

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito e Ciências do Estado

Programa de Pós-Graduação em Direito

Rayann Kettuly Massahud de Carvalho

**CONSTITUCIONALISMO E GIRO DECOLONIAL:  
ainda sobre uma Teoria da Constituição constitucionalmente adequada**

Belo Horizonte

2025

Rayann Kettuly Massahud de Carvalho

**CONSTITUCIONALISMO E GIRO DECOLONIAL:  
ainda sobre uma Teoria da Constituição constitucionalmente adequada**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Direito.  
Orientador: Prof. Dr. David F. L. Gomes.

Belo Horizonte

2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

C331c Carvalho, Rayann Kettuly Massahud de  
Constitucionalismo e giro decolonial [manuscrito]: ainda sobre uma  
Teoria da Constituição constitucionalmente adequada / Rayann Kettuly  
Massahud de Carvalho. - 2025.

316 f.

Orientador: David Francisco Lopes Gomes.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade  
de Direito.

Bibliografia: f. 304-316.

1. Direito constitucional - Teses. 2. Decolonialidade - Teses. 3. Dussel,  
Enrique D., 1934- - Teses. I. Gomes, David F. L. II. Universidade Federal de  
Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 342



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

## ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO

### RAYANN KETTULY MASSAHUD DE CARVALHO

Realizou-se, no dia 24 de abril de 2025, às 13:30 horas, na Faculdade de Direito, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *CONSTITUCIONALISMO E GIRO DECOLONIAL: ainda sobre uma Teoria da Constituição constitucionalmente adequada*, apresentada por RAYANN KETTULY MASSAHUD DE CARVALHO, número de registro 2021654391, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). David Francisco Lopes Gomes - Orientador (UFMG), Prof(a). Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (UFMG), Prof(a). Menelick de Carvalho Netto (UnB), Prof(a). Jose Luiz Quadros de Magalhaes (UFMG), Prof(a). Maria Walkiria de Faro Coelho Guedes Cabral (UFRJ).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada, tendo obtido a nota \_\_\_\_\_.

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 24 de abril de 2025.

Prof(a). David Francisco Lopes Gomes (Doutor) Nota: 200,00

Prof(a). Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (Doutor) Nota: 200,00

Prof(a). Menelick de Carvalho Netto (Doutor) Nota: 300,00

Prof(a). Jose Luiz Quadros de Magalhaes (Doutor) Nota: 200,00

Prof(a). Maria Walkiria de Faro Coelho Guedes Cabral (Doutora) Nota: 200,00

Ao Arthur.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao Professor David Gomes pela orientação atenta, pela generosidade e pela disposição em ensinar — e também em me ensinar a ensinar e a aprender. Foram dez anos de orientação marcados não apenas pelo rigor acadêmico, mas também por uma relação pautada pelo diálogo e pelo reconhecimento dos tempos e limites que a vida impôs. Soube quando acolher e quando me dar espaços, permitindo que eu avançasse no ritmo possível, dentro da factibilidade da realidade vivida. Sem essa combinação de exigência e compreensão, esta tese não teria sido possível.

Agradeço aos Professores Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, Menelick de Carvalho Netto, José Luiz Quadros de Magalhães e à Professora Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes Cabral, por gentilmente aceitarem o convite para compor minha banca de doutorado.

Novamente, agradeço ao Professor Marcelo Cattoni, bem como aos Professores Ernane Salles e José Emílio Medauar Ommati, pelas indicações e considerações feitas durante as bancas de qualificação.

Aos Professores Gustavo Seferian, Vitor Sartori, Marcelo Maciel Ramos, Victor Hugo Criscuolo Boson e as Professoras Carla Benitez e Daniela Muradas Antunes, agradeço pela interlocução ao longo do processo de doutoramento.

Agradeço à Professora Débora Diniz, cuja contribuição para esta tese ultrapassou a distância física. Suas lições sobre metodologia, escrita e suas dificuldades, o respeito ao tempo e aos processos que envolvem a produção acadêmica foram fundamentais ao longo do caminhar.

O meu sincero obrigado à Ana Clara Presciliano, ao Felipe Capareli, à Maria Carolina Fernandes e ao Tales Resende por compartilharem essa trajetória. São também dez anos de diálogos acadêmicos, de sonhos compartilhados e de apoio mútuo. Vocês me inspiraram e seguem me inspirando. Obrigado. Acredito que nossos “eus” mais jovens estariam felizes e orgulhosos.

Da mesma maneira, sou igualmente grato à Janaina Diniz, ao Yago Condé, ao Pedro Pellicieri, à Marina Pompermayer, à Rayssa Siqueira, ao Henrique Pereira de Queiroz, ao Almir Megali

Neto, à Raquel Possolo, à Jessica Holl, ao João Pedro Lopes Fernandes, à Marina Leite e à Eduarda Borges pelos ouvidos atentos, pela disposição em ajudar, por compartilhar e debater ideias com generosidade. Agradeço por fazerem do ambiente acadêmico um espaço de encontro.

Registro também os meus agradecimentos à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG.

Por fim, agradeço às membras e aos membros do Núcleo de Estudos Constitucionalismo e Aprendizagem Social, que conduzi mais diretamente por três semestres nos últimos anos. A formação construída coletivamente contribuiu para a elaboração desta tese.

A desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do ser mais. É distorção possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é a vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como “seres para si”, não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, destino dado, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera violência dos opressores e esta, o ser menos (Freire, 1987, p. 30).

[...] uma constituição é do interesse de todos, ou ela pertence a todos nós ou não é de ninguém (Carvalho Netto, 2021a, p. 124).

## RESUMO

A presente pesquisa analisa criticamente o constitucionalismo decolonial, contrastando suas premissas e propostas com a Teoria da Constituição e o pensamento decolonial de vertente transmoderna, com especial atenção à obra de Enrique Dussel. O constitucionalismo decolonial sustenta que as constituições são meios de dominação, mais especificamente que as latino-americanas operam como instrumentos de perpetuação da colonialidade e do capitalismo, refletindo exclusivamente os interesses das elites. Essa perspectiva argumenta que a recorrente adoção de cópias de modelos constitucionais estrangeiros compromete a autenticidade constitucional na América Latina. Diante desse diagnóstico, a tese confronta essa abordagem com a Teoria da Constituição, investigando se as críticas e soluções apresentadas pelo constitucionalismo decolonial configuram efetivamente uma inovação ou se reiteram debates já estabelecidos no pensamento constitucional. Demonstra-se que os desafios identificados por essa corrente já foram amplamente debatidos e enfrentados pela tradição constitucional, evidenciando um descompasso entre o constitucionalismo decolonial e a Teoria da Constituição. Em seguida, examina-se a vinculação do constitucionalismo decolonial com o pensamento decolonial, diferenciando suas duas vertentes principais: a transmoderna e a anti-modernista. Argumenta-se que o constitucionalismo decolonial não se ancora na vertente transmoderna, mas sim em concepções anti-modernistas, aproximando-se de correntes pós-modernas. Essa aproximação revela uma contradição teórica, uma vez que o pensamento decolonial se constituiu enquanto campo a partir de uma crítica a tais tradições. Diante dessas limitações, a pesquisa recorre à “Política da Libertação” de Enrique Dussel para formular uma concepção alternativa de constituição, mas ainda a partir do pensamento decolonial, e que não se restrinja a uma abordagem negativa e reducionista. Exploram-se os fundamentos da política na obra de Dussel, que a concebe como estruturada a partir da vontade de viver, compreendendo a política como intersubjetiva, normativa e primariamente positiva, ainda que possua momentos negativos, como o de fetichismo. Examina-se, ainda, a arquitetura da política dusseliana, estruturada em princípios, instituições e ação política, bem como as crises do sistema político e a possibilidade de transformação. Com base nesses pressupostos, reconstrói-se os fragmentos de uma Teoria da Constituição implícita na “Política da Libertação”, articulando a relação entre comunidade e constituição, o vínculo entre constituição e sistema de direitos e o papel das lutas por reconhecimento e novos direitos. A partir desses elementos, sustenta-se que a proposta de Dussel oferece uma compreensão da constituição mais complexa, que evidencia sua face

positiva, fornecendo subsídios teóricos para reabilitar o conceito de constituição e enfrentar os desafios do tempo presente.

**Palavras-chave:** constitucionalismo decolonial; teoria da constituição; pensamento decolonial; política da libertação; Enrique Dussel.

## RESUMEN

La presente investigación analiza críticamente el constitucionalismo decolonial, contrastando sus premisas y propuestas con la Teoría de la Constitución y el pensamiento decolonial de vertiente transmoderna, con especial atención a la obra de Enrique Dussel. El constitucionalismo decolonial sostiene que las constituciones son medios de dominación y, en particular, que las latinoamericanas operan como instrumentos de perpetuación de la colonialidad y el capitalismo, reflejando exclusivamente los intereses de las élites. Esta perspectiva argumenta que la adopción recurrente de copias de modelos constitucionales extranjeros compromete la autenticidad constitucional en América Latina. Ante este diagnóstico, la tesis confronta este enfoque con la Teoría de la Constitución, investigando si las críticas y soluciones presentadas por el constitucionalismo decolonial constituyen efectivamente una innovación o si reiteran debates ya establecidos en el pensamiento constitucional. Se demuestra que los desafíos identificados por esta corriente han sido ampliamente debatidos y enfrentados por la tradición constitucional, evidenciando un desfase entre el constitucionalismo decolonial y la Teoría de la Constitución. A continuación, se examina la vinculación del constitucionalismo decolonial con el pensamiento decolonial, diferenciando sus dos principales vertientes: la transmoderna y la anti-modernista. Se argumenta que el constitucionalismo decolonial no se ancla en la vertiente transmoderna, sino en concepciones anti-modernistas, aproximándose a corrientes posmodernas. Esta aproximación revela una contradicción teórica, dado que el pensamiento decolonial se constituyó como campo precisamente a partir de una crítica a dichas tradiciones. Ante estas limitaciones, la investigación recurre a la "Política de la Liberación" de Enrique Dussel para formular una concepción alternativa de constitución, pero aún dentro del pensamiento decolonial, y que no se restrinja a un enfoque negativo y reduccionista. Se exploran los fundamentos de la política en la obra de Dussel, quien la concibe como estructurada a partir de la voluntad de vivir, comprendiendo la política como intersubjetiva, normativa y primariamente positiva, aunque posea momentos negativos, como el fetichismo del poder. Se examina, además, la arquitectura de la política dusseliana, estructurada en principios, instituciones y acción política, así como las crisis del sistema político y la posibilidad de transformación. Con base en estos presupuestos, se reconstruyen los fragmentos de una Teoría de la Constitución implícita en la "Política de la Liberación", articulando la relación entre comunidad y constitución, el vínculo entre constitución y sistema de derechos y el papel de las luchas por

reconocimiento y nuevos derechos. A partir de estos elementos, se sostiene que la propuesta de Dussel ofrece una comprensión más compleja de la constitución, que evidencia su dimensión positiva y proporciona insumos teóricos para rehabilitar el concepto de constitución y enfrentar los desafíos del tiempo presente.

**Palabras clave:** constitucionalismo decolonial; teoría de la constitución; pensamiento decolonial; política de la liberación; Enrique Dussel.

## ABSTRACT

This research critically analyzes decolonial constitutionalism, contrasting its premises and proposals with Constitutional Theory and transmodern decolonial thought, with special attention to the work of Enrique Dussel. Decolonial constitutionalism argues that constitutions function as instruments of domination and, in particular, that Latin American constitutions operate as mechanisms for perpetuating coloniality and capitalism, reflecting exclusively the interests of elites. This perspective contends that the recurrent adoption of borrowed foreign constitutional models compromises the authenticity of constitutionalism in Latin America. Given this diagnosis, the thesis critically engages with this approach from the perspective of Constitutional Theory, investigating whether the criticisms and solutions presented by decolonial constitutionalism constitute a genuine innovation or merely reiterate long-standing debates in constitutional thought. This study demonstrates that the challenges identified by this school of thought have long been debated and addressed within constitutional scholarship, revealing a misalignment between decolonial constitutionalism and Constitutional Theory. Subsequently, the study examines the connection between decolonial constitutionalism and decolonial thought, distinguishing its two main branches: transmodern and anti-modernist. It is argued that decolonial constitutionalism is not anchored in the transmodern strand but rather in anti-modernist conceptions, aligning itself with postmodern currents. This alignment reveals a theoretical contradiction, given that decolonial thought was established as a field precisely through a critique of these traditions. Given these limitations, the research turns to Enrique Dussel's *Politics of Liberation* to formulate an alternative conception of the constitution—still within decolonial thought—but one that does not remain confined to a negative and reductionist approach. The study explores the foundations of politics in Dussel's work, which he conceives as structured around the will to live, understanding politics as intersubjective, normative, and primarily positive, although it contains negative moments, such as the fetishization of power. Additionally, the architecture of Dusselian politics is examined, structured around principles, institutions, and political action, as well as the crises of the political system and the possibilities for transformation. Building on these elements, this study argues that Dussel's proposal presents a more nuanced understanding of the constitution, emphasizing its constructive potential and offering theoretical tools to reassess the concept of constitution and tackle contemporary challenges.

**Keywords:** decolonial constitutionalism; constitutional theory; decolonial thought; politics of liberation; Enrique Dussel.

## SUMÁRIO

<b>1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....	18
1.1 Constituição e sociedade.....	23
1.2 Para um constitucionalismo desde o Sul global.....	25
1.2.1 O direito moderno/colonial e capitalista .....	25
1.2.2 A compreensão hegemônica de constituição.....	29
1.2.3 Constituição e colonialidade .....	31
1.2.4 Os transplantes constitucionais .....	34
1.2.4.1 A originalidade do constitucionalismo latino-americano:.....	36
1.2.5 Constituição em disputa e a possibilidade de descolonizar o constitucionalismo .....	38
1.2.6 Os limites do novo constitucionalismo latino-americano e das constituições modernas .....	42
<b>2. EXCURSO: TEORIA DA CONSTITUIÇÃO: UM NOVO GIRO E VELHOS PROBLEMAS</b> .....	53
2.1 Constituição, povo, poder e governo .....	55
2.2 Constituição como fatores reais de produção .....	65
2.3 Constituição como decisão política .....	70
2.4 A autonomia relativa e a normatividade da constituição.....	76
2.4.1 A força normativa da constituição e a tensão entre norma e realidade .....	84
2.5 Constituições normativas e crise da democracia constitucional .....	89
2.6 Problemas antigos e novas roupagens.....	96
<b>3. O QUE HÁ DE DECOLONIAL NO CONSTITUCIONALISMO DESDE O SUL?: CRÍTICA À CRÍTICA ANTIMODERNISTA</b> .....	98
3.1 A origem do pensamento decolonial .....	99
3.1.1 Modernidade/colonialidade/decolonialidade .....	106
3.2 A ruptura interna no pensamento decolonial: a vertente antimodernista .....	111
3.3 Crítica à razão, universalismo e totalidade .....	118
3.3.1 A razão .....	119
3.3.2 Universalismo e totalidade.....	124
3.4 O constitucionalismo antimodernista .....	130
3.4.1 A constituição como meio de dominação.....	131
3.4.2 Os transplantes constitucionais .....	135
3.4.3 A constituição autêntica .....	138

<b>4. ENRIQUE DUSSEL E AS CONTRADIÇÕES DO TEMPO PRESENTA: FILOSOFIA POLÍTICA HEGEMÔNICA E FILOSOFIA POLÍTICA CRÍTICA..</b>	<b>146</b>
4.1 Uma teoria constitucional decolonial a partir do Dussel .....	148
4.2 Modernidade, capitalismo e colonialismo .....	153
4.3 Crítica à Filosofia Política moderna e a necessidade de uma teorização crítica.....	157
4.3.1 Problemas estruturais da Filosofia Política eurocêntrica .....	158
4.4 A necessidade de superação da perspectiva eurocêntrica.....	161
4.4.1 A periferia como condição da modernidade e do capitalismo .....	163
4.5 Uma outra política: ciclos progressistas encerrados .....	165
4.6 Dominação como parte intrínseca da política.....	167
4.7 Uma teoria normativa e realista da política .....	170
<b>5. A ARQUITETURA DA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO: COMUNIDADE POLÍTICA, CRISE E TRANSFORMAÇÃO.....</b>	<b>172</b>
5.1 A vontade de viver como fundamento da política: a tensão entre vida e morte .....	172
5.1.1 A política é intersubjetiva.....	174
5.2 Potentia e potestas: a relação entre comunidade e poder.....	178
5.2.1 Potentia: o poder da comunidade.....	179
5.2.2 Potestas: o Poder Delegado.....	180
5.2.3 O poder consensual .....	180
5.2.4 Vontade e razão política .....	181
5.2.5 Representação .....	183
5.2.6 Soberania .....	184
5.2.7 O poder é primariamente positivo e construtivo.....	186
5.3 O Fetichismo do poder.....	187
5.4 Os três níveis da política: princípios implícitos, instituições e ação estratégica.....	191
5.4.1 Princípios normativos implícitos .....	192
5.4.1.1 A estrutura dos princípios políticos: material, de legitimidade e de factibilidade... 195	
5.4.1.1.1 A especificidade dos princípios políticos e sua normatividade .....	195
5.4.1.1.2 O princípio da coerência .....	196
5.4.1.2 O princípio material: .....	197
5.4.1.3 O princípio de legitimidade .....	199
5.4.1.3.1 A igualdade política .....	203
5.4.1.3.1.2 O consenso e o dissenso.....	204

5.4.1.3.1.3 O princípio democrático é eurocêntrico? .....	206
5.4.1.4 O princípio de factibilidade.....	208
5.4.1.4.1 A governabilidade .....	214
5.4.2 As instituições: .....	216
5.4.2.1 A relação entre instituições e subjetividades .....	218
5.4.2.2 A disciplina e a repressão:.....	220
5.4.2.3 Crise institucional, fetichismo e transformação:.....	221
5.4.3 A ação estratégica.....	224
5.4.3.1 A hegemonia.....	225
5.4.3.2 Bloco histórico no poder.....	228
5.5 Crise do sistema político vigente .....	233
5.5.1 Movimentos sociais e o bloco social dos oprimidos .....	236
5.5.2 Povo .....	237
5.5.3 A hiperpotencia e a transformação do sistema político vigente.....	240
5.5.4 A práxis de libertação: transformação e revolução .....	242
<b>6. FRAGMENTOS DE UMA TEORIA DA CONSTITUIÇÃO: O SISTEMA DE DIREITOS E AS LUTAS POR RECONHECIMENTO E POR NOVOS DIREITOS</b> .....	<b>246</b>
6.1 A origem e o fundamento da constituição .....	248
6.1.1 Os coautores e as coautoras das normas e a coação legítima.....	254
6.2 A constituição e o sistema de direitos .....	256
6.3 Os e as sem direitos e as lutas por reconhecimento: .....	260
6.3.1 O direito ilegítimo:.....	262
6.3.2 Os novos direitos: .....	263
6.3.3 As lutas por reconhecimento: exclusão e o direito à diferença na igualdade.....	265
6.3.4 As lutas por direitos .....	267
6.4 Incorporação ou transformação.....	268
6.5 A Historicidade e a universalidade.....	271
6.6 Os novos Direitos, o novo consenso e a nova legitimidade.....	274
6.7 A criação de uma nova constituição .....	277
6.8 Dussel contra Dussel.....	279
6.8.1 A incorporação de novos direitos por meio de um artigo constitucional: .....	279
6.8.2 O tribunal supra-constitucional:.....	283

6.8.2.1 A mudança de posição de Dussel.....	285
6.8.3 As cópias constitucionais e a ausência de um Estado de Direito na América Latina	287
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>293</b>
7.1 O fetichismo constitucional .....	295
7.2 As lutas sociais e a possibilidade de desfetichização .....	298
7.3 As tensões constitucionais e o constitucionalismo decolonial .....	302
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>304</b>

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS<sup>1</sup>

Na última década, é possível vislumbrar o aumento no Brasil, na América Latina e em outras regiões do mundo (Ballestrin, 2017, 1045; Bello, 2015, p. 50) de teorizações vocacionadas a pensar a realidade a partir da periferia do sistema-mundo (Quijano; Wallerstein, 1992), do Sul global (Santos, 2009), da margem externa da modernidade (Mignolo, 2003) ou fora dela (Dussel, 2000) e que passaram a ocupar um lugar de destaque nas ciências humanas e sociais, inclusive no direito (Gomes, 2021, p. 11), denominado como pensamento ou movimento decolonial (Ballestrin, 2013, p. 89).

Segundo Luciana Ballestrin, o pensamento decolonial é um movimento epistêmico, teórico e político que radicaliza o argumento pós-colonial e renova o campo crítico latino-americano (Ballestrin, 2013, p. 89)<sup>2</sup>, que está apoiado no ombro de tradições que a antecederam, como, a Teoria da Dependência e a Filosofia da Libertação (Mignolo, 2003, p. 83-84; Ballestrin, 2013, p. 98-99; Dussel, 2020, p. 05-06, Carvalho, 2021, p. 200)<sup>3 4</sup>.

Essa corrente se organizou inicialmente em torno do Grupo modernidade/Colonialidade (Ballestrin, 2013, p. 95-96; Castro-Goméz; Grosfoguel, 2007, p. 11-12; Santos, 2003, p. 21; Teixeira; Castilho; 2018, p. 315). As suas origens, na década de 1990, são possíveis de serem remontadas a partir da reimpressão do texto do dependentista peruano Aníbal Quijano e a constituição do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos (Ballestrin, 2013, p. 94, Santos, 2023, p. 21; Grosfoguel, Castro Gomez; Rossie; Kozicki, 2021, p. 26).

---

<sup>1</sup> Agradeço ao Pedro Pellicari, à Ana Claro Presciliano e à Janaina Diniz pela leitura cuidadosa e pelos comentários.

<sup>2</sup> Para Boaventura Santos, o pensamento decolonial é mais radical em relação aos estudos pós-coloniais em sua crítica à modernidade eurocêntrica (Santos, 2023, p. 34-35), por possuírem uma “crítica epistemológica” “mais enérgica”, bem como por desenvolver uma crítica mais robusta ao capitalismo (Santos, 2023, p. 36). A relação entre estudos pós-colonial e pensamento decolonial será tratado em um capítulo posterior.

<sup>3</sup> “A filosofia da libertação desempenha a função de fundamentação filosófica-metafísica e ética do giro decolonial. [...] a filosofia da libertação, duas décadas antes, já havia começado a formulação do giro decolonial, antes de sua declaração epistemológica formal, mediante sua crítica à modernidade e mostrando os caminhos de sua superação [...]” (Dussel, 2020, p. 05-06).

<sup>4</sup> Para A. Escobar, o Grupo Modernidade/Colonialidade possui uma pluralidade de influências teóricas: “[...] O Grupo Modernidade/Colonialidade encontrou inspiração em um amplo número de fontes, desde as teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade até o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros têm operado em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. Sua principal força orientadora, porém, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos” (Escobar, 2003, p. 53).

O Pensamento decolonial é amplo, possui autores e autoras com diferentes formações e trajetórias (Mignolo, 2007, p. 11; Ballestrin, 2013, p. 98), fazendo com que nem sempre haja um consenso entre eles e elas (Ballestrin 2017, p. 1045; Carvalho, 2021). No entanto, apesar de certa divergência, há um compartilhamento de conceitos, de categorias, de compreensões, bem como de pressupostos. Isso possibilita compreender o pensamento decolonial como um campo próprio (Santos, 2023, p. 15, 19; Carvalho, 2021).

Entre eles, é possível destacar o tensionamento da concepção de modernidade hegemônica. Segundo esse conjunto de autoras e autores, ela não teria começado nos séculos XVII e XVIII (Dussel, 2005, p. 27) ou em eventos intra-europeus (Mignolo, 2003, p. 284), como a Revolução Francesa, a Revolução Industrial, a Reforma Protestante e, posteriormente, expandida para o restante do mundo (Dussel, 2000, p. 45-46; Mignolo, 2009, p. 31). Mas a modernidade começou, assim como o capitalismo (Quijano, 2000, p. 220; Dussel, 2015d, p. 84-85), em 1492 (Dussel, 1993), a partir da violenta experiência colonial nas Américas (Dussel, 2000, p. 47; Quijano, 2000, p. 220; Mignolo, 2003, p. 205).

Além disso, a modernidade não é o período apenas de benesses, de desenvolvimento, de progresso (Quijano, 2005, p. 22), de legítimas pretensões sociais de liberdade, de igualdade e de cidadania (Quijano, 2009, p. 09). Ela possui uma face encoberta (Dussel, 2000, p. 48) de fogo e sangue: a colonialidade; (Quijano, 2010, p. 74; Mignolo, 2009, p. 31). Essa forma de dominação, exploração e opressão segue existindo mesmo com as lutas por independência das antigas colônias (Mignolo, 2007b, p. 26), mesmo com o fim do colonialismo (Quijano, 2006, p. 82).

A colonialidade, então, está presente em diferentes esferas da vida e constitui a sociabilidade moderna. Ela se difrata em colonialidade do poder, do saber e do ser e é responsável pelo controle da economia, da autoridade, da natureza, das formas de conhecimento, das subjetividades, do gênero e da sexualidade (Mignolo, 2010, p. 10-12)<sup>5</sup>, constituindo uma matriz mundial de poder (Mignolo, 2017, p. 13; Quijano, 1992).

A modernidade, a nova Idade do mundo (Dussel, 2015b), foi responsável por dividir a humanidade em seres mais e menos humanos (Quijano, 2006, p. 81; Mignolo, 2017, p. 18-19). A partir de uma invenção, a construção da categoria raça (Quijano, 2000a, p. 203), silenciando e hierarquizando experiências sociais, saberes, formas de produção de conhecimentos, culturas,

---

<sup>5</sup> Alguns autores e autoras vão destacar, ainda, a colonialidade de gênero e a colonialidade da natureza, ainda que essa subdivisão não seja tão pacífica internamente ao coletivo. Sobre a colonialidade de gênero, conferir: Lugones, 2014; Segato, 2012; sobre a colonialidade da natureza, por sua vez, conferir: Escobar, 2011; Alimonda, 2011.

línguas, histórias e memórias, as produzindo ativamente como inferiores e, por vezes, como inexistentes — mas que permanecem vivas, ainda que soterradas (Quijano, 2005, p. 15; Mignolo, 2009, p. 30), no exterior da modernidade, enquanto alteridade (Dussel, 2000, p. 50-51).

A auto narrativa eurocêntrica sobre a modernidade vai apresentar a Europa (Mignolo, 2017, p. 25), e mais recentemente os Estados Unidos, como sendo as legítimas herdeiras da história da humanidade, como o padrão de civilidade a ser alcançado. Eles seriam uma espécie de métrica do desenvolvimento para outros povos e culturas, decretando todos aqueles que eram e que são diferentes como atrasados, selvagens e bárbaros (Dussel, 2012 p. 17).

Como desdobramento, foram criando, assim, um centro e uma periferia (Quijano, 1992, p. 07). Fabricou-se a ideia de um todo integrado; de uma história única, linear, contínua e progressiva (Mignolo, 2003, p. 103; Dussel, 2017, p. 3234-3235), de um sistema-mundo, na chave de I. Wallerstein (Quijano; Wallerstein, 1992).

Dessa maneira, apesar da feroz dominação e da brutalidade que marcaram e que seguem marcando a modernidade, violência matricial velada sobre a qual ela se ancora (Dussel, 2012, p. 10-11), sempre houve resistência e lutas sociais (Mignolo, 2017, p. 13-15). Elas foram consubstanciadas em lutas por direitos (Quijano, 2001b, p. 13; Cattoni de Oliveira, 2019; Carvalho, 2021, p. 191), por parte daqueles e daquelas que foram oprimidos e oprimidas (Mignolo, 2017, p. 13-15).

Portanto, para o pensamento decolonial, somente é possível compreender a modernidade de forma adequada a partir da sua contraparte não contada: a colonialidade (Mignolo, 2003, p. 278). Todavia, não sem mencionar a reação dos subalternizados e das subalternizadas contra a colonialidade: a decolonialidade (Mignolo, 2017, p. 13-15). Em vista disso, a modernidade é também marcada, a um só tempo, pela dominação e pelo conflito (Mignolo, 2007, p. 26-27; Quijano, 2001, p. 04).

Em síntese: o pensamento decolonial denuncia a continuidade ou permanência dessa forma de dominação, de exploração e de opressão que segue existindo, mesmo com o fim do colonialismo e das lutas sociais por independência. Nesse sentido, eles são um elemento constituinte da sociedade moderna, das relações sociais e da modernidade. Ou seja, haveria, para essa corrente, um traço colonial que subsiste entre nós e que se expressaria em diferentes aspectos da vida social (Quijano, 2009, p. 04; Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 15; Santos, 2023, p. 11,17, 19, 34, 45).

A partir do exposto, com os supracitados conceitos, diagnósticos e categorias, o movimento decolonial, ao tensionar o conceito de modernidade, contribui para questionar um certo consenso dentro da Teoria Social brasileira — que possui como uma de suas principais tarefas “explicar, compreender e interpretar” a modernidade no Brasil, com o objetivo de verificar e atestar a sua condição (Tavolaro, 2005, p. 05-06).

Esse consenso seria de que a modernidade, entre nós, está em um nível distinto da modernidade dos países centrais ou do Norte global, pois aqui haveria, ainda, traços pré-modernos de modo excessivo. As nossas mazelas, o nosso suposto atraso, aliás, seriam decorrentes de um vício inaugural, e isso teria nos impedido, enquanto sociedade, de constituir um país verdadeiramente moderno (Tavolaro, 2005, p. 05-06; Souza, 2000, p. 42, 237; Carvalho, 2021, p. 92; 192).

Em igual sentido, o giro decolonial contribui também para enfrentar um outro senso comum acadêmico e social umbilicalmente ligada à questão anterior. Isso é, de que os problemas enfrentados por nós estão relacionados com o papel desempenhado pela sociedade brasileira, uma sociedade passiva, cordial, apática e inerte, que não lutou por cidadania, pela democracia, bem como não conquistou direitos, mas que os recebeu por meio de concessões ou por transações feitas de cima para baixo (Cattoni de Oliveira, 2010; Cattoni de Oliveira; Gomes, 2012; Repolês, 2019, p. 306).

Os supracitados mitos do atraso brasileiro e da suposta apatia social ganham contornos e arranjos próprios no direito, inclusive no Direito constitucional e na Teoria da Constituição (Cattoni de Oliveira, 2019; Carvalho 2021, p. 192). Uma história de ressentimentos, marcada por derrotas e por fracassos, expresso, por exemplo, na ideia de uma constituição sem povo (Gomes, 2015, p. 117-144; 2019a, p. 274-281; 2019b, p. 111). Além de um problema da ausência de efetividade constitucional e do entendimento simbólico das constituições, que funcionariam apenas como um adereço, como um adorno (Cattoni de Oliveira, 2019; Gomes, 2019a; Carvalho 2021, p. 192).

A partir do pensamento decolonial é possível entender que esses mitos não são a expressão de questões internas deslocadas do todo ou um vício de origem. Eles são um modo com que a auto narrativa moderna eurocêntrica, inventada (Mignolo, 2017, p. 25), se reproduz nas regiões periféricas, com arrimo em uma hierarquização tipicamente moderna e na inferiorização de raças (Quijano, 2000a, p. 203), culturas, histórias e memórias (Mignolo, 2009, p. 30), apresentando os povos que foram colonizados como sendo menos humanos e não civilizados (Quijano, 2006, p. 81), ocultando e produzindo como inexistente as suas lutas

sociais (Mignolo, 2017, p. 13-15), muitas vezes também por meio do direito (Quijano, 2001b, p. 13; Cattoni de Oliveira, 2019; Carvalho, 2021, p. 191).

