência do Direito pela Universidade de Bielefeld, Alemanha. Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor em Comunicação e Semiótica e Doutor em Psicologia Social/Psicologia Política (PUC/SP).

**THÚLIO JOSÉ MICHILINI MUNIZ DE CARVALHO**

Mestrando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Bacharel em Direito pela PUC/SP. Advogado atuante em Direito Público (Administrativo, Constitucional e Tributário).

**RESUMO**

**Objetivos:** O artigo examina a relação entre Direito, poder e resistência, sob o prisma de uma pragmática jurídica pensada a partir e além de Niklas Luhmann. Pretende-se esclarecer o assunto e demonstrar como a chamada crise de legitimidade estatal se manifesta nas tramas colhidas do filme *Capitães da Areia* e da obra de Jorge Amado de mesmo nome.

**Metodologia:** O estudo adota abordagem predominantemente dialética, baseia-se em técnica de pesquisa bibliográfica, tendo propósitos zetéticos (investigativo-



---

problematizantes) e dimensão transdisciplinar (direito, política, religião, arte e teoria da linguagem).

**Resultados:** Demonstra-se, com base numa visão sociológico-pragmática do Direito, que se pode enxergar a legitimidade estatal e a crise desta como questão de *sustentabilidade* (fática) da autoridade do Estado enquanto tal, apartando-se, portanto, da visão predominante que encara o problema da legitimidade estatal como questão de validade normativa. Isso é utilizado como ponto de partida para concluir que sociedades desiguais como a brasileira são ambiente fértil para a ocorrência da chamada crise de legitimidade estatal. Por fim, mostra-se, a partir do filme *Capitães da Areia* e do livro homônimo, que a resistência ao abuso do poder estatal pode se dar tanto por meio da tradição religiosa quando da própria morte.

**Contribuições:** Aprofundam-se questões ainda pouco exploradas em âmbito nacional, como o problema da crise de legitimidade do Direito e do Estado nos quadros da tradição pragmática fundada por Niklas Luhmann. Exploram-se, ainda, conexões entre direito, política, religião, arte e problemas sociais (raça, pobreza etc.), o que confere ao texto *dimensão transdisciplinar* pouco frequente na literatura jurídica pátria.

**Palavras-chave:** Direito; Poder; Resistência; Cinema; Capitães da Areia.

## ABSTRACT

**Objectives:** *The article examines the relationship among Law, power and resistance, from the perspective of a legal pragmatics based on the work of Niklas Luhmann and others. It is intended to clarify the matter and demonstrate how the so-called crisis of state's legitimacy manifests itself in the plots contained in the film Capitães da Areia and the homonymous book written by Jorge Amado.*

**Methodology:** *The study adopts a predominantly dialectical approach, bases itself on a bibliographic research technique, having zetetic (investigative-problematizing) purposes and a transdisciplinary dimension (law, politics, religion, art and theory of language).*

**Results:** *It is demonstrated, with the inputs of a sociological-pragmatic view of Law, that State's legitimacy and its crisis can be seen as a matter of sustainability of the authority as such, thus distancing from the prevailing views that treat State's legitimacy and normative validity as if they were the same problem. From this, it is concluded that unequal societies like Brazil are fertile environments for the occurrence of the so-called crisis of the State's legitimacy. Finally, it is shown, from the film and the book Capitães da Areia, that resistance to the abuse of state power can occur both through religious tradition and through death itself.*



---

**Contributions:** *Issues that are still little explored by Brazilian literature, such as the problem of the crisis of legitimacy of Law and the State, are deepened. Connections between law, politics, religion, art and social problems (race, poverty, etc.) are also explored, which gives the text a transdisciplinary dimension that is unusual in Brazilian legal tradition.*

**Keywords:** *Law; Power; Resistance; Cinema; Capitães da Areia.*

## 1 INTRODUÇÃO

Cuida-se de tecer breves considerações sobre questões atinentes à relação entre Direito, poder e resistência, a partir de *Capitães da Areia* (2011), drama nacional de Cecília Amado e Guy Gonçalves (codiretores), com roteiro de Cecília Amado e Hilton Lacerda.

Este artigo parte da premissa de que toda expressão artística, independentemente do estilo e/ou da escola a que se filie, *valora e reconstrói* a realidade e alguns (ou muitos) de seus problemas, a partir de certas posições, pontos de vista etc. que podem ou não ser intencionais. Nesse sentido, cinema, música, literatura, arquitetura etc., enquanto “linguagens artísticas”, *interpretam* o mundo a partir de *escolhas* (recortes) feitas pelos envolvidos em sua criação, para transmitir sensações e ideias sobre a narrativa dos temas que lhe são subjacentes.

No caso do cinema, recursos como câmeras, lentes, movimentos, angulações, recortes etc. captam cenas a serem utilizadas na composição final da peça-filme. O processo não é linear, sendo que, “*na ficção ou no documentário*”, há “*uma manipulação permanente*” (OLIVEIRA, 2015, item 505), que produz resultados (desejados ou não). A propósito, Jean-Claude Bernadet (2006, p. 36) afirma:

Uma sucessão de seleções, de escolhas de como filmar, escolha de ângulos, depois, de como montar, tendo em vista várias opções de sequências, que são constituídas de cenas, que por sua vez são compostas por planos, entendidos como a extensão do filme compreendida entre dois cortes, ou seja, como um segmento contínuo de imagem



---

Por isso, a “linguagem cinematográfica” não pode ser encarada como tendo “*um sentido a priori, pois sua significação é construída pelo homem, não apenas na sequência de planos, mas na manipulação dentro do próprio plano*”, que lhes confere consistência “*pela sua presença num contexto mais geral*” (OLIVEIRA, 2015, item 505). Como toda interpretação, o filme contém a *ambiguidade* decorrente da “*operação linguística de seleção/montagem*”, ainda que se tente neutralizá-la pela “*impressão de realidade no expectador, que deve se lembrar mais do enredo e dos personagens*” do que dos elementos usados na construção do conceito-imagem transmitido (OLIVEIRA, 2015, item 541).

Logo, a “peça” de Cinema é, ao mesmo tempo, fruto de interpretação (aquela adotada pelos seus criadores) e objeto de interpretações (aquelas feitas pelos seus espectadores). Como a “situação cinema” é solitária (isolamento visual e acústico, aliado ao “estado passivo voluntário do espectador”), há uma entrega que cria o espaço de subjetividade que faz com que duas pessoas dificilmente vivenciem o filme de modo idêntico (OLIVEIRA, 2015, item 541; MAUERHOFER, 2008, p. 378 e ss.).

Não à toa, a busca pelo sentido da “peça” assemelha-se à busca pelo sentido da lei, pois, em ambas, existe a tensão entre *o que se quis dizer* e *o que efetivamente se disse* com algo. No plano jurídico, trata-se da antiga disputa entre o “valor” da vontade do legislador e o “valor” da vontade da lei, para os fins e efeitos de solucionar conflitos decorrentes da vagueza e ambiguidade dos termos empregados por certos textos normativos. No plano cinematográfico, a tensão aparece sob a forma de possíveis discrepâncias entre o que se pretendeu transmitir e o que efetivamente se transmitiu em termos de mensagens.

Este artigo privilegia o “lado auditório”, ou seja, encara o filme como fonte de problemas jusfilosóficos, ainda que seus criadores não tenham tido a intenção consciente de levá-los.



---

## 2 SÍNTESE DA TRAMA (SEM SPOILERS)

Pedro Bala (Jean Luís Amorim), Professor (Robério Lima), Gato (Paulo Abade), Sem-Pernas (Israel Gouvêa) e Boa Vida (Jordan Mateus) integram um grupo de menores abandonados, que crescem nas ruas de Salvador/BA e habitam a comunidade do “Trapiche”. Eles sobrevivem de assaltos e pequenos golpes, causam enorme desconforto na população local e são alvo de constantes perseguições por parte das autoridades locais.

Certo dia, Professor (Robério Lima) conhece Dora (Ana Graciela) e seu irmão Zé Fuinha (Felipe Duarte), menores que se tornaram desamparados após a morte da mãe, num surto de “bixiga” (sarampo) havido na época. Ambos são levados ao “Trapiche”, o que exalta os ânimos dos garotos, desacostumados com presenças femininas no local.

Pedro Bala (Jean Luís Amorim) aplaca a situação e permite que Dora (Ana Graciela) e Zé Fuinha (Felipe Duarte) permaneçam provisoriamente no local. Entretanto, com o tempo, ele e a jovem se afeiçoam, o que faz com que ela e seu irmão se integrem ao bando.

Tais acontecimentos desencadeiam uma série de “aventuras paralelas”, que retratam diversas lutas fora da “formalidade”, todas elas imantadas pelo clima de *malandragem e sensualidade* da Salvador da década de 1930.

