



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir do termo: anarchy

XANGÔ: COMO ANARQUIZAR UMA SOCIEDADE BEM ORDENADA

Adalberto Arcelo  [0000-0001-5380-7148](https://orcid.org/0000-0001-5380-7148)
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Joaquim Leonardo Lopes Louzada de Freitas  [0009-0000-2564-1750](https://orcid.org/0009-0000-2564-1750)
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Resumo

Este trabalho propõe uma análise da estrutura de conhecimento moderno-colonial, materializada na teoria da justiça de John Rawls, vez que esta atualiza o paradigma da consciência como condição de possibilidade da ordem do discurso, redimensionando a linha abissal entre o ser e o não ser, transformando-a em vala comum para o depósito, a subalternização e a eliminação de corpos e de existências não brancas. Neste cenário, a teoria da justiça de Rawls repercute como uma teoria racializada, contribuindo para a exclusão de corpos orientados por outras cosmovisões — não ocidentais — do acesso a um pretenso sistema racional de justiça. Trata-se de uma imparcialidade farsante, operacionalizada através da abstração das relações sociopolíticas e raciais. Percebe-se que a aplicação desse sistema simbólico no contexto brasileiro, fortemente marcado pelo hibridismo cultural constitutivo de nossa genealogia, redundará na atualização de tradições subalternizantes e subalternizadas — daí a urgência em se atentar para possibilidades de deliberação por justiças pluriversais. Subsídios fornecidos pela filosofia social crítica e decolonial são empregados para impulsionar a visibilização de tradições pretas ancestrais e, especificamente, de saberes e poderes dos Orixás Exu e Xangô. Promove-se, assim, concepções transculturais de justiça, habilitadas a superar a perversa linha abissal subjacente a narrativas de justiça desumanizantes

Palavras-chave

Cultura híbrida; decolonialidade; filosofias africanas; justiça como equidade; justiças pluriversais.

XANGO: HOW TO ANARCHIZE A WELL-ORDERED SOCIETY

Abstract

This work proposes an analysis of the structure of modern-colonial knowledge, which was materialized in John Rawls's theory of justice, considering the theory updates the paradigm of consciousness as a condition for the possibility of the order of discourse, rescaling the abyssal line between being and not being, transforming it into a mass grave for the subalternation and elimination of non-white existences. In this scenario, Rawls's theory of justice reverberates as a racialized theory, contributing to the exclusion of bodies oriented by other worldviews — non-Western ones — from access to an alleged rational system of justice. It is a farcical impartiality, operationalized through the abstraction of sociopolitical and racial relations. It is noticeable that the application of this symbolic system in the Brazilian context, strongly marked by the cultural hybridity that constitutes our genealogy, results in the updating of subaltern traditions — hence the urgency to consider possibilities of deliberation by pluriversal justices. Subsidies provided by critical and decolonial social philosophy are used to boost the visibility of ancestral black traditions and, specifically, the knowledge and powers of the Orixás Exu and Xangô. Thus, transcultural conceptions of justice are promoted, capable of overcoming the perverse abyssal line underlying dehumanizing narratives of justice.

Keywords

Hybrid culture; decoloniality; African philosophies; justice as fairness; pluriversal justices.

Submetido em: 31/05/2023
Aceito em: 22/08/2023

Como citar: ARCELO, Adalberto; FREITAS, Joaquim Leonardo Lopes Louzada de. Xangô: como anarquizar uma sociedade bem ordenada. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46405, jan./jun. 2023.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Propõe-se uma análise decolonial da obra *Uma teoria da justiça*, de John Rawls,¹ considerando o impacto de alguns dos conceitos axiais que fundamentam a teoria rawlsiana. Busca-se testar o impacto da repercussão dos conceitos rawlsianos de sujeito, de posição original e de sociedade bem ordenada na dinâmica social do Brasil contemporâneo, priorizando o impacto de tal narrativa nos povos pretos e suas tradições – seres, saberes e poderes que encarnam a exterioridade, a alteridade, a diferença. A análise será conduzida na tentativa de compreender e demonstrar como os germes coloniais estruturam uma ordem do discurso (re)produtora de um sujeito-abstrato mediante uma dominação teórico-pedagógica, política, filosófica e jurídica para a implementação do conceito de (in)justiça ocidental.

Para o desenvolvimento argumentativo proposto, é imprescindível expor os aparatos coloniais à disposição do fenômeno universalizante da colonialidade e suas interações inibidoras dos modos existenciais e das práticas ancestrais dos povos pretos. Nesse sentido, ao perpassar nuances da justiça rawlsiana como, por exemplo, subjetividade humana, tradição, ideologia e racionalidade, busca-se subsídios necessários para criticar a narrativa teórico-pedagógica estruturante do pensamento rawlsiano, ou seja, para uma crítica das narrativas racionalistas e idealistas, tipicamente moderno/coloniais. Assim, aponta-se o conjunto de influxos do racionalismo kantiano materializado na teoria da justiça de Rawls, o que confirma o impacto de uma tradição – o ser, o saber e o poder – universalizante, propensa a silenciar, a subalternizar e até a eliminar narrativas diversas – seres, saberes e poderes locais.

Considerando a dinâmica contemporânea do sistema-mundo-moderno-colonial, o objetivo deste trabalho é capturar de forma analítica a perversidade da base metodológica da teoria rawlsiana da justiça, que tende a se basear no grau-zero do conhecimento para universalizar, ou seja, para padronizar e uniformizar, determinando a forma de vida dos seres viventes, estruturando corpos, subjetividades e comunidades a partir do conceito de *sociedade bem ordenada*. Denuncia-se, nesse contexto, a performatividade da geopolítica do conhecimento, que controla a racialização e a hierarquização epistemológica, para além das relações sociais, políticas e jurídicas.