Por outro lado, ao afirmar a superioridade dos povos colonizadores, podem narrar as mazelas produzidas pela dominação moderna/colonial e capitalista como expressão da inferioridade daqueles que ainda não conseguiram alcançar o mesmo suposto patamar de modernidade, de desenvolvimento e de progresso (Dussel, 2012 p. 17). Esses problemas não são locais, nacionais, internos aos Estados-nação, mas eles precisam ser lidos à luz do todo, conectando o local e o global. Em verdade, eles são distúrbios e disfunções da modernidade/colonial capitalista (Quijano, 2002, p. 17).

O pensamento decolonial possibilita reacoplar o local e o global (Carvalho, 2021, p. 91-92). Essa corrente evidencia que não se trata de uma questão de ausência de modernidade ou de falta de capitalismo, mas, muito antes pelo contrário, expressa o seu funcionamento em normalidade (Quijano, 2010, p. 75; Dussel, 2016c, p. 62-63).

O Brasil e a América Latina, regiões “pós-coloniais” (Dussel, 2012), são modernos desde o alvorecer da modernidade (Dussel, 1993). Mais do que isso, são responsáveis por fundar a própria modernidade, o capitalismo, a América e a Europa — essas últimas como identidades modernas (Quijano, 2010, p. 74; Dussel, 2014, p. 534-535, Segato, 2014, p. 17).

Além disso, é exatamente a contínua violência e pilhagem sofridas (Dussel, 1993, p. 153) pelos povos colonizados que permitem que as promessas modernas de liberdade e de igualdade (Quijano, 2009a, p. 09), expressas nas constituições modernas (Carvalho, 2023, p. 04; 2021, p. 147), se realizem em maior grau no Norte global (Dussel, 2001, p. 373).

Ou seja, a condição de possibilidade da modernidade e, como desdobramento, de uma maior efetividade das constituições modernas se realizarem de forma mais evidente nos países centrais, nas antigas metrópoles, é exatamente a colonialidade, enquanto forma de dominação, exploração e subalternização exercidas de forma permanente sobre o as antigas colônias (Quijano, 2002, p. 17; Dussel, 2001, p. 373; Carvalho, 2021, p. 96-97).

Quanto à suposta apatia social, por sua vez, que responsabiliza os povos oprimidos pela condição de dominação e violência que vivenciaram e vivenciam, o pensamento decolonial contribui para evidenciar que sempre houve lutas sociais e mobilização popular. Ela ocorre, em maior ou menor medida, ao longo dos anos, contra as diferentes formas de dominação, exploração, opressão e subalternização na modernidade, ainda que elas estejam, em regra, ocultadas nas narrativas hegemônicas (Mignolo, 2007b, p. 26; Quijano, 2008, p. 06). Não sendo

possível afirmar, com eles e com elas, que as sociedades periféricas são apáticas e por isso “atrasadas” e “menos desenvolvidas” (Dussel, 1977, p. 30-31).

Nesse quadro, essa corrente, ao desnudar o conceito de modernidade e alargar a compreensão hegemônica sobre ela, agrega novos sentidos, possibilitando compreendê-la e interpretá-la de uma forma mais complexa. Assim como, exerce, ou permite exercer, uma pressão sobre os conceitos de direito moderno e de constituição moderna, convidam a repensá-los a partir de uma lente outra (Carvalho, 2021, p. 191), pois, há uma relação entre direito e colonialidade (Cattoni de Oliveira, 2021a, p. 16; Teixeira; Castilho; 2018, p. 303, Carvalho, 2021, p. 189-193), bem como uma forma na qual a colonialidade afeta o constitucionalismo moderno (Garay Montañez, 2016, p. 815). Sendo assim, o pensamento decolonial pode contribuir para pensar o direito, o Estado, a constituição de uma outra perspectiva (Rossie; Kozicki, 2021, p. 30).

### **1.1 Constituição e sociedade**

Diante disso, a constituição é uma categoria teórico-social relevante na modernidade para compreender o direito e a própria sociedade (Gomes, 2022a; 2022b), pois as constituições emergem dela, são parte sua e não externas (Cattoni de Oliveira, 2017, p. 52). Por conseguinte, as contribuições do pensamento decolonial são “um aporte teórico importante em relação à capacidade de crítica e interpretação dos fenômenos que envolvem o constitucionalismo democrático na América Latina” (Teixeira; Castilho, 2018, p. 317).

A supramencionada relação entre constituição e sociedade evidencia-se na medida em que as constituições expressam a autoimagem que a sociedade tem de si (Carvalho Netto, 2019, p. 384; Gomes, 2019b, p. 121). Logo, também estão incluídas as expectativas sociais sobre quais são as melhores formas de regular e de regulamentar as relações sociais, assim como de organizar a vida social (Dussel, 2009), a partir do seu próprio projeto de sociedade. Elas preveem ainda as formas de mediação de conflito, bem como o processo de aprendizagem social que se decantou e as lutas sociais que se cristalizaram ao longo do tempo (Carvalho Netto, 2019; Cattoni de Oliveira; Gomes 2016, p. 89-92; Gomes, 2019b, p. 120-121).

Segundo M. Sousa (2020, p. 430), nos países que sofreram com a violência do processo colonial, o constitucionalismo é marcado por processos de resistência contra essa forma de dominação, ainda que as constituições convivam com mecanismos que reproduzem ou que buscam reproduzir o projeto colonial. Em suas palavras:

No enfrentamento da hegemonia referida, sempre houve resistências. Experimentando rever as nossas próprias experiências, é possível identificar como resistências ao projeto colonial a formação dos quilombos no passado e no presente; a resistência indígena, por ser resistência na vivência cotidiana. Vale referir ainda, no âmbito das resistências latino-americanas, as lutas por constituinte e as mudanças nas constituições em países como Brasil (1988), Colômbia (1991), Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009). Pela natureza da constituinte de cada um destes países, é possível afirmar que as últimas avançaram mais em mudanças normativas a partir do lugar negado na colonização (Sousa, 2020, p. 429).

Nesse sentido, se as sociedades modernas são marcadas pela tensão entre colonialidade e lutas sociais contra ela. O direito e a constituição, enquanto direito moderno e constituição moderna, expressam igualmente essa tensão (Carvalho, 2021, p. 193).

Sendo assim, são possíveis perceber no direito e na constituição modernos as diferentes formas de dominação, de exploração e de opressão vivenciadas na modernidade (Carvalho, 2021, p. 193), que para se tornarem legítimas podem assumir uma caracterização, uma expressão jurídica (Carvalho, 2021, p. 190-191)<sup>6</sup>.

Ao mesmo tempo, além de expressarem a colonialidade, o direito e as constituições igualmente expressam as legítimas pretensões sociais de igualdade e de liberdade (Quijano, 2002, p. 19), bem como a cristalização de lutas sociais para realizá-las (Quijano, 2001b, p. 13; Mignolo, 2015b, p. 337; Cattoni de Oliveira, 2021a, p. 16; Carvalho, 2021, p. 193). Dessa forma, o direito e a constituição são campos de disputa pelos seus próprios significados (Cattoni de Oliveira, 2019).

A partir de todo o exposto, considerando a relevância que a categoria teórico-social colonialidade e que o giro decolonial assumiu protagonismo nas ciências humanas e nas ciências sociais — e isso inevitavelmente resvala no direito, mais especificamente, no Direito constitucional e na Teoria da Constituição —, o tema problema que guia a esta investigação, pode ser apresentado da seguinte forma: como pensar o constitucionalismo a partir do Sul global?

Essa questão se desdobra em outras, sendo elas: há algo de específico nas constituições e no constitucionalismo de contextos pós-coloniais e periféricos em relação ao centro ou ao Norte? Se há uma especificidade, seria necessário a produção de uma teoria localista da constituição? Portanto, o adequado seria a elaboração de Teorias das Constituições? Há algo de

---

<sup>6</sup> A título exemplificativo e ilustrativo, quando é determinado, por meio do direito, quais as formas de exploração e dominação são consideradas aceitáveis por meio de um dado contrato de trabalho; quais as formas de saber e de produção de conhecimentos são consideradas válidas, quando o direito estabelece critérios para reconhecer quem são os cidadãos e as cidadãs, membros e membras da comunidade, que podem exercer direitos civis e políticos.

universal nas constituições e no constitucionalismo? Uma Teoria da Constituição de validade global ou “pluriversal” (Mignolo, 2017, p. 14; Dussel, 2016d, p. 198) é possível ou elas são sempre teorias locais? Como essa relação entre local e global se estabelece? Como os autores vinculados e as autoras vinculadas ao pensamento decolonial, e de uma forma mais abrangente aqueles e aquelas que estão pensando a realidade a partir do Sul global, estão pensando essa questão?

## **1.2 Para um constitucionalismo desde o Sul global**

Depois de evidenciar a relevância que o direito e a constituição assumem na modernidade, para a sociedade moderna e de apresentar uma das possibilidades de interpretá-los e compreendê-los a partir de conceitos, de categorias e de pressupostos do pensamento decolonial, é razoável que se questione: como o próprio campo, como outros autores e outras autoras dessa corrente crítica estão pensando o constitucionalismo e as constituições modernas desde o Sul? Como eles e elas estão refletindo sobre o direito e sobre a constituição à luz do giro decolonial? Qual é a relação entre constitucionalismo e colonialidade? As constituições são eurocêntricas? É possível e necessário descolonizar o constitucionalismo? Assim, este tópico será destinado a mapear e esboçar no que consistiria o atual entendimento sobre um constitucionalismo desde o Sul global ou um constitucionalismo decolonial.

### **1.2.1 O direito moderno/colonial e capitalista**

A modernidade é um período na história da humanidade em que a pluralidade de experiência social que coexiste simultaneamente no mundo é limitada. Parte dela é silenciada e invisibilizada, a partir da valorização e da imposição de uma forma de vida, de uma sociabilidade e de uma cultura que são locais, mas que foram universalizadas (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 11).

Nesse contexto, o mesmo ocorreu com o conhecimento. Apenas uma forma específica dele é considerada e reconhecida como válida e legítima — isso é, o conhecimento científico. A ciência cumpriu e ainda cumpre um papel fundamental para o desenvolvimento e para a reprodução do modo de produção capitalista (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 11).

Assim como ela, o direito moderno, um modelo específico de direito, um “modelo jurídico” que é “compatível” com esse projeto moderno e capitalista teria sido exportado de

forma mandatória para o restante do mundo (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 11)<sup>7</sup>. Sendo assim, “o direito é um localismo globalizado (Santos 2008), isto é, uma proposta ocidental que adquiriu, por meio do poder colonial, um estatuto de universalidade” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 14-15).

Na modernidade, o direito teria deixado de ser compreendido dentro de um todo amalgamado e foi autonomizado de outras esferas — a religião e a moral, por exemplo. Sendo assim, ele perde o seu “fundamento divino”, metafísico, transcendente, ele deixou de ser legítimo e válido por ser a expressão da vontade sagrada (Rossi; Kozicki, 2021, p. 30) e passou a ser compreendido como sendo a expressão da vontade da comunidade, que decide dar a si mesma normas e instituições para regular e regulamentar a vida em sociedade (Dussel, 2007; 2009). Além disso, o direito se tornou ele mesmo ciência (Santos, 2011).

Cabe destacar que o direito moderno foi e é construído a partir da ideia de indivíduo, de um sujeito destacado, isolado, desacoplado da sociedade, de uma dada comunidade. A comunidade política surge apenas em um segundo momento, ela é constituída pelos sujeitos por meio de um acordo, de um pacto social, um contrato, que forma referida comunidade e, posteriormente, o Estado e o direito (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37). Em outras palavras:

Assim, o direito moderno-colonial se constrói sobre a figura do sujeito individualizado e seus direitos subjetivos, fruto da razão jusnaturalista, e forma sua narrativa por meio da ideia de contrato social entre (des) iguais, de onde se deriva, na condição natural de vida, a ideia de direitos naturais, obtidos sem luta, conflito ou vinculação histórica. Entre eles a ideia do direito de propriedade privada, muito adequado à sociedade moderna-colonial (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37).

Dessa forma, a dimensão da luta por direitos, de conquista e de aprendizagem sociais, estariam suprimidas na compreensão hegemônica sobre a edificação do direito moderno (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37). Portanto, sob ele escondem-se “mecanismos de despolitização do passado, do presente e do futuro” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 19).

Assim, o direito moderno seria também “um mito eurocêntrico, alegadamente imune ao contexto e a política que sustenta a reivindicação de superioridade ocidental e a narrativa histórica linear que vai da desordem a ordem e faz convergir esta última com o Estado de Direito” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 15), ocultando toda a violência e desigualdade que segue existindo dentro dele (Brasil; Urquiza, 2021, p. 68-69).

---

<sup>7</sup> As categorias ciência e direito sempre ocuparam um lugar de destaque na arquitetura conceitual de Boaventura Santos, sendo fundamentais para compreender a modernidade, para explicar a tensão entre regulação e emancipação, bem como, com a sua aproximação do Grupo Modernidade/Colonialidade, para explicitar a clivagem geopolítica a partir do seu conceito de linhas abissais. Conferir: Gomes; Carvalho, 2021; 2020.

O direito moderno, então, seria caracterizado como sendo um direito “individualista, essencialista e formalista” (Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 308). Ele pressuporia a formulação e a existência de uma comunidade política, de uma nação, homogênea (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 14-15), que se ancoraria em uma suposta segurança jurídica, na ideia de completude, de que ele é legítimo, válido, justo e universal (Wolkmer, 2022, p. 92).

O direito moderno, comumente apresentado como neutro, foi produzido e reproduz os interesses do Capital (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 19). Por meio de “sua linguagem, alegadamente racional, neutra, objetiva e justa, promovendo uma ordem natural fictícia legitimadora dos valores e metas do capitalismo”, ele funcionaria e teria sido “concebido” como um mecanismo para proteger a propriedade privada e para submeter a sociedade, a coletividade, à ordem capitalista, subsumindo tudo ao seu funcionamento (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 15).

No entanto, para Boaventura Santos, o direito moderno permitir e possibilitar o funcionamento e reprodução do modo de produção capitalista não é uma disfunção. Muito antes pelo contrário, ele estaria funcionando em normalidade (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 15) ao reproduzir o complexo de opressão moderna, sendo ela: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 07). Nesse quadro, há autores que concluem e sustentam que “há uma íntima relação entre direito, capitalismo e colonialidade” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 59).

A colonialidade é uma forma de dominação transversal e que impacta toda a sociedade e a sociabilidade modernas, inclusive o direito. O direito moderno seria um direito marcado pela colonialidade (Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 305), consolidando uma “colonialidade no direito” (Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 300).

Seria possível afirmar, segundo M. Rossi e K. Kozicki (2021, p. 25), que a “colonialidade no direito” está expressa na forma de uma “juridicidade formal” e por meio de um “raciocínio lógico-instrumental e econômico que vinculou a ordem jurídica ao objetivo de fornecer segurança-jurídica aos atos de troca, tornando o direito um instrumento voltado ao desenvolvimento do sistema capitalista”. Sendo assim, a colonialidade no direito estaria conectada

ao desenvolvimento de uma lógica econômica que já se manifesta com o início do comércio atlântico e é instrumentalizada pela lógica da exploração da natureza e dos indivíduos considerados não humanos ou selvagens, tendo como consequência o tráfico escravo, o genocídio indígena, a densificação da subalternização das mulheres etc (Rossi; Kozicki, 2021, p. 31).

Logo, o direito moderno apesar de despolitizado (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 19; Rossi; Kozicki, 2021, p. 37), teria sido “contaminado pela economia” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 19). Para tanto, possuiria como tarefa primária garantir que as trocas que ocorrem no mercado sejam perpetuadas no tempo, contribuindo para a reprodução e desenvolvimento do modo de produção capitalista (Rossi; Kozicki, 2021, p. 30).

Não obstante, ele é um direito provinciano, apesar de o direito moderno ter sido universalizado e ser reproduzido na América Latina. Ele teria nascido em um contexto espaço-temporal específico, produzido a partir da consolidação do modo de produção capitalista, da ascensão da burguesia à condição de classe dominante e com a reprodução de “ideologia liberal-individualista” — em que a política estaria centralizada no Estado (Wolkmer, 2022, p. 92).

Dessa forma, para além de contribuir para a reprodução do modo de produção capitalista (Rossi; Kozicki, 2021, p. 30), a colonialidade também se manifestaria no direito pela adoção nos países periféricos de um “modelo jurídico” externo (Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 300). Sendo assim, seria possível afirmar que na modernidade “o direito se organiza de maneira eurocêntrica” (Repolês, 2021, p. 298)<sup>8</sup>.

Uma das consequências de supracitada relação entre “direito, capitalismo e colonialidade” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 59) é que não haveria uma distinção entre direito público e o direito privado. Existiria, tão somente, a fusão de ambos, uma vez que o direito público é relido e interpretado como direito privado a partir das leis do mercado, levando a uma verdadeira privatização daquele (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 20).

Isso afetaria a constituição e o Direito constitucional. Historicamente, no transcorrer da modernidade, o direito privado ocupou o centro de relevância na ordem jurídica, e ao Direito constitucional era reservado um lugar periférico. No entanto, no último século, isso se inverteu e o Direito constitucional moderno passou a ocupar o “centro da ordem jurídica de um Estado” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37), exercendo um papel fundamental na unidade do ordenamento jurídico e da comunidade política (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 11-12). Nesse ínterim, a colonialidade no direito teria passado a ser “a colonialidade do constitucionalismo moderno”, que seguiria existindo e se reproduzindo (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37).

Apesar dessa relação complexa entre público e privado, é importante destacar que todo o direito moderno é um direito estatal — ou melhor, o direito legítimo é o estatal. Afinal, o que

---

<sup>8</sup> Ainda que a autora assuma que é possível disputar o seu sentido (Repolês, p. 297; 298).

é considerado direito é aquilo que o Estado diz ser o direito, independentemente de ele ser ou não um direito público (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 11-12).

Isso ocorre, pois, a política moderna estaria centralizada no Estado (Wolkmer, 2022, p. 92), a unidade política por excelência. A consequência seria uma redução de uma vasta experiência sociopolítico-jurídica, que anteriormente era plural e que estava pulverizada. O direito moderno teria acabado sendo limitado, por meio de codificações, a um conjunto de textos legais emanados pelo Estado (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 11-12).

### **1.2.2 A compreensão hegemônica de constituição**

Segundo Boaventura Santos, uma questão relevante que precisa ser considerada é: qual é o “propósito e a função social das constituições” na modernidade (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 23)? Para ele há duas posições.

A primeira é a conservadora. Nela, B. Santos entende que a constituição expressa o que a sociedade é, que ela é um reflexo de como as coisas já são. Ela seria um acordo feito pela própria sociedade sobre o funcionamento estabelecido das relações sociais, para que eles sejam mantidos. Nessa abordagem, a constituição, no limite, seria apenas uma transcrição do que ocorre na realidade (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 23-24).

A segunda concepção, por sua vez, entende que as constituições modernas não são uma expressão da realidade que já existe. Elas expressariam como a sociedade entende que a realidade deve ser, como que uma dada comunidade entende que a vida social deve funcionar, uma carta assentada em uma idealidade (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 23-24).

Boaventura Santos, mesmo sendo um jurista de formação, compreende a constituição de uma forma limitada e acaba caindo em um reducionismo lowensteiniano típico de uma “teoria tradicional da constituição”, ao separar de modo radical realidade e idealidade (Cattoni de Oliveira, 2017).

Em verdade, para uma compreensão adequada, é necessário entender que esses conceitos, ser e dever ser, realidade e idealidade, estão em tensão, pois a realidade já é imersa em idealidade. Quando as constituições expressam o que a sociedade já é, ela expressa também a idealidade presente nela (Cattoni de Oliveira, 2017).

Da mesma forma, ao explicitar o modo que a sociedade quer ser, ela também já expressa o que a sociedade é. Uma vez que essa expectativa, essa prospecção, é oriunda da própria sociedade, da realidade concreta vivida, uma vez que as constituições emergem da

própria sociedade (Gomes, 2019c). Sendo assim, elas, em alguma medida, já estão em funcionamento mesmo ao expressarem um dever ser (Cattoni de Oliveira, 2017).

Não obstante as supracitadas considerações sobre “a função social das constituições” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 23), para o campo hegemônico, a constituição pode ser entendida como o lugar no qual ocorre, de modo privilegiado, a relação entre o jurídico e o político. Expressa-se as “bases políticas e jurídicas” de uma comunidade (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 12), por meio de um conjunto de elementos básicos que estabelecem e regulam os acordos políticos-jurídicos e organizam vida social (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 11-12).

As constituições modernas seriam responsáveis por exercerem um papel fundamental na integração social (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 11-12). Ela seria um documento em que as comunidades sistematizam “suas tradições, costumes, práticas sociais e organizações políticas”. Isto é, ela expressaria a vontade da própria comunidade, da sociedade (Wolkmer, 2022, p. 93), e se estruturaria a partir de “ideias de unidade, uniformidade e homogeneidade”, levando a “um Estado, uma nação, um direito” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 13).

Além disso, as constituições modernas são tradicionalmente entendidas como a norma suprema dentro de um dado ordenamento jurídico de uma comunidade política, mais abstrata que as outras normas, responsável por garantir a unidade e a coerência daquele (Medici, 2010, p. 120).

As constituições, porquanto, exerceriam o papel de limitar o exercício do poder do Estado, do governante em face dos governados, que não pode ser exercido livremente, funcionando para além de meio de regulação e regulamentação da vida social, também como mecanismo de controle do poder (Wolkmer, 2022, p. 93). A constituição estabeleceria qual é a “forma” e quais são os “limites” do Estado (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 13).

Seria definido, por meio dela, como o Estado deve ser organizado: os seus limites, as funções típicas e atípicas dos poderes, o conteúdo que deve ser observado nas normas infraconstitucionais, garantindo “validade jurídica substancial” ao ordenamento jurídico, e quais procedimentos que precisam ser seguidos para a produção de novas normas, assegurando “validade jurídica formal” (Medici, 2010, p. 120). Da mesma forma, as constituições expressariam a institucionalização do resultado de um processo social de “lutas e conquistas por direitos” (Wolkmer, 2022, p. 93). Ela seria o “núcleo de sentido das diversas práticas de sujeitos e órgãos públicos” (Medici, 2010, p. 120).

### 1.2.3 Constituição e colonialidade

Apesar dos avanços que marcam a história do constitucionalismo no mundo, na América Latina e “especialmente no Brasil” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 45), há uma “especificidade da teoria constitucional e de seu constitucionalismo colonizador” (Wolkmer, 2022, p. 92). Essa especificidade é denunciada por um constitucionalismo crítico desde o Sul (Wolkmer, 2022, p. 103) — sendo ela, que o constitucionalismo moderno ainda possui uma “uma chave colonial” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 45).

Na modernidade, há novas formas de organização da política, da economia e do direito. Pode-se dizer que são formas eurocêntricas, condensadas nas constituições modernas e impostas às sociedades da periferia e, conseqüentemente, contribuindo para a permanência das diferentes formas de dominação, de exploração e de opressão modernas/coloniais e capitalistas em todos os âmbitos da vida (Garay Montañez, 2016, p. 813; 824).

As constituições modernas, a partir das constituições inglesa, francesa e estadunidense, serão constituídas no caldo do Iluminismo. Esses momentos históricos têm como pano de fundo as revoluções burguesas e acabam por expressar e servirem como “instrumento de um direito colonizador, eurocêntrico, garantidor da propriedade privada, defensor da economia liberal-capitalista e da santificação de um Estado de Direito” (Wolkmer, 2022, p. 94).

Isso afetou não apenas os processos constituintes no Norte, como também aqueles que ocorreram nas regiões periféricas e “pós-coloniais”, eles também foram fortemente influenciados pelos constitucionalismos eurocêntricos e liberais, principalmente o francês, o estadunidense e o espanhol (Wolkmer, 2022, p. 95). Por conseguinte, o constitucionalismo dominante, seja ele no Norte ou Sul global, possuiria bases “liberais, eurocêntricas, coloniais e capitalistas” (Radaelli, 2017, p. 21).

As constituições, o direito e o Estado não são apenas expressão de lutas sociais, eles também exercem um papel central na “construção de estruturas econômica, social e política gerada pelo projeto moderno ocidental dominante”. Em outros termos, as constituições contribuem para a reprodução do capitalismo, da colonialidade e do patriarcado (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 12).

Dessa forma, apesar de as constituições modernas serem apresentadas e compreendidas comumente como expressão da vontade popular, esse elemento possui uma função de legitimar a dominação e servir como meio de manutenção do *status quo*, da “ordem

burguesa”, em que a povo é utilizado de modo retórico, como um mecanismo para garantir legitimidade das e para as constituições (Radaelli, 2017, p. 24).

A constituição possuiria, assim, uma relação umbilical, direta, “inerente” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 54) com a colonialidade e com o capitalismo e ela seria um instrumento de dominação das “elites”, das “classes dominantes”, sobre os dominados (Brasil; Urquiza, 2021, p. 53). Nessa chave, “a constituição é, portanto, uma forma de dominação” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 61) e o constitucionalismo moderno seria a “juridificação das relações de dominação, violência e apropriação [...] na zona colonial” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 21).

Essa configuração tipicamente moderna das constituições expressaria “a colonialidade do constitucionalismo moderno” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 39). Em verdade, elas, “as constituições, produto da modernidade eurocêntrica liberal, carregam o gene capitalista e a exploração que lhe é inerente” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 72).

Nesse íterim, o direito moderno ocidental possuiria limites e isso se expressaria, dentre outras formas, no Direito constitucional, na Teoria da Constituição e no constitucionalismo na periferia. Mais especificamente, poderia ser visto na América Latina, uma vez que no transcurso da modernidade, eles — o direito e as constituições — foram instrumentalizados por interesses hegemônicos locais e, exatamente por isso, evidenciariam sua insuficiência para as referidas regiões (Wolkmer, 2022, p. 89).

A realidade latino-americana seria caracterizada como extremamente desigual, excludente, marcada por violência e discriminação (Wolkmer, 2022, p. 100). Ao mesmo tempo, o constitucionalismo moderno, assim como o direito moderno, possuiria como pressupostos a crença na sua universalidade e neutralidade, isso ao ser aliado as especificidades sociais locais, as mazelas vividas, como o mito da democracia racial no caso do Brasil, fazem com que eles sejam ineficazes no combate das desigualdades, sejam elas de raça, gênero ou classe (Pires, 2019).

Dessa feita, a constituição e o direito, ao desconsiderar essas singularidades, acabariam por se afastar da realidade periférica (Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 314). Eles não conseguiriam realizar e atuar como meio de “transformação e emancipação” da sociedade (Wolkmer, 2022, p. 100).

Por conseguinte, o constitucionalismo decolonial afirma que é imperioso analisar a suposta “neutralidade” e a “superioridade técnica”, que foram concedidas e reiteradamente afirmadas, com suspeita, ressitando o direito moderno e as constituições modernas como

componentes de um projeto moderno, colonial, capitalista e patriarcal (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 12).

Uma das marcas da colonialidade no Direito constitucional, na Teoria da Constituição e no constitucionalismo é a compreensão de que o Estado-nação é um todo homogêneo e uniforme, bem como de que a comunidade política é uma identidade idêntica (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 14).

Entretanto, segundo autores e autoras do constitucionalismo decolonial, isso é uma narrativa inventada que foi construída por meio da exclusão e da violência de uma grande parcela da sociedade. Assim, segundo eles e elas ocorreu e ainda ocorre a eliminação e a “marginalização” de uma experiência social, de saberes, de histórias, “direitos, culturas e identidades” que coexistiram e que, em alguma medida, coexistem no mesmo espaço-tempo (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 14).

Isso ocorreria por meio de um processo de “encriptação”, que estaria assentado em uma compreensão do povo como totalidade. Nela, todos são coautores e coautoras das normas, todos e todas são membros e membras da comunidade político-jurídico e destinatários e destinatárias “das proteções constitucionais”, constituindo uma totalidade falsa (Brasil; Urquiza, 2021, p. 73).

Ao mesmo tempo, coexistiria uma parcela do povo que está ocultada, que está fora, o povo “excluído das constituições e do processo democrático”. Por isso, a partir desse descompasso entre o que é enunciado e a realidade vivida, as constituições funcionam como “instrumento de controle dos explorados” e das exploradas pelos exploradores e pelas exploradoras (Brasil; Urquiza, 2021, p. 73).

Uma compreensão de constituição como homogeneidade, como está presente nas concepções dominantes de constituição moderna, acabaria resultando na produção ativa de exclusão, eliminando experiência social (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 13). Uma das sequelas dessa “visão abstrata e formal de povo” seria um distanciamento desmedido entre a teoria constitucional e a realidade popular (Radaelli, 2017, p. 24).

A ordem constitucional e o Estado de Direito estariam limitados nas regiões periféricas e pós-coloniais. Ambos não se realizariam plenamente (Teixeira; Castilho; 2018, p. 320), na medida em que supracitada exclusão seria ainda mais intensa e evidente (Brasil; Urquiza, 2021, p. 68-69; Teixeira; Castilho; 2018, p. 320). No Sul, o direito e as constituições não estariam associados aos interesses de todos e de todas, mas apenas expressariam os interesses das elites locais (Wolkmer, 2022, p. 100).

Nesse sentido, Raquel Sparemberger destaca que:

**As Constituições latino-americanas, de maneira geral, sempre expressaram os interesses das elites hegemônicas**, influenciadas pela cultura europeia advinda da elevada carga da colonização sofrida por todos os países da América Latina, e **raramente foram atendidas as necessidades dos segmentos sociais minoritários**, como povos indígenas, afro-americanos, camponeses, etc (Sparemberger, 2023, p. 33) (destaque meu).

Para eles e elas, as constituições latino-americanas historicamente teriam atendido aos interesses das elites, desconsiderando grande parte da sociedade (Wolkmer, 2022, p. 100; Sparemberger, 2023, p. 33).

Nesse quadro, eles e elas afirmam que se há exclusão se há exclusão, se parcela da sociedade não é considerada como parte da comunidade política, cidadã, coautora, destinatária do direito e das garantias constitucionais, o Estado Democrático de Direito teria se tornado “uma falácia colonial” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 68-69).

Portanto, não existiria “democracia real no espaço do Estado e do Direito” em sociedades periféricas e pós-coloniais (Brasil; Urquiza, 2021, p. 68-69). Por isso, afirmam que ele, o Estado de Direito, não deve ser idealizado (Teixeira; Castilho; 2018, p. 320).

Por outro lado — e em sentido complementar —, os excluídos e as excluídas ao não gozarem de garantia de uma vida digna, de liberdades fundamentais, da possibilidade de participação das decisões da comunidade são uma vez mais suprimidos, desprezados, suprimidas e desprezadas gerando uma segunda exclusão que reafirma a primeira (Rossie; Kozicki, 2021, p. 25-26). Nessa ausência, as garantias de pleitearem direitos expressos na gramática jurídica também não são observadas, pois eles não teriam *o status* de “sujeitos de direito”, de membros e de membras da comunidade político-jurídica.

Assim, a ausência de efetividade das constituições e do direito modernos seria um outro problema enfrentado no Sul global (Radaelli, 2017, p. 22; 24; Rossie; Kozicki, 2021, p. 25; Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 02-03). Além daquele mencionado problema de encobrimento de exclusão no qual uma grande parcela da sociedade não é parte da comunidade político-jurídica, a partir da ideia abstrata e homogênea da categoria teórico-social povo.

#### 1.2.4 Os transplantes constitucionais

O constitucionalismo latino-americano seria, pois, caracterizado por um déficit de efetividade, em que as constituições são simbólicas. Sendo o problema da inefetividade a

consequência de uma histórica marcada pela cópia, pelo “mimetismo” constitucional, tanto teórico quanto prático (Radaelli, 2017, p. 24).

Haveria entre nós verdadeiros “transplantes jurídicos”, uma importação de institutos de outros países, que foram produzidos em uma realidade específica e que são utilizados por nós, os integrando aos nossos ordenamentos jurídicos (Wolkmer, 2022, p. 94).

