

Hermenêutica, decolonialidade e justiça: a ética de Xangô como alternativa ao construtivismo rawlsiano

Hermeneutics, decoloniality and justice: Xangô ethics as an alternative to Rawlsian constructivism

Joaquim Leonardo Lopes Louzada de Freitas^{*}

Adalberto Antônio Batista Arcelo^{**}

Iago Eanes Batista Sousa^{***}

RESUMO

Este trabalho busca articular as contribuições da hermenêutica filosófica gadameriana com as intervenções do giro decolonial latino americano, tendo em vista a superação da condição de subalternidade do povo preto na dinâmica social, política e jurídica brasileira. A partir da confrontação dialógica entre os referenciais supra, realiza-se uma testagem crítica do impacto da teoria da justiça de John Rawls na sociedade brasileira atual, considerando-se a teoria em questão uma síntese da estrutura de racionalidade moderno- colonial. Com a hermenêutica filosófica gadameriana, investiga-se o impacto, na *práxis* política e jurídica, da hermenêutica como um processo de compreensão- interpretação- aplicação de um texto. Consta-se, com o pensamento decolonial, a emergência de possibilidades alternativas de compreensão- interpretação- aplicação do conjunto de problemas jurídicos, filosóficos e sociais da hipercomplexidade, então emancipados da matriz moderno- colonial. Conjugando as implicações de ambas as rupturas, considera-se que as estruturas elementares da teoria rawlsiana são inapropriadas para a compreensão e para a realização da justiça na sociedade brasileira vez que, contrapostas à ética de Xangô, indicam um déficit analítico frente à hipercomplexidade da sociedade brasileira contemporânea, posto que os saberes e poderes xangonianos reiteram um horizonte hermenêutico mais abrangente, transmoderno antes de moderno, pluriversal antes de universal, receptivo a subjetividades, racionalidades e saberes outros, sobretudo as cosmopercepções do povo preto.

Palavras-chave: Construtivismo rawlsiano; ética de Xangô; hermenêutica gadameriana; justiça.

ABSTRACT

This work seeks to articulate the contributions of Gadamer's philosophical hermeneutics with the interventions of the Latin American decolonial turn, with a view to overcoming the condition of subordination of the black people in the Brazilian social, political and legal dynamics. From the dialogical confrontation between the above references, a critical test of the impact of John Rawls' theory of justice on the current Brazilian society is carried out, considering the theory in question a synthesis of the structure of modern-colonial rationality.

Artigo submetido em 10 de maio de 2024 e aprovado em 30 de maio de 2024.

^{*} Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC Minas na linha Teorias do Direito e da Justiça. E-mail: joaquimleonardo0@gmail.com

^{**} Doutor em Filosofia do Direito Pela faculdade de Direito da UFMG. Professor da Faculdade Mineira de Direito da PUC Minas. E-mail: adalbertoarcelo@gmail.com

^{***} Graduado em Direito pela PUC Minas. E-mail: iagoebbs@gmail.com

With Gadamerian philosophical hermeneutics, we investigate the impact, on political and legal praxis, of hermeneutics as a process of understanding-interpretation- application of a text. With decolonial thinking, it is possible to verify the emergence of alternative possibilities of understanding-interpretation-application of the set of legal, philosophical and social problems of hypercomplexity, then emancipated from the modern- colonial matrix. Combining the implications of both ruptures, it is considered that the elementary structures of Rawlsian theory are inappropriate for the understanding and realization of justice in Brazilian society since, opposed to Xangô's ethics, they indicate an analytical deficit in the face of the hypercomplexity of contemporary Brazilian society, since Xangonian knowledge and powers reiterate a broader a more comprehensive hermeneutic horizon, transmodern before modern, pluriversal before universal, receptive to subjectivities, rationalities and other knowledge, especially the cosmoperceptions of black people.

Key-words: Rawlsian constructivism; Xangô's ethic; gadamerian hermeneutics; justice.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho busca articular as rupturas trazidas pelo giro hermenêutico e pelo giro decolonial, especialmente considerando os seus impactos no âmbito do discurso jurídico, para que se possa realizar uma leitura crítica de *Uma teoria da justiça*, do filósofo estadunidense John Rawls.

Dessa forma, na esteira da hermenêutica filosófica gadameriana, busca-se compreender o impacto fundamental, na teoria e no estudo do direito, de conceitos elementares trabalhados pelo autor alemão, que leva adiante o projeto da filosofia hermenêutica de Heidegger e propõe uma hermenêutica como processo de compreensão- interpretação-aplicação de textos.

Por outro lado, as reflexões sobre o giro decolonial propiciam abordagens distintas e alternativas para o conjunto de problemas jurídicos, filosóficos e sociais da hipercomplexidade contemporânea, derivados da matriz moderno-colonial de conhecimento que invisibiliza corpos, subjetividades e coletividades, dando substrato a projetos orientados pelo domínio, pelo silenciamento e pela aniquilação de discursos, de subjetividades e de existências.

Conjugando as implicações de ambas as rupturas, considera-se que as estruturas elementares da teoria rawlsiana da justiça são inapropriadas - e até mesmo contrárias - à compreensão da sociedade brasileira. Sustentamos que a aplicação de discursos de fundamentação do direito, como a teoria da justiça de Rawls, tende a reforçar o quadro de vulnerabilização social desde o discurso jurídico, vez que este continua impulsionando e reproduzindo uma geopolítica eurocêntrica do conhecimento através de um horizonte de sentido totalitário, encobridor da diversidade e da alteridade, reforçando a matriz colonial do saber e do poder e, conseqüentemente, o autoritarismo na cultura política e na dinâmica social brasileiras.

Isso porque o construtivismo rawlsiano possui heranças kantianas em relação às estruturas do conhecimento que, através de formalismos e abstrações, dissimulam pretensões coloniais de universalidade. Em articulação com tais pretensões, o signo racial é potencializado para fixar uma prisão simbólica das noções de sujeito e de mundo, neutralizando subjetividades individuais e coletivas e suas expressões de mundo.