A repercussão da concepção de justiça rawlsiana no contexto brasileiro, sob o filtro do pensamento decolonial, inter e transcultural, deve ser ambientada nos encontros entre tradições que criam signos com caráter híbrido. Contudo, assimilada pelo filtro moderno/racional/colonial, o impacto da teoria da justiça de Rawls desperta ainda mais hierarquizações e discriminações, potencializando um *locus* de desenvolvimento de estratégias de dominação, bem como a dissimulação dessas estratégias em contextos marcados por pseudo-hibridismos e sincretismos culturais.

A reflexão sobre a justiça e a sociedade justa não é nova, tendo em vista o sistema de pensamento ocidental que se descortina desde a civilização greco-ateniense. Neste horizonte fortemente marcado pela filosofia socrática e pelo racionalismo idealista e transcendental, Rawls atualiza essa tradição de pensamento ao realizar uma transferência do foco de análise da filosofia política: o contrato social é preterido pelos princípios de justiça, que proporcionarão um padrão de orientação racional para a

¹ RAWLS, *Uma teoria da justiça*.

sociedade. Contudo, nesta intervenção procura-se apontar que a teoria rawlsiana, para construir seu conceito de justiça, utiliza em suas alegações noções neocontratualistas, a partir de uma linguagem articulada pela colonialidade, que captura discursos e signos sincréticos, agora reféns da lógica da dominação teórico-pedagógica e, conseqüentemente, dos dispositivos de subjetivação, estratégias de objetificação da subjetividade que delineiam um sujeito-normativo-normalizado.

Após a análise crítica da teoria rawlsiana, serão propostas possibilidades pluriversais para outras narrativas de justiça, ou outras justças, abrangendo a pluralidade de existências historicamente subalternizadas pelo sistema-mundo-moderno-colonial. Sendo assim, para viabilizar tais perspectivas, busca-se subsídios nas tradições ancestrais pretas e, especificamente, utiliza-se os saberes e as éticas de Xangô e Exu, divindades africanas.

As narrativas alternativas subjacentes ao pensamento decolonial e às tradições africanas viabilizam a emergência de um horizonte pluriversal e transcultural, vez que apresentam um repertório simbólico — ou narrativas alternativas — capaz de ressignificar de maneira emancipatória conceitos como conhecimento, subjetividade, tradição e hibridismo cultural, bem como as chaves centrais da teoria da justiça de Rawls. Trata-se de uma forma de anarquizar a tradição moderno/colonial, subvertendo a tradicional ordem do discurso e suas repercussões sociais.

2. A dominação teórico-pedagógica do construtivismo rawlsiano

Inicialmente, convém ressaltar que os conceitos rawlsianos tratados neste artigo são aqueles que estruturam sua teoria, ou seja, a concepção de sujeito, a posição original e a sociedade bem ordenada. Em essência, pode-se dizer que, na teoria da justiça de John Rawls, é proposta uma construção do conceito de justiça como equidade. O contratualismo de Rawls não adota uma postura perfeccionista – na qual a sociedade deve ser direcionada pelo que é melhor ao homem – e repele as correntes de pensamento utilitarista. Nesse sentido, Rawls busca reconstruir a teoria clássica do contrato social, através da abstração, para alcançar um conceito de justiça. Nessa percepção de justiça como equidade não se deve deliberar sobre o contrato social e as suas cláusulas em sentido estrito, mas, sim, sobre os princípios da justiça que ordenará a estrutura básica da sociedade e, conseqüentemente, a busca pela cooperação social, que subsidiará a estabilidade social.

De tal maneira, busca-se tratar o conceito de *posição original*. Rawls estrutura essa chave como uma situação hipotética, que conduzirá a escolha dos princípios da sociedade sob a influência daquilo que ele denomina de *véu da ignorância*. Este conceito garante a aplicação da posição original, já que permite uma inconsciência de pertencimento social prévio do sujeito, ou seja, é traduzido no impedimento da escolha arbitrária de direitos e deveres, derivada da inconsciência de qual espaço social os sujeitos ocupam. Para Rawls, o conceito de sujeito é determinado a partir da atuação do indivíduo na sociedade, segundo as características de igualdade, liberdade e racionalidade, para que se torne possível agir na construção dos princípios da justiça. Por fim, o último conceito é o de *sociedade bem ordenada*, entendida, de acordo com Rawls, como o produto da sua teoria, por resultar de uma concepção pública através da qual os

sujeitos integrantes dessa sociedade pactuam, em harmonia e visando ao bem comum, a escolha dos princípios da justiça que regerão a comunidade.²

A técnica científica ocidental de elaborar um contrato social, investigada pela ótica da influência da colonialidade, costuma ser vista com certa suspeita por tratar da distribuição de direitos e deveres para seres vivos que, muitas vezes, não se enquadram no padrão dos sistemas sociais visados, como é o caso dos povos pretos. Assim, questiona-se as possibilidades do neocontratualismo rawlsiano ser a naturalização da violência física, pedagógica e epistêmica para o povo preto.