## 3 IMPRESSÕES GERAIS SOBRE O FILME E PRINCIPAIS PROBLEMAS NELE LEVANTADOS

*Capitães da Areia* (2011) tenta reproduzir, com algum sucesso, narrativa homônima de Jorge Amado (1937), sobre um grupo de meninos de rua, que moram num trapiche abandonado e sobrevivem de golpes, roubos e furtos em Salvador/BA, sob a liderança de Pedro Bala (protagonista) e de seus “compadres”. A obra original consiste numa narrativa seca, densa, desencantada e até mesmo pessimista, no



---

âmbito da qual se traça o perfil da sociedade baiana dos anos de 1930, tendo impactado não apenas a opinião pública local, mas de todo o País, em função de seu tom crítico e altamente incômodo, a ponto, inclusive, de ter sido incinerada pelas autoridades, sob a pecha de subversiva e “comunista”. Já o filme, apesar de relativamente fiel às aventuras retratadas, promove certo distanciamento daquele “desencanto” original, o que, de certa forma, se deve não só às cores intensas e ao ritmo frenético empregados, mas também à trilha sonora assinada por Carlinhos Brown, resultando num todo um pouco mais “alegre”.

Também é de se sublinhar que a obra original é marcada pela atenção a certos detalhes, como o perfil psicológico bem delineado de cada personagem, a formação da “identidade de grupo” dos menores, a descrição analítica de cada cena (com a sensação de “verossimilhança” daí decorrente) e o encadeamento “descontrolado” dos acontecimentos, que, em conjunto, são difíceis de se reproduzir no processo de “versão” do literário ao imagético. Pode-se dizer, apesar disso, que os produtores do filme poderiam (*se quisessem*) ter mantido o compromisso da obra original com o *dimensionamento da complexidade* ali retratada, o que resultaria numa película mais densa. É verdade, no entanto, que, tratando-se de *filme comercial*, com objetivo explícito de prestar tributo a um *ícone baiano* e à própria Bahia, é natural que se preferisse torná-lo mais acessível ao público e enaltecer a região, daí a tônica “alegre” já comentada.

De outro lado, tanto o livro quanto o filme são sobre “jovens marginais”, mas não apenas. Há toda uma rede de aflições, como a dos desamparados que sobrevivem não só à fome, mas à epidemia de “bixiga” (sarampo), a dos operários “sub-remunerados”, a das prostitutas, a dos malandros, a do “cangaceiro”, a do deficiente físico, a dos pretos descendentes de escravos. Enfim, ambos tratam dessas questões de maneira integrada, mostrando o *amálgama* existente entre essas diferentes vulnerabilidades. Na realidade, suas tramas paralelas (*rectius*, transversais) reportam-se à imensa *complexidade* social brasileira, embora o livro o faça com mais êxito.



---

O filme, em específico, é bem-sucedido em transmitir a *sensação de calor e de abandono* que eram de se esperar. Ele também supera a tendência de *apelo ao textual*, muito comum em películas adaptadas de obras literárias. E, de fato, há um pacto de *confiança na inteligência do auditório*, sem que se tente lembrá-lo excessivamente do autor homenageado e do conteúdo da obra em que o filme se baseia.

*Capitães da Areia* (2011) também dialoga com outros filmes. Enquanto a questão dos órfãos abandonados se conecta com *Central do Brasil* (Walter Salles, 1998), a da marginalidade de jovens e crianças não deixa de resgatar *Cidade de Deus* (MEIRELLES, 2002).

Já o *abuso de autoridade* por parte de órgãos estatais recebe um “olhar de época”, sem que perca a atualidade com que havia sido retratado em *Tropa de Elite* (José Padilha, 2007) e *Tropa de Elite II* (José Padilha, 2010). Há, ainda, questões como malandragem e *misticismo baiano*, temas que, décadas antes, foram objeto de *Barravento* (Glauber Rocha, 1962). Tudo isso sem mencionar os inúmeros outros problemas sociais levantados pela narrativa, como trabalho escravo ou em condições análogas, grevismo, cangaço, racismo e prostituição, amplamente explorados pelo cinema brasileiro e internacional.

Por fim, não se pode deixar de mencionar que *Capitães de Areia* (2011) é marcado pelo *ritmo* bem compassado das tramas e sub-tramas, obtido, em grande parte, com bom uso do *apelo ao sonoro*, especialmente das *percussões*. Estas, no caso, além de típicas da música baiana em geral, lembram o *alujá de Xangô*<sup>1</sup>. E, tratando-se de *desigualdades baianas*, é simbólico que o Orixá da Justiça também incida sobre a obra pelo do não-textual, ainda que por coincidência<sup>2</sup>.

Apesar de o filme (e o livro) em questão ser(em) rico(s) em problemas sociais e jusfilosóficos relevantes, enfatizam-se, neste artigo, duas “sub-tramas” em que

---

<sup>1</sup> Nos Candomblés, *alujá* é o “*toque associado a Xangô, o orixá do trovão. Esse é um ritmo muito rápido e heróico, talvez por isso esteja associado a esse orixá*”, que representa a Justiça e a vitória sobre os inimigos (ALMEIDA JÚNIOR, 2002, p. 89).

<sup>2</sup> Como se verá adiante, Xangô aparece na trama de forma textual, tendo “determinado” que Mãe Aninha de Xangô, Anina *Obabiyi* (“O Rei me deu vida”), solicitasse aos capitães da areia que resgassem os assentamentos de Ogum da delegacia de polícia.



---

aparece o problema da crise de legitimidade estatal. São elas o “roubo de Ogum” e o “suicídio de Sem-Pernas”. Vejamos.

#### 4 DIREITO, PODER E CRISE DE LEGITIMIDADE ESTATAL

Durante a Era Cristã, a concepção de poder prevalente foi aquela ligada às noções de livre arbítrio e de soberania, segundo a qual ele é “algo que se possui” e que pode ser contratualmente transferido (OLIVEIRA, 2006, pp. 77-144). Disso decorrem elementos como “interesse comum”, necessidade de “defender a sociedade” (razão de Estado) etc., que sujeitam as relações em geral a critérios pragmáticos (adequação meio/fim). Nesse sentido, o próprio direito é visto como meio para obtenção de certos fins (segurança, felicidade, riqueza etc.). Isso torna problemática a legitimidade do poder e de suas leis, na medida em que ela depende dos fins a que voltados, não necessariamente éticos. Os iluministas, cada qual a seu modo, questionaram a concentração de poder nas mãos de um só, enfrentando os problemas daí resultantes. Porém, não importando quem seja o seu portador, “o poder” (considerado “algo”) nunca estaria isento de excessos, não existindo garantias de que ele não será efetivamente opressivo. Por sua vez, liberais e marxistas, divergências à parte, assumem a mesma concepção soberana de poder e defendem o desaparecimento progressivo do Estado como forma de diluí-lo, mas não resolvem o problema (SMITH, 1996; MARX & ENGELS, 2005). Afinal, para essas correntes, “poder é algo” que pode ser “detido por alguém” e os homens lutam entre si para “(re)conquistá-lo” (OLIVEIRA, 2006, pp. 77-144), reivindicando direitos subjetivos, dos assujeitados ao poder, que dele também querem dispor.

Na atualidade, toda uma plêiade de filósofos do direito, da moral e da política como o aluno de WITTGENSTEIN, HERBERT HART (1961), atualizando o JOHN AUSTIN da *analytical jurisprudence* do século XIX, com seu discípulo JOSEPH RAZ (1979), assim como o antagonista por excelência desta linhagem positivista - na qual se pode incluir aquela continental-europeia, que bem representa KELSEN - , e apesar





---

disso sucessor anterior do primeiro na cátedra de Oxford, RONALD DWORKIN (1978), juntamente com seus conterrâneos norte-americanos, como o ultraliberal, anarquista mesmo (de direita, digamos) ROBERT NOZICK (1974), e o institucionalista JOHN RAWLS (1972), que defendem uma concepção dos direitos (subjctivos) como designando elementos a serem empregados na argumentação prática enquanto parte de uma reserva pertencente aos indivíduos, isolada ou comunitariamente considerados, que não se deve deixar apropriar por nenhuma razão institucional, econômica, social, coletiva ou política – mesmo que majoritária. Bem diversa era a proposta de um CARL SCHMITT (1982), que em sua obra do princípio da fatídica década de 1930, na Alemanha, a “Teoria da Constituição”, postulava que se abandonasse o formalismo em termos de direitos subjctivos, mesmo enquanto ditos fundamentais ou humanos – de resto, já denunciado por KARL MARX como ideológico, enganador – em prol do que entendia serem o seu substituto ideal, as “garantias institucionais”, pois garantido o Estado é que se poderia garantir os seus cidadãos, restando a definir quem eles seriam, e o critério que seria utilizado pelo governo de HITLER, como sabemos, é o racista, formalismo que reafirmava seu contemporâneo e antagonista HANS KELSEN (1976), no âmbito do qual simplesmente negava a realidade dos direitos subjctivos, como só haveria o direito objetivo, estatal, do qual aqueles necessariamente derivariam.