Busca-se, assim, contrastar as estruturas centrais do construtivismo rawlsiano com a realidade brasileira, expondo como contraponto a ética de Xangô. Nesta mirada, os saberes e poderes xangonianos possuem capacidade insurrecional ante o pensamento moderno-colonial, tendo em vista que se mostram aptos a romper com a abstração da justiça rawlsiana, além de demonstrar um horizonte interpretativo mais abrangente, apto a comportar subjetividades, racionalidades e saberes outros, sobretudo as cosmopercepções do povo preto.

2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: O GIRO HERMENÊUTICO E A RUPTURA COM O EXEGETISMO

As contribuições elementares da hermenêutica filosófica gadameriana são importantes para as ciências sociais aplicadas e, especialmente, para o direito. Dessa forma, Gadamer busca apontar como o giro ontológico, proposto por Heidegger, rompe com a dinâmica típica da filosofia da consciência, qual seja a de buscar neutralizar o conhecimento através do discurso do método (Gadamer, 1997).

A preocupação principal da hermenêutica tradicional, aqui entendida como aquela vertente derivada da filosofia da consciência, é a de tornar o conhecimento neutro, depurado do sujeito que busca conhecer ou dimensionar a verdade de um texto. A hermenêutica filosófica, por sua vez, aponta que essa tentativa - de conferir neutralidade ao conhecimento - implica a neutralização do próprio saber, posto que a ocultação dos preconceitos equivaleria à

sua objetivação. O desprestígio dos preconceitos na hermenêutica refém da filosofia do conhecimento deriva, segundo Gadamer, do momento histórico e social, segundo o qual buscava-se a derrocada das autoridades eclesiásticas por intermédio da fundamentação racional conforme o método: “pois a crítica do *Aufklärung* se dirige, em primeiro lugar, contra a tradição religiosa do cristianismo, portanto, a Sagrada Escritura” (Gadamer, 1997, p. 409).

Dessa forma, a filosofia da consciência tende a fundamentar o saber na autoridade da razão, na permanente busca pela universalidade do saber e pela sua neutralidade, alcançável através de *métodos* aptos a viabilizar a compreensão mais depurada possível – de um texto ou de uma norma jurídica. Gadamer, em contraponto, afirma que uma das falhas fundamentais dessa matriz de conhecimento é a tentativa de compreender a *tradição* de maneira racional e isenta de qualquer preconceito.

Na hermenêutica gadameriana, os preconceitos são fundamentais para que seja possível levar adiante o problema hermenêutico: o autor entende que a apropriação dos preconceitos, ou das opiniões prévias, permite ao leitor de um texto confrontá-las com a verdade que este pretende dizer ou conhecer (Gadamer, 1997, p. 406). Dessa forma, os preconceitos podem ser lidos como as condições prévias da compreensão, ou seja, os pontos de partida que viabilizam ao intérprete conhecer a verdade de certo texto ou discurso. A cautela que se tem, contudo, é a de não objetivar os preconceitos como se verdade fossem, de modo a transmutar o saber prévio na verdade da coisa. O que a hermenêutica gadameriana busca descrever, acima de tudo, é a maneira como ocorre a compreensão, e como o intérprete deve deixar-se determinar por aquilo que busca conhecer-interpretar.

Assim, na esteira do *dasein* heideggeriano, Gadamer entende que a superação dos preconceitos, no confronto com a verdade e com a tradição veiculadas por um texto, se torna possível com o reconhecimento da finitude histórica, através da permanente projeção de sentidos e da revisão dos preconceitos – eis o círculo hermenêutico, que é o “enquanto” do sentido (Rohden, 1999, p. 121). Assim, a compreensão se situa no tempo e na história, manifestando o próprio pertencimento do sujeito a certa tradição: o círculo hermenêutico descreve a maneira como a compreensão ocorre, de modo que não perfaz essencialmente um procedimento, mas um acontecer, um pressuposto (Gadamer, 1997, p. 439).

De tal forma, “a hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado com a coisa em questão que se expressa na transmissão e que tem ou alcança uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala” (Gadamer, 1997, p. 442). Ressalta-se, contudo, que o vínculo entre o intérprete e a coisa não culmina, essencialmente, na legitimação da coisa ou da tradição, mas sim no constante conflito entre a consciência histórica, que é o passado reconstruído, e a própria tradição, que é o passado que se faz presente. Dessa forma, a partir da hermenêutica gadameriana, seria possível entender determinadas manifestações alocadas no campo da tradição a partir da própria tradição, para

confrontá-las com outros saberes e com a verdade de determinado texto ou discurso.

Uma das chaves importantes para que se compreenda a suspensão dos preconceitos – aqui entendida como a leitura principiada pelos preconceitos, mas não objetivadora – é a história efetual, situada entre a tradição e a abertura para a compreensão. A história efetual, por sua vez, oculta as bases que sustentam a compreensão (preconceitos) e colocam a hermenêutica como situação, em um desdobramento do *dasein*: “a elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição” (Gadamer, 1997, p. 452).

Assim, perscruta-se os *horizontes de sentido*, ou seja, aquilo que é possível determinar a partir de determinados preconceitos sobre o objeto ou a coisa que se pretende conhecer. Em constante movimento, propalado pelo sujeito e pela tradição, o conceito de horizonte possibilita que o sujeito também se desloque entre o seu horizonte de sentido, o horizonte do passado e o horizonte da coisa que busca conhecer, de modo que “(...) compreender é sempre

o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (Gadamer, 1997, p. 457). Uma das questões que Gadamer suscita é a de que, na racionalidade moderna, o saber só é válido se for derivado da razão moderna (que é o fundamento de autoridade do texto). Dessa forma, se a razão moderna é cúmplice do saber, o saber é válido.