Então, uma das consequências da modernidade (Wolkmer, 2022, p. 94) na periferia seria exatamente essa cópia, a imitação, os transplantes do direito, da política e da economia produzidas do centro. Isso condicionaria os modos de viver e a perspectiva daqueles e daquelas que vivem no Sul global (Wolkmer, 2022, p. 92).

Mais especificamente no campo do direito, haveria uma importação de um certo modelo, de uma dada forma. Sendo ela, o “monismo normativista estatal privatista, de matrizes individualistas, liberais” e com pretensões universalistas. Cabe ressaltar que essa forma de compreender e vivenciar o direito não teria sido escolhida livremente por nós, ela teria sido imposta e permaneceria se reproduzindo (Wolkmer, 2022, p. 92).

Além disso, segundo eles e elas, ela é atual, perdurando até o tempo presente. Em outros termos, os “transplantes jurídicos” são “contemporâneos” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 18). Nesse quadro, “a mimese caracteriza a colônia que está apta, não a criar, mas a importar modelos jurídicos da matriz. Os sistemas jurídicos coloniais seriam, então, o espaço mimético dos transplantes jurídicos que a metrópole está apta a criar” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 32). Há uma “transplantação mimética que firma a colonialidade e a ineficácia” (Radaelli, 2017, p. 23).

Por meio dessas importações e imitações de respostas do Norte, dos “transplantes jurídicos”, teria se buscado superar os problemas locais, mas a sua consequência teria sido a desconsideração das singularidades da região (Radaelli, 2017, p. 24). Quando expressavam algum interesse local, era o interesse das elites que aparecia (Wolkmer, 2022, p. 100).

Como desdobramento, teríamos constituído “instituições” e uma “realidade histórica” local que é própria de uma realidade específica outra, a eurocêntrica. Sendo assim, elas se afastariam das culturas e das tradições do Sul e, por isso, não seriam sua expressão autêntica (Wolkmer, 2022, p. 92).

Assim, ao analisar a história do constitucionalismo na América Latina, seria possível vislumbrar que a Teoria da Constituição oficial teria sido copiada, “transplantada”, uma adaptação de um modelo de “matriz liberal, conservadora e colonial” (Wolkmer, 2022, p. 100). O direito e o Direito constitucional seriam cópias, modelos transplantados, e, para eles e elas,

“revelam um distanciamento entre os ideários republicanos importado e a realidade das sociedades locais” (Wolkmer, 2022, p. 96).

Portanto, na América Latina, haveria uma “tradição” de importação, de copiar as teorias constitucionais e as constituições do centro, ou tradição de “transplantes constitucionais”, que estaria presente entre nós desde o século XIX, na formação dos Estados nacionais, marcada pela cisão entre os ideais importados e que nunca se realizaram e a complexa realidade local, com todas as suas singularidades e contradições. Constituindo um “constitucionalismo hegemônico colonial, liberal-conservador e oligárquico” (Wolkmer, 2022, p. 89).

Ou seja, na América Latina haveria uma cópia do constitucionalismo eurocêntrico. Isso levaria a uma inefetividade do direito e da constituição, bem como a uma “fragilidade democrática” (Radaelli, 2017, p. 22).

A partir do exposto, algumas questões se abrem. As constituições foram impostas ou elas foram importadas? Há um elemento de atuação ativa da comunidade para copiá-las ou isso se realizou de forma forçada? Se foi involuntário, não houve resistência de partes da sociedade? Se foi intencional, essas comunidades políticas não poderiam escolher por si mesmas copiá-las? Mesmo que as constituições sejam réplicas, elas poderiam ser ressignificadas, ganhando novos sentidos a partir desses novos contextos ou elas são ontologicamente dominadoras por terem sido produzidas em outras regiões? Não há uma confusão entre constituição e texto constitucional? O constitucionalismo no centro não é igualmente marcado por contradições? O ideário republicano também não é confrontado por uma realidade desigual e instrumentalizado por uma elite local para cumprir os seus próprios interesses no Norte? Os ideais expressos nas constituições não podem surgir também aqui ou nós só somos capazes de copiá-los? O nosso constitucionalismo é só isso, conservador, capitalista, colonial, patriarcal, liberal, oligárquico? Não há uma reprodução de uma compreensão hierarquizante que inferioriza os povos periféricos e declaram a superioridade dos povos do Norte irrefletida nessa argumentação em torno dos transplantes constitucionais? Em outras palavras, seguindo as lições e aulas de Menelick de Carvalho Netto, essas supostas denúncias não reforçam o que pretendiam denunciar?

#### **1.2.4.1 A originalidade do constitucionalismo latino-americano:**

Não obstante, por mais que se argumente que a história do constitucionalismo latino-americano teria sido, em geral, marcada pelo autoritarismo, pela expressão dos interesses das “elites oligárquicas”, assumindo uma forma “liberal”, conservadora e colonial, isso não significa que o constitucionalismo foi ao longo de toda a história uma mera cópia do modelo constitucional eurocêntrico (Wolkmer, 2022, p. 95-96).

Haveria exceções, sendo possível, portanto, encontrar traços de “originalidade” e de “autenticidade” no nosso constitucionalismo (Wolkmer, 2022, p. 95) que expressam um “autêntico constitucionalismo popular, revolucionário e radical” (Wolkmer, 2022, p. 96).

Nesse quadro, seria possível destacar, em decorrência do “caráter originário, transformador descolonial do constitucionalismo”, como as Constituições do Haiti, de 1801 e a de 1805 (Wolkmer, 2022, p. 96) e a Constituição mexicana de 1917. No entanto, esses processos genuínos não teriam se consolidado entre nós e teria prevalecido o “mimetismo jurista oligárquico e colonizador”, por meio de transplantes de institutos jurídicos, de teorias e de “estruturas judiciais” (Wolkmer, 2022, p. 97).

Nesse quadro, no decorrer da história da América Latina, o “constitucionalismo popular radical e transformador” teria sido sufocado e silenciado pelo “constitucionalismo colonial e conservador das elites oligárquicas ao longo dos séculos XIX e XX” (Wolkmer, 2022, p. 97).

No entanto, não se poderia afirmar que há um caráter predominantemente europeu ou que a nossa experiência constitucional se reduziria a uma simples mimese. Ainda que essa influência exista, ela parece estar mais presente entre constitucionalistas e juristas do que entre os próprios constituintes (Wolkmer, 2022, p. 95).

Sendo assim, é a produção e reprodução do conhecimento ligado ao e sobre o Direito constitucional na América Latina que, de fato, teria sido inequivocamente marcada por um caráter de cópia, de réplica (Wolkmer, 2022, p. 95).

Isso posto, considerando a argumentação de que o direito seria eurocêntrico e que nossa realidade estaria marcada por transplantes constitucionais, S. Radaelli propõe investigar a possibilidade de produzir um conhecimento “autêntico” latino-americano. Ou melhor, um “pensamento constitucional crítico e autêntico para América Latina” (Radaelli, 2017, p. 13).

Com isso, o autor defende a necessidade de realização de um pensamento que seja adequado à realidade local (Radaelli, 2017, p. 24). Essa proposta não acaba por desconsiderar uma vasta história de lutas sociais por direitos que ocorreram e que não são contadas pela narrativa oficial?

Ao propor uma teorização que seja autêntica, S. Radaelli não acaba caindo em uma proposta de uma Teoria localista da Constituição? Consequentemente, ele não estaria se aproximando em demasia de um pensamento autoritário, mais especificamente ao modelo de Teoria da Constituição de Carl Schmitt, da defesa de Teorias das Constituições, na medida em que cada constituição, por ser a decisão fundamental de um povo, dependeria dos sujeitos concretos, de uma identidade nacional específica? Há algo de global no constitucionalismo que permitiria a formulação de em uma Teoria da Constituição ou só é possível a produção de Teorias das Constituições<sup>9</sup>?

### 1.2.5 Constituição em disputa e a possibilidade de descolonizar o constitucionalismo

Até aqui, a constituição foi apresentada como tendo sido analisada e compreendida de modo limitado e estreito pelo campo hegemônico e pelas teorias clássicas ou tradicionais, realizando um “reducionismo técnico-científico”, assentada em uma ideia de neutralidade (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 12) e de universalidade (Sparemberger, 2023, p. 34).

O constitucionalismo crítico desde o Sul (Wolkmer, 2022, p. 103), por sua vez, afirma denunciar que a ela, a constituição, é a expressão da colonialidade (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37; Santos, 2021, p. 12; Brasil; Urquiza, 2021, p. 59; Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 305; Garay Montañez, 2016. p.813; 824), como um ferramental que contribui para o desenvolvimento do capitalismo (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 07; Rossi; Kozicki, 2021, p. 30; Garay Montañez, 2016. p.813; 824; Wolkmer, 2022, p. 94) e que ela é um meio de dominação das elites (Wolkmer, 2022, p. 100; Brasil; Urquiza, 2021, p. 53; Sparemberger, 2023, p. 33). Além disso, que a constituição é eurocêntrica (Wolkmer, 2022, p. 94-95; Repolês, 2021, p. 298; Radaelli, 2017, p. 21) e que no Sul global elas são cópias de constituições (Wolkmer, 2022, p. 94; Rossi; Kozicki, 2021, p. 32; Radaelli, 2017, p. 23; Santos, 2021, p. 18) e de teorias constitucionais do Norte (Wolkmer, 2022, p. 95), desdobrando-se em um problema de inefetividade (Radaelli, 2017, p. 24; Rossie; Kozicki, 2021, p. 25; Moreira; Vasconcellos, 2024,

---

<sup>9</sup> Como ensina Menelick de Carvalho Netto, a defesa de Teorias das Constituições é uma proposta que, ainda que de forma irrefletida, se aproxima do pensamento autoritário. Em suas palavras: “[...] o risco envolto na proposta de ‘Teorias das Constituições’. Acredito, sinceramente, que necessariamente fazemos e devemos fazer mais reflexivamente Teoria a constituição, mas a Teoria a constituição que acredito devamos fazer, é profundamente contrária à original. A Teoria a constituição, tal como criada por Carl Schmitt, é uma Teoria a constituição que nasce exatamente para afirmar que não há constituição, há Constituições. Cada país dependeria de uma identidade nacional, dependeria de um sujeito nacional concreto, fechado, e quem poderia emprestar concretude a essa identidade em uma sociedade de massas seria, em última análise, um *Führer*. constituição seria o Estado, ou melhor, mais do que o Estado, seria o líder (Carvalho Netto, 2021c, p. 124).

p. 2-3) e de ausência de produção de uma teorização autêntica do Sul que leve a sério a realidade nas regiões periféricas (Radaelli, 2017, p. 24).

Ademais, aquelas compreensões hegemônicas não seriam capazes de captar que há forças sociais e projetos políticos disputando o êxito e o fracasso do projeto constitucional. Eles atravessariam globalmente as constituições e os constitucionalismos passados e contemporâneos (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 12).

Por conseguinte, eles e elas sustentam que a “constituição é um termo em disputa” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 13), bem como que há uma disputa pelo seu sentido (Repolês, 2021, p. 297; 298). Assim, o seu significado vai depender de lutas sociais travadas em seu entorno e que vão acabar definindo o “que se considera como ‘constituição’” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 13).

Consequentemente, se a constituição é reconhecidamente um termo em disputa e que o seu sentido não está dado, pronto e acabado de antemão (Repolês, 2021, p. 297; 298; Santos, 2021, p. 13), seria possível “libertar o direito da colonialidade” (Repolês, 2021, p. 298), “descolonizar, desmercantilizar e despatriarcalizar as constituições, a sociedade e as instituições” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 07).

Dessa forma, seria possível constituir uma forma outra de constituição, que seja “descolonial, pluralista e transformadora” (Wolkmer, 2022, p. 89), uma outra “cultura política-jurídica” (Wolkmer, 2022, p. 93). Assim, seria possível um “horizonte descolonial para o Direito e para a teoria constitucional” (Wolkmer, 2022, p. 107).

Nesse quadro, o constitucionalismo decolonial afirma que é urgente a construção de um constitucionalismo que esteja ancorado nas experiências locais e que não seja uma mera cópia de um constitucionalismo eurocêntrico (Wolkmer, 2022, p. 105). Uma vez que o “constitucionalismo clássico [...] revelou-se insuficiente para enfrentar (e superar) as assimetrias concretas suportadas pelas populações subalternizadas, notadamente na América Latina” (Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 01).

Apesar de se argumentar que o “constitucionalismo clássico” teria alcançado alguns “êxitos teóricos”, ele não teria se concretizado, tampouco se mostrado suficiente para resolver os problemas vivenciados nas regiões periféricas. Segundo Moreira e Vasconcellos: “[...] parece inequívoco que o reconhecimento formal de direitos de liberdade e direitos sociais não teve a aptidão de produzir a sua efetiva concretização no plano material e concreto, notadamente em países periféricos do Sul global” (Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 02).

Assim, seria necessário a “elaboração e desenvolvimento de uma teoria crítica constitucional na América Latina a partir dos aportes teóricos do pensamento decolonial” (Moreira; Vasconcellos, p. 03)<sup>10</sup>. Ao descolonizar a constituição, entendem, que seria possível a produção de uma outra Teoria da Constituição (Wolkmer, 2022, p. 103). O desafio seria descolonizar e reinventar o constitucionalismo (Wolkmer, 2022, p. 107), “uma busca por ressignificar a ideia de constituição” (Sparemberger, 2023, p. 34). Por isso, afirmam a necessidade de descolonizar o direito, para que seja possível transformá-lo (Wolkmer, 2022, p. 100).

Argumenta-se que é preciso descolonizar o direito que apenas expressa os interesses das elites e reconstruí-lo a partir de uma outra ótica, tendo como ponto de partida a vida humana, a partir daqueles e daquelas que foram e seguem sendo excluídos e excluídas. Nesse sentido, que seria preciso romper com esse direito e com as constituições copiadas e transplantadas, que constituem e reproduzem “formas e práticas de colonização” (Wolkmer, 2022, p. 101).

Ao abandoná-los, abrir-se-ia a possibilidade de eleger e optar por experiências sociais, políticas e jurídicas que expressam as lutas sociais dos oprimidos e das oprimidas contra a dominação moderna, colonial e capitalista e que são excluídas das “formas institucionalizadas do Direito e da justiça” (Wolkmer, 2022, p. 101).

A partir da ampliação da compreensão do direito, não mais caindo no suposto reducionismo anteriormente citado, sem perder de vista as “alternativas jurídicas”, haveria a possibilidade de construir um mundo outro. Esse novo *locus* seria erguido a partir daqueles e daquelas que sofreram e que ainda sofrem com os efeitos da dominação e da “violência

---

<sup>10</sup> Para os autores, os direitos expressos nas constituições não se concretizam no Sul global, ou seja, as constituições não se realizam plenamente, configurando o que chamam de um “paradoxo” entre as constituições e a realidade. O diagnóstico oferecido aponta para uma separação entre os direitos expressos nas constituições e a realidade fática, o que impediria a efetivação das normas constitucionais. Conforme destacam: “Por isso **a necessidade de emergência de um pensamento jurídico crítico na seara constitucional que internalize as contradições reais verificadas no plano fático** e discuta as narrativas universalistas ocidentocêntricas. **O paradoxo verificado entre o reconhecimento formal de direitos e liberdades (dimensão normativa) e mundo empírico de cotidianas violações e insuficiências materiais (dimensão fática da realidade)**, reclama profunda análise pelo constitucionalismo contemporâneo, principalmente para se justificar enquanto arranjo institucional perante a comunidade política” (Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 02-03) (destaque meu). Esse suposto hiato denunciado pelos autores — entre fatos e normas, entre normatividade e realidade, entre facticidade e validade — está longe de ser uma compreensão inédita. Pelo contrário, segundo Cattoni de Oliveira, ele reproduz um reducionismo típico de uma Teoria tradicional da constituição, que não consegue captar a complexidade das relações entre normatividade e realidade como uma tensão constitutiva (Cattoni de Oliveira, 2017). Portanto, o diagnóstico dos autores não justifica a necessidade de uma teorização constitucional crítica, mas evidencia que a sua teorização é tradicional e não crítica, na medida em que se mantém em um diagnóstico binário e simplista.

estrutural” e que lutam contra as diferentes formas de opressão e de subalternização (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 13).

O constitucionalismo decolonial afirma romper com o constitucionalismo “institucional” e tradicional. Da mesma forma, afirmam que ele é pensado a partir de uma constituição que é constituída por um “poder originário da comunidade”, em que o “povo” figura como a categoria fundamental e primário, a partir do qual se desdobram os processos instituintes e constituintes, bem como a possibilidade de produção de uma “nova” Teoria da Constituição (Wolkmer, 2022, p. 102).

Argumenta-se que o constitucionalismo decolonial não deve ignorar os avanços e êxitos emancipatórios atribuídos ao “iluminismo (liberdade, igualdade e solidariedade)”, mas que também não poderia se limitar a eles. Defende-se a necessidade de ir além e reconhecer as práticas sociais e os saberes locais que foram silenciados e que compõem a sociedade em sua complexidade. Sob essa perspectiva, o constitucionalismo não seria “homogêneo” e “integracionista”, mas, sim, composto pela “diversidade” e pelas “diferenças” (Wolkmer, 2022, p. 106).

A. Medici faz uma ressalva que é necessária destacar que, segundo ele, não se trata de uma proposta romântica de um retorno ao momento inaugural, pois isso é impossível, as culturas estão em contato, elas se relacionam, se afetam, gerando um processo de aprendizado e desaprendizado recíproco. Ou seja, “não se trata de retornar às essências ou preservar purezas incontaminadas, o caráter global do projeto eurocêntrico moderno não deixa a alteridade intocada” (Medici, 2012, p.14).

Portanto, a proposta de descolonizar o constitucionalismo, não pode defender a o retorno a um momento fundacional, que teria permanecido intocado, pois isso é impossível, configurando um romantismo ingênuo. A proposta de descolonizar o constitucionalismo precisa levar a sério a realidade vivida, os contextos, e o fato de que as culturas estão em contato e se afetando de forma recíproca.

Ao afirmar a necessidade de pensar a constituição desde os que estão abaixo, desde o povo e não se limitar apenas a uma pequena parcela da sociedade, isso já não é exatamente o sentido normativo de constituição? Esse não é o pressuposto presente nas constituições modernas, de que o poder se assenta no povo e de que todos e de que todas são coautores e coautoras das normas? Se sim, a pergunta que se poderia fazer é: qual é o motivo pelo qual ele, o sentido normativo, não se realiza na mesma medida no Norte e no Sul, ou ele não se realiza

em maior medida nas regiões periféricas? Essa questão permanece não respondidas pelos autores e pelas autoras do constitucionalismo decolonial.

### **1.2.6 Os limites do novo constitucionalismo latino-americano e das constituições modernas**

Desde o final do século passado, é possível mapear a existência de “mobilizações sociais” que conseguiram, democraticamente, “apoderaram-se do poder do estado, com o objetivo de transformá-lo”, referidos processos resultaram “em novos textos constitucionais” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 24). Nesse quadro, para eles e elas, o novo constitucionalismo latino-americano figuraria como um *exemplo exemplar*, ele expressaria uma experiência concreta e atual do processo da descolonização do constitucionalismo (Sprengel; Damázio, 2016, p. 271; 294; Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 301).

Há uma relação entre essa pretensão de transformar o Estado a partir de mobilizações sociais e a produção de novos textos constitucionais ou isso seria possível a partir de novas interpretações e produções de novos sentidos para os textos já existentes? Em outros termos, a conclusão desses processos é sempre novos textos? Se sim, isso não desconsideraria uma infinidade de processos e lutas sociais que ocorrem cotidianamente? Esses novos textos resolvem, por si mesmos, os problemas enfrentados?

Na América Latina, o novo constitucionalismo latino-americano — ou o “constitucionalismo transformador”, para usar a expressão de Boaventura Santos —<sup>11</sup> busca possibilitar que as constituições possam ser utilizadas como “instrumentos”, como meios para uma “emancipação social e contra a opressão capitalista, colonialista e patriarcal” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 24).

O constitucionalismo plurinacional questiona abertamente o “direito colonial” e a fundamentação do Estado. Porém, é necessário verificar se essa nova forma, esse novo desenho constitucional, realmente reconfigura “os pilares do constitucionalismo”, se o constitucionalismo plurinacional tensiona ou se “denuncia a linha abissal que separa a área metropolitana da colonial”, se torna possível questões sociais para além daqueles do “paradigma moderno ocidental dominante” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 23).

Ao fazer um balanço sobre a experiência constitucional organizada em torno do novo constitucionalismo latino-americano, é possível perceber que apesar de os avanços estarem

---

<sup>11</sup> “O constitucionalismo transformador tem como centro gravitacional a teoria de Boaventura de Sousa Santos” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 23).

presentes nas constituições (Santos, 2019, p. 33-34), possuindo dispositivos inovadores e um “valor simbólico” histórico (Brasil; Urquiza, 2021, p. 73), elas têm sido “subvertidas” por meio de “práticas políticas dominantes” (Santos, 2019, p. 33-34).

O seu conteúdo, muitas vezes, inclusive o que está expresso textualmente, vem sendo contrariado por atuações dos e das governantes e por legislações infraconstitucionais, o que tem sido denominado como “desconstitucionalização” (Santos, 2019, p. 33-34). A partir desse diagnóstico, o constitucionalismo decolonial afirma que as constituições não se realizam plenamente ao encontrarem “práticas capitalistas” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 73).

Nesse quadro, sustentam que ao longo da modernidade, as constituições não conseguiram e ainda não conseguem limitar o avanço e manutenção do capitalismo (Brasil; Urquiza, 2021, p. 64), elas seriam incapazes de fazer frente à dominação moderna/colonial (Brasil; Urquiza, 2021, p. 73), de impedir políticas, “ações governamentais” que contrariem o texto constitucional (Brasil; Urquiza, 2021, p. 64).

Então, o direito e a constituição não estariam aptos para realizar a libertação ou a emancipação e a “democracia real” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 68). Pelo contrário, eles, ao serem compreendidos como um ponto chegada, podem funcionar como uma “armadilha”, impedindo os avanços sociais e a emancipação ou libertação da sociedade (Brasil; Urquiza, 2021, p. 53). Nas palavras de M. Brasil e A. Urquiza:

[...] ao capturar a potência libertadora do poder constituinte e resumi-la, a partir da atuação de uma elite, a um poder constituído subjugado ao capitalismo, em sua faceta neoliberal. O processo constitucional, portanto, pode acabar por interromper a marcha por avanços sociais, que toma a edição de uma constituição como vitória, de modo a fazer cessar a luta política (Brasil; Urquiza, 2021, p. 53).

Isso é, para eles, as constituições, mesmo ao expressarem avanço sociais, não contribuiriam para a libertação da sociedade das diferentes formas de dominação presentes no mundo. Na medida em que, no limite, elas seriam instrumentos de pacificação social, elas desmobilizariam as lutas sociais por melhores condições de vida, pela realização de uma sociedade mais livre, menos desigual e por uma existência digna. Quando os direitos são conquistados, como eles estariam garantidos, em razão de estarem expressos nas constituições, não haveria mais mobilização popular.

Uma vez mais, parece haver por parte dos autores uma compreensão limitada de constituição, deslocado da realidade, bem como de uma pressuposição de que a sociedade é apática e pacífica.

Além disso, seria possível questionar, se, eventualmente, conseguíssemos, enquanto sociedade, realizar plenamente os ideais expressos nas constituições modernas, elas ainda seriam necessárias?

Considerando que o direito estabelece como as coisas devem ser, não há uma compreensão equivocada sobre o direito e sobre a constituição, nesse sentido, uma desconsideração de seu sentido normativo? No limite, não há uma compreensão limitada de constituição e de sociedade, bem como da relação entre elas? Haveria um déficit sociológico no constitucionalismo crítico desde o Sul (Gomes, 2022a; 2022b)?

Por outro lado, não há uma compreensão equivocada sobre qual é o papel do direito e da constituição? Não há um argumento implícito de que a constituição deveria ser capaz, por si mesma, de resolver problemas que estão no campo da política e da economia? Se sim, isso não acabaria deixando a constituição sobrecarregada e, como desdobramento, levando a uma frustração dos teóricos e teóricas com ela, afirmando a sua ineficácia por não cumprir um papel que não é dela?

Ainda nessa linha, se se aceita que há uma colonialidade no direito e na constituição, nesse sentido, que o direito moderno está atrelado de forma umbilical a uma ideia de “mercantilização de direitos, a precariedade de condições de vida dignas”, como explicar os “princípios normativos constitucionais que consagram, em grande parte dos atuais textos constitucionais, o objetivo de construção de uma sociedade livre, justa e solidária” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 47)?

Se a constituição é exclusivamente dominação moderna, colonial e capitalista, como ela poderia fazer oposição a essa lógica e ser capaz de realizar a libertação da sociedade? Para isso, não seria necessário reconhecer que a constituição é também outra coisa?

Essas teorias pretensamente críticas são insuficientes, na medida em que elas compreendem que o direito e a constituição são exclusivamente dominação, evidenciando o seu aspecto negativo e destrutivo. O direito e a constituição podem sim ser usados para manutenção do *status quo* e como meio de dominação, mas eles são só isso. Mais importante, eles não são primariamente isso.

O direito e a constituição possuem uma face positiva, construtiva, e o objetivo desta tese é contribuir para evidenciar isso. E, assim, para reabilitação do conceito moderno de constituição, levando a sério a complexidade da modernidade, a relação entre constituição e sociedade, bem como a tensão entre o local e o global.

Ao levar a sério a tensão entre o local e o global, não se busca a produção de uma teorização autêntica (Radaelli, 2017, p. 24), mas o objetivo é não cair em um essencialismo vulgar, como adverte A. Medici (2012, p. 14). Ao mesmo tempo, entender que o próprio constitucionalismo moderno eurocêntrico é um localismo que foi universalizado (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 14-15).

As experiências constitucionais não-hegemônicas, que ocorreram e ocorrem para além do que é considerado como “cânone constitucional”, não devem ser desconsideradas ou consideradas como meros localismos e “particularismos”, que teriam importância apenas para determinados contextos locais, mas sim para “pensar sobre constituições ou sobre o constitucionalismo a nível global”. Isto é, há uma dimensão global no constitucionalismo que pode ser pensado a partir do Sul (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 14).

É possível, é preciso e é urgente pensar um universalismo a partir do Sul, na medida em que as mazelas geradas pela modernidade/colonialidade capitalista são mais visíveis aos olhos aqui, entre nós (Gomes, 2020).

A partir de todo o exposto, surgem alguns problemas que podem ser organizadas em quatro grupos: I- Não há uma compreensão limitada de constituição pelos autores do “constitucionalismo decolonial”, considerando que constituição é texto constitucional? Como desdobramento, não há desconsideração do sentido normativo de constituição?; II- Se a nossa realidade é desigual, colonial, racista, machista, homofóbica, excludente, uma constituição que seja expressão de nossa realidade deve transliterar isso para a constituição? Ou seja, uma constituição local, que expresse a nossa realidade, é uma constituição racista, machista, homofóbica, dominadora, subalternizante e excludente?; III- Pressupor que nós apenas copiamos não revelaria uma desconsideração pelas nossas lutas sociais que se cristalizaram nas constituições? Igualmente, não é desconsiderar a condição periférica e o impacto da experiência colonial no tempo presente?; IV- Como pensar uma Teoria da Constituição sem cair em um localismo? Há um aspecto global nas constituições? Como pensar uma teoria específica da constituição sem desconsiderar o aspecto global, universal, ou pluriversal, presente nas constituições?

Sendo assim, a hipótese da presente tese é que o pensamento decolonial oferece algumas ferramentas para pensar o constitucionalismo, em sua dimensão global, e as suas especificidades latino-americanas. Isso é, que há uma dimensão global no constitucionalismo e que ela pode ser pensada a partir do Sul, a partir da tensão entre o local e o global. Ao mesmo tempo, que os autores e as autoras que têm pensado o constitucionalismo desde o Sul global

não têm levado a sério pressupostos e conceitos do constitucionalismo, bem como de categorias teórico-sociais do pensamento decolonial, caindo em uma crítica limitada ao constitucionalismo e contraditória em relação àquele. Isso culmina, no limite, em um fetichismo das constituições. Ela aparece totemizada, desacoplada da sociedade e como se tivesse condições de ação. A constituição figura ora como estrutura que mantém a desigualdade e a dominação, ora como meio que seria capaz de resolver por si mesma os problemas e as mazelas do tempo presente.

Pois, “descolonizar o Constitucionalismo”, pensar a constituição a partir do Sul, não implica necessariamente em desconsiderar a nossa história constitucional e refundar algo novo, inédito (Santos, 2016, p. 370)<sup>12</sup>. Exatamente o contrário, basta levar a sério as histórias locais não contadas, a luta social pela libertação e contra a dominação moderna/colonial e capitalista, e o potencial transformador já presente e inscritos nas constituições, ainda que constituir algo novo seja sempre possível.

Do contrário, a “teoria decolonial da constituição” acaba caindo em contradição ao reproduzir o que pretendia denunciar, pois uma vez mais se contribui para o encobrimento das lutas sociais que buscam a constituição de uma sociedade mais livre e menos desigual, ocultando uma parte da realidade periférica.

Nesse ínterim, faz-se necessário entender que o problema das constituições latino-americanas, das promessas de igualdade e liberdade escritas nelas, não são causadas pelos transplantes jurídicos ou pelo fato de as constituições serem eurocêntricas.

E sim que elas — a saber, as constituições e as suas promessas — não se realizam aqui na mesma medida e da mesma forma que no Norte, ainda que se realizem em alguma medida, pois estão inseridas em uma realidade de capitalismo periférico, dependente e colonial e que as constituições por si mesmas não são capazes de mudar a realidade, ainda que expressem expectativas sociais, que cristalizam conquistas e que sejam capazes de catalisar as lutas para constituir um mundo outro.

---

<sup>12</sup> Boaventura Santos revisa textualmente a sua tese de que o direito não é emancipatório ou não emancipatório, expresso no texto canônico, intitulado: “poderá o direito ser emancipatório?” (2003), passando a condicionar essa possibilidade a formulação de um novo direito constituição, de uma nova política e, conseqüentemente, de um novo Estado. Em suas próprias palavras: “Retornando à minha concepção de isso contra-hegemônico do direito, não concebo as revoltas da indignação como provas de uma total refutação da minha teoria, mas antes uma revisão crítica: sem uma mudança profunda dos sistemas políticos, e da dimensão mais política do direito – o direito constitucional, fundacional tanto para o direito quanto para o Estado como para o sistema político – não são expectáveis quaisquer transformações sociais progressistas através do direito [...] Apenas um direito constitucional reconfigurativo, combinado com a pressão contínua de baixo para cima, poderá reinstalar na sociedade a possibilidade de um uso contra-hegemônico do direito” (2016, p. 370).

Para tanto, como se trata de uma pesquisa eminentemente bibliográfica, o caminho metodológico utilizado será a revisão de literatura, bem como a reconstrução categorial (Gomes, 2022c). Em sua estrutura, em princípio, discriminada em quatro capítulos, para além destas considerações iniciais e das considerações finais, e um excurso.

O excurso, que levará o título de “Teoria da Constituição: um novo giro e velhos problemas”. Nele, serão mapeadas temáticas que vêm sendo debatidas pela teoria constitucional desde a sua origem e que acompanham o seu desenvolvimento, como: a relação entre poder constituinte e poder constituído; a distinção entre constituição ideal e constituição real; forma *versus* conteúdo; a relação entre constituição e revolução, se ela é o seu ponto de chegada ou um obstáculo para a sua continuidade; se a constituição é a decisão política fundamental de um povo ou se ela expressa a ordem material dada; se é possível a elaboração de uma Teoria da Constituição ou se só são possíveis Teorias das Constituições, uma vez que ela expressaria a decisão fundamental de um povo; se as constituições são efetivas e, se sim, em que medida.