Todo o discurso de grande atualidade sobre os “Direitos Humanos” situa-se mais propriamente nos planos da ética e da política do que naquele estritamente jurídico, onde tais “direitos” se apresentam como “direitos fundamentais”, que por sua vez não são apenas “direitos” dos cidadãos a um respeito pelo Estado de sua esfera de liberdade e também que lhes provenha de um mínimo de igualdade (ou equidade) entre si, pois tanto se afirmam perante outros particulares, individual ou coletivamente considerados, como também se apresentam como pautas objetivas de organização do próprio Estado, além de servirem como parâmetros para balizamento de suas políticas.

Hoje, além da permanência de posições neotomistas, logo, antsubjctivistas, como a de MICHEL VILLEY, para quem os direitos humanos seriam uma ideia em si



---

mesma contraditória, logo equivocada, pois não se pode garantir deveres para se satisfazer direitos à vida, à segurança, à liberdade, à igualdade, à felicidade e, de último, ao amor (de pais, por exemplo), há também aquelas do positivismo “*soft-core*”, que não se mostra infenso ao emprego de argumentos de cunho moral no âmbito da discussão sobre, afinal, o que está posto e o que se nos prescreve.

Em meio a tudo isso, ainda no Século XX, começou-se a defender com mais vigor o abandono da concepção soberano-contratualista de poder. Michel Foucault, por exemplo, afirma que é necessário “curto-circuitar” o “problema, central para o direito, da soberania e da obediência”, para que “apareça”, em seu lugar, “o problema da dominação e da sujeição”. Isso implica, primeiro, que o poder não seja analisado de seu centro (de sua justificação teórica), mas de suas extremidades, i.e., suas práticas efetivas (FOUCAULT, 2010, pp. 24 e ss.). Segundo, ao invés de se investigar “quem tem o poder afinal?”, deve-se examinar como “ele se implanta e produz efeitos”, identificando sua estratégia a partir de “corpos periféricos e múltiplos... constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos”. Terceiro, o poder não deve ser tomado como um fenômeno maciço ou homogêneo, de um sobre outro, de um grupo sobre outro, pois “os indivíduos... estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo”. Ou seja, o poder é ambivalente. Enfim, quarto, não é a dominação que se pluraliza e repercute de cima para baixo, mas o contrário (FOUCAULT, 2010, pp. 24 e ss.). Isso conduz à redefinição do próprio conceito de poder. Não se trata de algo que se detenha e, como tal, que se possa transferir em termos de contrato. Ele é, na realidade, um exercício ou uma forma de controle social difuso e inescapável a todos os membros da sociedade. Portanto, “exceto ao considerá-lo de muito alto e de muito longe”, ele não é algo detido exclusivamente por alguns e de que os demais sejam privados. O poder é “algo que circula, ou melhor... uma coisa que funciona em cadeia”. Ele “se exerce em rede” (FOUCAULT, 2010, pp. 24 e ss.).



---

#### 4.1 COMO OCORRE A CRISE DE LEGITIMIDADE ESTATAL

Niklas Luhmann (1983, pp. 42-166), Tércio Sampaio Ferraz Jr. (2009, pp. 1-86) e Mara Regina de Oliveira (2006, pp. 77-144) possuem estudos afinados com a noção de poder acima examinada. Neles, a sociedade é concebida como estrutura comunicacional que permite aos indivíduos entrarem em contato entre si. Comunicação equivale a “estar em situação” (em sentido amplo), possuindo caráter axiomático: “quem está em situação transmite mensagens, quer queira, quer não”<sup>3</sup>, tanto de modo digital (linguagem), quanto analógico (gestos, tom da voz etc.). Disso resulta um ambiente interativo e reflexivo, em que a ação de quem fala provoca no outro uma reação, que, por sua vez, influencia o agente original. Essa dinâmica se apresenta de forma dialógica<sup>4</sup> ou monológica<sup>5</sup>, ou ambas<sup>6</sup>, operando tanto no âmbito da mensagem (conteúdo) e quanto da relação (subordinação/coordenação) a ser transmitida.

Dessa perspectiva, estar “em sociedade” é estar “em comunicação”, o que implica expectativas mútuas, que podem, inclusive, ser objeto de expectativas prévias. Ao dizermos “sente-se!”, esperamos um movimento (sentar-se) e um acatamento (coordenação ou subordinação). Porém, podemos, ainda, ter expectativas prévias sobre qual seja a expectativa do outro (“aguardar ordens” etc.). E tais expectativas podem ou não confirmar-se. Logo, quem fala “sente-se” pode antecipar algumas possibilidades: sentar-se ou não, com ou sem subordinação, dentre outras. Isso cria um conjunto altamente instável de “relações de expectativas”, que se confirmam ou se desiludem e no âmbito do qual os homens mascaram suas

---

<sup>3</sup> O ato de não falar, por exemplo, comunica ausência de vontade de comunicar-se (FERRAZ JR., 2009, pp. 1-86).

<sup>4</sup> Dialógico é o discurso em que o ônus da prova recai sobre aquele que se coloca como emissor de uma mensagem, estado aberto à crítica pelo receptor e demandando fundamentação permanente (p.ex., discursos racionais em geral, como o científico, em que as mensagens aparecem sempre sob a forma de *dúvidas*) (FERRAZ JR., 2009, pp. 1-86).

<sup>5</sup> Monológico é o discurso em que o receptor se porta de modo mais ou menos passivo diante da mensagem, dado o princípio de que nem toda mensagem pode ser questionada, se verdadeira ou evidente (FERRAZ JR., 2009, pp. 1-86).

<sup>6</sup> A estrutura do discurso, que só existe em ato, não apresenta aprioristicamente esta ou aquela estrutura – o tônus do discurso é identificado no seu “desenrolar” (OLIVEIRA, 2006, pp. 77-144).



---

verdadeiras intenções e/ou agem de forma irrefletida, descuidada. “Poder”, nesse sentido, é um tipo de meio de comunicação e, como tal, é ambivalente.

Do que acima se disse resulta que a comunicação e a própria vida em sociedade são complexas, seletivas e duplamente contingentes. Complexas porque sempre há mais possibilidades de ação do que as alternativas “concretizáveis”. Seletivas porque toda troca de mensagens implica redução nas possibilidades de escolha, de uma parte à outra. Duplamente contingentes, por fim, porque sempre pode haver seletividades incongruentes, seleções diversas nas trocas efetuadas (rejeições), estando sempre presente a possibilidade de frustração ou decepção das expectativas mútuas entre agentes. Nesse quadro, a rejeição de uma mensagem, sua comunicação de uma parte a outra e a sua “discussão” geram conflito.

Diante de expectativas frustradas, os indivíduos podem adaptar-se à realidade decepcionante ou agir normativamente (não se adaptando, por sua expectativa estar respaldada por normas). Atitudes normativas instauram conflitos sociais a serem controlados. Quando isso ocorre, nas sociedades ocidentais contemporâneas, compete ao Estado, por definição, dizer qual das expectativas conflitantes deve prevalecer e ser institucionalizada, mediante normas dotadas de autoridade (leis, decisões, atos administrativos). Diante delas, os destinatários sociais podem reagir de 3 (três) formas distintas: (a) confirmá-las, aceitando tanto o conteúdo (o que fazer) quanto a relação (autoridade) estabelecidos pela norma estatal; (b) rejeitá-las, acatando a relação (autoridade) transmitida, porém, sem cumprir com o conteúdo comandado, tal como sucede em casos de ilicitude, em que o agente atua de maneira clandestina, sorrateira, de forma a evitar punições; ou, ainda, (c) desconfirmá-las, ignorando tanto o conteúdo (o que fazer) quanto a relação (autoridade) transmitidos pela norma estatal, como ocorre, por exemplo, com insurgências ostensivas (desobediência civil, revolução, golpes etc.).

Sob esse ângulo pragmático, confirmação e rejeição de comandos estatais são situações de normalidade, em que o Estado se mantém na posição privilegiada de autoridade, isto é, de superioridade meta-complementar perante as partes em conflito. Porém, a desconfirmação é altamente incômoda, pois revela que nem todos



---

assumem a posição de sujeitos em relação às decisões do Estado. Isso, por sua vez, exprime a impossibilidade de uma captura “completa” das relações de poder por parte do Estado e do direito, ou, nas palavras de Tércio Sampaio Ferraz Jr. (2009, pp. 1-86), de uma “jurisfação total do poder”.