Luiz Rohden, seguindo E. Coreth (Rohden, 1999), em sentido distinto entende que a valorização dada por Gadamer aos preconceitos desponta na instrumentalização do círculo hermenêutico. A contribuição fundamental dessa crítica, que não deslegitima o objetivo principal de Gadamer, é a de afastar a hermenêutica do método (Rohden, 1999, p. 129). Por sua vez, levando adiante os estudos sobre o pensamento de Gadamer, sem se encerrar na apologia absolutizadora de certa teoria ou projeto filosófico:

o filosofar se erige, por um lado, sobre a análise aguda em relação à realidade e, por outro, sobre o esforço dialógico incessante para emitir a palavra mais apropriada possível acerca do mundo tal como ele se nos apresenta cientes de que, ao nosso final, "sempre ficará algo de não dito quando dizemos algo (Rohden, 2012, p. 9).

Assim, o impacto do círculo hermenêutico é fundamental para a filosofia de nosso tempo. Não resta apartada dessa problematização a filosofia do direito, enquanto discurso de justificação do próprio saber-fazer jurídico. O que se coloca em questão, a partir da hermenêutica gadameriana, é que não é possível alcançar o sentido final da norma jurídica através do raciocínio metódico, mas tão somente uma verdade provisória e inacabada sobre a norma jurídica, ou sobre o *hard case* que demanda uma decisão – já que o direito, essencialmente, é um problema que se refere a uma decisão (Derrida, 2010; Luhmann, 1985). Talvez seja por tal razão que Lenio Streck (2014) afirma ser possível, propalando a tese dworkiniana, encontrar a melhor interpretação possível. Contudo, nos escopos deste artigo, nos limitamos a compreender conceitos fundamentais da hermenêutica filosófica para agudizarmos as reflexões sobre o discurso de fundamentação do direito, especialmente no que tange às discussões sobre a justiça.

3 COLONIALIDADE DO SER, DO SABER E DO PODER

O giro decolonial, por sua vez, demarca o conjunto de construções teóricas orientadas pelo questionamento à colonialidade do poder e à diferença colonial (Ballestrin, 2013). Esse duplo questionamento articula a modernidade com a colonialidade, situando-as em um mesmo momento histórico: a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não um mero desvio ou desdobramento inconsequente, posterior (Mignolo, 2020a). Essa relação, por sua vez, implica uma suspeita ao saber moderno, que busca se fundamentar e dar fundamento à subalternização de outros projetos de compreensão de mundo, com seu marco inicial simbólico identificado na

invasão das américas (Dussel, 1977a).

A diferença colonial, enquanto chave conceitual, apresenta duas facetas: por um lado, possibilita identificar a colonialidade do poder e a suas formas de articulação na matriz colonial (Maldonado-Torres, 2016) e por outro, viabiliza o exercício crítico do saber, com vistas à superação de projetos epistêmicos, políticos e culturais tendentes a inscrever dinâmicas de poder pautadas na subalternização de corpos e subjetividades (Mignolo, 2003b). Assim, pensar a partir da diferença colonial possibilita trazer “[...] para primeiro plano a dimensão planetária da história humana silenciada por discursos centrados na modernidade, pós-modernidade e civilização ocidental” (Mignolo, 2020a, p. 192).

Para além de um mero embate de narrativas ou discursos, o giro decolonial visa habilitar saberes subalternizados e invisibilizados pela modernidade, que permanecem comprimidos na contemporaneidade. O que Mignolo (2003b) afirma, através da proposta de um “pensamento liminar”, é que a modernidade criou problemas que não é capaz de resolver,

e que os projetos emancipatórios ou críticos elaborados a partir do centro global não conseguem cuidar da complexa dinâmica social típica das periferias do sistema-mundo moderno-colonial:

O que o pensamento liminar, a partir da diferença colonial, tem a contribuir é confrontar o “problema” enraizado na diferença colonial (o problema local) com o “método”. Partir do problema e não do método, presumir a diferença colonial como genealogia conceitual e não a genealogia das ciências sociais (ou culturas do conhecimento acadêmico em geral) liberta o conhecimento das normas disciplinares. Mas, sobretudo, evidencia que a produção do conhecimento a partir da diferença colonial tem que lidar com os “silêncios” da história e com a “diferença” da colonialidade, isto é, com a diferença colonial (Mignolo, 2003b, p. 412).

Dessa maneira, o pensamento liminar se habilita a discutir tais problemas, porque resta situado à margem do saber hegemônico e possibilita evidenciar soluções que não são regidas, em tese, pela matriz colonial de poder. O cuidado que deve se ter, contudo, é o de não buscar afirmar um novo projeto de colonialidade, ou seja, orientado pela sofisticação dos arranjos de poder compromissados com a vulnerabilização, o silenciamento e a aniquilação de coletividades e de existências:

A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (Mignolo, 2003b, p. 10).

O contraponto oferecido pelo pensamento decolonial pode ser sintetizado na afirmação de que a modernidade e a razão moderna são cúmplices da colonialidade: para além da formulação de saberes neutros e desvinculados de pré-conceitos, a razão moderna tende a ocultar o fato da colonialidade e se alimentar desse fato para legitimar o domínio de uns sobre os outros. A tendência, conforme demonstra o pensamento decolonial, é a de que os saberes que se alimentam e ocultam a face da colonialidade tendem a reproduzi-la. Dizer dessa cumplicidade equivale a entender que a colonialidade não é consequência da modernidade, ou um desvio, mas sim um elemento constitutivo da própria modernidade. Em outras palavras, trata-se a modernidade e a colonialidade como simultâneas, interdependentes e coligadas por um forte vínculo teórico, jurídico, filosófico e epistêmico.

Assim, a partir do giro decolonial, evidencia-se a possibilidade, quiçá necessidade, de elaboração do conhecimento a partir da diferença colonial: expor essa diferença (construída

epistemologicamente), sobretudo, é um permanente exercício de apropriação dos conceitos prévios diluídos na epistemologia e no pensar contemporâneos, com vistas à construção de saberes cosmopolitas e pluriversais (ou, na linguagem jurídica, estruturados a partir do princípio da dignidade).