Nessa perspectiva, o conteúdo teórico da justiça como equidade é mantido através de bases metodológicas utilizadas por Rawls, com escopo em uma técnica científica e no uso de uma linguagem que delimita a criação, forma e o conteúdo das unidades discursivas, a partir de uma ordem do discurso. O saber-fazer científico ocidental é detentor de um funcionamento epistemológico hegemônico, não se mostrando capaz de capturar as diversas formas de conhecimento dos povos pretos sem provocar sua rarefação e subjugação, de maneira tal que o fazer científico tornou-se um aparato discursivo de dominação colonial.

Nas estruturas do conhecimento que compõem a epistemologia colonial encontra-se a manifestação do paradigma da consciência na técnica científica, mesmo com a superação desse paradigma pelo giro linguístico-pragmático. Nesse sentido, os atributos de racionalidade eurocentrada e a relação entre sujeito pensante e o objeto pesquisado foram conservados, propiciando uma dominação teórico-pedagógica nos seres vivos criados discursivamente e categorizados como subalternos.³ Pode-se entender, em essência, o paradigma da consciência como a relação entre sujeito e objeto e a exteriorização do conhecimento científico que privilegia a linguagem da razão e a ideia de uma verdade pretensamente universal. Assim, o sujeito é construído pela colonialidade como absoluto, autônomo e imparcial, vestindo a roupagem de possuidor e de atuante na edificação do conhecimento direcionado ao objeto – esse entendido como ente desprovido de saberes, cuja função é a de servir o possuidor da racionalidade e da autonomia.

Sublinha-se que o padrão de racionalidade estruturante da teoria da justiça rawlsiana indica as fundações do paradigma da consciência, uma vez que o procedimento adotado para a construção dos conceitos rawlsianos se dá a partir do construtivismo. Esse procedimento procura descrever um determinado processo de conhecimento, no qual o objeto em análise não utiliza elementos externos àquela matriz de conhecimento. Assim, o objeto e sua definição são construídos por um sistema teórico proposto pela própria teoria criadora.⁴ Com esse método, o sujeito cria os sentidos do objeto e como devem ser manifestados dentro daquela dialética, instituindo nas suas engrenagens teóricas o próprio grau-zero do conhecimento, visto que o construtivismo expõe as estruturas externas, de modo tal que o sujeito que as constrói tem como ponto de partida uma epistemologia limitada em relação às vivências pluriversais – compreendidas como as diversas maneiras de estar na realidade.

Dessa forma, o construtivismo rawlsiano tem incutido em si as noções de mundo, tempo e espaço de forma subliminar. Em razão disso, as estratégias de dominação teórico-pedagógicas podem ser analisadas pela ótica do conceito de totalidade,

² Cf. RAWLS, *Uma teoria da justiça*.

³ MALDONADO-TORRES, *Transdisciplinaridade e decolonialidade*, pp. 75-97.

⁴ BOAS, *Bases para uma teoria antropológica de direito penal*.

estruturado por Enrique Dussel. Compreende-se a totalidade como o limite das próprias limitações, ou seja, a harmonia do tempo e espaço relacionando o indivíduo e os objetos presentes nessa totalidade, fixando o sujeito como centro – o controlador dos signos linguísticos – que desempenha o poder discursivo de segregar os entes provenientes dos saberes subalternos. Nessa medida, os entes são dispostos na totalidade por proximidades ou distâncias que mensuram o grau do poder de sentido no ato de emaná-los na realidade, pois quanto mais distante do sujeito, menor sua probabilidade de ser inserido ou modificar a realidade. Estabelecidas essas premissas, nota-se o projeto fundante colonial na aceitação do campo de possibilidade do poder-ser, que leva a repetição de uma totalidade hegemônica viciosa que sempre remonta o mesmo mundo, espaço e tempo.⁵

Com a descrição do conceito de totalidade e os entes permitidos discursivamente para a modificação de mundo, a totalidade faz alusão aos limites teóricos estabelecidos pelo construtivismo, que viabiliza uma delimitação para deliberar sobre os conceitos, noções e objetos que emergem daquele sistema. Em decorrência disso, as estruturas do conhecimento presentes na teoria rawlsiana, conscientemente, filtram-se pela lógica de delimitação dos entes centrais, ou seja, os elementos conceituais erguidos em conjunto com a colonialidade, contrapondo os entes distantes que são excluídos das estruturas dos saberes pela unilateralidade ordenada da razão universal.

A capacidade da dominação teórico-pedagógica se dá a partir do ocultamento dessa estrutura epistemológica, que ampara o silenciamento de novos saberes e provoca, conseqüentemente, o epistemicídio da estrutura de saberes do povo preto. Para o progresso dessa dominação teórica, o grau-zero do conhecimento implantado promove a estratégia da deslocalização do conhecimento e organiza uma geopolítica epistemológica colonial.

No caso, o conceito de posição original influenciado pela colonialidade produz a deslocalização do conhecimento, já que o objetivo da posição original é provocar uma ignorância circunstancial no momento de escolher os princípios da justiça. Em tese, sua proposta se mostra como benéfica, já que seu objetivo é:

Excluir aqueles princípios cuja aceitação de um ponto de vista racional só se poderia propor, por menor que fosse sua probabilidade de êxito, se fossem conhecidos certos fatos que do ponto de vista da justiça são irrelevantes. Por exemplo, se um homem soubesse que era rico, ele poderia achar racional defender o princípio de que vários impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos.⁶

Contudo, os germes discursivos ocidentais que permeiam esse conceito sacralizam⁷ as estruturas epistemológicas coloniais integrantes dessa totalidade teórica, e se articulam com a deslocalização do conhecimento para tornar intangível a matriz de conhecimento colonial. A sacralização da justiça como equidade ocorre através da demarcação de limites por uma ordem do discurso, isto é, o poder coercitivo do discurso incutido no domínio teórico-pedagógico, que determina as possíveis associações e transformações no discurso rawlsiano. Dessa maneira, resta impedida a inclusão dos saberes ancestrais pretos, que buscam se afirmar em contraponto ao domínio

⁵ DUSSEL, *Filosofia na América Latina*.