Diante de desconfirmações, o Estado, para manter sua “superioridade” em relação aos agentes sociais em conflito, deve reduzi-las a rejeições (ilicitudes), por meio dos procedimentos previstos para tanto, restaurando a “normalidade” momentaneamente perdida e, com a aplicação de sanções, recriando a sensação de que todos estão sujeitos ao “poder oficial”.

No entanto, se, em níveis patológicos, o Estado deixa de ser capaz de gerar a adesão necessária às suas decisões e, a partir disso, neutralizar conflitos, pode ocorrer a crise de legitimidade estatal, dando margem a “poderes informais” (“paralelos”, “não oficiais”) que, no limite, podem ocasionar a instauração de novas séries normativas, mediante guerras civis, revoluções, golpes, enfim, que redundem naquilo que Hans Kelsen chamou de “substituição” da norma hipotética fundamental do sistema, com a conseqüente “instalação” de uma nova ordem jurídica<sup>7</sup>. Daí Mara Regina de Oliveira (2006, pp. 77-144) dizer que quanto mais segmentada, desigual, carente etc. for uma sociedade, maior a chance de suas instituições entrarem em crise e, eventualmente, serem substituídas por novas estruturas de poder.

A propósito do que acima se disse, é pertinente que se procure assumir o que Muniz Sodré (2000, p. 71 e ss.) considerou ser próprio dos estudos no campo da comunicação, a saber, voltar-se para sua abordagem como sendo a de um campo comunitário. Afinal, “em termos de habitação humana num território, comunidade é igualmente a possibilidade que tem o indivíduo de pôr-se em disponibilidade para algo em comum”, isto é, “para a troca numa relação geral de cada um com todos os outros”, lembrando ainda que esta vinculação, tal como se delineia na concepção etimológica latina, de *dies communicarius*, implica também aos mortos e imortais, deificados,

---

<sup>7</sup> “Uma revolução, nesse sentido, ocorre sempre que a ordem jurídica de uma comunidade é anulada e substituída, de maneira ilegítima, ou seja, de uma maneira não prevista pela primeira ordem, por uma nova ordem” (KELSEN, 2005, p. 171).



---

enquanto formas de vida (no sentido grego do *bíos*, que se distingue da mera vida, a *zoé*, distinção esta, sabidamente, tão explorada na filosofia política contemporânea por Giorgio Agamben, 2002) com e a partir de quem se estabelece ou, mesmo, como suspeitamos, se institui, a comunicação, a comunidade e os que dela fazem(os) parte, participam(os). Portanto, comunicação, mais própria e originariamente, como que se confunde com a noção de “comunhão”, e comunicar é comungar com a condições existenciais do(s) outro(s).

Apenas isso já é suficiente para se evidenciar a dificuldade da e na comunicação, beirando a impossibilidade, pois, à medida em que cresce inexorável e exponencialmente na sociedade desenvolvida a partir dela, como a entropia em qualquer sistema físico, ela vem causando problemas cada vez maiores à vida humana. Para que tal crise seja superada, é preciso reconhecer o desentendimento generalizado hoje em voga, a ser revertido por uma repriminção de palavras desgastadas pelo uso incessantemente contestado, para que possam surgir as palavras novas, ou renovadas, de que tanto se necessita para recuperar a fé na possibilidade mesma da comunicação. E esta é uma fé na nossa capacidade de nos comunicar, apesar das próteses eletrônicas que se multiplicam, dando a falsa impressão de virem em nosso auxílio, e de fato auxiliam, mas ao fazê-lo reforçam nossa descrença fundamental na nossa própria capacidade, desde que não há mais deus algum para afiançá-la. É quando o que se mostra como comunicação se revela anticomunicação, assim como na parábola do Anticristo este se revela como tal, às massas que nele criam ter encontrado o Cristo retornado (SOLOVIEV, 2000, p. 264 e ss.).

E também é quando proliferam os resultados de uma transmutação técnica, que deu ensejo ao aparecimento de sistemas sociais autopoieticos, tal como descritos na segunda fase de seu pensamento por Niklas Luhmann, a partir da noção proposta em biologia do conhecimento pioneiramente por autores como os chilenos Humberto R. Maturana e Francisco Varela (GUERRA FILHO, 2018), sistemas esses formados por comunicação e que se impõem aos humanos, mesmo sendo para eles uma condição de possibilidade de sua existência, mas que deles prescindem, pois por um



---

mecanismo recursivo, explicável autologicamente, invertem-se as posições, tornando-se os sistemas também condição de existência, social, de nós humanos: não conhecemos outro modo de existir que não socialmente e em comunicação com outros, mas comunicação que seja comunhão, bem diversa, o oposto mesmo, da anticomunicação dos assim chamados meios de (in)comunicação de massas. Ora, em tais meios ou mídias, de telecomunicação, de comunicação à distância (*tele*), se perde justamente a proximidade, a possibilidade do contato e do contágio, afetivo, que torna provável ou, pelo menos, possível, a comunicação, que a rigor é improvável e, no limite, impossível (LUHMANN, 1992, p. 39 ss.), sujeita que está à “dupla contingência” (*id. ib.*, p. 103), ao acontecer dentro de um horizonte de expectativas duplas de ambos os envolvidos nela, pois consiste “de uma perspectiva própria e uma perspectiva alheia, autoconstruída” (LUHMANN, 1990, p. 18). “Com efeito”, pergunta Luhmann (1992, p. 131), “como pode chegar a ter êxito a aproximação de um indivíduo a outro quando cada um tem o seu próprio repertório de comportamento e cada um é absolutamente opaco para o outro?”. A isso acrescenta-se ainda, para agravar ainda mais a situação, a opacidade de cada um de nós para si mesmos! Luhmann também nos lembra que *communicatio* significa, literalmente, “estabelecer uma comunidade” (*id. ib.*, p. 138), e como desenvolve Roberto Esposito (1998), há neste vínculo (*cum*) decorrente de um *munus*, uma carga, uma tarefa ou uma obrigação, que, quando é negligenciada, nos deixa a mercê de toda sorte de violência, tal qual aqueles sujeitos à pena de *homo sacer* do direito romano arcaico, que de algum modo ainda se pode encontrar, disfarçadamente, nas situações infernais de exceção que ainda habitam sociedades supostamente democráticas (AGAMBEN, 2002).

Que o mundo em que vivemos nos pareça infernal não invalida, logicamente, que seja, apesar disso, o “melhor dos mundos possíveis”, como postulou Leibniz, por isso ridicularizado por Voltaire na figura do “Dr. Pangloss”. Tal afirmação, sendo ética, e também teológica – ou “teodicéica”, por fundada no pressuposto da infinita bondade e insuperável capacidade ou “expertise” do produtor do mundo -, logo, transcendente, escapa do campo de possibilidades, imanentes, abrangido pela lógica, pelo “espaço lógico”, na linguagem tractariana de Wittgenstein. Ao mesmo tempo, como não



---

vivemos de maneira transcendente, pois a vida é a imanência de viver (DELEUZE, 1995), estando animal e humanamente vivo no mundo que a teodicéia leibniziana assegura, entimematicamente, ser o melhor possível, não fica excluído que sejam muitos, muitíssimos, infinitos ou indefinidos, os mundos em que vivemos, podendo ser melhores ou piores – daí ter observado Wittgenstein não ser o mesmo o mundo de quem é feliz e o de quem não é (*Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 6.43), mesmo se compartilham e convivem no “melhor dos mundos possíveis”.