4 ESTRUTURAS VIOLENTAS DO CONSTRUTIVISMO RAWLSIANO: A INAPLICABILIDADE DA TEORIA DA JUSTIÇA DE RAWLS NO BRASIL

Busca-se discutir, adiante, o conjunto de estruturas que alicerçam a teoria da justiça rawlsiana. Além disso, analisar a violência simbólica e epistemológica que permeia este sistema, evidenciando a inaplicabilidade dessa totalidade teórica no contexto brasileiro, tendo em vista as peculiaridades da tradição e da racionalidade colonial, das relações sociais, políticas, filosóficas e, sobretudo, racializadas.

Para viabilizar a crítica das bases teóricas rawlsianas de justiça, deve ser evidenciado que a tradição moderno-colonial, através do conhecimento teórico, subsidiou a estruturação do construtivismo rawlsiano. Rawls busca suporte teórico-metodológico na estrutura de conhecimento de matriz kantiana para arquitetar a sua versão do construtivismo, que direciona e conduz a aplicação de sua teoria.

Dessa forma, de acordo com Francisco Vilas Boas (2012), Kant edifica o construtivismo moral, conceituado como o procedimento no qual se constrói o objeto de análise a partir de uma sistemática teórica da relação posta pelo sujeito. Assim, indica-se que o construtivismo de Kant se arvora na centralidade da noção de pessoa dotada de razão. A razão, nesse sentido, serve como o critério principal para conduzir a máxima das ações humanas e, conseqüentemente, a criação de princípios morais, já que as noções empíricas não possuem capacidade para explicar tais máximas, uma vez que partem de princípios íntimos do sujeito. De tal forma, os princípios morais devem valer de forma universal para todos os seres racionais, e a vontade do sujeito racional se torna o parâmetro para que o sujeito tenha a capacidade de legislar, ou dialogar, universalmente sobre os princípios morais. Na visão de Boas, em Kant o homem é percebido como um fim em si mesmo, pela atribuição de um valor absoluto em simultaneidade com a relativização dos seres que não são percebidos como racionais. Assim:

A vontade subordinada e ao mesmo tempo legisladora universal permite afirmar que o ser racional, tendo esta capacidade, é um valor absoluto e por tanto, representado com um fim em si mesmo. Este reconhecimento do homem como fim em si mesmo, como afirmado acima, não pode ser extraído de exemplos da experiência, mas apenas nos critérios próprios da razão (Boas, 2012, p. 24).

Nesse argumento, evidencia-se que a racionalidade moderna consubstancia e conforma os parâmetros de existência dos sujeitos. Para além de se colocar a serviço da construção do mundo próprio do sujeito, a racionalidade subsidia a apreensão de princípios pretensamente universais, porquanto acessíveis, ou apreensíveis, a todos que partilham do mesmo padrão de racionalidade. Isso posto, pode-se dizer que o construtivismo rawlsiano “recebe o adjetivo de kantiano, porque a concepção particular de pessoa está no centro da teoria. A partir da concepção particular de pessoa, são definidos os princípios de justiça que serão válidos em uma sociedade bem ordenada” (Boas, 2012, p. 49).

Dessa forma, o pensamento kantiano é marcado pelo construtivismo moral, com caráter idealista-transcendental¹, enquanto o pensamento rawlsiano idealiza o construtivismo, ou seja,

¹ Entende-se, por esta expressão, que o construtivismo kantiano parte do racionalismo e da noção de ideias, ou ideais universais, que transcendem os sujeitos e, portanto, se encontram apreensíveis pelo próprio exercício da racionalidade.

parte da procedimentalização da decisão sobre os princípios da justiça, com um caráter político.

De acordo com Line Costa Lobo (2015), o construtivismo político de Rawls tem a pretensão de não ser metafísico, ou seja, não gerar uma dependência referente a concepções morais, filosóficas, religiosas ou se limitar em verdades universais. Entende a autora que:

Desse modo, a teoria “política não metafísica” da justiça como equidade pretende apresentar princípios de justiça que cidadãos de sociedades democráticas e constitucionais marcadas pelo pluralismo acatariam sem a preponderância de suas crenças pessoais ou fundamentadas com dependência de uma doutrina compreensiva singular. Por isso, a concepção de justiça rawlsiana se utiliza de tal predicado (Lobo, 2015, p. 50).

Contudo, tais afirmativas não consideram o saber que articula e ordena a estrutura de conhecimento da teoria rawlsiana, tendo em vista que é necessário analisar a tradição e a forma de pensamento que serve de parâmetro para a estruturação da teoria, isto é, a racionalidade moderno-colonial. Por sua vez, a característica política do sistema teórico de Rawls não neutraliza ou inibe a necessidade de se apoiar em estruturas, quase que imperceptíveis, para pôr em prática a tese de uma sociedade efetivamente equitativa.

Nesse sentido, observa-se como a atuação da tradição colonial reproduz uma racionalidade hegemônica, que organiza os saberes e poderes no sistema teórico rawlsiano, também presente no construtivismo moral. Com isso, há semelhanças evidentes entre as estruturas teóricas de Kant e de Rawls, posto que estes filósofos constroem seus sistemas mediante uma abstração providenciada pelo racionalismo, diferenciando-se na finalidade que cada teoria almeja com o construtivismo. Nesta mirada, convergem na consequência da aplicação desses sistemas a pretensão de universalidade e a continuidade de um projeto de dominação moderno-colonial.

Busca-se evidenciar, dessa forma, como o construtivismo - tanto o de matriz kantiana, quanto rawlsiana - como estrutura de conhecimento incidente sobre ambas as construções teóricas, traz consigo os germes coloniais de subalternização inscritos na racionalização da realidade, posto que não engloba as subjetividades divergentes do modelo moderno-colonial. Assim, essa razão manifestada pela epistemologia ocidental se configura como um formalismo procedimental², que carrega pretensões de universalidade compatíveis com a lógica da tradição do pensamento moderno-colonial.

A tradição colonial ocidental se estruturou e foi consolidada através do império da razão, que deturpa e devora saberes e poderes que se encontram à margem do sistema-mundo-moderno-colonial. Para o ocidente a razão pode ser compreendida como a capacidade de orientação do sujeito relativa à investigação ou indagação, a diferenciação entre homens e animais, bem como de distinção do que é verdadeiro e falso, instrumento do conhecimento ou, até mesmo, a autoconsciência (Abbagnano, 2007).