⁶ RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p. 21.

⁷ AGAMBEN, *Profanações*.

epistêmico-teórico. A sacralização do discurso rawlsiano posiciona-se, estrategicamente, nas discussões da justiça e dos seus princípios para o patamar da indiscutibilidade, no qual aqueles capazes de alcançar devem compor a mesma ordem social, linguística e, sobretudo, colonial.

Assim, a posição original pode ser entendida como uma estratégia de ocultação dos pré-conceitos, com o intuito de demonstrar uma falsa imparcialidade – típica da racionalidade moderno-científica – na deliberação dos princípios de justiça. De tal maneira, a partir da ótica do giro hermenêutico,⁸ resta fragilizada a noção de existência de um método apto a acessar o conhecimento, qual seja, a deliberação de quais serão os princípios da justiça que regerão a comunidade. Nesse contexto, evidencia-se o silenciamento, a partir do método moderno, de narrativas dos povos pretos, que incorporam a parcela do ser no seu saber-fazer.

A tradição euro-cristã, incutida na estrutura do conhecimento rawlsiano, permite a dominação teórico-pedagógica e a construção de conceitos político-coloniais, já que os conceitos estruturantes dessa teoria da justiça (re)produzem um projeto de limpeza étnico-racial. Esse projeto é erguido com a motivação de perpetuar a padronização do que é considerado como sujeito de direito e de conhecimento pela tradição colonial, tendo como ponto de partida a desconsideração da humanidade dos indivíduos a partir da produção da diferença colonial, para eliminar a diferença da ordem social e político-jurídica.

Dessa forma, essa tradição propicia o poder coercitivo da ordem discursiva, provocando a impossibilidade de insurgência dos princípios da justiça que demonstram um grande risco para o rompimento da alienação colonial deste sistema-mundo, como, por exemplo, o rompimento da hegemonia racial, social e econômica. Sendo assim, essa concepção teórica, sutilmente, mascara a manutenção colonial sustentada pelos conhecimentos que estruturam o ocidente.

A epistemologia de conhecimento que concebe o sujeito de Rawls é ocultada através da concepção de pessoa modelo, tendo em vista que privilegia alguns atributos para atuar nessa dinâmica hipotético-teórica. Nesse sentido, a pessoa modelo deve se manifestar no mundo a partir das características de igualdade, liberdade e moralidade – no aspecto kantiano de autonomia, originado nesse contexto pelo fato de participar na construção dos princípios da justiça que irão reger a sociedade, isto é, a autonomia seria o modelo de racionalidade.⁹ Com a junção da posição original e do modelo de pessoa dessa teoria, é viabilizada a sociedade bem ordenada que utiliza os princípios da justiça, construídos e deliberados no curso desse procedimento, com a finalidade de promover uma cooperação nos sistemas sociais, políticos, jurídicos e econômicos da sociedade, já que “as pessoas de uma sociedade bem ordenada concordam que as instituições sociais e políticas estão de acordo com a concepção pública de justiça”.¹⁰

Constata-se que não há possibilidade da existência de uma teoria da justiça que garanta uma imparcialidade, visto que a construção do conceito de justiça se dá sob determinada tradição e a partir de determinadas concepções ideológicas, podendo ser inclusiva ou excludente. Percebe-se que a organização do conceito de posição original e uma pessoa modelo visando uma sociedade ordenada, mediante um consenso sobre as

⁸ GADAMER, *Verdade e método*.

⁹ BOAS, *Bases para uma teoria antropocêntrica de direito penal*.

¹⁰ BOAS, *Bases para uma teoria antropocêntrica de direito penal*, p. 139.

instituições estarem agindo em sintonia com a concepção pública de justiça, fortalece o que a tradição euro-cristã espera das instituições. Portanto, historicamente, as instituições retroalimentam a expectativa de manter a manifestação de uma consciência da branquitude estruturada por uma tradição colonial, ou seja, uma construção ideológica que se afasta do sujeito, para alcançar uma condição de legitimidade, corroborando, de tal maneira, a manipulação do poder político-jurídico na distribuição de direitos e deveres.

3. A equidade rawlsiana como injustiça e sua inaplicabilidade no Brasil

Após a discussão da metodologia rawlsiana na construção do seu conteúdo teórico e os seus desdobramentos em uma dominação teórico-pedagógica, constata-se que a domesticação teórica é ocultada através do construtivismo, tendo como estratégia a falsa concepção de rejeitar os conhecimentos exteriores à totalidade teórica. Neste momento, é questionado como a teoria da justiça rawlsiana, mediante as estratégias hegemônicas de dominação, utiliza o encontro de tradições eurocentradas e subalternizadas para o aproveitamento dos signos híbridos que (re)constroem constantemente obstáculos à percepção da presença dos aparatos teórico-pedagógicos de dominação. Sublinha-se que, devido à complexidade da temática, o conceito de pessoa rawlsiano será analisado em conjunto com o signo híbrido da subjetividade brasileira.