Dessa perspectiva, tendo já feito o melhor que pôde ao fazer o mundo, Deus está isento de qualquer responsabilidade para com sua melhoria, e se apesar disso nele sofremos e há tantos horrores, só pode ser por culpa de quem nele não sabe viver – e morrer. Temos então de realizar projetos de melhoria do que vai mal no mundo, que é a nossa permanência nele, sempre com o risco de fracassarem os projetos, sendo já por isso mesmo, de antemão, fracassados. Ocorre que, sabendo da morte, sabemos da impossibilidade da permanência no mundo e, no limite, também, do próprio mundo. Então, que seja o mundo e tudo o que é, ao invés de nada, sendo possível e o melhor possível, como diria Leibniz, não exclui, antes inclui ou exige o impossível de ser sempre, isto é, de ser, propriamente. A eternidade de Deus é incompatível com a eternidade do mundo e com a nossa, enquanto formos no mundo e não n’Ele(a). Como diria Bataille, pelo possível – o mundo possível, a vida possível, ambos bons, o que há de melhor - atingimos o seu limite, que é o impossível, a impossibilidade ou possibilidade última: a morte e Deus, considerados, respectivamente, o pior e o melhor, quando se revelam, aqui, em comunhão, como um e o mesmo. Afinal de contas, vivemos na época da “morte de Deus”, propagada por Nietzsche, mas segundo Luhmann os deuses já começam a desaparecer quando é inventada e adotada a escrita como forma privilegiada de comunicação – entre aspas, ou como anticomunicação -, tal como já se insinua no célebre mito da façanha de Thoth (ou Theuth), narrado por Platão no *Fedro*: “A religião é uma necessidade das sociedades com comunicação oral e ao mesmo tempo uma forma de tornar invisíveis os limites imanentes da comunicação oral (que requer proximidade, atualidade, comunhão de repertório etc. – os AA). Enquanto não existe a escrita, fala também a





---

divindade” (LUHMANN, ob. loc. ult. cit.). Em nossa tradição judaico-cristã, para este A., tal se expressa claramente na passagem do antigo para o novo testamento, pois naquele, apesar da prática da escrita, tratava-se de um Deus “que falava ainda diretamente para as pessoas, com uma voz tonitruante e pervasiva (*raumfüllender*) e com palavras que poderiam ser lembradas” (LUHMANN, 1987, p. 230).

Quando Kant colocou a questão das condições de possibilidade do conhecimento, implicitamente, já afirmava e pressupunha sua possibilidade, como também o limite dessa possibilidade, para além do qual se teria iniciada a sua impossibilidade. Assim também Luhmann (2009), ao perguntar, ecoando Simmel (2013), como é possível a sociedade, o que para ele não difere de perguntar como é possível a comunicação, tendo a ambas como improváveis - e, também, em dadas circunstâncias, para além de certos limites, impossíveis, tanto que a elas, a sociedade e a comunicação, o A. chega a se referir como um milagre (Luhmann, 1987, p. 233 e seg.), sendo a sociedade o resultado das *tentativas* de comunicação, estabelecendo alguma ordem que não seja arbitrária (*id. ib.*, p. 228). E é da ordem do milagre porque seria impossível, caso não houvesse acontecido, ou melhor, acontecesse – assim como a existência humana (BRAGA; RODRIGUES, 2018, p. 63): sempre que (e somente se) acontece a comunicação, acontece a sociedade, pois “toda comunicação é um processo *interno* à sociedade, toda comunicação realiza sociedade, e onde a comunicação para, para também a sociedade” (destaques como no original, que é o seguinte: “Alle Kommunikation ist ein *gesellschaftsinterner* Vorgang, jede Kommunikation vollzieht Gesellschaft, und wo Kommunikation aufhört, hört auch Gesellschaft auf” - Luhmann, 1987, p. 227). Também para McLuhan, há de se entender comunicação como participação em uma situação social comum (BRAGA; RODRIGUES, 2018, p. 64), e Luhmann (1992, p. 152) aponta ainda que “investigações realizadas em sociedades muito simples mostram que num estágio primário a fala não serve para comunicar novidades (informação), antes quase exclusivamente para estabelecer uma solidariedade praticamente do tipo animal”. Sendo a vida, como a morte, incomunicáveis, e considerando a violência como o limite da comunicação, sua impossibilidade, do isolamento em que se vive e morre só se



---

pode escapar pela ilusão de uma comunhão com outros viventes e mortos. Tal comunhão seria resultante de operações sacrificiais e, também, comunicacionais, pois o que separa, segrega, o sacro é o que permite discernir a possibilidade da unificação, re-ligação: há de se sacrificar para se comunicar, “comunificar” e, assim, co-ímmunes, ficamos, novamente comuns, em comunidade, “comum-unidade”, libertos do isolamento a que nos condena essa era de incremento desenfreado da anticomunicação, por ser telecomunicação, comunicação à distância, distanciadora, alienante. De outro modo, só nos resta a comunicação tornada possível pelos sistemas sociais, sistemas de comunicação.

Portanto, a sociedade, o Estado e o direito que sobre ela atuam, enquanto estruturas comunicacionais, são semelhantes a jogos, de caráter estratégico, constituídos por vínculos e influências recíprocas de comportamentos. São jogos de poder e de controle, que conduzem os membros da sociedade, mas que também são por eles reconduzidos. Daí Michel Foucault afirmar: “o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2010a, pp. 24-27).

#### 4.2 A QUESTÃO DA RESISTÊNCIA SOB O ÂNGULO PRAGMÁTICO

Se se considera poder como controle social que pode ser exercido por todos em maior ou menor grau, “resistência” ou “resistir”, em termos sociais e políticos, é algo que não difere, em essência, do próprio exercício de poder, exceto, obviamente, pelo fato de que, em tal caso, o objetivo é conter ou neutralizar, mediante contra influências (controles em sentido oposto), os chamados efeitos de poder pretendidos pelo grupo social encarado como “adversário” ou “dominante”. Poder e resistência são, assim, um par conceitual, poder e contra poder, duas faces de uma mesma moeda. Daí Michel Foucault afirmar que “onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo), esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 1998, p. 105).

Mas, se exercer poder é controlar as escolhas de outrem (controlar a seletividade de outrem), segue-se que liberdade é condição sem a qual ele não pode



---

funcionar. Havendo uso ostensivo de violência, a relação será não de poder, mas de força. No entanto, se este não for o caso, sempre será possível em alguma medida o manejo estratégico de controles mútuos entre os agentes, numa cadeia recíproca de irritações, provocações etc. Assim, equiparar poder e contra poder, poder e resistência, enfatiza e fortalece o regime de liberdade e autonomia moral dos agentes sociais, instando-os e legitimando-os a tomar parte nos assuntos de seu interesse, seja ele o de manter determinado estado de coisas ou o de promover eventuais mudanças. O que, por si só, é emancipador. Afinal, o problema, no âmbito da vida pública, deixa de ser o de “tomar o poder”. O que importa é saber quais são as melhores formas de exercê-lo, em termos de adequação interna de cada estrutura meio/fim (“como obter o efeito desejado?”).

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. [...] no centro das relações de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransitividade da liberdade. Mais do que um antagonismo essencial, seria melhor falar de um agonismo – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição em termos de que se bloqueiam mutuamente e mais de uma provocação permanente” (FOUCAULT, 2010b, pp. 289-290) (a) resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea. A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: sempre podemos modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa (FOUCAULT, 1979, p. 241)

## 5 CRISE DE LEGITIMIDADE DO ESTADO EM *CAPITÃES DA AREIA (FILME E LIVRO)*

### 5.1 “ROUBO DE OGUM”

Entre as várias “sub-tramas” de *Capitães da Areia*, pode-se localizar, no “roubo de Ogum”, uma espécie de resistência pela (por meio da) tradição religiosa ao abuso do poder estatal.



---

Trata-se do capítulo (no livro) e do trecho (no filme) em que a Mãe-de-Santo Aninha de Xangô pede a Pedro Bala que este invada a delegacia, para “resgatar Ogum” (Orixá da guerra, do trabalho, herói civilizador do povo iorubá), cujo assentamento (conjunto de símbolos da divindade, sacralizados mediante encantamentos e *ejé*, o sangue oriundo de sacrifícios rituais) havia sido “roubado” (apreendido injustamente) do terreiro onde se encontrava. Para melhor compreensão, transcreve-se, a seguir, a passagem do livro em que a solicitação é feita:

Outra noite... **noite da cólera de Iemanjá e Xangô**, quando os relâmpagos eram o único brilho no céu carregado de nuvens negras e pesadas, Pedro Bala, Sem-Pernas e João Grande foram levar a mãe-de-santo, Don’Aninha, até sua casa distante. Ela viera ao trapiche pela tarde, precisava de um favor deles, e enquanto ela explicava, a noite caiu espantosa e terrível. - Ogum está zangado... – explicou a mãe-de-santo Don’Aninha. Fora este assunto que a trouxera ali. Numa batida num candomblé... a polícia tinha carregado com Ogum, que repousava no seu altar. Don’Aninha tinha usado sua força com um guarda para conseguir a volta do santo. Fora mesmo à casa de um professor da faculdade de medicina, seu amigo, que vinha estudar a religião negra no seu candomblé, pedir que ele conseguisse a restituição do deus. O professor realmente pensava em conseguir que a polícia lhe entregasse a imagem. Mas para juntar à sua coleção de ídolos negros e não para reintegrá-la no seu altar no candomblé distante. Por isso, por estar Ogum numa sala de detidos na polícia, Xangô descarrega raios nessa noite. Por último, Don’Aninha veio aonde estavam os Capitães da Areia, seus amigos de há muito, porque são amigos da mãe-de-santo todos os negros e todos os pobres da Bahia. Para cada um deles ela tem uma palavra amiga e maternal. Cura doenças, junta amantes, seus feitiços matam homens ruins. Explicou o que tinha acontecido a Pedro Bala. O chefe dos Capitães de Areia ia pouco aos candomblés, como pouco ouvia as lições do padre José Pedro. Mas era amigo tanto do padre quanto da mãe-de-santo, e entre os Capitães de Areia, quando se é amigo se serve ao amigo. Agora levavam Aninha para sua casa. A noite era tormentosa e colérica. A chuva os curvava sob o grande guarda-chuva branco da mãe-de-santo. Os candomblés batiam em desagravo a Ogum e talvez num deles ou em muitos deles Omolu anunciasse a vingança do povo pobre. Don’Aninha disse aos meninos com uma voz amarga: - Não deixam os pobres viver... Não deixam nem o deus dos pobres em paz. Pobre não pode dançar, não pode cantar pra seu deus, não pode pedir uma graça a seu deus – sua voz era amarga, uma voz que não parecia da mãe-de-santo Don’Aninha – Não se contentam em matar os pobres de fome... Agora tiram os santos dos pobres – e alçava os punhos” (AMADO, 2008, pp. 96-97 – grifos nossos)

A partir daí, desenrolam-se peripécias pelas quais Pedro Bala logra entrar (detido) na delegacia para subtrair o *igbá* (assentamento) de Ogum e devolvê-lo a



---

Mãe Aninha de Xangô, para que ela o recolocasse em seu devido altar. Não é necessário entrar em detalhes sobre tais acontecimentos, cuja leitura no livro ou apreciação no filme seriam mais valiosas, sob o ângulo “lírico”. O que se deve destacar, entretanto, é que, tamanho era o valor daqueles objetos tradicionais para a Don’Aninha e sua comunidade-de-santo que, após várias tentativas frustradas para reaver o assentamento, não lhe restou outra alternativa senão “resgatar” o santo “roubado pela polícia” das dependências da delegacia, com auxílio de Pedro Bala, apesar de todos os riscos decorrentes dessa atitude, ilícita aos olhos do “poder estatal”.

Tal passagem demonstra como, do ponto de vista da comunidade-de-terreiro representada pela Mãe-de-Santo Aninha de Xangô, o “sentido coercitivo da tradição dos Orixás” é invocado como razão para agir, mais especificamente como razão para resistir ao abuso de poder cometido pelas autoridades policiais da trama. No caso, a resistência opera mediante uma rejeição ao controle pretendido pelas autoridades, cujo conteúdo era o de uma proibição ao culto de divindades africanas. E, para reverter o controle estatal tido como abusivo (apreensão dos objetos sagrados), comete-se uma ilicitude, na qual Pedro Bala, clandestinamente, entra nas dependências policiais e “subtrai” o assentamento apreendido.

A respeito da possibilidade de resistir pela (por meio da) tradição religiosa, deve-se notar que tradição, em geral, consiste num conjunto de crenças, costumes, feitos, ideias, lendas, ritos e valores etc. de determinada cultura, cuja transmissão é feita de geração a geração<sup>8</sup>. Ela pode funcionar como dispositivo tanto de poder quanto de contra-poder (a depender dos propósitos de seu manejo) justamente porque se trata daquilo que é entregue “por uma geração a outra, pelos mais velhos aos mais novos”, algo que “vem do passado” e que é transmitido pelos “antigos”, “porque os mais novos não sabem e não conhecem aquilo que os antecede no tempo” (ALMEIDA, 2015, pp. 106-119; ARENDT, 2003, pp. 31 e ss.). Afinal, isso a torna algo que pode ser invocado tanto para a manter determinado estado de coisas quanto para,

---

<sup>8</sup> Cf. verbete “tradição” do Michaelis Dicionário On-line.



---

eventualmente, contrapor, desobedecer, questionar ou subverter formas de organização refutadas por um ou mais grupos, especialmente quando diferentes culturas se chocam.

Na realidade, sob o ângulo pragmático, tradição enquadra-se naquilo que acima se referiu como “controle de seletividade”. É, portanto, um modo de comunicar poder (e contra-poder). De fato, “nem tudo que se localiza no passado é tradição”, pois só se passa adiante “o que vale a pena ser lembrado, aquilo que não se quer perder, algo que é tão precioso ou tão significativo que não se pode relegar ao esquecimento”. Assim, tradição “pressupõe um olhar seletivo para o passado”, um conjunto de critérios destinado a discernir “aquilo que se deseja preservar daquilo que será esquecido” e que elege “e nomeia, transmite e preserva” apenas aquilo que determinado grupo de indivíduos considera como “tesouros”. O que implica “opções baseadas em determinados valores e princípios” (ALMEIDA, 2015, pp. 106-119; ARENDT, 2003, pp. 31 e ss.).

Nesse sentido, o aqui chamado “roubo de Ogum” constitui um *fragmento de realidade* vertido em arte pela História, por refletir uma resistência pela tradição que “de fato” ocorreu.

Realmente, o que se conhece como candomblés são “religiões de origem africana, estruturadas dentro de uma infraestrutura social brasileira, que se caracterizam, principalmente, pelo transe de possessão em seus adeptos”, pelos “processos iniciáticos” (BARROS, 2007, pp. 11 e ss.) e pela herança de sistemas de pensamento próprios, com lendas (*itans*), cantos (*orikis*), encantamentos (*ofós*), medicamentos tradicionais (magias, *oogun*), tabus (*ewós*) e regras de cunho ético voltadas à formação do bom caráter (*iwá pelé*), todos eles radicados em “diferentes troncos étnico-religiosos”, sobretudo de linhagem banto (Angola), iorubá (Nigéria) e jêje (Daomé)<sup>9</sup>, mas não exclusivamente (MACHADO, 2015, pp. 49 e ss.).

---

<sup>9</sup> “Existe uma grande influência dos africanos da África Central no Brasil e, não por acaso, a palavra Candomblé – corruptela de expressões bantu – representa os cultos afro-brasileiros de diferentes troncos étnico-religiosos, principalmente, na Bahia” (MACHADO, 2015, pp. 49 e ss.).



---

Tais cultos organizaram-se, originalmente, em torno de terreiros liderados principalmente por pretas libertas e, de certa forma, foram a “versão urbana” dos colombos, com formato de *comunidades tradicionais*<sup>10</sup>. Embora inicialmente localizadas numa das grandes capitais do País (Salvador/BA), com intenso intercâmbio cultural, esses grupos lograram adaptar e até reproduzir o modo de vida africano, especialmente quanto aos fundamentos do culto a cada divindade (Orixá)<sup>11</sup>, à manutenção dos respectivos *segredos* e aos modos de transmissão e legitimação dos saberes e poderes que eles implicam, pela via da chamada oralidade.

Sobre a importância da tradição oral nessas comunidades, deve-se pontuar que ele decorre não só de “uma ausência de habilidade (habilidade de escrever)” que, de fato, no início de sua formação, afetava (e ainda afeta) grande parte da população preta do País. Mas, independentemente desse problema, a ênfase na oralidade exterioriza “uma postura definida para a transmissão do conhecimento”, cujo sentido é determinado por dois elementos: o “valor dos antigos” e o “poder da palavra”. Trata-se, portanto, de prestigiar o “legado dos mais velhos, que aprenderam com seus mais velhos, e, assim, sucessivamente”, o que “precisa ser transmitido com a vitalidade que só as palavras e os gestos podem conter”. Afinal, “as sociedades negro-africanas têm a palavra como expressão de força vital, sacralizada. Pessoa e palavra constituem uma unidade. A palavra define a essência moral do existente humano” (GIROTTI, 1999, pp. 83 e ss.). Noutros termos:

Como todos os existentes, a palavra está hierarquizada. O legado dos existentes imateriais (antepassados) têm mais poder que as palavras dos existentes vivos. As de um ancião, de um chefe ou de um sacerdote são mais poderosas que as de um existente comum. Isso ocorre porque nas sociedades de tradição oral os velhos são considerados os alicerces da vida na aldeia... Quanto mais velho, maior o acúmulo de conhecimentos, mais etapas iniciáticas vencidas, maior congregação de forças vitais, mais próximo dos ancestrais, mais apto” (GIROTTI, 1999, pp. 83 e ss.)

---

<sup>10</sup> “Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado *Iyá Omi Àse Àirá Intilè*, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha” (VERGER, 2002, p. 28).

<sup>11</sup> “O Orixá é uma força pura, asé, imaterial, que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles” (VERGER, 2002, p. 19).