Os anteriormente mencionados problemas tradicionais de Teoria da Constituição recebem com o giro decolonial, com a proposta de um constitucionalismo desde o Sul, uma interpretação, mas sem que eles sejam realmente novos. O constitucionalismo decolonial é uma nova rodada, um novo enfoque, mas em torno dos velhos problemas.

Esse excurso será destinado a destacar a forma com que o constitucionalismo decolonial interpreta e expõe esses problemas e questões tradicionais de Teoria da Constituição. Com isso, busca-se demonstrar que as respostas do constitucionalismo desde o Sul são internamente contraditórias e elas, muitas vezes, se aproximam das posições mais autoritárias na história do debate constitucional. Evidenciando, assim, um desconhecimento do campo Teoria da Constituição.

Em seguida, o capítulo 3, intitulado: “O que há de decolonial no constitucionalismo desde o Sul?: crítica à crítica antimodernista”. Esse capítulo aborda a aparente falta de orientação do constitucionalismo decolonial, que não está presente apenas na discussão decolonial sobre o direito e sobre a constituição, mas no próprio campo.

Sendo assim, nele, será abordada uma apresentação sobre o pensamento decolonial, buscando traçar uma linha entre a sua origem e o tempo presente. Sustentando a hipótese de que, não obstante a relevância e as possíveis contribuições da referida corrente, ela está “à deriva” (Gomes, 2023, p. 11-36), aproximando-se em demasia do que criticava no seu momento inaugural, o pensamento pós-moderno e pós-estruturalista (Pazello, 2014, p. 89-90; Carvalho, 2021, 193-200).

Isso se justifica, em razão de que os autores e as autoras que estão pensando um constitucionalismo desde o Sul utilizam, em alguma medida, as categorias e os pressupostos do pensamento decolonial, propõem a necessidade de descolonizar o constitucionalismo e, por vezes, se proclamam decoloniais.

Nesse contexto, para refletir sobre o direito e, mais especificamente, sobre a constituição desde o Sul global, é necessário considerar alguns aspectos do pensamento decolonial. Assim, pode-se analisar se os problemas da proposta de um “constitucionalismo desde o Sul” decorrem de interpretações equivocadas das categorias do pensamento decolonial ou se resultam de uma contradição interna no próprio campo, ao não compreenderem seus pressupostos e se aproximarem excessivamente de autoras e autores eurocêntricos, pós-modernos e pós-estruturalista.

Supracitada aproximação se manifesta por meio da negação da universalidade e de críticas à razão, à totalidade, às metanarrativas e às macrocategorias, com ênfase no sujeito e em suas experiências, bem como pelo foco nos discursos em detrimento das estruturas. Isso gera uma contradição interna, pois o pensamento decolonial se constitui justamente pelo afastamento de autores ligados a essas tradições. Seu objetivo é realizar uma análise que entrelace cultura e economia (Grosfoguel; Catro-Gómez, 2007).

Além disso, para os e as decoloniais não se trata de realizar uma crítica da razão em si, mas de uma racionalidade específica, segundo E. Dussel (2017, p. 3243), uma crítica a uma razão que é dominadora, a partir de uma racionalidade subalterna, para usar a expressão de W. Mignolo (2003, p. 36). Para A. Quijano, o objetivo é encontrar uma nova alternativa para a razão instrumental (Quijano, 1991, p. 42)<sup>13</sup>.

A partir do exposto, serão apresentadas duas vertentes do pensamento decolonial, a antimodernista e a transmoderna. Aquela, ao se aproximar de pressupostos da corrente pós-estruturalista, o pensamento decolonial fica à deriva, na medida em que rompe com os seus próprios pressupostos de fundo (Gomes, 2023, p. 11-36), se reaproximando do pós-colonialismo (Bragato; Castilho, 2014, p. 15; Escobar, 2013, p. 28).

Apesar disso, a partir da vertente transmoderna do pensamento decolonial, entende-se que ainda é possível a realização de uma reflexão sobre as constituições modernas internamente coerente ao pensamento decolonial, que questione o motivo pelo qual as promessas modernas de igualdade e de liberdade, inscritas nas constituições modernas, se realizam em menor medida

---

<sup>13</sup> A periferia, mais especificamente a América Latina é a “sede possível de uma proposta de racionalidade alternativa à razão instrumental” (Quijano, 1991, p. 42).

no Sul Global, bem como a forma específica que o capitalismo se produz e se reproduz entre nós.

Isso permite, então, compreender o suposto problema de ineficácia das constituições não como um problema local, mas global. Ao mesmo tempo, possibilita evidenciar as lutas dos oprimidos e das oprimidas contra as diferentes formas de dominação e opressão, que podem ter sido cristalizadas no direito ao longo do tempo, bem como a possibilidade de que eles e elas o utilizem em suas lutas.

O quarto capítulo, “Enrique Dussel e as contradições do tempo presente: Filosofia Política hegemônica e Filosofia Política crítica”, tem como objetivo apresentar a obra de Enrique Dussel como uma possibilidade para pensar o constitucionalismo de maneira mais adequada dentro do marco do pensamento decolonial. Dussel é amplamente reconhecido como um dos principais autores vinculados a essa tradição teórica (Bragato; Castilho, 2014, p. 19; Bello, 2015, p. 51; Pazello, 2014, p. 39; Berclaz, 2017, p. 205-206; Mignolo, 2003, p. 438). Embora o direito não seja um de seus temas centrais, ele desenvolve uma reflexão sobre o tema (Pazello, 2024, p. 768-770), fornecendo uma abordagem que, dentro do pensamento decolonial, se aproxima do que esta tese busca sustentar.

Nesse sentido, o capítulo examinará a concepção de Dussel sobre a relação entre modernidade, colonialismo e capitalismo, sua crítica à Filosofia Política eurocêntrica e os problemas estruturais que a atravessam. Além disso, discute sua defesa da necessidade de uma Teoria Política outra, que leve a sério a distinção e a conexão entre centro e periferia. Essa perspectiva permitirá evidenciar que a dominação e exploração da periferia não são meros produtos da modernidade e do capitalismo, mas sim sua condição de possibilidade e sustentação. Como consequência, ao oferecer um quadro que possibilita compreender o mundo em sua totalidade, a proposta de Dussel rompe com teorias localistas e se estrutura como uma teoria global.

O quinto capítulo, sob o título “A arquitetura da Política da Libertação: comunidade política, crise e transformação”, tem como objetivo apresentar, de maneira geral, a estrutura da política formulada por Enrique Dussel. Para isso, discute-se inicialmente a vontade de viver como fundamento da política e a comunidade como sua categoria primária, desdobrando-se na concepção dusseliana de que a política é intersubjetiva. Em seguida, explora-se a distinção entre potencia e potestas, a defesa de que o poder é primariamente positivo e a possibilidade de sua corrupção, expresso na categoria fetichismo do poder.

Além disso, o capítulo examinará a divisão proposta por Dussel da política em três níveis: princípios, instituições e ação estratégica. Por fim, abordará o momento de crise do sistema político vigente, evidenciando as exclusões e a existência de vítimas, bem como a possibilidade de que essas vítimas transformem esse sistema excludente e constituam uma nova ordem política.

O sexto capítulo, denominado “Fragmentos de uma Teoria da Constituição: o sistema de direitos e as lutas por reconhecimento e por novos direitos”, reconstrói, a partir da Política da Libertação de Enrique Dussel, os fragmentos de uma Teoria da Constituição presentes em sua obra. Nesse sentido, a constituição é apresentada como a expressão de uma comunidade política que reflete sobre si mesma e decide como organizar a vida social, bem como se dar instituições, possibilitando a produção e reprodução da vida em comunidade, com participação simétrica dos afetados e das afetadas e dentro do que é factível (Dussel, 2007).

Além disso, o direito é entendido como a expressão de lutas sociais dos e das “sem-direitos” (Dussel, 2011) para serem reconhecidos como membros e reconhecidas como membras da comunidade política e, conseqüentemente, para acessarem condições materiais para a produção e reprodução da vida. Em outros termos, o direito expressa a cristalização de lutas por reconhecimentos da alteridade negada à participação simétrica como parte da comunidade político-jurídica e contra as desigualdades materiais.

Sendo assim, as constituições podem catalisar as lutas sociais para constituir um mundo outro, por uma nova ordem, por um sistema de direitos que abarque os excluídos e as que estão excluídas (Dussel 2009). Essa nova ordem, no entanto, nunca é perfeita, pois sempre gera exclusão ao determinar o novo arranjo da comunidade, mas ela é sempre perfectível (Dussel, 2007).

A partir disso, é possível compreender que há algo de global nas constituições e que, por isso, ela não é eurocêntrica, o que é eurocêntrico são arranjos específicos dotados e falsamente narrados por universais. A constituição não é uma estrutura fechada ou algo estanque, ela está sempre aberta e que pode ser compreendida como distendida no tempo (Dussel, 2009).

Por fim, o referido capítulo também será vocacionado a refletir sobre os limites e contradições de E. Dussel sobre a categoria teórico-social constituição. Referido autor afirma que o problema das constituições latino-americanas é que nós importamos constituições, modelos, de forma acrítica, desconsiderando suas experiências, as nossas histórias e lutas. Sendo assim, será necessário manusear a teorização de E. Dussel contra ele mesmo. Ou melhor,

o capítulo também será destinado a apresentar uma outra interpretação da obra de E. Dussel, pois o próprio autor parece cair em contradição ao afirmar que as nossas constituições são meras cópias e que nós apenas as importamos.

Nesse quadro, apesar de o autor levar a sério a colonialidade que se expressaria em uma cópia, nos “transplantes”, de constituições do Norte, o próprio E. Dussel parece ter um olhar viciado ao não enxergar que as constituições latino-americanas também são normas que a própria comunidade deu a si, como expressão do poder político, visando a produção e reprodução da vida em comunidade, em outros termos, elas também são a expressão do aspecto que é global presente nas constituições (Dussel, 2007).

Logo, é possível entender que, em E. Dussel, há uma compreensão limitada de e da constituição, pois mesmo que se aceite que nós, em alguma medida, importamos textos constitucionais, pois não há cultura isolada no mundo, uma constituição não se limita a isso, ao texto e as formas: ela deve ser compreendida em seus usos. A constituição, ao ser manuseada pela comunidade em suas lutas, ganha um novo sentido e é ressignificada, levando em conta as histórias locais, pois as constituições se produzem em contextos específicos e não em abstrato. Em verdade, o sentido de e da constituição somente se manifesta e se constitui em seu exercício e em uma tensão permanente entre o global e o local (Dussel, 2009).

Por fim, as “Considerações Finais” serão dedicadas a demonstrar que as constituições e o direito modernos não podem ser reduzidos à mera dominação. Se se compreende, com Enrique Dussel, que as constituições expressam as normas que a comunidade política estabeleceu para possibilitar a produção e reprodução da vida em comunidade, com a participação simétrica dos afetados e das afetadas, dentro do que é factível, torna-se necessário explicar o motivo pelo qual as promessas modernas, inscritas nas constituições modernas, se realizam em menor medida no Sul global, a dita “ineficácia” das constituições, e o papel que elas desempenham na contínua reprodução da colonialidade e do capitalismo.

A partir da obra de Dussel (2007; 2009; 2022), é possível argumentar que esse cenário não reflete uma normalidade, mas sim um vício da modernidade, denominado como fetichismo das constituições. Ele ocorre em que as constituições se tornam autorreferentes ao se desacoplarem da comunidade, do poder político da comunidade. Esse momento é o negativo das constituições, elas se tornam violência. No entanto, isso não significa que a constituição se limite a essa face destrutiva, isso é apenas uma disfunção, um desvio.

Nas sociedades modernas, coloniais e capitalistas, há uma tendência à fetichização das constituições, levando teóricos e teóricas a interpretarem esse estado de disfunção como sendo

o funcionamento regular das constituições. Assim, há duas reações comuns: ora afirmam que a constituição não é efetiva, ao expressarem esse momento destrutivo e não realizarem as promessas inscritas nela de liberdade e de igualdade, ora aceitam que não há ausência de efetividade, mas que a constituição e o direito são fundamentalmente meio de dominação. Consequentemente, eles e elas tomam referido momento inautêntico como elemento de normalidade e constitutivo da própria constituição.

No entanto, ao expressarem as promessas modernas provenientes da própria comunidade, isso expressa que a constituição possui uma face positiva, criativa, e que ela é primária, ainda que seja possível subvertê-la. A partir disso, torna-se teoricamente viável que se use a própria constituição contra o seu vício, possibilitando o re-acoplamento entre constituição e comunidade, desfetichizando ou “descolonizando a constituição” e, à vista disso, contribuir para a reabilitação do conceito moderno de constituição.

Faz-se necessário destacar que esse processo de transformação não ocorre de forma imediata, ele se estende no tempo e somente pode ser realizado pela própria comunidade, ele é marcado por lutas por reconhecimentos da alteridade negada, dos e das sem-direitos, e pela constante autocrítica da comunidade política. No entanto, é sempre possível, mesmo que não necessário, que supracitado processo se realize por meio da dissolução da ordem vigente e a constituição de uma nova. Em última instância, o momento negativo e destrutivo — quando a constituição se fetichiza — é sempre acompanhado da possibilidade de reconstrução, abrindo espaço para a constituição de uma ordem mais igualitária, livre e justa, ainda que nunca perfeita.

## 2. EXCURSO: TEORIA DA CONSTITUIÇÃO: UM NOVO GIRO E VELHOS PROBLEMAS

Este capítulo é vocacionado a analisar o conjunto de problemas que conforma o campo Teoria da Constituição, a partir de um mapeamento das temáticas que vêm sendo enfrentadas no bojo da teoria constitucional desde a sua origem e que a acompanham durante o seu desenvolvimento. Isso se justifica, pois as questões levantadas pelo constitucionalismo decolonial (ou constitucionalismo desde o Sul) como novos e inéditos, parecem já estar presentes no debate que conforma o campo Teoria da Constituição, ainda que com outros arranjos.

O objetivo deste texto, portanto, é realizar uma reconstrução do campo Teoria da Constituição, a partir de pontos de inflexão da Teoria, que se consubstanciam em um conjunto de problemas que conformam referido campo<sup>14</sup>. A proposta é remontar o campo e os problemas da Teoria da Constituição. Assim, será possível evidenciar que esses problemas ressurgem no debate em torno do constitucionalismo decolonial, mesmo que sob diferentes enfoques.

Ao analisar o campo problemático da Teoria da Constituição, torna-se fundamental explorar questões que têm persistido ao longo do tempo. Dentre essas, destacam-se: a relação entre o poder constituinte e poder constituído (Sieyès, 2001; Paine, 2009); a distinção entre constituição formal e constituição material, forma versus conteúdo (Lassalle, 2007; Schmitt, 1996); a conexão entre constituição e revolução, se aquela é o seu ponto de chegada ou um obstáculo para a sua continuidade (Fioravanti, 2001); a indagação sobre o que é uma constituição, se ela é a decisão política fundamental de um povo (Schmitt, 1996) ou se expressa os fatores reais de poder, e conseqüentemente, meio de dominação (Lassalle, 2007); a possibilidade ou não de elaborar uma Teoria da Constituição ou se somente é possível a existência de Teorias das Constituições, uma vez que a constituição expressaria a decisão fundamental de um povo (Schmitt, 1996); se as constituições são efetivas e, se sim, em que medida; se elas possuem força normativa e o papel que a relação entre sociedade e constituição exerce para a sua realização (Heller, 1968; Hesse, 1991; Loewenstein, 1976).

Esses problemas de Teoria da Constituição recebem com o constitucionalismo decolonial outras formulações: a compreensão de que a constituição impediria que os processos de transformações radicais da sociedade se realizassem, uma vez que ela atuam como instrumentos de pacificação social (Brasil, Urquiza, 2021, p. 53); que a constituição seria

---

<sup>14</sup> Faz-se necessário evidenciar que não se trata de um trabalho de história dos conceitos ou de história da Teoria.

incapaz de limitar a dominação e contribuiria para a manutenção das relações de poder, de dominação e de exploração que existem e marcam a realidade na periferia (Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 305, Rossi; Kozicki, 2021, p. 30, Wolkmer, 2022, p. 100); a denúncia de uma ausência de efetividade constitucional no Sul global em razão da importação e da cópia de constituições e teorias constitucionais produzidas do Norte (Radaelli, 2017, p. 24, Rossie; Kozicki, 2021, p. 25); a urgência de elaboração de uma constituição que seja verdadeiramente autêntica, expressão de um povo concreto, como desdobramento a necessidade de uma teorização ancorada em uma realidade específica, a latino-americana (Radaelli, 2017, p. 24, Wolkmer, 2022, p. 92).

Para alcançar esse propósito, de reconstruir esse conjunto de problemas de Teoria Constitucional, a partir de pontos de inflexão na história do constitucionalismo, a estruturação do capítulo se dará em quatro blocos, os quais estão intimamente conectados aos ciclos de problemas abordados. Apesar das particularidades de cada um deles, há um ponto fundamental em comum presente em todos: a relação entre constituição e sociedade. Supracitado aspecto se desdobrará em questões específicas que serão abordadas em cada segmento.

No primeiro bloco, a análise centra-se na interação entre constituição e mudança social, entre constituição e revolução. Será explorada a conexão entre constituição e povo, constituição e governo, o papel da constituição na limitação do poder dos representantes, a questão das reformas constitucionais e a relação entre poder constituinte e poderes constituídos. Nessa análise, serão utilizadas as obras de Emmanuel Joseph Sieyès, Thomas Paine e Maurizio Fioravanti.

O segundo bloco está ligado ao debate sobre constituição e poder social, no qual se examinará se a constituição é a expressão dos poderes sociais e se é possível definir como constituição os fatores reais de poder, conforme defendido por Ferdinand Lassalle. O terceiro bloco, intitulado “Constituição como decisão política”, buscará verificar se a constituição corresponde à decisão política fundamental de um povo, como sustenta Carl Schmitt.

O quarto bloco, por sua vez, está ancorado na consideração da autonomia relativa da constituição, partindo do pressuposto de que esta possui normatividade. Para tanto, serão utilizadas as obras de Hermann Heller e Konrad Hesse. Por fim, um último bloco visa realizar uma síntese teórica, a partir das contribuições de Karl Loewenstein. Referido bloco desempenha

a função de mediar os pontos abordados anteriormente. No entanto, supracitado autor mantém o hiato metodológico entre fatos e normas, entre realidade e constituição<sup>15</sup>.

## 2.1 Constituição, povo, poder e governo

Este tópico tem o objetivo de analisar, a partir de Sieyès, Paine e Fioravanti, um conjunto de problemas em torno da relação entre constituição e transformação social<sup>16</sup>. Como desdobramento, outras questões emergem, entre elas: o que é uma constituição, como ela está relacionada com a sociedade política, bem como com o governo. Assim, evidencia-se que a constituição exerce um papel fundamental na limitação do governo e na garantia de que o poder seja exercido de acordo com a vontade da nação, garantindo que o esse atue dentro dos limites estabelecidos pela vontade comum. Além disso, será abordada a questão da reforma constitucional e a relação entre constituição e revolução.

Sieyès textualmente afirma que o seu objetivo é “saber o que devemos entender pela constituição política de uma sociedade, e observar suas justas relações com a própria nação” (Sieyès, 2001, p.80)<sup>17</sup>. Isto é, ele busca compreender o que é uma constituição e as suas relações com a nação.

Para isso, o primeiro passo é conceituar a categoria teórico-social sociedade política e evidenciar a relação dela com o poder. “Uma sociedade política só pode ser o conjunto dos associados” (Sieyès, 2001, p.86). Ela se constitui a partir de uma reunião de indivíduos que dão origem para uma unidade de vontade, a “vontade comum”. Da referida associação emerge o poder (Sieyès, 2001, p. 79).

---

<sup>15</sup> A partir do exposto, é necessária uma consideração. A utilização dos autores mencionados justifica-se, pois eles expressam o conjunto de problemas que conformam o campo Teoria da Constituição. Neles, é possível perceber os pontos de inflexão da Teoria. Além disso, é comum o referenciamento cruzado entre esses autores, e é a partir deles que o campo se vai conformando. Conferir: Fioravanti, 2001, p. 111; Verdú, 2004, p. 70; Heller, 1968, p. 299; 306; 307; 312; Hesse, 1991, p. 13; 30; 31.

<sup>16</sup> É importante destacar que os autores mobilizados neste trecho não ocupam o mesmo lugar teórico ou histórico. A utilização de Emmanuel Sieyès e Thomas Paine serve aqui como expressão representativa das vozes que marcaram, respectivamente, os momentos da Revolução Francesa e da Revolução Estadunidense. Ambos são autores inseridos em seu tempo, cujas formulações refletem o horizonte político e conceitual próprio de seus contextos revolucionários. Já a utilização de Maurizio Fioravanti se dá em outro registro, uma vez que ele não testemunha os eventos que analisa, mas escreve a partir de um lugar posterior, no qual os acontecimentos históricos já se sedimentaram como objeto de reflexão. Sua contribuição é teórica e situada no campo da historiografia, oferecendo uma chave interpretativa valiosa para compreender os significados e inflexões dos conceitos mobilizados nas referidas revoluções modernas. Assim, embora sejam autores de disciplinas, tempos e lugares distintos, sua articulação neste capítulo permite compor uma análise mais densa e robusta, que combina a voz de quem vivenciou os acontecimentos com a mediação crítica da história constitucional.

<sup>17</sup> Para Fioravanti, Sieyès foi o “mais lúcido dos intérpretes da revolução” (Fioravanti, 2001, p. 111).

No entanto, a vontade comum não é exercida de forma direta, ela é mediada por representantes, é uma “vontade comum representativa” (Sieyès, 2001, p. 80). Isso ocorre, pois a quantidade de indivíduos que compõem essa associação, que constitui uma sociedade política, é muito numerosa e eles estão distribuídos em um território amplo. Portanto, é necessário que a vontade comum não seja exercida de forma direta. Assim, é confiada aos representantes uma parte da “vontade nacional” e, como desdobramento, do próprio poder (Sieyès, 2001, p. 79), cabendo a eles exercê-lo (Sieyès, 2001, p. 80).

O exercício do poder pelos representantes não é pleno, somente a nação pode fazê-lo. A sociedade política não renuncia ao poder, a vontade comum, em nome dos representantes, pois o poder é inalienável. Ela apenas cede, confia, uma parte que é necessária para manter o funcionamento da sociedade, a “boa ordem” (Sieyès, 2001, p. 79), “tudo o que é necessário para a sua conservação e da ordem na comunidade” (Sieyès, 2001, p. 81), “para a manutenção de uma boa administração. Seu poder se limita aos assuntos do governo”. Por conseguinte, os representantes exercem apenas uma parcela da vontade geral ou do poder que foi confiado a eles pela nação (Sieyès, 2001, p. 83).

A partir da diferenciação entre nação ou sociedade política, fonte do poder, e representantes, aqueles que exercem uma parcela dele (Sieyès, 2001, p. 79), faz-se necessário evidenciar outra distinção, sendo ela: entre as categorias constituição e governo (Paine, 2009, p. 260; 269). Para isso, primeiramente, é preciso trazer aos holofotes a conexão entre constituição e sociedade política (Sieyès, 2001, p. 80).

Uma ressalva precisa ser feita, apesar dessa particularização, constituição e governo não estão completamente apartados e não são plenamente independentes, elas se relacionam (Paine, 2009, p. 260).

Fioravanti define a categoria constituição como um “ordenamento geral das relações sociais e políticas” (Fioravanti, 2001, p. 11), “um ordenamento geral da sociedade e de seus poderes” (Fioravanti, 2001, p. 12)<sup>18</sup> e governo como o “conjunto de poderes constituídos”, derivados da constituição que foi constituída pelo povo soberano (Fioravanti, 2001, p. 110).

Na mesma linha, em Paine, há uma relação entre constituição e governo, bem como entre povo e constituição (Paine, 2009, p. 123-124; 260). A constituição é criada pelo povo e

---

<sup>18</sup> Segundo Baracho, “a constituição, para o constitucionalismo clássico, pode ser apresentada como um conjunto de regras que expressam, ‘de maneira unitária e harmônica, os princípios e instituições fundamentais da organização estatal’” (Baracho, 1986, p. 35).

não pelo governo (Paine, 2009, p. 123-124). A “vontade nacional” é a origem primeira, a fonte da constituição e, como desdobramento, de toda a legalidade (Sieyès, 2001, p. 81).

Dessa forma, a vontade da nação é expressa em leis que são positivadas e de forma mais direta na constituição (Sieyès, 2001, p. 80). Assim, na modernidade, o poder só é um poder “real” se ele é exercido conforme a constituição, bem como ele só é legal, se observa as normas vigentes (Sieyès, 2001, p. 81)<sup>19</sup>.

Apesar de a constituição ser proveniente do povo<sup>20 21</sup>, elas não se confundem. O povo constitui a si mesmo por meio de uma constituição. Além disso, a reunião em si do povo para dar a si uma constituição não é a própria constituição, “mas uma convenção para criar uma constituição”. Elas são categorias teórico-sociais diferentes, ainda que associadas (Paine, 2009, p. 124). Restando evidente que, em Paine, apesar de a constituição emergir do povo, da sociedade política, ela possui, em alguma medida, autonomia.

A constituição é anterior ao governo e “sempre distinto dele” (Paine, 2009, p. 268). “Uma constituição não é um ato do governo, mas de um povo que constitui um governo” (Paine, 2009, p. 260). Uma nação dá a si uma constituição (Sieyès, 2001, p. 80)<sup>22</sup>. O povo, ao dar a si uma constituição e se constituir enquanto povo, estabelece as formas de ordenação do poder, como o governo será organizado e quais são os seus limites (Paine, 2009, p. 123-124). Em outros termos, a constituição exerce um papel de limitar e ordenar os poderes (Fioravanti, 2001, p. 111).

A sociedade política que decidiu dar a si representantes para exercer o poder, o “corpo do governo”, cria regras e determina as formas que esse “corpo de representantes” vai assumir. Ele só existe na “forma que a nação quis lhe dar”. Pois, ela não tem “interesse” que esses representantes ajam de forma que afete de forma negativa os associados, a vontade comum. Então, a nação cria mecanismos e os positiviza para evitar que o poder seja exercido de maneira

---

<sup>19</sup> “O poder só exerce um poder real enquanto é constitucional. Só é legal enquanto é fiel às leis que foram impostas” (Sieyès, 2001, p. 81).

<sup>20</sup> Paine utiliza esses conceitos povo e nação como sinônimos. “Todas as Constituições da América declaram ser estabelecidas pela autoridade do povo. Na França, a palavra nação é empregada em lugar de ‘povo’” (Paine, 2009, p. 268).

<sup>21</sup> Na tradição francesa, prevalece o uso do termo nação. Já na tradição estadunidense, utiliza-se mais comumente a categoria povo – originalmente plural (*the people*), ou seja, “os povos” – (Gomes, 2011; Cattoni de Oliveira; Gomes, 2008). Como sintetiza David Gomes (2016): “La Nation, na França, ou The People, nos Estados Unidos da América – compete o exercício da faculdade soberana de constituir uma nova ordem política”.

<sup>22</sup> Não obstante os pontos em comum entre os autores, é necessário destacar que há uma diferença fulcral entre Sieyès e Paine. Enquanto para aquela a nação é anterior à constituição e pode a todo tempo dar a si uma nova. Em Paine, ou melhor no contexto estadunidense, diferente do francês, o povo se constitui enquanto povo por meio da constituição.

contrária aos seus interesses. Por conseguinte, tal exercício desviante assume a forma de ilegalidade (Sieyès, 2001, p. 80).

A constituição se diferencia do governo e ela não é estabelecida para beneficiar os governantes (Paine, 2009, p. 268) ou os seus interesses privados (Paine, 2009, p. 265). Ela exerce o papel de impedir que os representantes confundam “a suas vontades com a lei fundamental”, de lembrá-los que a constituição é superior a eles e a todos os poderes constituídos (Fioravanti, 2001, p. 109).

O exercício da parcela do poder que os representantes exercem se dá nas formas constitucionais estabelecidas (Sieyès, 2001, p. 83), trata-se de um poder derivado (Fioravanti, 2001, p. 106). A constituição cria um governo (Paine, 2009, p. 269), outorga, limita (Paine, 2009, p. 270) e regula o exercício do poder (Paine, 2009, p. 273). Dessa feita, o governo está limitado, ele é “governado” pela constituição (Paine, 2009, p. 123-124). A constituição é “uma lei para o governo” (Paine, 2009, p. 262), uma “lei controladora do governo” (Paine, 2009, p. 263).

Uma constituição não é algo apenas nominal, mas algo no domínio dos fatos. Não encerra uma idéia, mas uma existência real. E se não puder ser criada de uma forma visível, não haverá constituição alguma. **A constituição é algo antecedente a um governo e o governo é somente a sua criatura. A constituição de um país não é a lei ordinária um governo, mas do povo que constitui esse governo.** É o corpo de elementos ao qual podemos nos referir, citar artigo por artigo, e que **contém os princípios com base nos quais o governo será estabelecido, a maneira na qual será organizado, os poderes que deterá,** a forma das eleições, a duração dos “parlamentos” (ou quaisquer outros nomes que designem essas assembleias legislativas), os poderes a serem detidos pela parte executiva do governo; em suma, **tudo o que se relaciona à organização completa de um governo civil e aos princípios segundo os quais ele atuará, e pelos quais ele será vinculado. [...] o governo, de modo análogo, é governado pela constituição** (Paine, 2009, p. 123-124, destaque meu).

Assim, há um certo consenso de que um povo deve “ter uma constituição, como regra para a condução de seu governo” (Paine, 2009, p. 275).

Ao não compreender adequadamente a diferença e a relação entre constituição e governo, alguns autores acabam compreendendo que o exercício de um certo “poder controlador” seria do governante. No entanto, esse poder é proveniente do povo, expresso na constituição, “ele reside na constituição”. Dessa forma, o poder exercido possui como fundamento último a e é sustentado pelo povo (Paine, 2009, p. 269-270).

Além disso, como o poder pertence ao povo e não ao governante, ele não pode ser transmitido hereditariamente. Da mesma forma, o governante não deve ser considerado o

sujeito mais importante do povo, pois ele é substituível, ele está apenas exercendo uma função dentro do governo (Paine, 2009, p. 279).

Nesse quadro, um governo pode ter duas origens: pode emergir da própria sociedade política, a partir de seu interior, ou ser imposto de fora, “desde acima do povo”, acima da sociedade (Paine, 2009, p. 123). No primeiro caso, o poder exercido sobre o povo — sobre uma determinada sociedade política — é delegado e exercido sob a custódia do próprio povo, que confia parte de seu exercício aos representantes (Paine, 2009, p. 260). Esses representantes atuam dentro dos limites constitucionais estabelecidos pela própria nação (Sieyès, 2001, p. 83). Trata-se, nesse caso, de um modelo em que o “governo representativo é a liberdade” (Paine, 2009, p. 279).

Todavia, no segundo caso, quando o governo emerge desde acima da sociedade política ou do povo, o poder é “apossado” e “usurpado” (Paine, 2009, p. 260). Isso configura um governo sem constituição (Paine, 2009, p. 124) e “um governo sem constituição é um poder sem direito” e mesmo o transcurso do tempo não é capaz de alterar essa condição de origem (Paine, 2009, p. 260) <sup>23</sup>.

Segundo Fioravanti, se a constituição não está assentada e “as instituições políticas” não estão ancoradas na “vontade popular”, ela pode ser compreendida como sendo uma “ficção”, como algo que foi forjado e que atua como mecanismo para manter em funcionamento os poderes de algum sujeito ou grupo (dos reis e dos aristocratas, por exemplo) que permaneciam “irresponsáveis” em relação ao e distantes do povo. Se isso ocorrer, se há uma separação entre povo soberano e constituição, há um duplo temor, a constituição teme a “soberania popular”, bem como o povo teme a constituição (Fioravanti, 2001, p. 103).