De início, buscar-se-á expor a noção de hibridismo cultural para que se possibilite a compreensão dos signos provenientes dessa cultura que controla os sistemas simbólicos de poder. A cultura híbrida pode ser entendida como o conflito de tradições que outorgam novos símbolos e signos linguísticos particulares de cada dinâmica histórica, social e político-jurídica.¹¹ Com esse conceito estabelecido, pode-se dizer que a dinâmica brasileira é constituída através do hibridismo cultural, isto é, um panorama no qual há o cruzamento de tradições que formam os signos linguísticos estruturantes do arranjo simbólico brasileiro.

Ao analisar o contexto brasileiro, através das interseções raciais, compreende-se que construir uma noção de justiça e os seus princípios pelo pensamento rawlsiano abarcando o corpo preto é uma armadilha colonial, uma vez que os conceitos de posição original, concepção de pessoa e da sociedade bem ordenada encontram um campo simbólico fértil para aplicar a dominação epistemológica. É certo que, com o encontro entre a tradição colonial e as tradições pretas, símbolos socioculturais sincréticos são criados produzindo ambivalências na teoria rawlsiana, já que a colonialidade presente na teoria da justiça realiza um movimento de conversão com a totalidade hegemônica brasileira, manipulando os signos híbridos existentes para manter a branquitude no domínio do poder e o povo preto refém de seu controle.

Nessa dinâmica, o sujeito normativo rawlsiano deve ser priorizado em detrimento dos outros conceitos, em decorrência da sua centralidade e influência na construção de uma sociedade bem ordenada. Para problematizar o sujeito rawlsiano e, concomitantemente, racializar a discussão, o recorte da cultura híbrida brasileira poderá ser avaliado a partir do signo da "mestiçagem". A ambivalência da concepção de pessoa

¹¹ CANCLINI, *Culturas híbridas*.

utiliza da "mestiçagem", como simbologia híbrida, para disseminar as injustiças raciais, no Brasil, pela matriz de conhecimento eurocentrada, tendo em vista sua relação de poder interdependente com a ideologia. Pode-se dizer que Kabengele Munanga entende como conceito de "mestiçagem" a troca de influxos de genes derivada de populações biologicamente distintas que justifica o conteúdo ideológico de hierarquização, no campo popular e científico.

No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica. Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional.¹²

Extraí-se que o signo sincrético da mestiçagem estabelece uma ação inibidora, que impede os povos pretos de alcançarem a justiça nos moldes rawlsianos, em virtude da uniformização e do apagamento da subjetividade preta. Em decorrência desse atributo, o sujeito atingido por esse signo é afetado por uma manifestação do racismo estrutural, que opera nos entre-lugares. Este entre-lugar, no campo simbólico, refere-se à existência do cruzamento do espaço-tempo que fornece subsídios suficientes para a criação de novos signos e estratégias de subjetivação, isto é, criam-se figuras complexas de sujeitos e signos entre o trânsito do passado e presente, interior e exterior e inclusão e exclusão.¹³

No passado, as interações entre os pretos e brancos, no Brasil, era marcada por uma dicotomia, de tal maneira que o racismo conduzia os locais de pertencimento na sociedade, de acordo com a identidade, estipulada a partir da racialização do sujeito. A colisão entre a ordem colonialista e as tradições ancestrais pretas é o momento decisivo para que novos espaços no sistema simbólico sejam criados e, conseqüentemente, afetados pela colonialidade. A partir dessa lógica, é concebido, e utilizado como aparato de dominação, o signo híbrido da mestiçagem. Esse signo contém, em seu arranjo ideológico, peculiaridades que mascaram a subordinação do corpo preto, o que traz a convicção do pertencimento do sistema social e simbólico sem pertencer.

A ambivalência do pertencimento é a característica autêntica do simbolismo híbrido, pois o movimento de inclusão e exclusão é um dos seus modos de funcionamento. A sensação de pertencer concebe a noção farsante de igualdade incutida na teoria da justiça rawlsiana, ao mesmo tempo em que expelle os corpos e saberes pretos, isto é, a mestiçagem tem como ideologia manter o sujeito em um local de descaracterização de sua subjetividade, que é colocada à disposição da ordem colonial.

A mestiçagem interseccionada com a teoria da justiça rawlsiana emprega o conceito de posição original, uma armadilha teórico-discursiva. Sublinha-se que esse recurso discursivo ignora a tradição colonial presente na totalidade teórica de Rawls, à medida que mantém viva as classificações raciais, para que, na hipótese de aplicabilidade dessa teoria, o corpo preto seja subalternizado de forma dissimulada. Essa tática, impregnada no pensamento rawlsiano, é comum na dinâmica social.

¹² MUNANGA, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, p. 101.

¹³ BHABHA, *Local da cultura*.

Como foi possível que a Declaração dos Direitos Humanos fosse transcrita em parte na Constituição brasileira de 1824, enquanto continuava existindo escravidão? A dependência que a economia agrária latifundiária tinha com o mercado externo fez chegar ao Brasil a racionalidade econômica burguesa com sua exigência de fazer o trabalho em um mínimo tempo, mas a classe dirigente – que baseava sua dominação no disciplinamento integral da vida dos escravos – preferia prolongar o trabalho ao máximo de tempo, e assim controlar todo o dia dos submetidos.¹⁴

Assim, demolindo a ideia de imparcialidade do construtivismo rawlsiano, o signo da mestiçagem se coloca a serviço da ordem colonial e induz a escolha dos princípios da justiça, em razão de sua natureza subliminar. Com isso posto, pode-se concluir que a concepção de pessoa rawlsiana conflui com a lógica do sistema simbólico híbrido. Assim, a unidade discursiva da mestiçagem, mediante seu modo de organização e funcionamento, impulsiona a desigualdade, e a ausência de liberdade e de autonomia.