Nessa esteira, aponta-se que a tradição da razão moderno-colonial tem incutida em si uma forma de pensamento abissal, que cria divisões visíveis e invisíveis, outorgando aos sujeitos e às subjetividades uma dicotomia através da racionalidade. Este arranjo impossibilita a co-presença de vivências pluriversais, posto que a racionalidade abissal concede à ciência

² Aqui entendido como o recurso teórico que se arvora na elaboração de procedimentos formais para que se possa debater sobre princípios, sejam de justiça ou universais, conferindo neutralidade aos pactos celebrados entre os debatedores. Dessa maneira, o formalismo procedimental constrange, ou determina, a condução do diálogo à realização de certas etapas inafastáveis. No pensamento rawlsiano pode ser percebido na necessidade dos participantes das discussões sobre os princípios da justiça se jungirem do véu da ignorância para, então, se tornarem habilitados a discutirem em patamar de igualdade. O procedimento formal se sobrepõe às circunstâncias de espaço, tempo e lugar.

eurocêntrica o monopólio da distinção universal entre concepções de verdadeiro e falso (Santos, 2009). Desta maneira, compreende-se, inicialmente, o funcionamento e o poder desempenhado pela razão colonial, visto que a incidência do poder se manifesta na dominação sobre ações possíveis, promovendo uma sujeição a partir do controle e dependência a uma identidade, consciência e autoconhecimento, ligando o sujeito subalternizado a uma versão nova e falsa de si mesmo (Foucault, 2006), que redundará na subjugação de saberes e poderes de outros povos perante a branquitude, ou seja, o sujeito-norma moderno-colonial.

O pensamento moderno-colonial, estruturado por sua tradição, quando coloca o homem como fim em si mesmo e a razão como instrumento do conhecimento e autoconsciência - atribuindo à razão uma função de análise do que é verdadeiro ou falso - produz um aprisionamento da subjetividade do povo preto brasileiro e do conjunto diverso de corpos, subjetividades e saberes historicamente marginalizados. A razão ocidental moderno-colonial orienta a concepção teleológica do *homem como fim em si mesmo* através da absolutização da concepção de sujeito, uma vez que a racionalidade - quando articulada com o racismo e a colonialidade - é construída de forma estrategicamente limitante, tendo como intuito manter a dominação sobre as formas inventivas e insurreicionais dos povos pretos e de seus saberes, assim como as manifestações políticas, culturais (Dussel, 2016) e epistêmicas dos subalternizados. Assim:

O que se nota é que a linha ontológica moderno-colonial cria diferenças ontológicas moderno/coloniais ou, ao mesmo tempo, diferenças subontológicas e não meramente diferenças epistemológicas dentro da ordem do humano (Maldonado-Torres, 2016, p. 84).

Esta limitação provoca danos físicos, simbólicos, filosóficos e epistemológicos ao vasto e heterogêneo conjunto que compõe as diferenças (posto que o parâmetro da racionalidade é universalizante, mas não inclui outras cosmovisões), para não se deslocar da identidade imposta pela matriz colonial³ (Maldonado-Torres, 2016), bem como para neutralizar a percepção de que a tradição colonial cria noções de mundo despotencializadoras para as subjetividades pretas e periféricas, desmembrando-as em várias partes para tornar o corpo preto alheio de si mesmo, tendo em vista que:

a escravidão, o colonialismo e o apartheid. A estes eventos, um específico conjunto de significados canônicos foi atribuído. Primeiro, a ideia de que, através dos processos de escravidão, colonização e apartheid, o eu africano se torna alienado de si mesmo (divisão do self). Supõe-se que esta separação resulta em uma perda de familiaridade consigo mesmo, a ponto de o sujeito, tendo se tornado um estranho para si mesmo, ser relegado a uma forma inanimada de identidade (objetificação). Não apenas o eu não é mais reconhecido pelo outro, como também não mais se reconhece a si próprio (Mbembe, 2001, p. 174).

Nessa ocasião, pontua-se a atuação da raça no mundo - enquanto conceito ou estrutura de saber - e o seu poder de criar e fixar racionalidades alheias aos indivíduos destinatários da perversidade colonial, pois, após a edificação do signo racial, as relações humanas manifestadas na realidade tiveram mudanças irreversíveis, tendo em vista que, em tese, há uma impossibilidade de fuga deste signo que sustenta a diferença e demarca os espaços sociais, políticos e filosóficos (Cesaíre, 2010), de modo que a concepção de raça torna-se signo pela capacidade de significar (Segato, 2005).

A raça e a tradição eurocêntrica - que alimentam o construtivismo rawlsiano -,

³ A expressão congrega as três manifestações da colonialidade: do ser, do saber e do poder.

manifestam a dialética da violência. As estruturas violentas da teoria rawlsiana, (re)produzem uma totalidade teórica que traz à tona concepções abstratas de organização social e de sujeito, inaplicáveis à realidade e alheios aos corpos pretos e aos sujeitos periféricos. Assim, Benjamin (2013) entende que para viabilizar uma crítica à violência é essencial observar a relação entre Direito e Justiça. Nesse sentido, o Direito tem a capacidade simbólico-abstrata de produzir manifestações na realidade, outorgando legitimidade e ilegitimidade às formas de violência existentes na sociedade.

O Direito, enquanto sistema histórico de dominação, tem sido construído a partir de parâmetros advindos da tradição ocidental moderno-colonial. Assim, aponta-se que é possível perceber as manifestações de violência na teoria rawlsiana, especialmente se observarmos a capacidade que a tradição colonial possui de atribuir legitimidade aos seus produtos, retroalimentando a violência nos horizontes da sociedade. A raça é um elemento central de dominação dos corpos pretos, pois a linguagem que constrói a estrutura do conhecimento ocidental carrega a raça em seu arcabouço, isto é, o signo da violência. O signo racial, por sua vez, não possui somente a capacidade de significar, mas também de previsão, poder, sujeição e controle.