Uma outra questão que emerge é: o fato de o governo ser eleito, em todo ou em parte, garante que ele seja expressão da vontade comum e conseqüentemente menos arbitrário? Para Paine, se as pessoas eleitas como representantes possuem poderes de forma ilimitada, não. Mesmo sendo eleitos, o governo permaneceria sendo despótico (Paine, 2009, p. 270-271).

---

<sup>23</sup> Para Peine, esse seria, inclusive, o caso da constituição da Inglaterra. Segundo ele, como o governo inglês é o resultado de um processo histórico de conquista e “não de uma sociedade”, não há uma constituição, pois o governo “surgiu desde acima do povo” (Paine, 2009, p. 124). Ou seja, “nada semelhante a uma constituição existe na Inglaterra”, “o governo da Inglaterra era originalmente uma tirania, fundada numa invasão e conquista do país” (Paine, 2009, p. 269). Sendo assim, como não existe constituição inglesa, essa tarefa ainda precisa ser realizada e só pode ser concretizada pelo povo. Em suas próprias palavras: “O governo inglês é um dos que resultaram de uma conquista e não de uma sociedade; por conseguinte, surgiu desde acima do povo. E, embora haja sido muito modificado em circunstâncias oportunas desde a época de Guilherme, o Conquistador, o país nunca se regenerou; por isso, carece de uma constituição” (Paine, 2009, p. 124).

Referido caráter está associado exatamente à limitação do poder pela constituição e, conseqüentemente, pelo povo.

Como dito anteriormente, os representantes não possuem e não exercem o poder de forma integral (Sieyès, 2001, p. 79). A “vontade do corpo dos representantes não é plena e ilimitada, é somente uma parte da grande vontade comum nacional; [...] os delegados não a exercem como um direito próprio, é o direito do outro; a vontade comum é comissionada” (Sieyès, 2001, p. 80). Eles exercem apenas uma parcela do poder, limitado à manutenção da “boa ordem” e de acordo com a constituição (Sieyès, 2001, p. 83).

Sendo assim, um governo não tem direito de alterar a si mesmo, de aumentar os próprios poderes (Paine, 2009, p. 125-126) e os limites em que o poder que lhe foi confiado (Sieyès, 2001, p. 79). Nenhum poder delegado pode alterar as formas e as “condições” de delegação desse poder (Sieyès, 2001, p. 81).

Isso configura um governo arbitrário e, no limite, a ausência de uma constituição. Pois, um governo deve ser limitado e governado pela constituição (Paine, 2009, p. 125-126). Quando não há limitação do exercício do poder de um governo, “muitas das leis são irracionais e tirânicas e sua administração é vaga e problemática” (Paine, 2009, p. 273).

**Um governo guiado pelos mesmos princípios que constituem os governos constitucionais originados na sociedade não pode ter o direito de alterar a si mesmo. Se o tivesse, seria arbitrário.** Poderia ele mesmo fazer o que lhe agradasse, mas **se tal direito estivesse estabelecido, isso evidenciaria a inexistência de uma constituição.** A lei pela qual o Parlamento Inglês outorgou a si mesmo o poder de ter assento por sete anos demonstra que não há constituição na Inglaterra. Poderia, usando da mesma autoridade arbitrária, determinar um mandato para qualquer outro número maior de anos, ou o tornar vitalício (Paine, 2009, p. 125-126).

[...]

Quanto ao chamado de parlamento da convenção, foi algo que criou a si próprio e, em seguida, criou a autoridade pela qual atuou. Umhas poucas pessoas se reuniram e chamaram a si mesmas com tal nome. Algumas delas jamais haviam sido eleitas, e nenhuma delas para tal propósito (Paine, 2009, p. 270) (destaque meu).

Não obstante a constituição limitar e regular os governos, ela não limita a nação, que pode sempre alterá-la. “Não só a nação não está submetida a uma constituição, como ela não pode estar, ela não deve estar, o que equivale a dizer que ela não está”. A vontade comum é a origem da constituição e conseqüentemente de toda a legalidade (Sieyès, 2001, p. 81). Sendo assim, os representantes não podem dar a si uma nova constituição (Sieyès, 2001, p. 78), isso cabe apenas a nação (Sieyès, 2001, p. 80). Nas palavras de Sieyès: “Se precisamos de constituição, devemos fazê-la. Só a nação tem direito de fazê-la” (Sieyès, 2001, p. 78).

Da mesma forma, além de os representantes não poderem dar a si uma nova constituição, não cabe a eles realizarem alterações nela (Sieyès, 2001, p. 85), não é possível que um governo a altere (Paine, 2009, p. 125-126). Em verdade, “o governo não tem direito” ou “autoridade” para alterar, acrescentar ou de constituir uma constituição (Paine, 2009, p. 268), uma vez que está submetido a ela. Os representantes só podem decidir segundo a constituição (Sieyès, 2001, p. 85)<sup>24</sup>.

Isso não significa que ela não possa ser modificada. A constituição não é imutável, uma vez que a próprio povo não é. A constituição pode ser alterada (Paine, 2009, p. 262). Referido poder, no entanto, é apenas do povo, ele “pertence exclusivamente ao poder constituinte” (Paine, 2009, p. 268).

A constituição é “suprema” pois ela expressa a “vontade de povo soberano”, cabendo exatamente a esse povo a sua revisão (Fioravanti, 2001, p. 110-111). Somente a nação pode executar essa tarefa e é ela que deve fazê-lo e não um grupo de notáveis (Sieyès, 2001, p. 85). “O direito de reforma se encontra na nação em seu caráter original, e o procedimento constitucional indicado seria uma convenção geral eleita com aquela finalidade” (Paine, 2009, p. 126).

Como o direito de reforma da constituição é do povo e não dos representantes ordinários, para alterá-la, é necessário convocar uma convenção geral que deve ser eleita com esse fim (Paine, 2009, p. 125-126). Os representantes extraordinários expressam a vontade da nação e eles estão munidos do poder concedido por ela, uma vez que a nação não pode se reunir em razão de ser numerosa e por estar espalhada por um território, como foi dito anteriormente (Sieyès, 2001, p. 83).

Esses representantes extraordinários servirão como a reunião da nação em assembleia (Sieyès, 2001, p. 83). Eles vão se reunir e deliberar como se fossem “a própria nação se, mesmo composta por um pequeno número de indivíduos” (Sieyès, 2001, p. 84). Isto é, somente os representantes extraordinários podem alterar a constituição (Sieyès, 2001, p. 87):

A nação pode sempre reformar sua constituição. Sobretudo, ela não pode abster-se de reformulá-la, quando é contestada.

[...]

Um corpo submetido a formas constitutivas só pode decidir alguma coisa segundo a constituição. Não pode dar-se outra. Deixa de existir a partir do momento em que se move, que fala, atua de forma diferente das que lhe foram impostas. Os estados Gerais, mesmo quando reunidos, são incompetentes para decidir sobre a constituição. Este

---

<sup>24</sup> Madison e Hamilton afirmam, ao tratar mais especificamente sobre o legislativo, que apesar de os representantes “parecem crer que são o mesmo povo”, eles são um poder constituído, derivados do poder constituinte, e permanecem, assim, subordinados ao povo soberano (Hamilton; Madison; Jay, 1961, n. 71).

direito pertence unicamente à nação, independente, não cansamos de repetir, de qualquer forma e qualquer condição (Sieyès, 2001, p. 85).

Os representantes extraordinários não possuem o poder pleno da nação, mas apenas um poder especial, por um dado momento, concedido por ela. A vontade e a decisão deles “valerá pela da própria nação”. Os representantes extraordinários não estão limitados às formas constitucionais estabelecidas como os representantes ordinários, na medida em que precisam decidir sobre elas, bem como “regulá-las”. No referido momento, eles “estão no lugar da própria nação, tendo que regulamentar a constituição. São como ela independentes” (Sieyès, 2001, p. 84).

Segundo Paine, essa possibilidade de revisão e alteração das constituições é “um dos maiores aprimoramentos já realizados a favor da segurança e do progresso perpétuos da liberdade constitucional” (Paine, 2009, p. 285).

Para Sieyès, apesar de a nação poder alterar e revisar a constituição, ela não pode limitar a possibilidade de mudança. Por mais que ela possa ter estabelecido uma determinada forma de alteração e reforma e disposto na constituição, ela sempre poderá ser alterada, sendo necessário apenas a vontade da nação (Sieyès, 2001, p.82-83).

O direito não limita a nação, ela é a sua origem e a fonte primeira. “Uma nação é independente de qualquer formalização positiva, basta que sua vontade apareça para que todo direito político cesse, como se estivesse diante da fonte e do mestre supremo de todo o direito positivo” (Sieyès, 2001, p.82-83).

Dessa forma, “como as Constituições sempre têm alguma relação com circunstâncias tanto externas como doméstica” (Paine, 2009, p. 286), elas estão vinculadas a sociedade política (Sieyès, 2001, p.81) e aos contextos em que são vividas. Assim, é preciso que esteja inscrito nelas, “ser parte de toda constituição”, “os meios para tirar proveito de toda mudança” (Paine, 2009, p. 286). Nesse sentido, Thomas Paine afirma que “não seria sábio renunciar ao benefício da experiência” (Paine, 2009, p. 262). O povo pode aprender com a experiência vivida e decidir alterar a constituição ou dar a si uma nova<sup>25</sup>.

Considerando que elas estão ligadas aos contextos (Paine, 2009, p. 286), mesmo que constituições partilhem os mesmos princípios basilares, possuam um “único princípio geral” (Paine, 2009, p. 275-276), elas não serão iguais, não possuirão as mesmas partes ou organização

---

<sup>25</sup> Não fica claro, para o autor, se essa possibilidade de aproveitar a experiência vivida precisa ser por meio de uma alteração textual da constituição. O que fica evidente é que a constituição, mesmo para esses autores, não é algo imutável e desconexo da realidade e da sociedade.

os poderes da mesma forma (Paine, 2009, p. 276). O modo que o poder eventualmente será exercido e limitado são decisões de cada sociedade política (Paine, 2009, p. 123-124). Para Fioravanti, não haveria uma única forma a ser copiada, cada nação vai buscar a partir de seus contextos a “sua própria via constitucional” (Fioravanti, 2001, p.120)<sup>26</sup>.

As constituições, como visto, estariam assentadas na nação, na sociedade política, na vontade comum. Isso vai justificar a separação entre constituição e governo, a limitação de poderes dos representantes, a possibilidade de revisão e reforma da constituição. Por outro lado, resta saber se elas sempre são expressão final de um processo revolucionário, de transformação social, em que a nação decide dar a si uma nova forma de regular a vida em uma dada comunidade ou ela também pode figurar como fim, como freio, nesse sentido de forma contrarrevolucionária.

Fioravanti ensina que as revoluções podem ser compreendidas como momentos em que o povo se opõe à ordem posta e ao seu funcionamento (Fioravanti, 2001, p. 106). Esse “sujeito coletivo” busca “reconstruir uma nova forma política” (p. 103-104), com o objetivo de “demolir o conjunto de relações políticas e sociais” estabelecido (Fioravanti, 2001, p. 111).

No entanto, esse momento não é apenas de dismantelamento e historicamente as revoluções não apenas destruíram a ordem que estava vigente. Pelo contrário, elas tenderam a se associar à constituição, “a converter-se em vontade geradora de ordem”, de uma nova “estabilidade”, produzindo uma constituição nova (Fioravanti, 2001, p. 103-104).

Assim, de revoluções é possível que emerja uma nova constituição. As constituições podem ser resultado de um processo revolucionário (Fioravanti, 2001, p. 104; 113; 116). Nesse caso, a nova constituição possuirá como um de seus deveres “disciplinar os poderes que a mesma revolução institui” (Fioravanti, 2001, p. 112).

Da mesma forma, é possível que esse processo revolucionário, que resulta em uma nova constituição e estabelece uma nova forma de organizar e limitar o poder, bem como que estabeleça direitos (Fioravanti, 2001, p. 115-117), não se encerre com ela. Esse momento pode ser apenas um ponto de inflexão e a partir dele uma nova fase do processo revolucionário se inicie ou mesmo uma nova revolução ocorra, que poderá ter como resultado, uma vez mais, a constituição de uma nova constituição (Fioravanti, 2001, p. 118).

---

<sup>26</sup> A partir do exposto, fica evidente a tensão entre local e global nas constituições já nas origens do constitucionalismo moderno. Não obstante as constituições expressarem a vontade da sociedade política e organizarem o exercício do poder, as formas que isso irá assumir dependerá das histórias locais e o lugar específico que aquela nação ocupou e ocupa.

Contudo, é igualmente possível que uma nova constituição seja estabelecida com o objetivo de “freiar”, por meio de um instrumento constitucional, o processo revolucionário em curso, estabelecendo uma “ordem constitucionalmente regulada” (Fioravanti, 2001, p. 118). Nesse sentido, a constituição figuraria como uma reação às revoluções (Fioravanti, 2001, p. 120), buscando limitá-las (Fioravanti, 2001, p. 131-132). A constituição, então, pode aparecer como início e fim de processos revolucionários, elas podem catalisar movimentos ou estancar os supracitados processos.

Nesse ínterim, faz-se necessário evidenciar que há distinções entre as Revoluções Francesa e Estadunidense (Fioravanti, 2001, p. 112)<sup>27</sup> <sup>28</sup> <sup>29</sup>. Isso contribui para evidenciar as diferentes possibilidades de estabelecer a relação entre constituição e mudança social, e entre constituição e revolução.

A experiência constitucional estadunidense concilia “a tradição do constitucionalismo com a novidade da soberania popular” (Fioravanti, 2001, p. 109). Nela, a constituição é compreendida como uma lei superior frente às leis ordinárias, dotada de suprallegalidade. A “supremacia da constituição” era a garantia da limitação dos poderes (Fioravanti, 2001, p. 110). Ela exercia o papel de restringir o governo. No entanto, ela fazia mais do que isso. Ela expressava a existência de uma ordem constituída e garantia o legítimo exercício do poder (Fioravanti, 2001, p. 110-111).

Ao mesmo tempo, a constituição expressa a constituição do povo enquanto povo. Ou melhor, o povo constitui a si mesmo, ao constituir uma constituição. Nos Estados Unidos, a

---

<sup>27</sup> Essa distinção também é sustentada por Hannah Arendt, conferir: Arendt, 1988.

<sup>28</sup> Sobre referida temática, Cattoni de Oliveira e Gomes afirmam: “Neste exato ponto, reside talvez a maior diferença entre as revoluções e os constitucionalismos de França e Estados Unidos, ao menos no que aqui interessa: na primeira, o poder constituinte ligava-se a uma unidade política capaz de querer, chamada Nação; na segunda, esse poder aparece ligado a um conjunto inviolável de leis, chamado constituição. Na América, a constituição foi entendida tanto como expressão textual da ordem constituída quanto como ato de constituir uma nova república. Se para os franceses a constituição era apenas norma de restrição a um governo e não vinculava a Nação que a elaborara (Sieyès, 2001, p. 49), para os americanos a constituição era um documento que expressava o ato de constituição de um novo Estado, de modo que não significava apenas limite ao poder, mas também condição de possibilidade para seu exercício legítimo em prol da expansão dos alicerces da república. A constituição não somente restringia o governo, mas vinculava, unia, constituía o povo que a elaborara ao fundar o corpo político de que fazia parte” (Cattoni de Oliveira; Gomes, 2008, p. 257).

<sup>29</sup> Para Dussel, a diferença entre a revolução americana e a Revolução Francesa é que os Estados Unidos não precisaram enfrentar o ranço da Idade Média, enquanto a francesa sim. Ainda sobre a revolução americana e a Revolução Francesa, contra Arendt, que compreende que a Revolução Francesa não teve êxito ao misturar o social e o político, Dussel afirma que nos Estados Unidos sempre existiram pobres, assim como na França (Dussel, 2022, p. 42). Os pobres da Europa eram enviados para as colônias, mas eles não necessariamente deixavam de ser pobres lá (Dussel, 2022, p. 43). A guerra pela independência dos Estados Unidos, mesmo que contra a vontade das elites, exigiu a incorporação dos pobres (Dussel, 2022, p. 45).

constituição emerge como resultado, é a culminação do processo revolucionário (Fioravanti, 2001, p. 109-120). Exatamente por isso, entre eles, a constituição permanece (Fioravanti, 2001, p. 111). Pois como o povo constitui a si mesmo, ao constituir uma constituição, a possibilidade de desfazê-la fica impedida. Isso acabaria com o próprio povo e a sua autocompreensão. No limite, nos Estados Unidos, só existe povo porque há constituição (Fioravanti, 2001, p. 111-120).

Enquanto nos Estados Unidos a constituição emerge como resultado e culminação do processo revolucionário, na França a dinâmica é significativamente diferente (Fioravanti, 2001, p. 112). Essa buscava destruir o antigo regime, enquanto aquela pretendia limitar as pretensões do legislador (Fioravanti, 2001, p. 120). Ou melhor, embora na França também se buscasse a limitação dos poderes constituídos, a revolução não podia “pretender apagar esse motor” da “revolução” (Fioravanti, 2001, p. 112). Uma vez que:

[...] quem devia assumir a tarefa de demolir o conjunto de relações políticas e sociais do antigo regime não podia permitir-se o luxo de conceber o povo como origem e fundamento da constituição. Esse povo deveria entender-se [...] em sentido plenamente político, como o soberano que através da constituição representa e sustenta o processo revolucionário (Fioravanti, 2001, p. 111).

Por isso, era necessário que a revolução se ancorasse em uma “vontade geral”, “forte e concentrada [...]” (Fioravanti, 2001, p. 120). Na França, o povo é a “origem” da constituição, uma força originária, mas também essa força deveria ser “permanente” e permanentemente ligada ao povo. A nação é absoluta e anterior à constituição, ela pode a qualquer momento destruir a constituição e constituir uma nova (Fioravanti, 2001, p. 113).

Assim, diferente dos Estados Unidos, a constituição no processo revolucionário francês figurou como um mecanismo de bloqueio da transformação social. Por isso, a cada novo fôlego da revolução, era necessário a destruição dela (Fioravanti, 2001, p. 113-120).

Portanto, a partir dessas experiências, destaca-se as possibilidades da relação entre constituição e revolução ocorrer. A constituição tanto pode ser ponto de chegada, resultado do processo revolucionário, como nos Estados Unidos, como pode ser um instrumento que limita e freia a revolução, que impede a transformação social, como ocorreu na França.

## **2.2 Constituição como fatores reais de produção**

O segundo bloco, como dito, possui arrimo no conjunto de problemas do debate de Teoria da Constituição sobre a relação entre constituição, poder social e poder político. Nele,

será examinada a compreensão, conforme defendido por Ferdinand Lassalle, de que a constituição é a expressão dos poderes sociais ou expressão dos fatores reais de poder, para usar a sua chave.

Para realizar essa incursão na obra de Lassalle, será utilizado o texto do autor intitulado “O que é uma constituição?”, na medida em que é um texto canônico para a teoria constitucional. Nele, Lassalle afirma que o seu objetivo é compreender o “que é uma constituição”. Para isso, ele questiona: “qual é a verdadeira essência de uma constituição?”, “o verdadeiro conceito de uma constituição?” (Lassalle, 2007, p. 05).

Com esse objetivo, Lassalle diferencia a constituição de outras leis. Para ele, a constituição é uma lei, mas “não é uma lei como as outras, uma simples lei: é mais do que isso”. A constituição seria dotada de características singulares, ela seria mais estável, mais “imóvel” mais “firme”, mais importante que outras leis (Lassalle, 2007, p. 07-08).

A constituição seria “a lei fundamental de uma nação”, a “força ativa que faz [...] que todas as outras leis e instituições jurídicas vigentes em uma “sociedade” sejam o que realmente são [...] e como são”. Essa força ativa são os fatores reais de poder (Lassalle, 2007, p. 10-11).

O fundamento das constituições, então, são “os fatores reais de poder”<sup>30</sup>. Eles podem ser apresentados como o conjunto de forças que atuam politicamente, mais especificamente: a monarquia (Lassalle, 2007, p. 12), a aristocracia (Lassalle, 2007, p. 12-13), a grande burguesia (Lassalle, 2007, p. 13-14), os banqueiros (Lassalle, 2007, p. 15-16) e, em alguma medida, a pequena burguesia e a classe operária (Lassalle, 2007, p. 16-17).

Além deles, “dentro de certos limites, também a consciência coletiva e a cultura geral da Nação são partículas, e não pequenas, da constituição” (Lassalle, 2007, p. 17)<sup>31</sup>. Todos esses elementos compõem, eles são “parte da constituição” (Lassalle, 2007, p. 12) ou “fragmento da constituição” (Lassalle, 2007, p. 18). “Essa é, em síntese, em essência, a constituição de um país: a soma dos fatores reais do poder que regem um país” (Lassalle, 2007, p. 17)<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Para Lassalle todo País tem uma “*constituição real e efetiva*”, pois todos possuem fatores reais de poder, independentemente de quais sejam eles (Lassalle, 2007, p. 25): “Assim, pois, todos os países possuem ou possuíram sempre, e em todos os momentos da sua história uma constituição real e verdadeira. A diferença nos tempos modernos — e isto não deve ficar esquecido, pois tem muitíssima importância — não são as Constituições reais e efetivas, mas sim as Constituições escritas nas folhas de papel. De fato, na maioria dos Estados modernos vemos aparecer, num determinado momento da sua história, uma constituição escrita, cuja missão é a de estabelecer documentalmente, numa folha de papel, todas as instituições e princípios do governo vigente. (Lassalle, 2007, p. 27)

<sup>31</sup> Ele afirma textualmente que “as indústrias, as ciências, a cultura geral e a consciência coletiva; outro dos fragmentos da constituição” (Lassalle, 2007, p. 32)

<sup>32</sup> Cabe uma ressalva, o exército não aparece na obra de Lassalle como um fator real de poder autônomo, mas como um “instrumento” para eles, mais especificamente para a monarquia (Lassalle, 2007, p. 22). No período, no contexto específico que o autor estava escrevendo, o exército e a marinha não estavam subordinados à constituição,

Os fatores reais de poder ao serem escritos em “uma folha de papel” deixam de ser apenas fatores reais de poder e passam a ser “fatores jurídicos”, são direitos (Lassalle, 2007, p. 17). Desrespeitá-los passa a ser uma ação “contra a lei” e, por isso, passível de punição, de sanção (Lassalle, 2007, p. 18).

No entanto, nos referidos fatores jurídicos não é textual quem são as partes que compõem a constituição, quais são os elementos que constituem os fatores reais de poder. Não está expresso que “os senhores capitalistas, industriais, a nobreza e o povo são fragmentos da constituição” (Lassalle, 2007, p. 18).

Da mesma forma, não está escrito nela que determinados grupos possuam mais força do que outros, por exemplo, que os industriais têm certos direitos que o proletariado não tem. A constituição não evidencia a dominação e a desigualdade que existem, ele aparece como sendo uma figura neutra e justa. A expressão disso ocorre de uma outra forma, vai se estabelecer por meio da exclusão de certos grupos da sociedade política, como a existência de uma lei que determina o voto censitário (Lassalle, 2007, p. 18-19).

Assim, seria possível que um dado governo limitasse, ainda que de forma provisória, liberdades políticas da pequena burguesia e da classe operária (Lassalle, 2007, p. 17). E referida “usurpação” de direitos políticos poderia ser feita legalmente (Lassalle, 2007, p. 19):

Antes da promulgação da lei eleitoral das três classes, regia legalmente, até 1848, o **sufrágio universal, que garantia a todo cidadão, fosse rico ou pobre, o mesmo direito político, as mesmas atribuições para intervir na administração do Estado. Está assim demonstrada a afirmativa que fiz anteriormente de que era bastante fácil, legalmente, usurpar aos trabalhadores e à pequena burguesia as suas liberdades políticas**, sem entretanto despojá-los de um modo imediato e radical dos bens pessoais constituídos pelo direito à integridade física e à propriedade. **Os governantes não tiveram muito trabalho para privar o povo dos direitos eleitorais** e, até agora, não sei se foi feita qualquer campanha de protesto para recuperar esses direitos. (Lassalle, 2007, p. 19, destaque meu)

Não obstante, a constituição e o direito tenham anteriormente garantido a possibilidade do sufrágio universal, se isso contrariar os fatores reais de produção, eles podem ser alterados. O direito e a constituição, assim, não seriam capazes de fazer frente a eles.

Portanto, uma “constituição escrita é boa”, “quando essa constituição escrita corresponder à constituição real e tiver suas raízes nos fatores do poder que regem o país”. Caso

---

estavam sujeitos apenas ao monarca. Assim, cabia ao rei nomear os comandantes. Aquelas não tinham sido constitucionalizadas, não obedeciam às limitações impostas pela constituição, apenas ao rei (Lassalle, 2007, p. 20-22).

contrário, como ela não passa “de uma folha de papel”, pode ser desrespeitada ou alterada livremente (Lassalle, 2007, p. 33).

Dessa forma, se a constituição não corresponde à constituição real, aos fatores reais de poder, ela está ameaçada, a constituição escrita “sucumbirá” frente aos fatores reais de poder, que são as “verdadeiras forças vitais do país” (Lassalle, 2007, p. 33). “Se esse divórcio existir a constituição escrita está liquidada” (Lassalle, 2007, p. 39):

**Onde a constituição escrita não corresponder à real**, irrompe inevitavelmente um conflito que é impossível evitar e no qual, mais dia menos dia, a **constituição escrita, a folha de papel, sucumbirá necessariamente, perante a constituição real**, a das verdadeiras forças vitais do país (Lassalle, 2007, p. 33, destaque meu).

[...]

**Os problemas constitucionais não são problemas de direito, mas do poder, a verdadeira constituição de um país somente tem por base os fatores reais e efetivos do poder que naquele país regem, e as Constituições escritas não têm valor nem são duráveis a não ser que exprimam fielmente os fatores do poder que imperam na realidade social:** eis aí os critérios fundamentais que devemos sempre lembrar (Lassalle, 2007, p. 40, destaque meu).

Se a constituição é apenas formal, se ela é apenas uma folha de papel escrita, ela não garantiria nada (Lassalle, 2007, p. 37). Para Lassalle, a constituição real vai impor-se sobre a constituição escrita, podendo “transformá-la, deturpá-la” (Lassalle, 2007, p. 38). “Essa constituição poderá ser reformada radicalmente” (Lassalle, 2007, p. 39).

Tenho demonstrado **a relação que guardam entre si as duas Constituições de um país: essa constituição real e efetiva**, integralizada pelos fatores reais e efetivos que regem a sociedade, e **essa outra constituição escrita**, à qual, para distingui-la da primeira, vamos **denominar de folha de papel** (Lassalle, 2007, p. 23, destaque meu).

Ao compreender a constituição real como sendo “os fatores reais de poder”, a única possibilidade de a constituição ser efetiva, ser realizada e vivenciada é que ela corresponda integralmente com a eles. Caso contrário, ela será desrespeitada ou reformada, carecerá de efetividade e se tornará uma mera folha de papel que não possui nenhuma “força”.

Assim, a constituição e o sistema jurídico não possuem autonomia, cabendo a eles apenas expressar em termos jurídicos como as coisas já são e não como elas devem ser. Nesse sentido, em Lassalle, a constituição não possui normatividade, ela é apenas descritiva. O autor acaba caindo em um certo reducionismo. Além disso, ele abre o debate para a questão da efetividade constitucional.

Embora à primeira vista Lassalle pareça reduzir a constituição a meras expressões dos fatores reais de poder, sugerindo que os direitos podem ser restringidos ou a constituição

desrespeitada caso contrarie esses fatores. Da mesma forma, o autor não abriu um capítulo ou tópico sobre “a consciência social e da cultura nacional como fatores reais de poder” (Lassalle, 2007, p. 17; 32), tratando delas de modo esparso como fragmentos da constituição, é possível encontrar trechos e citações que sustentam a possibilidade de transformação social por meio da ação do povo.

Segundo Lassalle, em momentos extremos, “em momentos históricos de grande emoção” (Lassalle, 2007, p. 34), se tentarem retirar do povo, o bloco composto pelo proletariado e pequena burguesia (Lassalle, 2007, p. 16), a sua “liberdade pessoal” (Lassalle, 2007, p. 17), os seus “bens pessoais constituídos pelo direito à integridade física e à propriedade” (Lassalle, 2007, p. 19), os transformando em “escravo[s] ou servo[s]”, mesmo que tivesse ao seu lado a mobilização de parcela significativa dos fatores reais de poder, haveria resistência daqueles (Lassalle, 2007, p. 16), e o povo “seria invencível”, “pois nos casos extremos e desesperados também o povo, nós todos, somos uma parte integrante da constituição” (Lassalle, 2007, p. 17).

o poder, muito mais forte, porém desorganizado, do país, até que **a população um dia, cansada de ver os assuntos nacionais tão mal administrados e pior regidos e que tudo é feito contra sua vontade e contra os interesses gerais da nação, se levanta contra o poder organizado, opondo-lhe sua formidável supremacia**, embora desorganizada (Lassalle, 2007, p. 22, destaque meu).

A nação se apoia em um poder “infinidamente maior” do que a do poder organizado do rei, o exército, sendo ele a “vontade do povo”. O “poder da Nação é muito superior ao do Exército”. No entanto, ele está desorganizado e só se organiza em momentos extremos (Lassalle, 2007, p. 34). Assim, é necessário tanto organizá-lo, quanto mobilizá-lo (Lassalle, 2007, p. 22; 34). O rei, por sua vez, possui um poder organizado à disposição, que, inclusive, é mais fortemente armado (Lassalle, 2007, p. 22; 34).

É que o **poder desta é um poder desorganizado e o daquele é uma força organizada** e disciplinada que se encontra a todo momento em condições de enfrentar qualquer ataque, vencendo sempre, a não ser nos **casos isolados que o sentimento nacional se aglutina, e num esforço supremo vence ao poder organizado do exército. Mas isto somente acontece em momentos históricos de grande emoção** (Lassalle, 2007, p. 34, destaque meu).

Portanto, em momentos de comoção geral, de “sentimento nacional”, seria possível que o povo se organize e se rebele contra os outros fatores reais de poder. Quando esses momentos extremos chegam, e o povo se mobiliza contra os fatores reais de poder que atuam

contra ele, e o povo vence, é necessário aproveitá-los e realizar reformas significativas (Lassalle, 2007, p. 34-36)<sup>33</sup>.

Assim, em Lassalle, como há a possibilidade de transformação social, há também a possibilidade de que se constitua uma nova constituição. Para isso, não basta que seja feita uma nova constituição escrita, é preciso antes transformar “as forças reais que mantêm o país” (Lassalle, 2007, p. 40).

No limite, para Lassalle, o problema constitucional é um problema político, um problema “do poder” e que por isso precisa ser resolvido politicamente. Em suas palavras: “Os problemas constitucionais não são problemas de direito, mas do poder” (Lassalle, 2007, p. 40).

Lassalle não compreende o direito e a constituição em sua complexidade. Assim, em sua obra, o direito e a constituição aparecem de modo limitado e carecendo de normatividade e de autonomia. Eles apenas descrevem o que já existe e que é determinado pelos fatores reais de poder. Sendo assim, fica impedida qualquer possibilidade de saída, de transformação social, por meio do direito.

Outras questões que se decantam a partir da exposição da compreensão de Lassalle, sobre o que é a essência da constituição, são: se as normas expressam apenas os fatores reais de poder, e o povo é apenas mais um fragmento da constituição que se organiza apenas em momentos extremos ou de grande comoção nacional, por que existem normas que garantem melhores condições de vida para ele? Qual é a origem dessas normas? Elas expressam momentos anteriores de organização do povo? Se sim, isso não expressaria que, internamente a sua obra, a constituição é mais do que uma folha de papel e o direito pode figurar de modo mais significativo na sociedade e na possibilidade de transformá-la? Se a constituição ao se afastar dos fatores reais de poder pode ser livremente alterada e desconsiderada, mas em casos extremos o povo é capaz de se rebelar, isso não significa que a constituição possui algum grau de efetividade, na medida em que ela está catalisando a ação do povo contra essas eventuais alterações ou desconsideração? Essas questões permanecem sem resposta na obra do autor ora analisado.