---

Nesse sentido, pode-se afirmar que a tradição, para as comunidades candomblecistas, constituiu (e ainda constitui) importante elemento de resistência aos “efeitos de poder” resultantes dos processos históricos a que submetidas ao longo dos anos, dentre os quais a escravidão, a evangelização, a segregação racial (inclusive geográfica, i.e., “guetização”), pobreza, violência estatal, enfim, as diversas formas de opressão, cujas marcas são visíveis ainda hoje. E, de fato:

(...) os candomblés, ao serem criados, no Brasil, como sistemas religiosos, entram em confronto com outros sistemas, tanto religiosos quanto políticos e sociais; isso porque as suas práticas culturais são investidas de uma dinâmica e de uma funcionalidade, capazes de exprimir formas culturais vindas de longe no tempo. Os primeiros ritos foram duramente proibidos pelos senhores de escravos e pelos padres da igreja católica. Mais tarde, entretanto, os escravos conseguem burlar as proibições, mudando a configuração dos rituais, assentando os objetos sagrados de suas divindades embaixo da terra, colocando por cima os santos católicos, cujas características a elas fossem similares” (BARROS, 2007, pp. 11 e ss.).

Na prática, de um lado, a proteção de elementos tradicionais do culto, em grande parte dos casos, resultou de *sutilezas, astúcias, meias verdades* etc. por parte dos antepassados. À época, essas pequenas “subversões” foram necessárias para evitar ou minimizar a violência que contra eles era dirigida. O próprio sincretismo entre divindades africanas e santos católicos é expressão dessas estratégias de resistência. Entretanto, deve-se sublinhar que, mesmo aqui, a tradição não deixou de ser observada. Afinal, as associações entre uns e outros não foram fortuitas, tampouco irracionais. Oyá (Iansã), senhora das tempestades, vincula-se a Santa Bárbara, cuja morte lendária, em nome da fé cristã, ocasionou a queda de um raio que eliminou um dos responsáveis por sua execução. Xangô, senhor do fogo, da realeza, da justiça e da razão, é sincretizado com São Jerônimo, santo intelectual da Igreja Católica, cujos símbolos remetem, em parte, aos elementos daquele Orixá (leão/realeza, pedra/fogo, livro/razão etc.). Ogum, senhor da guerra, é equiparado a São Jorge, cujas imagens o representam como soldado medieval. Por fim, Exu, senhor fálico da comunicação, do poder político e mágico, bem como do fogo, com caráter imprevisível, dual e, não raro, irascível, foi, por seu temperamento complexo e aspectos negativos, associado





---

à figura do “diabo”, embora seus aspectos benéficos sejam tidos por indispensáveis pelos respectivos devotos (VERGER, 2002, pp. 25 e ss.).

De outro lado, a resistência em nome da tradição também ocorreu por meio de mecanismos ostensivos, embora igualmente sofisticados. Atitudes diplomáticas em face de autoridades policiais, aos poucos, articularam o fim de proibições e restrições, como afirma Edison Carneiro, ao narrar que, certa vez, Mãe Menininha do Gantois intercedeu do seguinte modo perante autoridade policial: *“Isto é uma tradição ancestral, doutor (...) Venha dar uma olhadinha o senhor também”* (CARNEIRO, 1961, p. 400). Intercâmbio pacífico com autoridades eclesiásticas levou, por exemplo, à permissão de que mulheres pretas participassem de missas e realizassem a chamada “lavagem do Bonfim” trajando suas vestes tradicionais, na cor branca. Títulos honoríficos concedidos a intelectuais e personalidades, como o próprio Jorge Amado (“Obá de Xangô” no Ilê Axé Opô Afonjá), atraíram visibilidade ao culto, minimizando, em alguma medida, o preconceito de parte da população. Por fim, relações mantidas com pessoas ricas e influentes, bem como com políticos de envergadura nacional, levaram à liberação oficial e definitiva do culto. A esse respeito, vale sublinhar que, segundo se diz, Mãe Aninha de Xangô, Aninha *Obabiyi*, do Ilê Axé Opô Afonjá, teria sido determinante para a concretização de tal fato, na qualidade de conselheira espiritual do então Presidente da República, Getúlio Vargas (SANTOS, 1993, p. 30).

Portanto, agindo direta e/ou indiretamente, os “mais velhos no culto” mantiveram *como lhes foi possível* as tradições herdadas dos ancestrais. Trata-se de um exercício de liberdade e autonomia moral, cujos resultados foram o de minimizar e, em certos casos, superar os “efeitos de poder” oriundos da escravidão, evangelização, penúria econômica e outros. Essa lição histórica também demonstra, na prática, que o elemento tradicional, embora comumente associado à manutenção de determinado *status quo*, pode também figurar como mecanismo de resistência, no bojo de conflitos sociais.



---

## 5.2 SUICÍDIO DE SEM-PERNAS

No aqui chamado “roubo de Ogum”, a resistência ao abuso de poder por parte do Estado se dá pela via da rejeição aos controles emanados pelas autoridades, isto é, por meio de ilicitudes, entendidas como condutas que contrariam o conteúdo das normas, sem desconhecer da autoridade que elas possuem (ações clandestinas, para evitar punições). Acontece que, em *Capitães da Areia* (livro), há trecho que retrata algo *muito mais incômodo*, a saber, uma espécie de *resistência por meio da morte*, cujo sentido é não só o de contrariar o conteúdo dos atos de autoridade como também – e principalmente – o de desconfirmar a própria existência da autoridade enquanto tal, com os impactos daí decorrentes para a legitimidade do Estado, nos termos acima examinados.

Trata-se do “suicídio de Sem-Pernas”, que, apesar de sua importância para o desfecho da trama e para a envergadura da obra no contexto da literatura e crítica social brasileira, simplesmente não foi retratado na adaptação de Cecília Amado e Guy Gonçalves, o que não pode deixar de ser criticado. Aqui, ao que parece, até pelos efeitos indigestos que o “fim” de Sem-Pernas poderia causar na percepção geral a respeito da película, optou-se, já em seus momentos finais, por retratar o garoto como alguém amargurado, com inclinações ao alcoolismo e cujo destino seria incerto e nada promissor. Ou seja, preferiu-se uma saída honrosa que preservasse a tônica “alegre” do filme, que, além de *comercial*, tinha o propósito explícito de enaltecer Jorge Amado e a própria Bahia. Com isso, empobreceu-se a trama e, o que é ainda pior, perdeu-se a oportunidade lembrar ao público que *o Brasil de hoje é o Brasil de ontem, continuado por outros meios...*

Como o “suicídio de Sem-Pernas” é emblemático e jamais poderia deixar de ser mencionado, recorre-se, mais uma vez, ao original de Jorge Amado, cujo trecho dimensiona o ocorrido e os problemas dele resultantes:

Fora demasiada audácia atacar aquela casa da Rui Barbosa. Perto dali, na praça do Palácio, andavam muitos guarda, investigadores, soldados... havia muita gente na casa, deram o alarme, os guardas chegaram. Pedro Bala e João Grande abalaram pela ladeira da Praça. Barandão abriu no mundo

---

Revista Jurídica Unicuritiba. Curitiba.V.2, n.74 p. 612 - 643



[Received/Recebido: novembro 21, 2022; Accepted/Aceito: janeiro 25, 2023]

Esta obra está licenciado com uma Licença [Creative Commons Atribuição- Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

---

também. Mas o Sem-Pernas ficou encurralado na rua. Jogava picula com os guardas. Estes tinham se despreocupado os outros, pensavam que já era alguma coisa pegar aquele coxo. Sem-Pernas corria de um lado para outro da rua, os guardas avançavam. Ele fez que ia escapular por outro lado, driblou um dos guardas, saiu pela ladeira. Mas em vez de descer e tomar pela Baixa dos Sapateiros, se dirigiu para a praça do Palácio. Sem-Pernas sabia que se corresse pela rua o pegariam com certeza. Eram homens, de pernas maiores que as suas, e além do mais ele era coxo, pouco podia correr. E acima de tudo não queria que o pegassem. Lembrava-se da vez que fora à polícia. Dos sonhos das suas noites más... Sem-Pernas sabe que eles gostarão de o pegar, que a captura de um dos Capitães da Areia é uma bela façanha... Não deixará que o peguem, não tocarão a mão no seu corpo. Sem-Pernas os odeia como a todo mundo, porque nunca pôde ter um carinho. E no dia que o teve foi obrigado a o abandonar porque a vida já o tinha marcado demais... Odiava a cidade, a vida, os homens. Amava unicamente o seu ódio, sentimento que o fazia forte e corajoso apesar do defeito físico... Apanhara da polícia, um homem ria enquanto o surravam. Para ele é esse homem que corre em sua perseguição na figura dos guardas... Mas Sem-Pernas não para. Sobe para o pequeno muro, volve o rosto para os guardas que ainda correm, ri com toda a força do seu ódio, cospe na cara de um que se aproxima... [e] se atira de costas no espaço como se fosse um trapezista de circo... ‘**Se jogou**’, diz uma mulher, e desmaia” (AMADO, 2008, pp. 250-251)

Como se nota, há, aqui, uma desconfirmação ostensiva e “fatal” aos controles estatais, encarnados na figura da autoridade policial. Sem-Pernas, o garoto manco da trama, pula do alto do Pelourinho, preferindo morrer a ter que ser detido e ir para o reformatório. A recusa é total, nada sendo pior do que submeter-se a uma autoridade abusiva, daí a morte parecer boa opção. Tudo a denotar a intensidade da “deslegitimidade” de um poder público opressor.