A noção de previsibilidade que a raça detém subsidia as pré-concepções ou os (pré)conceitos do sistema teórico de Rawls, tendo em vista que a imprevisibilidade para a racionalidade colonial é o sinônimo de desordem para a organização social e político-jurídica do homem moderno-colonial, além da desordenação dos signos linguísticos hegemônicos. A

previsibilidade é essencial para realocar os corpos pretos e as subjetividades que serão subalternizadas nos espaços de marginalização, nos quais a racionalidade colonial introjeta as suas pré-concepções. Além disso, a razão moderno-colonial tende a detectar os corpos subalternizados - tidos como sujeitos indesejáveis - e direciona a violência, através do poder colonial, para manter o *status quo* de sujeição e controle dos indivíduos subalternizados.

O Brasil foi construído através da violência e genocídio dos corpos pretos e daqueles historicamente vulnerabilizados na sociedade, além do esvaziamento cultural dos saberes e epistemologias africanas pela branquitude e pelas manifestações de poder moderno-colonial. O segmento hegemônico da sociedade brasileira edificou no horizonte social brasileiro um pacto entre si, isto é, o pacto da brancura, estabelecido entre os detentores do poder moderno-colonial e o próprio poder, como mecanismo apto a viabilizar a alocação do poder jurídico, político, epistêmico e econômico para as elites e a territorialização da pobreza, da violência e da morte para aqueles historicamente vulnerabilizados. Nesse sentido, foram edificadas inúmeras estratégias de destruição perante as relações racializadas. Tais mecanismos permeiam e se capilarizam na sociedade brasileira, impregnando a linguagem, a racionalidade e a subjetividade, projetando-se no imaginário e nas instituições.

As influências da tradição colonial no Brasil são flagrantemente, tendo em vista que, desde a escravidão como forma de organização social, nota-se o aperfeiçoamento da violência e das formas de aniquilar e neutralizar o povo preto e as subjetividades periféricas. Além da violência física, prevalece a prepotência e arrogância moderno-colonial de se localizar como parâmetro de razão e humanidade com a pretensa ideia de universalidade dos seus conhecimentos, nutrida por crenças de superioridade em detrimento dos povos pretos e periféricos, operacionalizada pelo racismo epistêmico (Maldonado-Torres, 2008, p. 79). O racismo epistêmico, nesse escopo, consiste na desconsideração da capacidade epistêmica de sujeitos e coletividades divergentes da matriz de racionalidade eurocêntrica, resultando diretamente em estruturas de saber que evitam reconhecer a humanidade de outros seres.

Isto posto, constata-se que é impossível compatibilizar a aplicabilidade da Teoria da Justiça de Rawls com as dinâmicas sociais observadas no Brasil, sem que isso implique uma potencialização da linha abissal, ou seja, um incremento de danosidade e nocividade das relações de domínio e sujeição manifestas no contexto brasileiro, uma vez que o construtivismo

– elemento estruturante do pensamento rawlsiano – deriva da tradição ocidental moderno-colonial e das suas influências coloniais nas concepções de sociedade e sujeito. Assim, a dinâmica social, política e jurídica típica da sociedade brasileira reproduz a destruição dos povos pretos e periféricos, reiterando a colonialidade do ser, do saber e do poder, à medida em que há um espaço de divisões entre o colono e o colonizado, no qual se introduziu no espírito do colonizado a noção de sociedades e sujeitos que se encerram na sua subjetividade, tendo como sua maior riqueza a razão (Fanon, 1968) que lhes foi concedida.

Por tal linha argumentativa, viabilizar a aplicação da teoria rawlsiana da justiça significa uma continuidade dissimulada do império moderno-colonial, isto é, patrocinar a aniquilação de saberes, poderes, racionalidades e subjetividades pretas e subalternas brasileiras desde a dinâmica política e jurídica, potencializando a operacionalização da bio- necro-política enquanto um padrão de governamentalidade de exceção. Isso porque o construtivismo rawlsiano tem como ponto de partida percepções de mundo que inviabilizam a coexistência diversa e justa para além de um certo padrão de sociedade bem ordenada, oportunizando uma constante (re)construção e fomento de formas de violências sociais, raciais, políticas e epistemológicas comprometedoras da hipercomplexidade própria de uma dinâmica genuinamente democrática.

5 A ÉTICA DE XANGÔ COMO EXERCÍCIO HERMENÊUTICO: APLICAÇÃO PRÁTICA DA INTER(TRANS)CULTURALIDADE

A ética xangoniana, como forma de resistência prática e epistemológica, no processo interpretativo do sistema-mundo e da justiça, mostra-se adequada para a luta contra a dominação moderno-colonial perante os corpos pretos e suas heranças ancestrais, além de manifestar possibilidades de interação direta com saberes subalternizados. Propõe-se, assim, um caminho alternativo à Teoria da Justiça de Rawls, considerando a sua referência constante aos projetos de universalização típicos da razão moderno-colonial.

Nesse escopo, faz-se necessário entender como - e até onde - o giro hermenêutico potencializa, no âmbito filosófico, a discussão sobre a ética xangoniana. A hermenêutica filosófica de Gadamer (1997) não tem a pretensão de funcionalizar a hermenêutica como um método, muito menos de desenvolver um método de interpretação, posto que busca explicitar *como* ocorre, ou seja, busca compreender o processo de interpretação-conhecimento. Assim, uma interpretação isenta de equívocos deve ser blindada dos hábitos linguísticos e das felizes ideias do intérprete, além de buscar confrontar os pré-conceitos com a realidade do objeto, estruturados no reconhecimento histórico da finitude humana – posto que a pertença a uma tradição é um limitador da liberdade inerente à condição do ser (Gadamer, 1997).