### **2.3 Constituição como decisão política**

---

<sup>33</sup> Para Lassalle, duas transformações seriam imprescindíveis: os governantes precisariam passar a observar os interesses da nação, e o exército deveria deixar de ser um “instrumento” do soberano contra a nação para tornar-se um instrumento da própria nação (Lassalle, 2007, p. 35-36)

Assim como Lassalle, Schmitt busca compreender o que é uma constituição, se constituição e norma constitucional se confundem e se aquela é a norma suprema dentro de um ordenamento jurídico. Contudo, diferentemente daquele, que entende a constituição como expressão dos poderes sociais ou dos fatores reais de poder, para C. Schmitt, a constituição advém de uma decisão política.

Segundo Carl Schmitt<sup>34</sup>, o conceito de constituição pode ter significados diferentes. Poderia significar a unidade política de um povo (Schmitt, 1996, p. 29), ela agregaria o “conjunto da unidade política e a ordenação social” (Schmitt, 1996, p. 30); poderia significar também uma norma suprema de um conjunto, em que todas as leis dentro dele podem e devem se referir a ela em última instância. Nesse caso, o Estado acabaria se convertendo em uma “unidade de normas jurídicas” (Schmitt, 1996, p. 33). A constituição também poderia ser compreendida como um tipo específico de norma (Schmitt, 1996, p. 29).

Assim, o conceito de constituição teria se relativizado tanto que levaria a uma confusão entre constituição e norma constitucional (Schmitt, 1996, p. 36). Ocorreria um deslocamento do conceito “unitário de constituição como um todo” em direção ao conceito de constituição como “lei constitucional concreta”, que se fixaria a partir de critérios formais (Schmitt, 1996, p. 37). A constituição, então, teria passado a ser compreendida como uma “unidade fechada”, composta por leis constitucionais (Schmitt, 1996, p. 41).

O autor argumenta que se constituição for compreendida em seu sentido formal, constituição como sendo constituição escrita (Schmitt, 1996, p. 41), o resultado é a desconsideração com o seu conteúdo, independentemente de ela tratar da “organização da vontade estatal” ou de outras temáticas, todas as normas contidas na constituição serão

---

<sup>34</sup> “A Teoria da Constituição é uma disciplina criada por Carl Schmitt para rever totalmente os pontos de partida da doutrina constitucional clássica, o seu formalismo e os seus conceitos básicos. A sua obra *Verfassungslehre* é publicada na Alemanha em 1928, período em que, como veremos, o Direito Constitucional, aliás todo o Direito, passa por profunda transformação. Ao proceder à adequação da doutrina constitucional às crenças de sua época, Schmitt cria, assim, uma disciplina de cunho teórico, problematizante, zetético, que termina por se constituir como um campo próprio para a reflexão acerca da ciência, da doutrina, da teoria, do Direito Constitucional sobre si mesmo. Karl Loewenstein, Peter Häberle, Pablo Lucas Verdú e José Alfredo de O. Baracho, dentre outros, ao trabalharem a Teoria da Constituição como essa reflexão de terceiro nível sobre o saber do Direito Constitucional acerca de si mesmo, ainda que a partir de supostos e marcos teóricos distintos dos de Schmitt, consolidam a Teoria da Constituição como um domínio privilegiado para o exercício da filosofia da ciência do Direito Constitucional. E aqui se coloca a indagação central que esperamos que a Teoria da Constituição responda: qual seria o marco geral da doutrina constitucionalmente adequada às exigências que hoje postulamos ao Direito Constitucional?” (Carvalho Netto, 2021, p. 31). “[...] Schmitt começa a escrever nas primeiras décadas do século XX e viabiliza, em muito sentidos, a transição para o constitucionalismo social, sendo, portanto, um autor central, que merece todo respeito, independentemente de suas posições políticas, sobretudo em razão da profundidade de seus conhecimentos em termos de filosofia política e de história da doutrina constitucional. Por isso mesmo, é um autor tremendamente importante para refletirmos sobre os usos retóricos que a palavra democracia pode sofrer” (Carvalho Netto, 2021, p. 34).

consideradas como constitucionais (Schmitt, 1996, p. 37). Assim, o conceito de constituição perderia o seu significado objetivo (Schmitt, 1996, p. 43) e isso não geraria nenhum ganho para o conceito de constituição (Schmitt, 1996, p. 41), pois ele ficaria esvaziado.

O supracitado conceito de constituição, segundo Schmitt, possui como desdobramento uma outra questão, o critério de maior dificuldade de reforma para qualificar as normas como sendo constitucionais ou não. Para alguns autores, essa maior dificuldade seria um dos critérios diferenciadores das normas constitucionais de outras normas. Normas constitucionais seriam aquelas que para alterá-las seria preciso realizar um procedimento específico, em regra mais difícil. Para eles, isso garantiria uma maior “duração e estabilidade das leis constitucionais” em face das leis não constitucionais (Schmitt, 1996, p. 41).

A partir desse critério, haveria uma vez mais uma relativização do conceito de constituição, pois a ideia de que existem garantias expressas em uma constituição que devem ser preservadas se perderia. A constituição se tornaria um conjunto plural e amplo de normas que poderiam ter conteúdos variados, que não necessariamente deveriam ser protegidos, mas que precisam de um procedimento específico para serem alteradas (Schmitt, 1996, p. 43).

Schmitt sustenta que há uma inversão, o conteúdo da constituição não possui uma singularidade que lhe garante uma reforma mais difícil, mas o procedimento mais difícil para alterá-la garante uma condição de constitucional a qualquer norma. Elas passam a ter a qualidade de leis constitucionais por estarem protegidas por um procedimento de reforma mais difícil independentemente do conteúdo. Portanto, esse processo de relativização do conceito de constituição, que passa a ser compreendido como leis ou normas constitucionais, acaba renunciando “a significação objetiva de constituição” (Schmitt, 1996, p. 43).

Segundo Schmitt, não é possível definir a constituição como um conjunto de leis que possuem um procedimento de reforma mais custoso, pois referido procedimento está estabelecido na própria constituição e, conseqüentemente, pressupõe o seu conceito. As normas expressas nas constituições, leis constitucionais formais, não possuem essa condição em razão da especificidade do procedimento de reforma, pois as próprias normas que regulam isso estão ancoradas na constituição. Assim, não é possível definir a constituição por meio de um certo procedimento, a eventual reforma depende da própria constituição (Schmitt, 1996, p. 44).

Para o autor, o conceito formal de constituição não é suficiente, é preciso um outro (Schmitt, 1996, p. 44). Ao mesmo tempo, não deve ser o conceito de “constituição do Estado burguês de Direito” (Schmitt, 1996, p. 62), pois é um “conceito ideal de constituição” (Schmitt, 1996, p. 59). Ele se consolidou, na maior parte do mundo, desde o século XVIII, em razão do

avanço da burguesia liberal e converteu a liberdade burguesa em critério adequado para estabelecer a legislação constitucional (Schmitt, 1996, p. 59-60).

Na modernidade, depois das revoluções, as constituições passaram a possuir dois conteúdos necessários: os direitos fundamentais e a separação de poderes (Schmitt, 1996, p. 61). Nesse ínterim, a constituição, enquanto conceito ideal, é compreendida como um “sistema de garantias e da liberdade burguesa” (Schmitt, 1996, p. 59-60) e nela são estabelecidas a divisão entre legislativo, executivo e judiciário. Isso garantiria o fim do abuso de poder do Estado e impediria o “absolutismo”, “despotismo” e a “ditadura”. Esse seria o “conteúdo necessário de uma constituição liberal e autêntica” (Schmitt, 1996, p. 60).

Assim, haveria uma proteção frente a eventuais abusos de poder do Estado, estabelecendo limites e freios ao “exercício do poder público” (Schmitt, 1996, p. 62). Por fim, o conceito ideal de constituição também abarca a compreensão de constituição como constituição escrita, levando a sua equiparação e confusão entre constituição e normas constitucionais (Schmitt, 1996, p. 61).

Para Schmitt, a consequência é que dentro do Estado de Direito exista um desprezo pelo político. Ele perde sua relevância para o campo teórico e prático constitucionais. A constituição passa a ser compreendida como um conjunto de normas que exerce o papel de estabelecer competências, de limitar o poder e a atividade estatal (Schmitt, 1996, p. 62).

Assim, o Estado de Direito apenas “pode integrar uma parte da total constituição do Estado” a outra parte “o elemento político”, contém a decisão positiva acerca da forma da existência política” do qual é possível deduzir a “forma de governo (Monarquia, Aristocracia ou Democracia [...])” (Schmitt, 1996, p. 62). Assim, em Schmitt, direitos fundamentais e separação de poderes não compõem o conteúdo político e, conseqüentemente, substancial de constituição (Schmitt, 1996, p. 48; 50)

Como dito, o conceito ideal de constituição também é insuficiente para o autor, ele propõe um conceito “positivo” (Schmitt, 1996, p. 46), um conceito “substancial” (Schmitt, 1996, p. 51) de constituição. Para isso, é preciso diferenciar lei constitucional de constituição. Para Schmitt, a partir de seu conceito, constituição e leis constitucionais são categorias distintas (Schmitt, 1996, p. 45)<sup>35</sup>.

Assim, a constituição não deve ser compreendida como uma um conjunto de leis que passaram a possuir a qualidade, a condição de “constitucional” por meio de um fator externo,

---

<sup>35</sup> Para uma análise crítica da posição de C. Schmitt, conferir: Cattoni de Oliveira, 2021b, p. 32-68; Cattoni de Oliveira; Alves, 2012; Cattoni de Oliveira; Gomes; Machado, 2009.

como o procedimento de reforma. Pois se é assim, o conceito de constituição se perde (Schmitt, 1996, p. 45).

Schmitt, a partir de seu conceito, vai buscar o motivo de uma constituição ser válida. A validade, segundo ele, não é o resultado de ela estar em consonância com um dever ser (Schmitt, 1996, p. 34), também não é decorrente de uma certa virtude normativa ou por ser a principal norma dentro de um sistema fechado (Schmitt, 1996, p. 46).

A validade de uma constituição está ancorada em algo que existe no mundo, em decorrência de uma realidade concreta (Schmitt, 1996, p. 34), a unidade política de um povo. Ou seja, o Estado (Schmitt, 1996, p. 35). Esse, em Schmitt, é a situação de um povo é o “status” da unidade política (Schmitt, 1976, p. 205).

A unidade do povo é mantida pelo princípio da identidade (Schmitt, 1976, p. 205) entre povo e governante (Schmitt, 1976, p. 213), entre dominadores e dominados, governantes e governados (Schmitt, 1976, p. 230). Configura-se uma identidade do povo em sua existência concreta consigo mesmo como unidade política (Schmitt, 1976, p. 221). Essa identidade política é forjada pela consciência coletiva e pela vontade nacional, elementos cruciais para discernir entre “amigos” e “inimigos” (Schmitt, 1976, p. 213).

A constituição, então, possui validade devido à “vontade política existente” da unidade política (Schmitt, 1996, p. 46), constituída a partir do princípio da identidade (Schmitt, 1976, p. 205). “Uma constituição é válida quando emanada de um poder [...] constituinte e se estabelece por sua vontade” (Schmitt, 1996, p. 34).

A unidade política de um Estado, por sua vez, não reside na constituição e, sim, devido à “existência política do povo”, da “vontade do povo” de fundar “uma unidade política e jurídica” (Schmitt, 1996, p. 35). A unidade política não surge em razão de uma constituição, mas a constituição é criada a partir da unidade política. Assim, a constituição assume a forma que a unidade política decidiu (Schmitt, 1996, p. 45-46).

Nesse quadro, fica evidente que, para o autor, a constituição não surge de si, não é algo absoluto. Ela é dada por uma “unidade política concreta”. A constituição “surge mediante um ato do poder constituinte”, ela é uma “decisão consciente que a unidade política, através do titular do poder constituinte, adota por si mesma e se dá a si mesma” (Schmitt, 1996, p. 46).

Esse ato constituinte contém o momento em que unidade política, que já existia anteriormente, estabelece a “forma e o modo da unidade política” (Schmitt, 1996, p. 46).

Portanto, a constituição, em Schmitt, é derivada da vontade política do povo, ela reflete a sua identidade, uma identidade idêntica entre governantes e governados (Schmitt, 1976, p. 230)<sup>36</sup>.

As leis constitucionais, por sua vez, são válidas em razão da constituição e a pressupõem. Como desdobramento, precisam, em última instância, para serem válidas de “uma decisão política prévia, adotada por um poder ou autoridade politicamente existente” (Schmitt, 1996, p. 46).

Em Schmitt, é possível falar em uma distinção entre lei constitucional e constituição, pois a “essência da constituição não está contida em uma lei ou em uma norma”, ela está em uma “decisão política do titular do poder constituinte”, seria o povo em uma Democracia ou o rei em uma Monarquia (Schmitt, 1996, p. 47). No limite, a constituição é uma decisão política fundamental (Schmitt, 1996, p. 47). Uma constituição “é uma constituição porque contém as decisões fundamentais sobre a forma de existência política concreta do povo” (Schmitt, 1996, p. 52).

Então, dentro de uma constituição haveria normas constitucionais e “determinações constitucionais” (Schmitt, 1996, p. 48) que expressariam as “decisões políticas concretas”, a “forma política de ser do povo”. Elas constituem a base em que se ancoram todas as outras normas, inclusive as constitucionais (Schmitt, 1996, p. 48). Em Schmitt, todo o ordenamento jurídico é somente válido pois está ancorado nessas decisões, nas referidas “determinações constitucionais”. Todas as leis e normas posteriores são “relativas e secundárias frente àquelas decisões” (Schmitt, 1996, p. 48).

As decisões políticas fundamentais contidas em uma dada constituição concreta seriam exatamente o que fariam dela uma constituição em sentido “substancial” (Schmitt, 1996, p. 51). As “decisões políticas fundamentais” seriam o que fariam dela uma constituição (Schmitt, 1996, p. 53).

Para o autor, diferentemente de outras normas constitucionais, as decisões políticas fundamentais não podem ser reformadas. Assim, quanto uma constituição estabelece que ela é passível de reforma e o procedimento para fazê-lo, ela não está afirmando que as “decisões políticas fundamentais” podem ser alteradas ou substituídas por outras pelos membros do parlamento (Schmitt, 1996, p. 49). Dar a si uma constituição é diferente do processo de reforma ou de revisão de normas constitucionais e a assembleia constituinte é igualmente diferente do parlamento (Schmitt, 1996, p. 50)

---

<sup>36</sup> Em oposição a compreensão de constituição e de democracia de Schmitt, Chantal Mouffe sugeriu, pensar com e contra ele (Mouffe, 1999).

Além de não poder ser reformada, uma outra distinção, segundo Schmitt, é que a constituição, enquanto decisão política fundamental, não pode ser suspensa em um Estado de exceção, enquanto as leis constitucionais, mesmo os direitos fundamentais podem. Isso não contraria a “decisão política fundamental”, pelo contrário, é possível que eles sejam suspensos para garanti-la, para protegê-la (Schmitt, 1996, p. 50).

Schmitt sustenta que sem a substância de uma constituição, que são as “decisões políticas fundamentais sobre a forma política”, restaria apenas um conjunto de leis que se diferenciariam de outras por serem a expressão da vitória de certos grupos ou partidos em um dado momento histórico. Essas normas apenas cumpririam o papel de proteger interesses de particulares contra eventuais maiorias parlamentares futuras em razão da uma maior dificuldade de alteração (Schmitt, 1996, p. 57).

Pelo exposto, a obra de Schmitt apresenta um conceito próprio de constituição, que deve ser entendida não como um conjunto de normas, mas como a decisão política fundamental de um povo concreto, de sua identidade, a partir de sua unidade política e a vontade existentes. Assim, cada povo possui uma constituição, uma decisão política fundamental.

A partir dessa compreensão de constituição como decisão política fundamental de um povo concreto, a partir de uma identidade idêntica, a possibilidade de uma Teoria da Constituição única, que abarque as diferentes sociedades e culturas, está impedida. Pois cada constituição expressa a identidade concreta de um povo. Nesse sentido, seria mais adequado tratar de Teorias das Constituições em termos schmittianos<sup>37</sup>.

Por fim, é imperioso evidenciar que assim em Schmitt, assim como em Lassalle, a constituição carece de normatividade e de autonomia. Trata-se de concepções não normativistas de constituição, que relegam a textualidade normativa da Constituição a um segundo plano. Para o autor ora analisado, a constituição é um conceito situado exclusivamente no campo político. Ela é, ao fim e ao cabo, a decisão política fundamental de um povo concreto.

#### **2.4 A autonomia relativa e a normatividade da constituição**

---

<sup>37</sup> Segundo Menelick de Carvalho Netto, “[...] A Teoria da Constituição, tal como criada por Carl Schmitt, é uma Teoria da Constituição que nasce exatamente para afirmar que não há constituição, há Constituições. Cada país teria a sua; as constituições seriam materiais, cada constituição dependeria de uma identidade nacional, dependeria de um sujeito nacional concreto, fechado, e quem poderia emprestar concretude a essa identidade em uma sociedade de massas seria, em última análise, um *Führer*, constituição seria o Estado, ou melhor, mais do que o Estado, seria um líder” (2021c, p. 124).

O quarto bloco busca apresentar um momento de inflexão da Teoria da Constituição, a partir de um conjunto de reflexões que possuem como centro de gravidade as questões de autonomia e normatividade da constituição.

Para Heller, a constituição foi compreendida de forma restritiva nos últimos séculos (Heller, 1968, p. 318). Assim, ele concorda com Lassalle que as relações reais de poder são a essência da constituição e constituem a constituição real (Heller, 1968, p. 306), mas esclarece que essas relações são dinâmicas (Heller, 1968, p. 295).

Em oposição a Schmitt, entende que a constituição é norma (Heller, 1968, p. 299), que direito não é meramente o direito da situação (Heller, 1968, p. 301), e que uma decisão só reproduz normalidade se for normativa (Heller, 1968, p. 312). Além disso, argumenta que o direito, e mais especificamente a constituição, tem um caráter de criador de poder (Heller, 1968, p. 325-326).

Este tópico, portanto, será destinado a apresentar algumas contribuições do autor para enfrentar a suposta ausência de normatividade e de autonomia da constituição. Entre elas, a compreensão de que a constituição possui normatividade (Heller, 1968, p. 299); ser e dever ser não estão apartados nas constituições (Heller, 1968, p. 296); há uma relação entre direito e realidade social (Heller, 1968, p. 308); normalidade e normatividade estão relacionadas (Heller, 1968, p. 300); o normativo possui uma força normalizadora (Heller, 1968, p. 297); o direito não é capaz de impedir violação de direitos e da ordem posta (Heller, 1968, p. 306); e que há um ganho para a sociedade quando as constituições assumem a forma escrita (Heller, 1968, p. 318), apesar de entender que constituição não é texto (Heller, 1968, p. 304).

Heller argumenta que as relações reais de poder, que Lassalle considerava como a essência da constituição, não são fixas; ao contrário, são dinâmicas, transformando-se e gerando “a unidade e a ordenação do Estado”. Ele afirma: “toda organização humana perdura enquanto constantemente renasce”. A configuração atual de qualquer organização depende da conduta dos seus membros no tempo presente (Heller, 1968, p. 295).

O autor compreende que tanto o Estado quanto o Direito são dinâmicos. No entanto, isso não gera instabilidade, pois existe uma probabilidade de que a conduta dos participantes se reproduza no futuro de forma semelhante ao presente. Assim, a unidade da constituição, do Direito e do Estado se mantém, ao mesmo tempo em que há a possibilidade de renovação (Heller, 1968, p. 295-296). Neste contexto, há uma regra de previsão:

[...] pelo fato de tal homem ou grupo em tais circunstâncias, de maneira constante e com regularidade, terem-se comportado, em geral, de tal modo, pode-se esperar e

contar que, apesar das exceções que a regra pode ter, se comportaram também assim, sob as mesmas circunstâncias, no futuro (Heller, 1968, p. 297).

Portanto, Heller observa que “a constituição permanece através da mudança de tempos e pessoas graças à probabilidade de repetição futura da conduta humana que está em consonância com ela” (Heller, 1968, p. 296).

Em uma constituição, identificam-se dois tipos de normas: as normas constitucionais normadas, que regulam “condutas normadas”, reproduzidas socialmente e juridicamente estruturadas (Heller, 1968, p. 297). Elas expressam “uma normalidade da conduta normada, seja juridicamente, seja extrajudicialmente por meio de costumes, moral, religião, urbanidade, moda, entre outros” (Heller, 1968, p. 298).

Contudo, a normalidade não constitui a totalidade da constituição, sendo apenas uma parte dela. Há também a normatividade, representada por normas que abordam condutas ainda não normadas, que não se manifestam automaticamente, mas que são normatizadas. Essas normas expressam as condutas desejadas, mesmo que não ocorram sempre ou que ainda não tenham se concretizado (Heller, 1968, p. 297-298). Elas representam uma “norma valorativa de juízo”, estabelecendo o dever de agir conforme “determinados critérios valorativos de valor” (Heller, 1968, p. 298).

Cabe ressaltar que essas normas constitucionais, ao lado daquelas que expressam “tradição” e “uso”, desempenham um papel peculiar na função diretora e preceptiva, possuindo um caráter autônomo que, frequentemente, decide contra o tradicional (Heller, 1968, p. 298). Ou seja, as normas normatizadas podem se opor às condutas consideradas normais ou tradicionais, que são o conteúdo das normas normadas.

Dessa forma, o direito, de modo geral e específico a constituição, detém uma “pretensão obrigatória geral”. Ele pode estabelecer regras empíricas de ação extraídas da “realidade social”, organizadas e sistematizadas, mas também pode representar, e isso ocorre com frequência, um “dever ser” oposto ao “ser social”, como uma disposição nova em relação à ordem social, até então existente (Heller, 1968, p. 299).

Nesse quadro, ser e dever ser não podem ser considerados como estando completamente apartados em uma constituição. A constituição dispõe sobre condutas e estabelece normas que já existem no mundo, um ser, como “forma e ordenação concretas”. Ela também possui outras normas e condutas que os participantes compreendem que devem se realizar, nesse sentido, que devem ser, ainda que esse “dever ser” possa sempre ser atualizado (Heller, 1968, p. 296).

Apesar de conceitos como eficácia e validade, ser e dever ser aparecerem logicamente como separados, “na realidade constitucional aparecem relacionados” (Heller, 1968, p. 326). A constituição “é um todo em que aparecem complementando-se reciprocamente a normalidade e a normatividade, assim como a normatividade jurídica e a extrajurídica” (Heller, 1968, p. 300-301).

Para que a teoria e a dogmática constitucional e a teoria do Estado não caiam em unilateralismos, é preciso conseguir harmonizar e estabelecer uma conexão entre a “constituição enquanto ser” e a constituição normativa, o dever ser. Segundo Heller, a posição que Kelsen sustenta é do Estado e da constituição como dever ser, enquanto Schmitt “pretende eliminar da constituição toda a normatividade” (Heller, 1968, p. 307).

A questão central na sociologia do Direito e do Estado, segundo Heller, é entender como normalidade e normatividade se relacionam e se complementam, e até mesmo se contradizem, dentro da constituição (Heller, 1968, p. 300).

Heller explica que existe uma “força normalizadora no normativo” (Heller, 1968, p. 297). As normas são estabelecidas com o objetivo de “produzir, por meio de uma normatividade conscientemente criada, uma normalidade de conduta que esteja em harmonia com ela”. Essas normas pressupõem que serão cumpridas e que as condições por elas estabelecidas são as melhores ou mais adequadas (Heller, 1968, p. 305).

Além disso, ao determinar que as condutas devem seguir um certo padrão, tende-se a fazer com que os indivíduos afetados pelo Estado, inseridos nesse contexto social, passem a ver tais condutas como normais, e não apenas como um dever ser (Heller, 1968, p. 297). Com o tempo, portanto, normas normativas podem efetivamente gerar condutas que se tornam “normais”, demonstrando assim a força normalizadora do normativo, conforme discutido por Heller.

Isso somente é possível pois ele enfatiza a interconexão entre o Estado e o indivíduo, destacando que eles não estão isolados. Heller argumenta que o indivíduo, inserido em um contexto social influenciado pelo Estado, é moldado por ele, contribuindo para a formação de seu “ser”. Ao mesmo tempo, os indivíduos exercem influência sobre o Estado, criando uma dinâmica que se retroalimenta (Heller, 1968, p. 297).

Contudo, o autor esclarece que nem toda conduta que apresenta certa regularidade e previsibilidade se transforma em normatividade. Para uma conduta ser considerada normativa, ela deve estar associada a uma “valoração” positiva. Em outras palavras, “se converte em normatividade aquela normalidade a respeito da qual se crê que é uma norma empírica da

existência real, uma condição de existência ora da humanidade em geral, ora de um grupo humano” (Heller, 1968, p. 298).

Assim, é possível ter normalidade sem normatividade, mas não o contrário. A normatividade pressupõe sempre a normalidade, ou seja, não existe “validade normativa sem normalidade”. Segundo o autor, toda norma constitucional incorpora uma “normalidade normativa” e são consideradas “regras práticas de valoração” (Heller, 1968, p. 299). Há a expectativa de que tais normas sejam ou devam ser cumpridas, o que gera um grau de previsibilidade, e assim, estabelece uma base de normalidade. Ela pressupõe que, em alguma medida, será repetida e gerará normalidade (Heller, 1968, p. 305).

Segundo o autor, as normas normativas, apesar de expressarem um “dever ser”, são derivadas da realidade social e não de algo externo a ela (Heller, 1968, p. 301). Ele enfatiza a conexão intrínseca entre o direito e a realidade social, sugerindo que a “legalidade normativa do Direito constitucional” só pode ser compreendida a partir dessa relação complexa entre o direito como norma objetiva e a realidade social (Heller, 1968, p. 308). Desta forma, Heller contesta a ideia de uma separação radical entre as normas do “ser” e do “dever ser” no contexto do direito e da constituição (Heller, 1968, p. 299).

Essa compreensão do direito de uma forma mais complexa é central na crítica de Heller a Carl Schmitt. Heller defende que toda constituição é uma norma e que a norma jurídica desempenha um papel crucial na manutenção da “continuidade histórica da constituição real” e esta dimensão estaria negligenciada por Schmitt e seu “decisionismo” (Heller, 1968, p. 312).

Schmitt, por outro lado, interpreta a constituição como uma “decisão”, entendendo-a em termos de “decisões políticas concretas” sobre a “espécie e forma da unidade política”, e não como um processo de “normação”. Heller vê isso como uma compreensão equivocada da normatividade da constituição (Heller, 1968, p. 312).

O erro estaria em não compreender que “não existe constituição política alguma que, inteiramente como status real, não seja, ao mesmo tempo, um ser formado por normas, isto é, uma forma de atividade normada, além de uma forma de atividade meramente normal” (Heller, 1968, p. 299).

Heller sustenta que a posição de Schmitt, de que todo direito é “direito de situação”, é não compreender a dimensão “política e jurídica do elemento normativo da constituição”. A normatividade exige um certo grau de normalidade, pois nenhuma norma é aplicada no “caos” (Heller, 1968, p. 301).

A validade de uma norma está condicionada pela situação geral que ela regula e não é possível avaliar a sua validade a partir de casos excepcionais, mas somente a partir de uma certa normalidade, da repetição das condutas (Heller, 1968, p. 301). Pois, nenhuma decisão consegue produzir normalidade, uma conduta continuada, sem normatividade. Para que produza normalidade, ela já pressupõe uma certa normatividade, nesse sentido estão imbricadas (Heller, 1968, p. 312).

No limite, o erro de Schmitt estaria em subestimar a normatividade das normas constitucionais e exaltar a “existencialidade”, compreendendo a constituição como “decisão” e não como “norma” (Heller, 1968, p. 299).

Segundo Heller, há uma relação entre a existencialidade e a normatividade e isso se expressa no poder constituinte. Assim, para ele, aquelas categorias se condicionam de modo recíproco. Em suas palavras:

**A existencialidade e a normatividade** do poder constituinte não se acham, certamente, em oposição, mas **condicionam-se reciprocamente. Um poder constituinte que não esteja vinculado aos setores de decisiva influência** para a estrutura de poder, **por meio de princípios jurídicos comuns, não têm poder nem autoridade e, por conseguinte, também não tem existência** (Heller, 1968, p. 327, destaque meu).

O direito possui um “caráter de criador de poder” e, por isso, não é possível ou adequado compreender a constituição como sendo uma “decisão de um poder sem norma”. Um poder que existe faticamente, torna-se um “poder relativamente permanente” (Heller, 1968, p. 325), uma vez que se as decisões dos detentores do poder são obedecidas pelos destinatários, essas decisões são apresentadas e compreendidas por eles como sendo normas obrigatórias (Heller, 1968, p. 325-326). Portanto, mesmo ao compreender a constituição como decisão, ela somente é seguida pelos destinatários, pois elas são vivenciadas como norma que deve ser obedecida.

Para conciliar a “permanência das normas” com a possibilidade de mudança “constante da realidade social” (Heller, 1968, p. 301), Heller esclarece que o direito não é um “sistema logicamente fechado” (Heller, 1968, p. 314) e sem “lacunas” (Heller, 1968, p. 315).

Da mesma forma que o direito, em seu todo, não está compreendido no texto da lei, “na letra dos preceitos jurídicos positivos” (Heller, 1968, p. 304), assim direito e texto não se confundem.

Munido das supracitadas compreensões, ele afirma que as constituições possuem princípios. Esses exercem um papel fundamental nessa relação entre permanência e mudança da constituição, pois os seus sentidos ganham novos significados no transcorrer do tempo, em

razão da transformação da própria “realidade social” (Heller, 1968, p. 304). Assim, é possível que um texto permaneça o mesmo, mas o seu sentido se altere (Heller, 1968, p. 305), pois a realidade social passou a compreendê-lo de uma outra forma.

Além disso, para Heller, apesar de compreender a face normativa da constituição e do direito, ao estabelecer as melhores condições de vida para a sociedade (Heller, 1968, p. 305), não conseguem impedir que exista violação de direitos e retrocessos. Por mais que as constituições e as normas constitucionais façam uma barreira, não são capazes de impedir a “violação do Direito” e da ordem posta ou as eventuais “revoluções e restaurações”. Assim, seria possível que uma determinada conduta se oponha às normas constitucionais e que a partir dela se crie direito por meio da “violação do Direito” (Heller, 1968, p. 306).

Sendo assim, apesar do direito poder muito — inclusive, enfrentar as tradições (Heller, 1968, p. 298) e contribuir para a transformação da realidade social (Heller, 1968, p. 297), ao mesmo tempo em que está umbilicalmente relacionado com ela (Heller, 1968, p. 308) — ele não pode tudo. Por vezes, a constituição e o direito são incapazes frente a realidade social.

Portanto, não obstante a relevância das constituições e do direito, as normas sociais por vezes são mais fortes que as jurídicas. “Com bastante frequência, o uso social, a realidade social não normada ou normada extrajuridicamente, revela-se mais forte que a normação estatal”. Por isso, ele conclui que, “em última instância, sempre veremos conforma-se a tese de que a constituição real consiste nas relações reais de poder” (Heller, 1968, p. 306).

É preciso destacar que, para Heller, na modernidade, há uma relação entre Estado, economia e direito. A organização sistemática do Estado moderno e a previsibilidade da ordem econômica capitalista se condicionam reciprocamente. E elas somente foram possíveis tecnicamente por uma racionalização formal do direito (Heller, 1968, p. 319).