Ressalta-se ainda que o campo simbólico brasileiro, formado através do hibridismo cultural, com seus aparatos de dominação teórico-pedagógica, impulsiona outra ambivalência no curso procedimental rawlsiano, referente ao consenso entre os seres viventes. Dito isso, Enrique Dussel¹⁵ adota um posicionamento crítico em relação ao consenso advindo de uma tradição eurocêntrica, tendo em vista que inexistente a possibilidade de um consensualismo enquanto houver a criação e permanência do “outro” na tradição colonial. Ao se discutir a circunstância do consenso deve ser questionado em qual espaço político esse é firmado, pois quando isso não é evidenciado, há uma ignorância prévia que inviabiliza a discussão em um ambiente multifacetado, que ao mesmo passo é uniformizado. Desse modo, a teoria da justiça rawlsiana é entregue à crença da imparcialidade auxiliada por seus conceitos centrais, o que reproduz uma cegueira a respeito dos modos não-europeus de deliberar.¹⁶ Em razão disso, esse consensualismo construído por uma epistemologia colonial, aplicado na justiça rawlsiana, produz inúmeras violências ao povo preto.

A tradição colonial é fundada e universalizada a partir da violência dirigida às diferenças – seres, saberes e poderes – que ameaçam sua estrutura, tornando essa matriz de conhecimento – colonial – a única legítima. Ao se tratar da noção e do funcionamento da violência dentro desta tradição, compreende-se que comumente são atribuídos aos sistemas simbólicos sociais e político-jurídicos o aspecto de legitimidade, outorgando-se, de maneira concomitante, o atributo de autoridade a tais sistemas. Com isso, encontra-se o que Derrida¹⁷ aponta como o funcionamento e origem da autoridade, pois seu fundamento, ou fundação, não pode se apoiar em estruturas externas a essa tradição, configurando um saber-poder performativo autofundamentado.

Torna-se, assim, evidente a epistemologia imposta pelo construtivismo rawlsiano, além de desvelar a violência e autoritarismo mantidos por essa metodologia, que expelle as estruturas externas contrárias ao seu comportamento, perpetua a violência hegemônica e neutraliza a insurreição dos saberes ancestrais pretos. Assim, o funcionamento dessa tradição fundamenta o infundamentado, isto é, a legitimação da violência – simbólica e bélica – àqueles que configuram a sociedade racializada.

¹⁴ CANCLINI, *Culturas híbridas*, p. 76.

¹⁵ DUSSEL, *Filosofia na América Latina*.

¹⁶ MALDONADO-TORRES, *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento*.

¹⁷ DERRIDA, *Força de lei*.

Conclui-se que a totalidade teórica rawlsiana se mostra fortemente limitada para compreender a justiça no panorama brasileiro, visto que nesse sistema teórico se escondem, estrategicamente, através do hibridismo cultural, os resquícios coloniais da exclusão e dominação. Sendo assim, não há a possibilidade de criar – nos termos de Rawls – uma sociedade bem ordenada, uma vez que a tradição eurocentrada, incutida nessa teoria da justiça, utiliza os signos híbridos para complexificar e dinamizar o projeto de limpeza étnico-racial brasileiro.

4. Xangô e as possibilidades de justiças pluriversais para o povo preto

Após denunciar a insuficiência da estrutura de conhecimento que recai sobre a teoria da justiça de Rawls, urge a necessidade de traçar novos caminhos para a construção de concepções de justiça que incorporem as formas e manifestações de vida(s) e os saberes dos povos pretos, almejando uma justiça racial palpável à complexidade da realidade brasileira contemporânea. Ressalta-se ainda a relevância da aplicação da transdisciplinaridade, a partir do reconhecimento de imperativos e de lógicas amplas que se orientam por uma forma própria, destoando dos métodos científicos ocidentais.¹⁸

Nota-se que a intenção é desenvolver possibilidades alternativas aos métodos coloniais que utilizam do dogmatismo buscando sua legitimação. Assim, para propor noções de justiças contra-coloniais, serão utilizados os saberes africanos e epistemologias macumbísticas brasileiras. Desse modo, os saberes ancestrais possibilitam leituras do sistema simbólico social, racial e político-jurídico propícios à construção de justiças que conduzam à concretização de direitos e garantias para as vivências pretas no Brasil.

Ao deliberar sobre as possibilidades de transgressão das prisões simbólicas, provocadas por tradições coloniais, interferindo as subjetividades e tradições pretas, serão contrapostas às concepções de justiça, sujeito e sociedade rawlsiana as tradições africanas. Nesse sentido, por tradições pretas e filosofias africanas tem-se o entendimento de que a totalidade do mundo – física e simbólica – equivale a um conjunto de organismos em constante transformação e crescimento, contraponto a compreensão colonial de existência e construção hegemônica de sujeito e sociedade.¹⁹

Xangô, nas tradições africanas, é percebido como o raio e o trovão, simultaneidade de som e luz. Xangô é o fogo da vida e, por extensão, o fogo da justiça, do equilíbrio e da resolução da polaridade.²⁰ Enquanto a tradição colonial se constrói criando o "Outro", como mecanismo para criar estabilidade conceitual e a sua identidade hegemônica, as Tradições africanas constituem os seres – de forma geral – como parte do universo, assegurando a existência de outras tradições e vivências de maneira pluriversal.²¹ Dessa forma, tradições que subjagam vidas pretas não são capazes de dialogarem com a ética de Xangô, pois a construção que o ser possui dentro das tradições africanas propicia uma

¹⁸ MALDONADO-TORRES, *Transdisciplinaridade e decolonialidade*.