Pontua-se que Gadamer, dentre os teóricos hermenêuticos ocidentais, construiu uma estrutura da compreensão que, inicialmente, não endossa concepções coloniais de mundo, seres e saberes, em razão da estrutura circular da compreensão. Desse modo, manifesta-se com essa estrutura o “enquanto” hermenêutico, isto é, a noção de constante movimento (Rohden, 1999) entre o sentido e a coisa, entre o projeto de sentido e o horizonte de sentidos do intérprete. Contudo, como Gadamer atribui à tradição a função de limitar a liberdade humana, deve-se indagar até onde se reafirma o funcionamento do império da tradição moderno-colonial. Isso porque os saberes e poderes pertencentes às tradições africanas que buscamos expor adiante não possuem e não se estruturam a partir de um caráter restritivo da liberdade humana e, muito menos, impõem modos de subjetivação a partir de padrões de racionalidade e de identidade, prisioneiros da tradição e de si mesmas. Lado outro, torna-se possível compatibilizar a tradição, veiculada pela linguagem na hermenêutica gadameriana, com tradições outras, sem que isso implique uma universalização do fenômeno hermenêutico ou, ainda, um hibridismo cultural entre a tradição moderno-colonial e as tradições advindas do pensamento de fronteira. Dessa

forma, evidencia-se que a hermenêutica gadameriana abre espaço para o confronto dialógico da tradição moderno-colonial com tradições outras. Deve-se, contudo, ter cautela nessa relação de confronto dialógico, posto que as maquinarias da razão moderno-colonial tendem a incorporar formas alternativas de saber no âmbito do sistema produtivo moderno-colonial, neutralizando o seu caráter diverso e insurrecional, mercantilizando tais saberes e colocando-os a serviço da própria tradição moderno-colonial.

De acordo com Ronilda Iyakemi (1996), nas tradições africanas existe uma ideia de força vital - não se apresentando exclusivamente no físico ou em uma capacidade corporal, mas uma força do ser em sua totalidade. Assim, Iyakemi demonstra que a concepção de mundo e de pessoas nestas tradições manifestam uma interconectividade, ou seja, uma modificação visível no mundo constitui uma manifestação do invisível - seja através de um aspecto religioso, ético, político, social ou filosófico - e vice-versa.

Nesse sentido, a compreensão de pessoa é tida como um resultado de elementos invisíveis, individuais e herdados, atribuindo ao mundo e ao ser uma noção de constante movimento (Ribeiro, 1996). Pode-se dizer que a força vital africana é representada não pela mera existência do sujeito, mas pela capacidade livre e inventiva de se modificar a realidade à qual mantém a fluidez entre mundo e sujeito, diferenciando-se da organização ocidental moderno-colonial tendente a compartimentalizar sujeitos - cindidos entre colonos e colonizados, projetada nas dinâmicas raciais, sociais, econômicas e políticas. Com isso, observa-se que a realidade e o ser se manifestam através do *enquanto*.

Para se obter êxito na pretensão de um processo interpretativo composto por uma ética diversa da tradição violenta de matriz moderno-colonial, deve ser praticada, primeiramente, a desobediência epistêmica, que busca sucatear e superar as prisões eurocêtricas que constituem conceitos, subjetividades e racionalidades (Mignolo, 2008c). Assim, articula-se o conceito de desobediência epistêmica com a noção de afrocentricidade, que denota uma epistemologia do lugar, vez que com a diáspora africana tem-se um deslocamento de concepções simbólicas e territoriais. A afrocentricidade, como uma forma de desobediência epistêmica, viabiliza a percepção dos corpos pretos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural (Asante, 2009). Tem-se, no interior desta proposta epistemológica, uma concepção teórica crítica africana apta a deflagrar uma interpretação crítico-radical de discursos e conhecimentos coloniais pelo eixo da história e cultura africana (Rabaka, 2009).

Neste horizonte a hermenêutica é filtrada como busca por uma compreensão afrocentrista. Na proposta deste trabalho ela é percebida a partir de noções interpretativas que dignificam novamente saberes, poderes e corpos negros e periféricos, uma vez que a tradição moderno-colonial suprimiu as suas possibilidades epistêmicas - o que denota a necessidade de se alocar o fenômeno hermenêutico em uma chave conceitual apta a demonstrar a necessária abertura para o pensamento subalterno, de cunho de(s)colonial.

A compreensão afrocentrista no horizonte brasileiro, baseada na ética xagoniana, possibilita uma interpretação crítica de processos sociais, raciais, históricos, políticos, jurídicos e, especificamente, da teoria da justiça de Rawls, buscando alternativas de justiça efetiva para os corpos pretos e subalternizados. A compreensão afrocentrista situa-se além da fronteira, alcança e enxerga o visível e o invisível, o físico e o simbólico, vez que sua experiência de devir no mundo é potencializada pela construção do ser, a partir das noções de comunidade e de suas cosmo percepções. É por tal motivo que Luiz Antônio Simas (2021) entende que o subalterno vive e vê através das frestas do mundo, que exploram e ultrapassam os espaços normativos da sociedade, constituindo lugares físicos, simbólicos e epistemológicos nos quais os poderes moderno-coloniais não exercem um completo domínio. O espaço de interpretação nas frestas do mundo produz a potência de insurreição, pois a matriz colonial (colonialidade do ser, do saber e do poder) tenta neutralizar e exterminar o que não compactua com a lógica normativa moderno-colonial. À medida em que os limites e fronteiras entre a sociedade colonial e as

heranças ancestrais pretas e subalternas vão sendo borrados e diluídos, as frestas do mundo permitem a vazão necessária para a potência resistente da ética xangoniana.

Quando se debate sobre justiça a partir da ética xangoniana, torna-se possível avaliar que a tradição moderno-colonial nega o mundo das vidas pretas, na tentativa de preencher o mundo através de padrões hegemônicos, universalizantes e totalizantes (São Bernardo, 2016). Além disso, os *itans*⁴ de Xangô sempre mencionam o uso de um machado, conhecido como *oxê*. A simbologia do *oxê* representa a resolução do conflito e a conciliação das polaridades, atuando com um pêndulo que se inclina para a paz mas também para a guerra, permitindo a incessante observação do ritmo natural das comunidades e dos seres vivos (Tavares, 2002).