Assim, apesar de reconhecer que o direito está relacionado com o modo de produção capitalista, haveria a possibilidade de a constituição não ser uma condição “fática e instável de dominação”. Para isso, ela precisa de “uma justificação segundo princípios éticos de direito” (Heller, 1968, p. 327).

Mais uma vez, Heller parece compreender a complexidade do direito e da constituição modernos e as suas relações com a realidade social. Assim, ele reconhece que eles podem sim ser meio de dominação, que estão vinculados à dominação capitalista e à burocracia estatal, ao mesmo tempo em que podem ser utilizados para alterar a ordem posta e para transformar a realidade. Além disso, entende que se eles estiverem assentados em princípios éticos não atuarão como meio de dominação.

Heller também contribui para o debate de Teoria da Constituição ao destacar a questão da constituição escrita. Segundo ele, nos últimos séculos, a constituição tem sido compreendida de forma restritiva, sendo ela “a lei fundamental do Estado que aparece da forma de um documento escrito” (Heller, 1968, p. 318).

Contudo, o elemento característico e diferenciador das constituições modernas não é ser escrita, mas, sim, ser um documento único que regula “estrutura total do Estado” (Heller, 1968, p. 318). Os objetivos das revoluções burguesas e das constituições posteriores foram “a limitação do poder absoluto do Estado por um Direito constitucional consignado em um documento escrito” (Heller, 1968, p. 320-321).

Esses documentos constitucionais, então, buscavam impor uma limitação jurídica ao poder do Estado, ao mesmo tempo em que ancoravam esse poder politicamente por meio de

[...] direitos subjetivos de liberdade e intervenção dos cidadãos a respeito do poder do Estado, de modo que os direitos fundamentais do indivíduo sejam protegidos em virtude da estrutura fundamental da organização do Estado. Isto é, busca a limitação do Poder, a organização do Estado para que assim fosse possível a garantia dos direitos fundamentais individuais. Assim, é equivocado uma compreensão em que direitos fundamentais e separação de poderes não estão conectados, em verdade, eles condicionam-se reciprocamente (Heller, 1968, p. 321)

Apesar de ser um erro para o autor a ênfase no caráter escrito como elemento diferenciador, ele compreende que o fato de a constituição ser um documento escrito na modernidade é justificável e traz benefícios. Pois, os textos escritos são transmitidos de forma mais segura do que por meio da oralidade (Heller, 1968, p. 318).

Além disso, em contextos de “mudanças repentinas nas relações de poder”, como o das revoluções burguesas, a utilização do meio escrito aparece como necessária, na medida em que não há “tradição incontestável” que assegure aquelas normas e a estrutura de poder (Heller, 1968, p. 318).

Portanto, segundo Heller, fica evidente que a constituição não é apenas política, incorporando normas normativas e desfazendo a separação metodológica entre ser e dever ser. Além disso, ressalta-se que a constituição tem o potencial de transformar a realidade, ao mesmo tempo em que é influenciada por ela. No entanto, ele reconhece que as constituições têm suas limitações, às vezes se mostrando incapazes diante da realidade social. Além disso, desafia a noção de que uma nova constituição poderia, por si só, alterar essa suposta realidade marcada pela dominação.

### 2.4.1 A força normativa da constituição e a tensão entre norma e realidade

Assim como na obra de Heller, em Hesse é possível identificar problemas fundamentais para o campo da Teoria da Constituição, tais como a ausência de normatividade e autonomia da constituição, o que resultaria em uma compreensão limitada dela<sup>38</sup>.

Hesse, alinhado com Heller, opõe-se à visão de constituição como meramente política, defendendo que ela possui normatividade, ou seja, que a constituição tem força normativa (Hesse, 1991, p. 11). Não apenas defende a existência de uma relação entre norma e realidade, entre ser e dever ser (Hesse, 1991, p. 13-14), mas também sustenta que a constituição pode transformar a realidade (Hesse, 1991, p. 24).

Além disso, neste tópico também serão apresentadas outras concepções do autor que contribuem para a sua crítica, tais como: a relação de tensão entre norma e realidade (Hesse, 1991, p. 10); a relevância da pretensão de eficácia das normas (Hesse, 1991, p. 14-16); a conexão entre a força normativa e o conteúdo e a prática constitucional (Hesse, 1991, p. 20-23); e os limites, segundo o autor, da força normativa da constituição (Hesse, 1991, p. 18).

Para Hesse, a tese Lassalle limita a constituição ao âmbito político, desconsiderando a dimensão jurídica. Ela figura assim como a expressão das relações de poder de um país. Essas relações, então, seriam responsáveis por determinar quais seriam as leis e normas que organizam essa sociedade e suas instituições (Hesse, 1991, p. 09).

A constituição jurídica não passaria de um pedaço de papel e a sua efetividade dependeria da compatibilidade com a constituição real, os fatores reais de poder (Hesse, 1991, p. 09). No entanto, para Hesse, a constituição não é meramente uma folha de papel, como argumenta Lassalle (Hesse, 1991, p. 25).

A compreensão de que as questões constitucionais são políticas não é uma compreensão que já foi vencida e superada. Ela segue presente entre teóricos da política, do direito e entre juristas (Hesse, 1991, p. 10). Por isso, a relevância do tema e a atualidade do debate.

Esse entendimento limitado e limitante de constituição como política, expressa em Lassalle e em outros autores, possui um desdobramento, sendo ele, que a eficácia da constituição depende da coincidência entre realidade social e normas (Hesse, 1991, p. 10). Essa ênfase em uma suposta constituição real em detrimento da constituição jurídica representa a

---

<sup>38</sup> Hesse se opõe textualmente a posição de Lassalle. Ele afirma: “a constituição jurídica não significa simples pedaço de papel, tal como caracterizada por Lassalle. Ela não se afigura ‘impotente para dominar, efetivamente, a distribuição de poder’” (Hesse, 1991, p. 25)

própria negação desta última — ou seja, ela nega a existência da constituição jurídica, pois ela parece sempre apenas como sendo uma expressão da política, que no máximo pode reproduzir o que foi estabelecido em outro âmbito e descrever a realidade social (Hesse, 1991, p. 11).

Isso está assentado em um outro equívoco teórico-conceitual já exposto no tópico anterior, a tese de fundo de que norma e realidade estão apartadas. Ela não é uma exceção, mas é compartilhada pelo Direito constitucional tradicional. Isso se expressaria, por exemplo, em Jellineck e Schmitt (Hesse, 1991, p. 13).

Referida teorização no direito constitucional que se assenta na separação abissal entre ser e dever ser, entre realidade e norma apesar de terem sido produzidas do passado, elas ainda “não foram superadas”, ainda que assumam outras roupagens e apareçam de menos sofisticada ou destacada (Hesse, 1991, p. 14). Contudo, essa compreensão é limitada e não entende o direito e a constituição em sua complexidade.

Assim, essa posição desconsidera que o direito constitucional não apenas dispõe sobre como as coisas são e descreve a realidade, ele possui uma face normativa, estabelecendo um dever ser. O direito, em verdade, é uma ciência normativa. Do contrário, se ele apenas expressa as relações reais de poder, ele não contribuiria para a realização de uma sociedade justa, mas apenas exerceria o papel de “justificar as relações de poder dominantes” (Hesse, 1991, p. 11).

Essa posição, do direito como sendo apenas política, apenas reflexo das relações reais de poder, não se sustenta, caso compreenda que a constituição possui uma “força própria, motivadora e ordenadora da vida do Estado”, ainda que limitada. A força normativa da constituição (Hesse, 1991, p. 11). Por isso, é preciso encontrar um caminho que não caia em unilateralismo, que não abandone a normatividade, bem como não se limite a uma abstração que não encontre lastro na realidade (Hesse, 1991, p. 14)

O direito constitucional e as suas normas não existem de forma independente e separados da realidade. Pelo contrário, as normas possuem uma pretensão de eficácia, que está ancorada na própria realidade, na própria sociedade. Isto é, há uma pretensão social de que as condutas e situações expressas nas constituições se realizem na realidade vivida (Hesse, 1991, p. 14).

A pretensão de eficácia é um elemento fundamental para diferenciar a constituição como “elemento autônomo no campo de forças do qual resulta a realidade do Estado” (Hesse, 1991, p. 15-16). É nela que o dever ser se expressa com nitidez, diferenciando-a de um mero

reflexo da facticidade do ser. Nesse sentido, a “constituição adquire força normativa na medida em que logra realizar essa pretensão de eficácia” (Hesse, 1991, p. 16)<sup>39</sup>.

Assim, uma “condição fundamental de eficácia da constituição” é a “estabilidade”. Se ocorre de forma constante processos de revisão constitucional, em razão de alegada “necessidade política”, isso enfraquece o seu sentido normativo. Pois evidenciaria que há uma prevalência das “exigências de índole fática” sobre aquelas da “ordem normativa” (Hesse, 1991, p. 22).

Em verdade, “a constituição não está desvinculada da realidade histórica concreta do seu tempo. Todavia, ela não está condicionada, simplesmente por essa realidade” (Hesse, 1991, p. 25). A constituição não é só ser, ela não apenas expressa as relações de poder. A constituição possui “pretensão de eficácia, a constituição procura imprimir ordem e conformação à realidade política e social. Determinada pela realidade social e, ao mesmo tempo, determinante em relação a ela” (Hesse, 1991, p. 15).

Norma e realidade ou “constituição real” e “constituição jurídica”, para usar a chave do Lassalle, se condicionam “mutuamente”, ainda que não sejam dependentes, “pura e simplesmente, uma da outra”. A constituição e a realidade social são categorias teórico-sociais autônomas, com significados próprios, ainda que se condicionem reciprocamente (Hesse, 1991, p. 15).

Para ele, então, há uma relação complexa entre “constituição jurídica com a realidade”. Essa relação, no entanto, não é “nova”: “Ela permanece como uma obviedade para a Teoria do Estado do Constitucionalismo, para a qual uma separação entre constituição jurídica e o Todo da realidade estatal ainda se afigura estranha” (Hesse, 1991, p. 16).

Na verdade, a relação entre elas, constituição real e jurídica, realidade e norma, é de “tensão necessária e imanente que não se deixa eliminar” (Hesse, 1991, p. 10). Há uma “íntima conexão, na constituição, entre a normatividade e a vinculação do direito com a realidade” (Hesse, 1991, p. 26). Essa conexão entre elas pode ser apresentada como um “condicionamento recíproco existente entre a constituição jurídica e a realidade político-social”. Elas devem ser compreendidas em “sua relação, em seu inseparável contexto, e no seu condicionamento recíproco” (Hesse, 1991, p.13). Em suas palavras:

[...] a constituição jurídica está condicionada pela realidade histórica. Ela não pode ser separada da realidade concreta do seu tempo. A pretensão de eficácia da

<sup>39</sup> Não fica claro se isso significa que realizar essa pretensão precisa se realizar ou se o simples fato dela existir, mesmo que ela não se realize, já garantiria a força normativa.

constituição somente pode ser realizada se se levar em conta essa realidade. A constituição jurídica não configura apenas a expressão de uma dada realidade. Graças ao elemento normativo, ela ordena e conforma a realidade política e social. As possibilidades, mas também os limites da força normativa da constituição resultam da correlação entre ser [...] e dever ser [...] (Hesse, 1991, p. 24).

Por mais que a constituição esteja conectada à realidade, aquela não é um mero reflexo dessa; possuem um elemento normativo que impacta a realidade. Exatamente nessa tensão entre ser e dever ser que está ancorada a força normativa da constituição (Hesse, 1991, p. 24). O direito não é ciência da realidade, como também não é apenas ciência normativa, como defende o “positivismo formalista”. Ela abarca as duas dimensões (Hesse, 1991, p. 26).

Se existir um conflito entre realidade e norma, “a constituição não deve ser considerada, necessariamente, a parte mais fraca. Ao contrário, existem pressupostos realizáveis [...] que, mesmo em caso de confronto, permitem assegurar a força normativa da constituição” (Hesse, 1991, p. 25).

Para que a força normativa da constituição se realize, ela depende de alguns pressupostos referentes ao conteúdo e à práxis. Em relação àquele, é necessário que o seu conteúdo leve a sério a realidade vivida, “os elementos sociais, políticos e econômicos dominantes” e que “incorpore o estado espiritual [...] de seu tempo”. Isso garantirá que a ordem estabelecida pela constituição seja compreendida como “adequada e justa” (Hesse, 1991, p. 20).

Todavia, a constituição não é estanque, o seu conteúdo deve ter condições de se adaptar às mudanças (Hesse, 1991, p. 20-21). Assim, o ideal é que ela consiga estabelecer princípios gerais norteadores de comunidade e que possam ser “desenvolvido[s]” (Hesse, 1991, p. 21). A realização da força normativa está condicionada a possibilidade de a constituição expressar princípios compartilhados pela comunidade para a realização de uma ordem social comum e justa.

A realização da força normativa da constituição também depende da práxis (Hesse, 1991, p. 20). Assim, todos os participantes da vida constitucional precisam “partilhar” a “vontade de constituição” (Hesse, 1991, p. 19), a intenção de concretizar a ordem constitucional, a “disposição” para realizar as tarefas postas por ela. Se houver intenção de observá-la e de realizá-la de forma compartilhada, há “vontade de constituição”. Para isso, é preciso que exista “respeito à constituição” (Hesse, 1991, p. 21).

A vontade de constituição está ancorada na compreensão compartilhada de que é necessária uma ordem que proteja o Estado de interesses particulares, que essa ordem também

deve expressar um dever ser. Da mesma forma, que a concretização dela depende da atuação de todos os cidadãos (Hesse, p 19-20).

A “vontade de constituição” possui três origens. Ela está ancorada

[...] na compreensão da **necessidade** e do valor **de uma ordem normativa inquebrável, que proteja o Estado contra o arbítrio desmedido** e disforme. Reside, igualmente, na **compreensão de que essa ordem constituída é mais do que uma ordem legitimada pelos fatos** (e que por isso, necessita de estar em constante processo de legitimação). Assenta-se também **na consciência de que**, ao contrário do que se dá com uma lei do pensamento, **essa ordem não logra ser eficaz sem o concurso da vontade humana. Essa ordem adquire e mantém sua vigência através de atos de vontade. Essa vontade tem consequência porque a vida do Estado, tal como a vida humana, não está abandonada à ação surda de forças aparentemente inelutáveis.** Ao contrário, todos nós estamos permanentemente convocados a dar conformação à vida do Estado, assumindo e resolvendo as tarefas por ele colocadas (Hesse, 1991, p. 19-20, destaque meu).

A interpretação também exerce um papel importante na práxis constitucional e na realização e consolidação da força normativa da constituição. Se a argumentação apresentada até aqui — de que o direito e as normas constitucionais são condicionados pela realidade — tiver sido aceita, a interpretação também deve levar em consideração “os fatos concretos da vida” (Hesse, 1991, p. 22). Assim, a interpretação adequada da norma é aquela que “consegue concretizar [...] o sentido [...] da proposição normativa dentro das condições reais dominantes numa determinada situação” (Hesse, 1991, p. 22-23).

A constituição sozinha não consegue realizar nada, mas “pode impor tarefas”. Se houver “disposição”, “vontade de concretizar essa ordem” e as tarefas estabelecidas por ela, se há vontade de constituição, a constituição, além de possuir força normativa, também pode converter-se em “força ativa” (Hesse, 1991, p. 19).

Como dito, há uma pretensão de eficácia das normas constitucionais, ela está ligada exatamente ao aspecto normativo, ao dever ser (Hesse, 1991, p. 18). Por mais que a constituição tenha força normativa, por mais forte que esteja a vontade de constituição em uma comunidade, possui limites (Hesse, 1991, p. 24).

A “força normativa da constituição é apenas uma das forças de cuja atuação resulta a realidade do Estado”, e ela possui limitações (Hesse, 1991, p. 26). “Nenhum poder no mundo, nem mesmo a constituição, pode alterar as condições naturais” (Hesse, 1991, p. 24).

Da mesma forma, as normas constitucionais não podem estabelecer condutas, diretrizes e organizar a vida social a partir de abstrações que não possuam relação com a realidade, pois a constituição não conseguirá por si mesma transformá-la. Ela não pode ignorar

as “leis culturais, sociais, políticas e econômicas imperantes”, sob pena de nunca se concretizar e se tornar estéril (Hesse, 1991, p. 18).

A constituição não pode se afastar de sua “força vital” — isto é, a realidade —, na medida em que elas não estão separadas. Em verdade, “a norma constitucional somente logra atuar se procura constituir o futuro com base na natureza singular do presente” (Hesse, 1991, p. 18).

Por fim, o teste de força da constituição e de sua força normativa somente se realiza em tempos difíceis, “nas situações de emergência, nos tempos de necessidade”. Se as forças fáticas que podem violar, desprezar ou fraudar a constituição a respeitam mesmo em tempos difíceis, ela figura como uma força capaz de “proteger a vida do Estado” de ações ou omissões arbitrárias (Hesse, 1991, p. 25).

A partir do exposto, com Hesse, é possível afirmar que a constituição possui normatividade e não é apenas política. Ela pode contribuir para a transformação e “modificação da realidade”, influenciando a realidade político-social (Hesse, 1991, p. 24). Em Hesse, a constituição, ao estar umbilicalmente relacionada com a realidade, é viva e dinâmica. Ela não apenas reflete a realidade social, mas também tem o potencial de moldá-la e transformá-la. Ao mesmo tempo, reconhece que a realidade sempre pode alterá-la, bem como pode limitá-la. A constituição é uma categoria teórica social complexa que deve ser entendida na tensão entre realidade e normatividade.

## **2.5 Constituições normativas e crise da democracia constitucional**

Por fim, o quinto bloco é destinado a apresentar uma síntese teórica dos pontos de inflexão que constituem o campo Teoria da Constituição, a partir das reflexões de Lowenstein. Não obstante ele mediar os referidos problemas, no autor o hiato entre fatos e normas permanece.

Assim como os autores apresentados anteriormente, Karl Loewenstein também vai abordar a relação entre constituição e sociedade, entre normas constitucionais e realidade, contribuindo para a conformação do campo problemático de Teoria da Constituição. Para ele, a constituição não é produzida e vivida no vazio, mas está profundamente conectada à dinâmica

social e política<sup>40</sup>. Nesse quadro, as questões de efetividade constitucional e normatividade da constituição ganham destaque.

Para tanto, será destacado o entendimento do autor de que as constituições modernas possuem um conteúdo comum (Loewenstein, 1976, p. 206) e de que o papel original delas, o de limitar o poder e impedir a sua concentração, não se realiza (Loewenstein, 1976, p. 213-215), o que as tornaram corrompidas e instrumentos de opressão (Loewenstein, 1976, p. 231). Da mesma forma, que a constituição para ser efetiva e vivida, depende dos seus destinatários e dos detentores do poder, uma vez que ela não se realiza sozinha (Loewenstein, 1976, p. 217). Também será apresentada a sua classificação ontológica das constituições (Loewenstein, 1976, p. 216-221) em oposição às classificações clássicas (Loewenstein, 1976, p. 207-209); bem como a sua compreensão sobre a crise da democracia constitucional, como isso afeta a constituição, na medida em que ela não é mais observada lealmente e isso leva a uma relação de indiferença em relação a ela (Loewenstein, 1976, p. 222-223). Por fim, os limites da constituição e sua incapacidade de sozinha melhorar as condições de vida dos seus destinatários e de suas destinatárias (Loewenstein, 1976, p. 229).

Segundo Loewenstein, então, há uma certa “estrutura comum” nas constituições modernas. O poder é dividido e organizado em legislativo, executivo e judiciário, estabelecendo-se as funções de cada um deles. As constituições “proclamam a ideia de soberania do povo”, mesmo em regimes que não são exatamente democráticos, bem como há um “catálogo de direitos fundamentais”. Em todas elas há previsão de eleições. Mas apesar das referidas semelhanças estruturais e, por vezes, “textuais”, há “diferentes conformações da dinâmica de poder” (Loewenstein, 1976, p. 206).

Originalmente, as constituições eram documentos destinados a impedir a concentração de poder e a proteger as liberdades e os direitos dos cidadãos. No entanto, para o autor, as constituições escritas atuais não conseguem mais cumprir esse papel (Loewenstein, 1976, p. 213). Elas foram desviadas de seu propósito original de institucionalizar a “distribuição do exercício do poder político” (Loewenstein, 1976, p. 214) e impedir o seu exercício absoluto (Loewenstein, 1976, p. 215). Portanto, é possível encontrar constituições em diversos lugares que não conseguem efetivamente limitar o poder (Loewenstein, 1976, p. 213).

O acontecimento histórico que evidencia isso são as ditaduras, uma vez que as constituições seguem existindo, mas elas coexistem formalmente com os regimes não

---

<sup>40</sup> Para uma análise crítica da posição de Karl Loewenstein, conferir: Cattoni de Oliveira, 2021b, p. 69-96; Pedron; Omatti, 2021, p. 61-67.

democráticos. Dessa feita, muitas das constituições escritas são usadas intencionalmente para “camuflar regimes autoritários e totalitários” (Loewenstein, 1976, p. 213-214).

Nesses regimes, a constituição exerce um papel importante pois regimes não democráticos se apresentam, por meio delas, como democráticos, uma vez que “uma constituição democrática reveste [...] de uma certa respeitabilidade”. Isso ocorre, pois nenhum regime político abertamente se opõe à democracia, “segundo o qual todo poder emana do povo e o exercício do poder somente é legítimo quando está de acordo com a vontade popular”. Assim, o povo mesmo em ditaduras é apresentado como a legítima fonte do poder (Loewenstein, 1976, p. 214).

Nesse quadro a contradição se manifesta de forma nítida. Os países vivenciam regimes ditatoriais e possuem uma constituição, são Estados não democráticos e constitucionais. Em outros termos, eles configuram uma “autocracia revestida de governo constitucional”, uma “autocracia com uma constituição escrita” (Loewenstein, 1976, p. 215).

Como consequência, Loewenstein entende que a constituição foi corrompida. Ela transformou-se em um meio de garantir o exercício ilimitado do poder (Loewenstein, 1976, p. 231): “a constituição escrita como instrumento primário para o controle do poder político não oferece mais garantia absoluta para distribuir e, portanto, limitar o poder; deixou de ser uma proteção frente ao retorno da autocracia” (Loewenstein, 1976, p. 231). Portanto, a constituição moderna tem sido manipulada e foi convertida de um “instrumento de liberdade” para “um instrumento de opressão”, possibilitando a concentração e o exercício do poder de forma absoluta (Loewenstein, 1976, p. 214).

Devido à referida mudança que o papel das constituições escritas na realidade sociopolítica, Loewenstein propõe uma classificação ontológica das constituições (Loewenstein, 1976, p. 216)<sup>41</sup>, que tem como critério a concordância entre as “normas constitucionais com a realidade dos processos de poder” (Loewenstein, 1976, p. 217). Segundo sua categorização, as constituições podem ser classificadas em normativa, nominal e semântica (Loewenstein, 1976, p. 216)<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Baracho afirma que a classificação de Loewenstein está ancorada em uma comparação entre constituição e realidade, entre o texto e a sua aplicação (1986, p. 38).

<sup>42</sup> Loewenstein propõe uma revisão das classificações tradicionais das constituições na teoria constitucional e ciência política, argumentando que estas se tornaram insuficientes. Ele destaca que a simples distinção entre constituições escritas e não escritas é limitada, pois a ausência de uma constituição formalmente escrita não implica na ausência de uma constituição funcional. Além disso, a divisão entre constituições rígidas e flexíveis – onde as primeiras exigem procedimentos específicos para alterações, enquanto as segundas podem ser modificadas como leis comuns – perde significado em um contexto onde emendas constitucionais são frequentes, por exemplo. O autor sugere a necessidade de novos critérios de classificação, que se concentrem mais na substância e essência

A classificação possui como tese de fundo que “uma constituição escrita não funciona por si mesma”, mesmo que a constituição tenha sido adotada por um povo (validade). Ela é o que os “detentores e destinatários do poder fazem dela na prática”. Para que uma constituição esteja viva, ela precisa ser “vivida” pelos destinatários e detentores do poder (Loewenstein, 1976, p. 217).<sup>43</sup>

A constituição normativa é caracterizada pela sua validade, representando a vontade de uma comunidade específica e possuindo efetividade. Em outras palavras, essa constituição não é apenas um documento, mas uma realidade vivida dentro da comunidade; é “observada lealmente” por seus destinatários, e existe uma interação dinâmica entre a sociedade e a própria constituição, uma relação de “simbiose” (Loewenstein, 1976, p. 217). Esse tipo de constituição é comum em países ocidentais com uma “tradição robusta de governo constitucional” e uma certa “homogeneidade social e econômica”. Em caráter exemplificativo, o autor destaca a Inglaterra (Loewenstein, 1976, p. 220).

As constituições nominais, por sua vez, embora possuam validade, uma vez que foram estabelecidas por uma comunidade que escolheu suas próprias normas para regular a vida social, elas carecem de efetividade. Essas constituições, segundo Loewenstein, “carecem de realidade existencial” e o processo político não se adapta às suas normas (Loewenstein, 1976, p. 218).

Esse descompasso entre a constituição e a realidade estariam relacionados a fatores econômicos e sociais que impedem a plena “integração” das normas constitucionais e a dinâmica da vida política. Como resultado, a dinâmica do poder muitas vezes se sobrepõe à constituição (Loewenstein, 1976, p. 218).

Loewenstein argumenta que um dos motivos para essa situação é que a decisão de adotar uma constituição pode ter sido “prematura”. Ele também afirma que a constituição nominal possui um caráter educativo, ela aspira eventualmente se transformar em uma

---

das constituições do que em suas formas ou procedimentos de alteração (Loewenstein, 1976, p. 206-209). Ele observa que mesmo as classificações mais recentes, como ideológico-programáticas versus utilitárias, ou originárias versus derivadas, não são suficientemente abrangentes para capturar a complexidade das constituições modernas, que têm passado por mudanças significativas (Loewenstein, 1976, p. 213).

<sup>43</sup> Para ele, a condição de possibilidade de a constituição ser vivida é que exista “um ambiente nacional favorável”. Dessa forma, afirma que seria quase impossível que países que recentemente saíram de regimes ditatoriais ou que foram libertos da “tutela colonial” consigam constituir uma “democracia constitucional”, na medida em que faltaria para eles “educação política” (Loewenstein, 1976, p. 217). Não obstante o autor se propor compreender a constituição e a realidade de forma conectada, ele parece não considerar a realidade dos países do Sul global, nas dinâmicas econômicas e políticas nos quais estão imersos, caindo em um eurocentrismo. Essa questão será abordada em trabalhos posteriores.

constituição normativa<sup>44</sup>, que passaria a “dominar a dinâmica do processo de poder” (Loewenstein, 1976, p. 218). O autor identifica as constituições nominais principalmente nas regiões da colonização ibérica nas Américas (Loewenstein, 1976, p. 220)<sup>45</sup>.

Por fim, Loewenstein descreve as constituições semânticas, destacando que elas representam um desvio da função original das constituições modernas, que era prevenir a concentração e limitar o poder. Nestas constituições, o poder é exercido sem restrições constitucionais pelos seus detentores. Esse poder pode estar nas mãos de um indivíduo, como um ditador, ou de um grupo ou partido específico. Loewenstein observa que essas constituições são “implantadas com o objetivo de manter o poder do grupo dominante”, evidenciando a falha dessas constituições em cumprir seu propósito matricial (Loewenstein, 1976, p. 221).

A partir desse quadro de que as constituições não conseguem mais realizar o seu papel original e de que elas coexistem com autocracias, para Loewenstein, a democracia constitucional está em crise. As constituições escritas sofreram uma “desvalorização funcional” e não cumprem mais a sua função original. Elas estão tornando-se cada vez mais nominais e semânticas (Loewenstein, 1976, p. 215).

A crise da democracia constitucional se expressa de duas formas. Primeiramente, em países de tradição normativa, é possível vislumbrar que a constituição não é mais observada de forma tão leal pelos “detentores do poder”. Mesmo nesses lugares, é possível perceber um aumento de situações em que eles não atuam conforme ela e por vezes agem contra ela (Loewenstein, 1976, p. 222).

Há muitos casos em que os detentores do poder deixam de observá-la e aplicá-la de forma “consciente” e isso faz com que se questione a sua normatividade. Pois, se uma constituição é válida, é razoável pressupor que ela seria seguida e cumprida por eles (Loewenstein, 1976, p. 223).

Assim, a suposta normatividade da constituição, a obrigação de segui-la, passa a ser questionada e a constituição vai se tornando “letra morta”. Essa não observância, em regra, está

---

<sup>44</sup> Para Loewenstein, a constituição “exerce uma poderosa influência educativa” sobre a comunidade. Assim, com o tempo, a comunidade vai aprendendo com a constituição. A constituição precisa de tempo para ir se fixando, para o processo de simbiose ocorrer (Loewenstein, 1976, p. 227).

<sup>45</sup> Ele afirma que as regiões de colonização ibérica são locais onde o constitucionalismo foi “implantado” sem a necessária “maturidade política”, em uma sociedade ainda marcada por “uma ordem social de tipo colonial”. Nestes locais, a ausência de uma classe média consciente e economicamente independente é vista como um fator determinante (Loewenstein, 1976, p. 220). Uma vez mais, o autor evidencia uma compreensão eurocêntrica sobre a realidade periférica. Ele desconsidera as lutas sociais e as lutas por direitos em torno dos processos de independência. Como se esses povos não tivessem condições de constituir suas próprias Constituições, como se elas tivessem sido inseridas nesses contextos.

ligada a motivações políticas, a conveniência do governo, quando a aplicação de uma certa norma contraria interesses, bem como em razão de “pressão social e econômica” (Loewenstein, 1976, p. 223)<sup>46</sup>.

Dessa forma, fica evidente que, para o autor, a inobservância de normas constitucionais também ocorre em países que possuem constituições normativas. Isso não é uma exclusividade de países de constituições nominais ou semânticas (Loewenstein, 1976, p. 226)<sup>47</sup>.

Em segundo lugar, há um afastamento da constituição da maior parte dos destinatários, expresso em uma “indiferença” em relação a ela (Loewenstein, 1976, p. 222). Isso “pode conduzir, finalmente, a uma atrofia da consciência constitucional” (Loewenstein, 1976, p. 223).<sup>48</sup>

Para Loewenstein, referido afastamento da constituição dos seus destinatários está relacionada à perda de “prestígio” da constituição, que teria se afastado “emocional e intelectualmente dos destinatários do poder”. Nesse quadro, para boa parte das pessoas, para a maioria delas, a constituição teria passado a significar pouquíssimo (Loewenstein, 1976, p. 227).

Além disso, as constituições estariam cada vez mais técnicas e “complicadas”. O direito constitucional teria se afastado da sociedade e passado a ser de interesse apenas de “minorias de juristas” que lida com as burocracias estatais. Nesse ínterim, apenas uma pequena parcela da sociedade seguiria interessada e que “podem realmente assimilá-la” (Loewenstein, 1976, p. 227). A grande maioria da população teria “perdido o interesse na constituição” e como desdobramento a constituição teria perdido “o seu valor efetivo para o povo”. Ela não seria mais vivida pela maioria, a constituição não seria mais “uma realidade viva” (Loewenstein, 1976, p. 227).

Portanto, segundo Loewenstein, a relação entre constituição e a maioria das pessoas é de “indiferença”. Mas ela ocorre em duplo sentido, ainda que conectados. Tanto da sociedade

---

<sup>46</sup> É sintomático que nos países de tradição normativa, a não aplicação da constituição em razão de motivações políticas e “pressão social e econômica”, tornando-a “letra morta”, configura um contexto de crise constitucional. No entanto, essas mesmas justificativas não são utilizadas para buscar compreender o motivo pelo qual em países de tradição nominal, de colonização ibérica, haveria uma suposta ausência de efetividade constitucional. O eurocentrismo de Karl Loewenstein se torna cada vez mais cristalino.