¹⁹ LOPES; SIMAS, *Filosofias africanas*.

²⁰ TAVARES, *Xangô*.

²¹ LOPES; SIMAS, *Filosofias africanas*.

lógica de acolhimento à diferença sem hierarquização epistemológica. O elemento da diferença não significa despotencializar ou, até mesmo, neutralizar os saberes éticos de comunidade postos por essa divindade, uma vez que a noção de pluriversalidade é alocada no lugar da universalidade eurocêntrica, retirando a compreensão do uno para abranger os diversos modos e manifestações de interações entre os seres vivos, garantindo um horizonte fértil para a deliberação das discussões sobre justiça.

Além disso, Xangô é o Orixá da verdade, e seus raios e trovões causam clareza e invocam a atenção para as dinâmicas coloniais desequilibradas, uma vez que ele não articula o conceito de verdade como as tradições coloniais, sendo elas as construções de narrativas absolutas que propiciam a dominação e subalternização dos povos tidos como inferiores. Nesse sentido, não se pretende delimitar um conceito restrito do que seria a verdade ou justiça na ética xangoniana, e incorrer nos mesmos erros que a ordem colonial, tendo em vista a impossibilidade de esgotar os vastos saberes africanos. A verdade pode ser percebida, nesta análise, através da ética xangoniana, como a fuga das abstrações exacerbadas da herança ocidental-colonial que viabiliza os aparatos de dominação ao criar concepções ideológicas desconectadas da realidade.

Para Xangô, não há abstração da justiça como na teoria rawlsiana, visto que, para a promoção da justiça em sua ética, é necessário sucatear os aparatos hegemônicos que subsidiam as inverdades coloniais, ou melhor dizendo, a concepção falsa de que o corpo preto, dentro dessa tradição eurocêntrica, é detentor de liberdade, igualdade e autonomia no mesmo patamar daqueles que instituíram e mantêm a ordem colonial.

Para que os saberes de Xangô possam ser incorporados em concepções de justiça pluriversais, é essencial a atuação dos princípios da divindade Exu, para potencializar a ética de Xangô nos espaços de interações dos seres vivos. Pode-se dizer que Exu, assim como Xangô, gera saberes em prol das mais diversas existências. Além disso, uma das funções de Exu é a de ser anarquista e bagunceiro, aquele que provoca o caos, de modo não gratuito, para que os seres vivos reconheçam seu desatino.²² Assim, a filosofia da encruzilhada aprecia os princípios fundadores da dinamicidade, linguagem e comunicação, ou seja, por intermédio de Exu. Quando tomada como referência, a encruzilhada sucateia as verdades universalizadas provenientes da amarração colonialismo/ciência/cristianismo, além de se apresentar como um campo inacabado, dialógico, aberto a possibilidades, antirracista e libertador, possibilitando o encontro de saberes e poderes com a ausência dos aparatos de dominação colonial.²³

A compreensão da encruzilhada é canalizada para a (re)invenção e transgressão da subjetividade e da tradição colonial nas dinâmicas sociais e político-jurídicas, posta pela desordem colonial dissimulada como ordem, pois “qualquer discurso que negue exu é, a rigor, uma defesa contrária ao movimento, à transformação e à diversidade”.²⁴ A encruzilhada, em sua essência, provoca o caos no conhecimento colonial, difundindo a confusão no seu sistema simbólico e embaralhando as noções dos signos linguísticos de dominação. Assim, os saberes e poderes de Exu atravessam a linguagem, provocando conflitos sistêmicos, organizacionais e hierárquicos dentro das estratégias hegemônicas, uma vez que a oralidade que compõe essa tradição está além do alcance colonial.

²² TAVARES, *Xangô*.

²³ RUFINO, *Pedagogia das encruzilhadas*.

²⁴ RUFINO, *Pedagogia das encruzilhadas*, p. 86.

A oralidade, nas tradições africanas, é alocada no mundo dotada de poder – esse entendimento de poder não tem relação com o colonial. Nesse sentido, a oralidade proporciona o poder do desconcerto da racionalidade e linguagem colonial, pois sua manifestação não é por categorizações e unidades discursivas.²⁵ Pelo contrário, existe no acesso às estruturas de saberes africanos, o que os saberes ocidentais não comportam em sua totalidade, a relação dialética entre os seres vivos e o mundo. A antropóloga Jade Alcântara Lobo traz a crítica ao sujeito eurocentrado e sua lógica violenta de estar na sociedade, observando que:

O antropos-moderno, devorador de mundos, é caracterizado por intensa cosmofofia como nos ensina Mestre Nego Bispo. São seres que vêm limites e não fronteiras de possível diálogo, pensam influências e não confluências, procuram desenvolvimento em busca do mono-linear-sintético. Em contrapartida, povos de trajetória, colocados enquanto “outros”, e até mesmo como Outridade, aqueles que possuem todos os aspectos repressivos do “eu” da pessoa branca (KILOMBA 2020), estão confluindo, e por vezes até transfluindo, procurando envolvimento em uma intensa biointeração, com toda gente, todas entidades. O Mestre Antônio Bispo ensina que pessoas indígenas e negras confluem por vivenciarem o que é a colonização. Talvez possa-se dizer que compartilham um devir-colonizado. Para pensar a confluência, Bispo diz que basta olhar o movimento das águas pelos rios e pela terra. ‘Estamos confluindo! Não há coincidência, tudo que aqui existe importa e tem motivo. Todos os seres e toda a gente’.²⁶

Aqueles que compartilham este devir-colonizado, nesse caso, as vivências pretas, integram uma tradição pluriversal, e são capazes de produzir, com sua capacidade inventiva, possibilidades de justiça que possam confluir entre as mais diversas existências, uma vez que a concepção de ser vivente não é operada por limites ou unidades. Dessa maneira, as existências pretas não são constituídas por abstrações ou subjetividade limitante às potencialidades pretas. Pelo contrário, são construídas a partir da oralidade, da experiência concreta do que é estar no mundo e dos saberes adquiridos pela ancestralidade.