A ética xangoniana se baseia na vida e na concretude das relações humanas. É a estrutura através das relações intersubjetivas que incorpora um movimento ético, prático e não abstrato para a superação da bipolaridade colonial. Essa bipolaridade se manifesta pelo conjunto de concepções derivadas da tradição moderno-colonial, ocupada e preenchida pela lógica civilizatória à medida que a própria modernidade controla a tradição (Dussel, 2020b). Nesses parâmetros, Xangô traz consigo subsídios suficientes e necessários para a destruição das bipolaridades, criadas e legitimadas pelo aparato epistêmico abstrato-simbólico moderno-colonial.

Sustenta-se, a partir da referência a Xangô, um padrão de operacionalização da justiça pelo incalculável, vez que as tradições africanas recepcionam a limitação humana, incorporando a percepção de que não é possível o cálculo completo das ações dos seres vivos. Operacionalizar a ética xangoniana é uma atitude de desobediência epistêmica em prol da vida, sobretudo daqueles que se encontram em um estado de marginalização racial, política e filosófica, constantemente açoiados pelas manifestações da matriz colonial de poder em suas discriminações e exclusões abissais.

Investigar a ética xangoniana como estratégia de libertação de corpos, subjetividades e razões pretas e subalternas das amarras da justiça moderno-colonial abstrata é se posicionar em favor da pluriversalidade. Isso se torna possível em um horizonte de compreensão no qual o alargamento das noções de comunidade e de sujeito são incalculáveis e contínuos, em permanente contato e fusão. Os saberes e poderes de Xangô manifestos no movimento de interpretação da realidade social, política, jurídica e filosófica têm a capacidade de racializar a subjetividade abstrata e hegemônica, demonstrando que esta não ocupa o lugar de ser universal (Nascimento, 2019). Portanto, na medida em que se reconhece a pluriversalidade das vidas dos seres vivos a racialização emerge como desconstrução da subjetividade normalizada pela razão moderno-colonial. Trata-se de uma tendência hermenêutica transmoderna e pluriversal (Dussel, 2016c), um perfil anarquizante e insurrecional (re)configurando versões alternativas de estruturas e processos interpretativos historicamente aprisionados pelo sistema-mundo moderno-colonial.

6 CONCLUSÃO

Este trabalho buscou articular as contribuições da hermenêutica filosófica gadameriana com as intervenções do giro decolonial latino americano, tendo em vista a superação da condição de subalternidade do povo preto na dinâmica social, política e jurídica brasileira. A partir da confrontação dialógica entre os referenciais supra, realizou-se uma testagem crítica do impacto da teoria da justiça de John Rawls na sociedade brasileira atual, considerando-se a teoria em questão uma síntese da estrutura de racionalidade moderno-colonial.

Com a hermenêutica filosófica gadameriana, investigou-se o impacto, na *práxis* política

⁴ Do Yorubá, pode-se dizer que são histórias que relatam as vivências das divindades africanas, isto é, dos Orixás.

e jurídica, da hermenêutica como um processo de compreensão-interpretação- aplicação de um texto. Constatou-se, com o pensamento decolonial, a emergência de possibilidades alternativas de compreensão-interpretação-aplicação do conjunto de problemas jurídicos, filosóficos e sociais da hipercomplexidade, então emancipados da matriz moderno- colonial.

Conjugando as implicações de ambas as rupturas, considerou-se que as estruturas elementares da teoria rawlsiana são inapropriadas para a compreensão e para a realização da justiça na sociedade brasileira. Isso porque o construtivismo racionalista rawlsiano acarreta prisões simbólicas para subjetividades individuais e coletivas que não compartilham a estrutura de racionalidade eurocentrada e pretensamente universalizada.

As estruturas centrais do construtivismo rawlsiano contrapostas à ética de Xangô indicam um déficit analítico frente à hipercomplexidade da sociedade brasileira contemporânea, vez que os saberes e poderes xangonianos reiteram um horizonte hermenêutico mais abrangente, transmoderno antes de moderno, pluriversal antes de universal, receptivo a subjetividades, racionalidades e saberes outros, sobretudo as cosmopercepções do povo preto.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ASANTE, Molefi kete. Afrocentridade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentridade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo negro, 2009

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, p. 89-117, 2013.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência (1921). In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Ermani Chaves. São Paulo: 34, p. 121-156, 2013.

BOAS, Francisco José Vilas. **O construtivismo kantiano na teoria da justiça de John Rawls**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. Belo Horizonte, 2012.

CESAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. Trad. Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia na América Latina**: filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidade e interculturalidade**: interpretação a partir da filosofia da libertação. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.

DUSSEL, Enrique. **Siete ensayos de filosofía de la liberación**: hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta, 2020

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV**: estratégia poder-saber. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GADAMER, H. G. **Verdade e método I**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOMES, David FL; CARVALHO, Rayann K. Poderá o direito ser decolonial?. **Revista Direito e Práxis**, v. 12, p. 77-101, 2021.

LOBO, Line Costa. **Rawls**: uma concepção política de justiça. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. SALVADOR, 2015.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e estado**, v. 31, p. 75-97, 2016.

MBEMBE, Achile. As formas africanas de auto inscrição. Estudos Afro-Asiáticos, vol. 23, p. 171-209, 2001.

MIGNOLO, Walter D. A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial. **Revista lusófona de educação**, v. 48, n. 48, 2020.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, pensamento liminar e saberes subalternos. **Belo Horizonte: Editora da UFMG**, 2003.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo Linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. – Belo Horizonte: Letramento, 2019.

RABAKA, Reiland. Teoria Crítica Africana. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo negro, 2009

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. - São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil**: os yorubas. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

ROHDEN, Luiz. O "círculo hermenêutico" como estrutura, O "enquanto" da hermenêutica filosófica. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 44, n. 1, p. 109-131, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009.

SÃO BERNADO, Augusto S. dos Santos de. **Xangô e Thémis**. Salvador: Andrade, 2016.

SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. Raça é signo. In: **Série Antropologia**. Brasília, n. 373, 2005.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

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