Neste contexto, vale lembrar, com Esther Díaz (2000, p. 386), que é preciso pensar esta situação em conexão com nossa condição fundamental angustiante de seres que, por nos sabermos finitos, esforçamo-nos para sermos mais do que quem meramente sobrevive, como todos os seres que vivem, para viver de uma maneira que se projeta no tempo, em imagens capazes de nos conceder um modo de preservação, donde “as distintas formas de representação, desde os desenhos rupestres à fotografia e o cinema digital, procuram preservar imagens de seres, de momentos, de gestos. A ciência, a partir de suas distintas especialidades, aspira a conservar ou acrescentar o conhecimento, a riqueza, a saúde, a beleza, a energia, a vida”. E aí cabe fazer uma pergunta bastante incômoda, que bem caracteriza o estado



---

de incerteza em que nos encontramos. Com Jean Baudrillard (1996, p. 49), poderíamos fazê-la, nos termos carregados de dramaticidade que este instigante pensador imprimiu, quando nos alerta que estaríamos prestes a cometer o que qualificou como “crime perfeito”: matar a morte. *Seria o que estamos em vias de realizar, este crime máximo e último, quando nem mais morrer quando quisermos poderemos?*

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adotando-se como pontos de partida algumas das tramas do filme *Capitais de Areia* e da obra homônima de Jorge Amado, pode-se compreender o modo como se dão as relações Estado-cidadão de uma perspectiva pragmática, além de como o abuso do poder estatal pode levar à completa rejeição do Estado enquanto emissor de controles dotados de autoridade, com os impactos daí decorrentes sobre sua legitimidade (fática), o que, em níveis patológicos, pode configurar aquilo que é aqui chamado de “crise de legitimidade estatal”. No “roubo de Ogum”, o que está em jogo é a resistência por meio da tradição, isto é, no caso, a resistência por meio da religião dos Orixás. Já no “suicídio de Sem-Pernas”, o que está em pauta é a resistência pela morte, quando morrer se torna preferível a ter de se submeter a uma autoridade pública opressora e viver sem sentido.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALMEIDA JR., José Alberto de. **Um Candomblé em Fortaleza-CE** (Mestrado em etnomusicologia – UECE/UFBA). Universidade Estadual do Ceará, 2002.



---

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. Educação e tradição: reflexões a partir de Hannah Arendt e Walter Benjamin. In: **Revista Entreideias**, Salvador, v. 4, pp. 106-119, jul./dez-2015.

AMADO, Jorge. **Capitães da Areia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

AUSTIN, John. **The Province of Jurisprudence Determined**. New York: The Noonday Press, 1954.

BARROS, Elizabete Umbelino de. **Línguas e linguagens nos candomblés de nação angola**. Dissertação de Mestrado. USP: São Paulo, 2007.

BAUDRILLARD, Jean. **O crime perfeito**, trad.: Silvina Rodrigues Lopes, Lisboa: Relógio D'Água, 1996, p. 49.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BERNADET, Jean-Claude. **O que é cinema?** São Paulo: Brasiliense, 2006.

BERNADET, Jean-Claude. **Historiografia clássica do cinema brasileiro: metodologia e pedagogia**. São Paulo: Annablume, 1995.

BARRAVENTO. Glauber Rocha, **Brasil**, 1962.

BRAGA, Adriana; Rodrigues, Adriano Duarte. "Pensamento sistêmico-ecológico: Luhmann, McLuhan, e o sujeito", in: **Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação**, vol. 6, n. 12, São Leopoldo (RS): UNISINOS, 2018, p. 63 - 71 (disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/18079>)

**CAPITÃES da Areia**. Cecília Amado e Guy Gonçalves, Brasil, 2011.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Bahia: Martins Fontes, 1961.

**CENTRAL do Brasil**. Walter Salles, Brasil, 1998.

CHION, Michel. **A audiovisual – som e imagem no cinema**. Lisboa: Texto & Grafia, 2011.

CUNHA, Paulo (org.). **Relembrando o cinema pernambucano**. Recife: Massangana, 2006.



---

DELEUZE, Gilles. “L’Immanence: une vie...”, in: **Philosophie**, n. 47, Paris, 1995, p. 4 - 7.

DÍAZ, Esther. “La ciencia después de la ciencia”, in: *Id.* (ed.), **La Posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad**, Buenos Aires: Biblos, 2000.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo: cinema 2**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-movimento: cinema 1**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2009.

DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

DWORKIN, Ronald. **A matter of principle**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas: origine e destino della comunità**, Turim: Einaudi, 1998.

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

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo de direito: técnica, decisão, dominação**. São Paulo: Atlas, 2001.

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

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

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

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRASER, Nancy. *Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions*. In: **Praxis Internacional**, 1(3), 1981. PP. 272-287  
KELSEN, Hans. Teoria geral do direito e do Estado. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



---

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Autopoiese do Direito na Sociedade Informacional**: Introdução a uma teoria social sistêmica. 2ª. ed., Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

HART, Herbert L. A. **The concept of law**. London, 1961.

HART, Herbert L. *Law in the perspective of philosophy: 1776-1976*. New York **University Law Review**, n. 51, 1976.

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

HONNETH, Axel. **The critique of power – Reflective stages in critical social theory (1985)**. Translated by Kenneth Baynes. London: First MIT Press, 1991.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Wien: Springer, 1960.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. J. Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado Ed., 1976.

KELSEN, Hans. **Allgemeine Theorie der Normen**. Wien: Manz, 1979.

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

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito I**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

LUHMANN, Niklas. “Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?”, in: N. Luhmann, **Soziologischer Aufklärung**, vol. IV: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987.

LUHMANN, Niklas. **Die Wissenschaft der Gesellschaft**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

LUHMANN, Niklas. **A improbabilidade da comunicação**. Lisboa: Veja, 1992.

LUHMANN, Niklas. *¿Cómo es posible el orden social?* México: Herder, 2009.

MACHADO, Veridiana Silva. **O Cajado de Lemba: O tempo no candomblé de nação angola**. Dissertação de Mestrado. USP: Ribeirão Preto, 2015.



---

MAUERHOFER, Hugo. A psicologia da experiência cinematográfica, in: **A Experiência do cinema**: antologia (org. XAVIER, Ismail). Rio de Janeiro: Edições Graal/Embrafilme, 2008.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Werke**. Berlin, 1956. v. 1.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State and utopia*. New York, 1974.

OLIVEIRA, Mara Regina de. **Cinema e Filosofia do Direito em diálogo (e-book)**. São Paulo: Edição do Autor, 2015.

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

RAWLS, John. **A theory of justice**. Oxford: The University Press, 1972.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo (Mãe Stella de Oxóssi). **Meu Tempo é Agora**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

RAZ, Joseph. **The authority of law. Essays on law and morality**. Oxford: Clarendon Press, 1979.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Madrid: Alianza, 1982.

SCHMITT, Carl. *Die Tyrannei der Werte*. In: **FS Forsthoff (Ebracher Studien)**. Berlin: 1967.

SIMMEL, Georg. “Excurso sobre o problema: como é possível a sociedade?”, trad. Lenin Bicudo Bárbara, in: **Sociologia e Antropologia**, vol. V, Rio de Janeiro, 2013, p. 653 – 672 (disponível em <https://www.scielo.br/pdf/sant/v3n6/2238-3875-sant-03-06-0653.pdf>) .

SOLOVIEV, Vladimir Sergejevich. “A Brief Tale about the Antichrist”, in: **Id., Politics, Law, and Morality**: essays. New Haven/Londres: Yale University Press, 2000.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

**TROPA de Elite**. José Padilha, Brasil, 2007.

**TROPA de Elite II**: O inimigo agora é outro. José Padilha, Brasil, 2010.





---

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás** – Deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2002.

VILLEY, Michel. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. In: **Werkausgabe**. **Frankfurt**: Suhrkamp, 1991