Sendo assim, a materialização dessas tradições africanas, dos saberes de Xangô e Exu a partir da oralidade, corroboram a produção das possibilidades de justiça. Além disso, conduz a criação de campos éticos inflexivos, isto é, éticas que partem de inúmeros lugares, considerando a pluralidade de corpos, afetos e crenças, em desarticulação à ordem colonial do sujeito normativo, tendo em vista que tais campos éticos se alimentam do alargamento da noção de vida.²⁷ Essa noção de alargamento da vida contribui para que, através de concepções de justiça pluriversais, surja um dos caminhos para alcançar a confluência das existências, em uma posição contrária àquela das tradições coloniais, que produzem a uniformização das existências pela teorização em excesso da experiência humana.

Portanto, a articulação dos saberes e poderes de Exu e Xangô se perfaz na transgressão da subjetividade e da tradição colonial para alargar as noções de vida presentes na sociedade. No momento em que as tradições mantêm sua (r)existência no sistema simbólico de ordem colonial, se tornam capazes de desarticular e anarquizar saberes e poderes totalizantes e violentos. Assim, Xangô e Exu proporcionam

²⁵ BÂ, *Tradição viva*.

²⁶ LOBO, *O debate agora é cosmopolítico*, p. 9.

²⁷ TEIXEIRA, *Inflexões éticas*.

possibilidades de construir justiça que confluem com aqueles que são afetados pelo devir-colonizado, abarcando a diversidade de existências que destoam do sujeito-normativo-colonial.

5. Considerações finais

Conclui-se que a técnica científica e o discurso colonial, absorvidos pelo sistema teórico rawlsiano, promovem uma dominação pedagógica através da estrutura ordenadora do discurso racional/colonial. Articula-se o paradigma da consciência com a colonialidade, promovendo subalternização e padronização de subjetividades, racionalidades e tradições pretas. Assim, o sistema teórico-simbólico rawlsiano é construído para operar através do calculável, isto é, concretizar-se somente para o sujeito-normativo, uma vez que a tradição colonial incorporada na justiça rawlsiana é totalitária, ou seja, avessa ao diálogo e à interação com saberes e poderes externos aos coloniais.

Nesse sentido, a falsa imparcialidade da matriz de conhecimento subjacente à teoria rawlsiana, contextualizada no cenário brasileiro, propicia um campo fértil para a violência epistêmica, física e simbólica. Isso porque o hibridismo cultural provoca ambivalências nos conceitos centrais dessa teoria, intensificando a dominação teórico-pedagógica de forma estruturalmente dissimulada, além de direcionar a realidade brasileira para o projeto de limpeza étnico-racial fundado e organizado pela branquitude.

A insuficiência das estruturas de conhecimento racionais, modernas e coloniais faz surgir a necessidade de se deliberar sobre as possibilidades de justiça pluriversais, articuladas através da transdisciplinaridade, da transculturalidade e da transmodernidade. Em razão disso, a construção de justiça à luz das tradições ancestrais pretas, utilizando os saberes e poderes das divindades Xangô e Exu, possibilitará o acolhimento às diferenças e a ampliação das noções de existências no mundo. Portanto, constata-se que as proposições deste trabalho não pretendem promover a redução da experiência humana e a operacionalidade dessas críticas sobre a justiça pelo calculável. Pelo contrário, almeja-se a confluência das existências presentes na realidade, além de arquitetar uma contribuição que condicione a liberdade dos germes coloniais.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BÂ. A. Hampaté. Tradição viva. In: *História da África, I: metodologia e pré-história da África*. Ed. Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 8, pp. 221-266.
- BHABHA, Homi K. *Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOAS, Francisco V. *Bases para uma teoria antropocêntrica de Direito Penal*. 1. ed. São Paulo: Trevo, 2022.
- CANCLINI, Nestor G. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4. ed., 8. reimp. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos IV: estratégia poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3 ed. Vozes, 1999.
- LOBO, Jade A. O debate agora é cosmopolítico: perspectiva afropindorâmica, antropecego e ontologia combativa. *Novos debates*, v. 7, n. 2, pp. 1-17, 2021. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/v7-n2/>. Acesso em: 25 maio 2023.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 80, pp. 71-114, 2008. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/203921>. Acesso em: 15 maio 2023.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. Trad. Joaze Bernardino-Costa. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 75-97, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6080>. Acesso em: 23 maio 2023.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

TAVARES, Ildásio. *Xangô*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

TEIXEIRA, Thiago. *Inflexões éticas*. Belo Horizonte: Senso, 2019.

SOBRE OS AUTORES

Adalberto Arcelo

Doutor em Filosofia do Direito e professor da Faculdade Mineira de Direito (PUC-MG). Email: adalbertoarcelo@gmail.com.

Joaquim Leonardo Lopes Louzada de Freitas

Graduando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Email: joaquimleonardo0@gmail.com.