<sup>47</sup> Em Loewenstein, o problema de ausência de efetividade da constituição não é um problema apenas das regiões periféricas, ou de tradição semântica, mas um problema global (Loewenstein, 1976, p. 222) e possui arrimo na “desvalorização funcional” que as constituições sofreram (Loewenstein, 1976, p. 215)

<sup>48</sup> Para o autor, essa indiferença da maioria da população em relação à constituição é apenas um sintoma e não a causa do problema (Loewenstein, 1976, p. 230).

em relação à constituição, quanto da constituição em relação a maioria das pessoas (Loewenstein, 1976, p. 229)

O que a constituição estabelece são meios e formas de exercer o poder político e de suas dinâmicas e isso não é de interesse imediato da maioria das pessoas. E para o autor, faltaria às constituições um tratamento mais detido sobre as “existências vitais” deles e delas. Por não atender às expectativas mais urgentes dessa maioria, que busca principalmente a melhoria das condições de vida, a constituição acaba não sendo uma força significativa em suas vidas (Loewenstein, 1976, p. 229).

No entanto, a constituição não consegue fazer isso, ela é incapaz de realizar sozinha, por si mesma, essa outra ordem social, que é mais justa e menos desigual (Loewenstein, 1976, p. 229). Arremata o autor:

Nem a mais perfeita constituição está em situação de satisfazer estes desejos, por mais pretensioso que possa ser o catálogo de direitos fundamentais econômicos e sociais. A constituição não pode transpor o abismo entre pobreza e riqueza; não pode trazer nem comida, nem casa, nem roupa, nem educação, nem descanso, isto é, as necessidades essenciais da vida (Loewenstein, 1976, p. 229).

Mesmo naqueles estados que ainda possuem uma “conformação democrático-constitucional” a maioria da população está distante da constituição, pois “os processos constitucionais vêm sendo substituídos pela dinâmica extraconstitucional” (Loewenstein, 1976, p. 231). Portanto, faz-se necessário e urgente, para que as sociedades democráticas e constitucionais sobrevivam, realizar a “revitalização da consciência constitucional dos destinatários do poder” (Loewenstein, 1976, p. 231)

Por fim, em caráter complementar, outra compreensão do autor que contribuiria para a conformação do campo Teoria da Constituição é o modo com Loewenstein entende a distinção entre constituições originárias e derivadas.

Loewenstein argumenta que uma constituição originária é compreendida como “um documento de governo que contém um princípio funcional novo, verdadeiramente criador, e por tanto ‘original’, para um processo de poder político e para a formação da vontade estatal” (Loewenstein, 1976, p. 209). E somente “revoluções sociais em grande escala são apropriadas para produzir novas formas constitucionais” (Loewenstein, 1976, p. 210)<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Ele estabelece um rol de constituições originárias: “o parlamentarismo britânico”, “o sistema constitucional americano do presidencialismo”, “o constitucionalismo francês de 1793”, “as constituições napoleônicas”, “a Carta francesa de 1814”, “A Carta Belga de 1831”, “as Constituições Russas ‘Soviéticas’ de 1918 e 1924”, entre outras (Loewenstein, 1976, p. 210).

As constituições derivadas, por sua vez, são aquelas que “seguem fundamentalmente os modelos constitucionais nacionais ou estrangeiros”, adaptando esses modelos “às necessidades nacionais” (Loewenstein, 1976, p. 209). Sendo assim, ele afirma que as constituições originárias são raras, a maioria das constituições são derivadas, “praticamente todas as [...] constituições escritas são mais ou menos derivadas, no sentido de que se apropriam de características de outras formas constitucionais e as adaptam a suas necessidades” (Loewenstein, 1976, p. 210).

Portanto, é uma prática comum que o “caráter originário” seja copiado, “imitado por outras nações” (Loewenstein, 1976, p. 210-211). A história constitucional poderia ser narrada como marcada por um certo “sincretismo” (Loewenstein, 1976, p. 210). Em Loewenstein, então, a presença de constituições derivadas, ao invés de originárias, é um fenômeno global, uma característica da história do constitucionalismo em geral. Isso sugere que, para ele, o sincretismo constitucional é uma regra e não uma exceção.

Portanto, a inexistência de uma constituição original, dentro de sua classificação ontológica, não se destacaria como um fator diferenciador que poderia ser utilizado como justificativa para uma suposta inefetividade de uma constituição, tornando-a nominal.

Além disso, Loewenstein permite, a partir sua compreensão de crise constitucional, que a relação de desrespeito à constituição e de indiferença, tanto por parte dos destinatários quanto dos detentores do poder, em relação a ela é um fenômeno global, que afeta inclusive os países de tradição normativa. A sua obra também possibilita questionar a esperança ingênua ou cínica de que uma nova constituição poderia resolver as mazelas vividas. Pois, para ele, as constituições têm limites e, por si sós, são incapazes de melhorar as condições de vida dos seus destinatários e destinatárias.

## **2.6 Problemas antigos e novas roupagens**

A partir do exposto, foi possível destacar alguns pontos de inflexão, questões que marcam e moldam a Teoria da Constituição. Portanto, é possível afirmar que muitas dos questionamentos levantadas pelo constitucionalismo decolonial, como a efetividade da constituição, a busca por uma constituição autêntica, a importação de modelos e teorias constitucionais, e a separação entre realidade e norma, vêm sendo enfrentadas e debatidas no âmbito da Teoria da Constituição e do constitucionalismo moderno. Contudo, no constitucionalismo decolonial, essas questões parecem ser apresentadas como se fossem novos

problemas, revelando um descompasso dessa corrente em relação à Teoria da Constituição. Assim, ao focar questões como a ausência de efetividade da constituição e a suposta subordinação das constituições às dinâmicas de poder, da política, do capitalismo e da colonialidade, bem como a defesa de uma constituição autêntica como expressão de um povo concreto, o latino-americano, o constitucionalismo decolonial parece retomar problemas antigos, ainda que sob novas formulações, que já foram e seguem sendo tematizados no campo da Teoria da Constituição. Nesse sentido, representa um novo giro, uma nova rodada, mas de velhos problemas de Teoria da Constituição.

### **3. O QUE HÁ DE DECOLONIAL NO CONSTITUCIONALISMO DESDE O SUL?: CRÍTICA À CRÍTICA ANTIMODERNISTA**

A partir do excursus foi possível constatar um certo descompasso entre o constitucionalismo desde o Sul e a Teoria da Constituição. Aquele parece não considerar o conjunto de questões que integram o campo e os problemas que são temas recorrentes na reflexão sobre o constitucionalismo, que contribuem para o processo de aprendizagem da própria Teoria, os quais foram e continuam sendo enfrentados pelo campo Teoria da Constituição.

Assim, os teóricos e teóricas do constitucionalismo decolonial apresentam problemas que são antigos, mas com uma outra roupagem, com um outro enfoque. Essa abordagem restringe sua compreensão de constituição, mantendo-se presa em velhos debates e apresentando a constituição de maneira limitada e limitante, sem considerar sua complexidade e as relevantes contribuições daquele campo para uma compreensão adequada de constituição, da própria sociedade e da relação entre elas.

O próximo passo é examinar se essa corrente do constitucionalismo tem lastro no pensamento decolonial. O objetivo é analisar se as compreensões dessa corrente sobre constituição — que incluem a ideia de que a constituição é expressão da colonialidade (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37; Santos, 2021, p. 12; Brasil; Urquiza, 2021, p. 59; Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 305; Garay Montañez, 2016, p. 813; 824), um ferramental que contribui para a manutenção e promove o desenvolvimento do capitalismo (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 07; Rossi; Kozicki, 2021, p. 30; Garay Montañez, 2016, p. 813; 824; Wolkmer, 2022, p. 94) e é instrumento de dominação das elites (Wolkmer, 2022, p. 100; Brasil, Urquiza, 2021, p. 53). Ademais, as afirmações de que a constituição é eurocêntrica (Wolkmer, 2022, p. 94-95; Repolês, 2021, p. 298; Radaelli, 2017, p. 21) e que, no Sul global, as constituições são meras reproduções das do Norte (Wolkmer, 2022, p. 94; Rossi; Kozicki, 2021, p. 32; Radaelli, 2017, p. 23; Santos, 2021, p. 18), resultando em problemas de inefetividade (Radaelli, 2017, p. 24; Rossie; Kozicki, 2021, p. 25), bem como de falta de uma constituição autêntica que seja expressão da realidade das regiões periféricas (Wolkmer, 2022, p. 92, 95-96, 101) — estão alinhadas com os pressupostos do pensamento decolonial ou, ao menos, de alguma de suas vertentes.

Além disso, busca-se compreender se essas compreensões são desdobramentos dos conceitos dessa corrente crítica, pensamento decolonial. Ou se, assim como há um

distanciamento do debate realizada na Teoria da Constituição, existe também um descompasso em relação ao pensamento decolonial, resultando em um distanciamento dele.

Nesse caso, um dos cenários possíveis seria uma teorização constitucional que não está verdadeiramente alinhada com as bases do pensamento decolonial, mesmo que se autoproclama como tal. No outro, o constitucionalismo decolonial seria uma teoria que expressa uma vertente específica do pensamento decolonial, a antimodernista, herdando, portanto, as críticas direcionadas a ela.

Para tanto, este capítulo será dividido em cinco partes. Primeiramente, será apresentado um momento de gênese do movimento decolonial, afastando-se dos estudos pós-coloniais. Em seguida, serão destacados os pressupostos e conceitos teórico-sociais do pensamento decolonial que possibilitam tratar essa corrente como um campo.

No terceiro tópico, será evidenciado, a partir de um diálogo com Santiago Castro-Gomez e David Gomes, que haveria uma ruptura interna no pensamento decolonial. Segundo eles, isso levou à elaboração e difusão de uma vertente antimodernista, aproximando o pensamento decolonial da teoria pós-moderna.

O quarto tópico será destinado a destacar como, no momento inaugural, o pensamento decolonial se posicionava em relação aos temas crítica à razão, universalismo, totalidade, meta categorias e macro relatos para evidenciar o distanciamento em relação às pós-modernas e aos pós-modernos. Isso permitirá sustentar que as compreensões do constitucionalismo decolonial sobre constituição bebem dessa segunda vertente, que rejeita a face positiva da modernidade e a normatividade inscrita nela, a partir de uma crítica total à modernidade.

Por fim, para evidenciar o distanciamento do constitucionalismo decolonial em relação ao pensamento decolonial, serão exploradas algumas teses dessa corrente do constitucionalismo: a concepção da constituição exclusivamente como instrumento de dominação, a suposta inefetividade dela devido aos transplantes constitucionais e a ausência de uma constituição autêntica no Sul global. Nesse contexto, serão utilizados conceitos e compreensões fundamentais do pensamento decolonial para realizar referida análise.

### **3.1 A origem do pensamento decolonial**

O Grupo modernidade/Colonialidade, criado há aproximadamente vinte anos, é um “projeto coletivo” descrito por Castro-Gómez como “uma das aventuras intelectuais mais fascinantes” emergidas da América Latina neste século (Castro-Gómez, 2019, p. 7). Esse grupo

constitui uma rede multidisciplinar de investigação (Castro-Gómez, 2019, p. 7; Mignolo, 2009, p. 11; Ballestrin, 2013, p. 98), centralizando os debates contemporâneos que hoje são conhecidos como “giro decolonial” (Castro-Gómez, 2019, p. 7)<sup>50</sup>.

O pensamento decolonial é reconhecido como um dos paradigmas mais influentes nas ciências sociais da América Latina, possivelmente sendo a corrente de pensamento que melhor assimilou e desenvolveu as contribuições teóricas da região nos anos 1970, incluindo a teoria da dependência, a teologia da libertação, a filosofia latino-americana, a sociologia e pedagogia críticas, além das importantes contribuições do pensamento afro-caribenho. O referido autor afirma que “o impacto foi realmente tão grande que os primeiros surpreendidos fomos nós mesmos” (Castro-Gómez, 2019, p. 8)<sup>51</sup>.

A perspectiva decolonial, associada a figuras como Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Walter Mignolo<sup>52</sup>, deve ser destacada como distinta da teoria pós-colonial<sup>53</sup>. “Deve-se ressaltar que essa perspectiva não é a mesma que a teoria pós-colonial” (Escobar, 2013, p. 28)<sup>54</sup>.

Formado pouco antes do ciclo de governos progressistas na América Latina<sup>55</sup>, o grupo contribuiu significativamente para o fortalecimento desses governos. Tanto a rede decolonial

<sup>50</sup> É possível encontrar na Filosofia da Libertação a antecipação do que será debatido pelo pensamento decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 15).

<sup>51</sup> “A ‘colonialidade do poder’ indicada por Aníbal Quijano se transforma em um horizonte de interpretação da realidade da qual a ciência crítica social latino-americana deve a partir de agora dar conta” (Dussel, 2012, p. 09-10).

<sup>52</sup> Há um certo consenso acadêmico de que esses autores são as principais bases do pensamento decolonial: Bragato; Castilho, 2014, p. 19; Bello, 2015, p. 51; Pazello, 2014, p. 39; Berclaz, 2017, p. 205-206.

<sup>53</sup> Não obstante, Luciana Ballestrin descreve o pensamento decolonial como uma terceira fase do pós-colonialismo, ainda que afirme que essa corrente não aceitaria essa denominação: “**Uma terceira fase do pós-colonialismo, a “decolonial”, foi desenvolvida a partir da dissolução da versão latino-americana do Grupo de Estudos Subalternos (1992-1998) e a criação do programa de investigação M/C, em 1998. A perspectiva decolonial procura recuperar as contribuições latino-americanas do pós-colonialismo anticolonial, ao mesmo tempo em que pretende se afastar do cânone pós-colonial, inserindo a América Latina no debate e radicalizando a crítica à modernidade e ao eurocentrismo. Aversão pós-colonial latino-americana – que certamente recusaria este rótulo para si** – constrói seus argumentos com as bases do pensamento latino-americano, filosofia da libertação, teoria da dependência, teoria do sistema-mundo, grupos indiano e latino-americano de estudos subalternos, filosofia afro-caribenha e feminismo latino-americano (Restrepo e Rojas, 2010). Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Eduardo Restrepo, Arturo Escobar – sem esquecer dos já clássicos Aníbal Quijano, Enrique Dussel e mesmo Immanuel Wallerstein – **são apenas alguns expoentes e/ou interlocutores desta renovação do pós-colonialismo no contexto pós-neoliberal da América Latina**, estimulada pelos processos de refundação de Estado e do novo constitucionalismo latino-americano, especialmente na Bolívia e no Equador. O diagnóstico da colonialidade como a face oculta da modernidade, a lógica continuada do colonialismo através da colonialidade do ser, do saber e do poder e as propostas de descolonização epistêmica por um giro decolonial são algumas importantes contribuições para o debate global e atual sobre o pós-colonialismo (Ballestrin, 2013)” (Ballestrin, 2017, p. 510) (destaque meu).

<sup>54</sup> Segundo Boaventura Santos, a produção teórica vinculada aos estudos pós-coloniais está mais vinculada às “tradições intelectuais eurocêntricas (principalmente não marxistas ou pós-marxistas, como o pós-estruturalismo, a desconstrução e a psicanálise) do que os estudos descoloniais. No entanto, é certo que estes últimos têm recebido uma forte influência do marxismo [...]” (Santos, 2023, p. 35).

<sup>55</sup> George Hull afirma que “[...] a teoria da Decolonialidade de Quijano, Mignolo [...] com suas raízes intelectuais na teoria marxista da dependência, se apresenta como sendo de esquerda progressista” (2022, p. 131).

quanto os movimentos indígenas, ecologistas e sociais que participaram desse ciclo enriqueceram-se mutuamente. Uma das maiores conquistas da rede foi a formação de um pensamento feminista decolonial com identidade própria, mesmo com as diferenças entre as autoras (Castro-Gómez, 2019, p. 8)<sup>56</sup>.

O “pós-colonialismo canônico” ou “pós-estrutural” foi inaugurado em 1978, com a obra definitiva de Edward Said *Orientalismo* (2007), cujo projeto consistiu em demonstrar, através da análise discursiva de textos literários e culturais europeus, a invenção do Oriente pelo Ocidente como um estereótipo estratégico para a manutenção do poder colonial e imperial europeu. Nesta versão mais conhecida, **o argumento pós-colonial foi fortemente influenciado pelos estudos pós-estruturais, pós-modernos, desconstrutivistas, culturais e subalternos indianos.** Na conjuntura da globalização ascendente e da evidência do multiculturalismo dos anos 1980, as questões sobre identidade – agora em termos de mais outra “diferença” – foram trabalhadas de forma mais ou menos críticas, considerando a intensificação das fraturas subalternizadas de classe, gênero e raça ou a valorização da diáspora e do hibridismo criativos resultados do encontro colonial. Com Edward Said, Gayatri Spivak, Paul Gilroy, Stuart Hall, Homi Bhabha são alguns dos autores mais representativos do cânone pós-colonial (Ballestrin, 2017 p. 509-510) (destaque meu).

Nesse quadro, um grupo de pesquisadores e pesquisadoras, principalmente da América Latina, iniciou este movimento epistemológico e político, que continua a renovar a crítica no século XXI (Ballestrin, 2013, p. 89). Luciana Ballestrin define esta virada como uma “radicalização do argumento pós-colonial” na América Latina (Ballestrin, 2013, p. 89)<sup>57</sup>, termo cunhado por Nelson Maldonado-Torres em 2005 (Ballestrin, 2013, p. 105; Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 9).

Assim, o pensamento decolonial começou a se organizar em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade, cujas origens remontam à década de 1990 nos Estados Unidos, com a reimpressão em 1992 do texto de Aníbal Quijano “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. Inspirado pelo Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, um grupo de intelectuais fundou o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos (Ballestrin, 2013, p. 94).

Em 1998, Santiago Castro-Gómez traduziu para o espanhol o manifesto inaugural do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, que foi publicado junto a uma coletânea de artigos. A obra, coordenada por Eduardo Mendieta e pelo próprio Castro-Gómez, recebeu o

<sup>56</sup> Sobre essas diferentes abordagens e perspectivas, conferir: Lugones, 2014; 2011; 2008; Segato, 2012; Paredes, 2015; Alcoff, 2020; Espinosa-Miñoso, 2014; 2009; Curiel, 2014; Gargallo 2014; 2007.

<sup>57</sup> Para David Gomes, Luciana Ballestrin contribui para a confusão entre pensamento decolonial e teoria pós-colonial (Gomes, 2023, p. 16). Para o autor, essa distinção equivocada também estaria presente, por exemplo, em Amy Allen: “Para Amy Allen, por exemplo, a distinção entre eles é fundamentalmente uma distinção geográfica e geopolítica: o pós-colonial correspondendo à África e à Ásia; o decolonial correspondendo à América Latina” (Gomes, 2023, p. 17). Conferir: Gomes, 2023, p. 16-20.

título “*Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*” (Ballestrin, 2013, p. 94-95).

Essa coletânea incluiu críticas de Walter Mignolo, então membro do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, à abordagem dos estudos pós-coloniais e dos estudos subalternos originais. O autor denunciou o “imperialismo” dessas correntes, argumentando que elas ocultavam a dominação colonial na América, promovendo uma segunda invisibilização. Além disso, Mignolo apontou a falta de um rompimento adequado com autores eurocêntricos (Ballestrin, 2013, p. 94-95).

Como mencionado, Luciana Ballestrin considera, em certa medida, o movimento decolonial uma “versão” do pós-colonialismo (Ballestrin, 2017, p. 506). No entanto, o pensamento decolonial se estrutura a partir de um distanciamento dos estudos pós-coloniais (Pazello, 2014, p. 89-90). Além disso, esse movimento marca uma “ruptura com o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos” (Gomes, 2023, p. 19).

Referido rompimento ocorreu em razão da desconsideração da colonização da América, do seu eurocentrismo (Ballestrin, 2013, p. 94-96; Segato, 2014, p. 17), de uma forte influência da teoria pós-moderna (Pazello, 2014, p. 89-90) e do pós-estruturalismo (Pazello, 2014, p. 89-90; Bragato; Castilho, 2014, p. 15; Ballestrin, 2020, p. 09; Mignolo, 2008, p. 246) observada nesses últimos. Portanto, há diferenças entre “a perspectiva da Colonialidade e a dos Estudos Pós-coloniais” (Segato, 2014, p. 17). O pensamento decolonial surge, então, como uma resposta às ausências e limitações do pensamento pós-colonial (Santos, 2022, p. 20).

A relevância da América no debate, realizada pelo pensamento decolonial, não é decorrente de uma arbitrariedade. Ela ocorre e se justifica em razão da sua singularidade e do seu “impacto global”. A colonização da América é fundamental, uma vez que foi a partir dela que a modernidade se constituiu (Segato, 2014, p. 17).

Essa inserção oferece, portanto, a possibilidade de se realizar uma “nova leitura da história que reposiciona o continente no contexto mundial”. Ela lança bases novas para a própria compreensão sobre a modernidade, sobre o capitalismo, seus aspectos negativos e a relação entre eles (Segato, 2014, p. 17).

Além disso, os estudos pós-coloniais, que emergiram historicamente das lutas por independência e descolonização nas antigas colônias francesas e inglesas na África e Ásia, nas décadas de 1960 e 1970, que inicialmente focaram nas consequências do colonialismo e na formação de identidades nacionais pós-independência, absorveram influências teóricas do pós-

modernismo e do pós-estruturalismo. Como consequência, isso influenciou as suas críticas à modernidade (Bragato; Castilho, 2014, p. 15).

“Os estudos pós-coloniais se baseiam em intelectuais europeus eurocentricos (Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida)” (Santos, 2023, p. 25), munidos desses referenciais pós-estruturalistas e pós-modernos (Bragato; Castilho, 2014, p. 15), eles realizam uma crítica à modernidade intra-europeia, ainda da perspectiva europeia. Os autores e autoras acabam por desconsiderar experiência daqueles e daquelas que foram excluídos e excluídas da modernidade (Mignolo, 2008, p. 246).

Nesse sentido, realizam uma crítica limitada exatamente por ser eurocêntrica (Mignolo, 2008, p. 246). “É dessa versão pós-estruturalista, mais popularizada e conhecida do póscolonialismo, que o giro decolonial [...] pretende se diferenciar [...]” (Ballestrin, 2017, p. 09).

Nesse sentido, Enrique Dussel destaca o eurocentrismo presente na teoria pós-moderna. Para ele, essa teoria continua sendo moderna e mantém uma perspectiva eurocêntrica (Dussel, 2007, p. 94). Dussel afirma que o

[...] **“pós” da Pós-modernidade não lhe tira seu eurocentrismo**; pressupõe como óbvio que a Humanidade futura alcançará as mesmas características de “situação cultural” que a Europa ou os Estados Unidos pós-modernos, à medida que se “modernizam” pelo processo de “globalização” já iniciado, irreversível e inevitável. Sob o signo dessa “inevitabilidade” modernizadora, **a Pós-modernidade é profundamente eurocêntrica, visto que não pode nem imaginar que as culturas excluídas em sua positividade pelo processo moderno colonial** (desde 1492) e ilustrado (desde 1789) [...] possam contribuir “positivamente” na construção de uma sociedade e cultura futura, posterior à cultura Moderna europeia e norte-americana, mais além do seu “último momento”, de sua crise atual, do seu limite (mais além do momento “Pós”-moderno da modernidade). É necessário pensar a questão mais radicalmente (Dussel, 2016b, p. 166) (destaque meu).

Astro Orellana afirma, a partir de uma interpretação de textos de Mignolo, que há uma dependência profunda na teoria e no projeto pós-colonial com o pensamento europeu contemporâneo. Dessa forma, argumenta que um pensamento “verdadeiramente decolonial” não poderia ser enquadrado como “pós-colonial” (Astro Orellana, 2014, p. 230-231).

Pois, enquanto a pós-modernidade reflete a crise do projeto moderno de uma perspectiva eurocêntrica, a perspectiva pós-colonial realiza uma operação crítica semelhante a partir de uma posição periférica. Essas duas abordagens são as “duas faces de uma mesma moeda” (Astro Orellana, 2014, p. 230-231).

É exatamente essa condição que faz com que os estudos subalternos latino-americanos possuam lacunas e impasses. Essa corrente muitas vezes oscila entre a “teorização pós-moderna

e a aceitação da historiografia pós-colonial asiática”, sem conseguir abordar plenamente a diferença colonial e a questão da geopolítica do conhecimento na América Latina (Astro Orellana, 2014, p. 230-231).

Assim, em razão disso, a vertente latino-americana da teoria pós-colonial, os Estudos Subalternos Latino-Americanos, é insuficiente. Ela é incapaz de superar a falsa “contra-modernidade dos discursos pós-coloniais e pós-modernos” (Astro Orellana, 2014, p. 230-231).

O pensamento decolonial questiona a própria categoria de “pós” no pós-colonialismo. Os seus autores e autoras argumentando que essa terminologia sugere uma ruptura e uma superação do colonialismo que não refletem a realidade contínua de relação de dominação e violência colonial que permanece existindo (Segato, 2014, p. 17).

Enquanto os estudos pós-coloniais frequentemente mantêm uma visão periférica dentro do paradigma ocidental, o pensamento decolonial busca ampliar esse foco. Ele inclui as perspectivas daqueles que foram excluídos e daquelas que foram excluídas, dos subalternizados e das subalternizadas, além de distintas formas de resistência à dominação e exploração colonial (Segato, 2014, p. 17).

Ao trazer as experiências subalternizadas da América Latina e outras regiões coloniais para dentro do debate, o pensamento decolonial não apenas critica as limitações dos estudos pós-coloniais e pós-modernos, mas também propõe uma reconfiguração mais ampla das relações de poder e conhecimento globais. Isso implica não apenas uma crítica às estruturas existentes, mas a construção de novos paradigmas que sejam plurais e capazes de enfrentar as complexidades da diversidade global de maneiras não excludentes (Astro Orellana, 2014, p. 130-131).

Em resumo,

**O grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) foi constituído em 1998, a partir da dissolução do Grupo Latino de Estudos Subalternos, que por sua vez, fora inspirado no projeto indiano. Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou duras críticas ao pós-colonialismo, procurando inserir a América Latina de maneira radical, através da noção de giro decolonial. Buscando o afastamento do próprio pós-colonialismo, o programa de investigação resgata diferentes autores latino-americanos, tendo alguns de seus próprios membros uma trajetória intelectual individual influenciada pelo marxismo, ilosioia da libertação, teoria da dependência e análise do sistema-mundo. Alguns de seus principais expoentes são Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Arthuro Escobar, entre outros. Mignolo, Grosfoguel e Castro-Goméz em diferentes lugares realizam duras críticas ao pós-colonialismo e aos estudos subalternos indianos e latino-americanos. Basicamente, o argumento é o de que o mainstream pós-colonial — em especial, Said, Spivak, Bhabha, Chakrabarty — não conseguiu romper com a influência e a inspiração dos autores**

**eurocêntricos pós-estruturais e pós-modernos** — críticos eurocêntricos do eurocentrismo, como Foucault e Derrida —, **o que acabou por reproduzir o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos** (Mignolo, 1998). (Ballestrin, 2014, p. 198-199) (destaque meu).

Outra distinção entre o pensamento decolonial e o pós-colonial é que este último enfatiza a cultura, bem como a crítica e a análise de seus fundamentos, como elementos fundamentais (Santos, 2023, p. 20).

Por outro lado, para o pensamento decolonial, não apenas a cultura, mas também a economia aparece como uma lente relevante de análise. Nesse contexto, “cultura e economia política estão entrelaçados” para os decoloniais (Santos, 2023, p. 24). O pensamento decolonial apresenta uma forte crítica aos modelos de desenvolvimento capitalista, tanto cultural quanto economicamente, crítica que está ausente no pensamento pós-colonial (Santos, 2023, p. 36)<sup>58</sup>.

Portanto, ao se distanciar dos estudos pós-coloniais e suas afinidades com o pós-modernismo e o pós-estruturalismo, o pensamento decolonial representa não apenas uma crítica, mas uma alternativa aos paradigmas eurocêntricos que ainda predominam em muitos campos acadêmicos.

Em razão dessas divergências, o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos foi dissolvido em 1998, ano em que os primeiros encontros que deram origem ao Grupo Modernidade/Colonialidade ocorreram (Ballestrin, 2013, p. 95-96).

Esse grupo foi se estruturando por meio de seminários, reuniões e publicações. O início da década de 2000 foi marcado pela entrada de novos e de novas integrantes e o diálogo com pesquisadores e pesquisadoras de diversos países e formações. Entre eles e elas, destacam-se Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres e Boaventura de Sousa Santos (Ballestrin, 2013, p. 98)<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Boaventura Santos também afirma que o “pensamento descolonial supera o pensamento pós-colonial em seu questionamento dos dualismos cartesianos (humanidade/natureza, sujeito/objeto, alma/corpo) que ocupam o centro da modernidade eurocêntrica. Daí deriva a crítica radical aos modelos de desenvolvimento capitalistas. Por conseguinte, a crítica epistemológica é mais enérgica no coração dos estudos descoloniais” do que nos pós-coloniais (Santos, 2023, p. 36).

<sup>59</sup> O Grupo Modernidade/Colonialidade, além de Walter Mignolo, incluía nesse momento inicial figuras notáveis como Enrique Dussel (Argentina e México), Aníbal Quijano (Peru), Boaventura de Sousa Santos (Portugal), Catherine Walsh (Equador), Libia Grueso (Colômbia), Marcelo Fernández Osco (Bolívia e Estados Unidos), Zulma Palermo (Argentina), Freya Schiwy (Estados Unidos), Edgardo Lander (Venezuela), Fernando Coronil (Venezuela e Estados Unidos), Javier Sanjinés (Bolívia e Estados Unidos), Jose D. Saldivar (Estados Unidos), Ramón Grosfoguel (Porto Rico e Estados Unidos), Nelson Maldonado-Torres (Porto Rico e Estados Unidos), Agustín Lao-Montes (Porto Rico e Estados Unidos), Marisol de la Cadena (Peru e Estados Unidos), Arturo Escobar (Colômbia e Estados Unidos), Eduardo Restrepo (Colômbia e Estados Unidos), Margarita Cervantes-Salazar (Cuba e Estados Unidos), Santiago Castro-Gómez (Colômbia) e Oscar Guardiola (Colômbia) (Mignolo, 2009, p. 11).

### 3.1.1 Modernidade/colonialidade/decolonialidade

O pensamento decolonial, conforme apresentado anteriormente, é respaldado por uma diversidade de referências teóricas e por uma pluralidade de autores e autoras que promovem o chamado giro decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 7; Mignolo, 2009, p. 11; Ballestrin, 2013, p. 98). Apesar dessa diversidade, há compreensões compartilhadas que unem e garantem certa unidade. Um ponto comum é o destaque para o impacto negativo imposto pela colonialidade e pelo capitalismo sobre as sociedades periféricas (Salgado, 2020, p. 105).

Esse ponto de partida é a compreensão de que a modernidade não possui apenas aspectos positivos, mas ela possui uma face oculta e violenta: a colonialidade (Quijano, 2009a, p. 07-08; Dussel, 2012, p. 09-10; Mignolo, 2003, p. 83-84). modernidade e colonialidade são “duas faces da mesma moeda, duas dimensões inseparáveis de um mesmo processo histórico” (Quijano, 2005, p. 25). Assim, conectar modernidade e colonialidade é fundamental para compreender o presente e suas adversidades (Salgado, 2020, p. 112)

Nesse sentido, Mignolo afirma que o

[...] aspecto “oculto” do sistema mundial “moderno” foi recentemente trazido à luz pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano e por Enrique Dussel, filósofo da libertação. Quijano introduziu o conceito de colonialidade, enquanto Enrique Dussel concebeu a idéia diferente, mas complementar de transmodernidade. O que esses dois autores têm em comum, no entanto, é o sentimento de que o sistema mundial moderno ou modernidade está sendo pensado do “outro extremo”, ou seja, a partir da ideia de “modernidades coloniais”. Quijano insiste no fato de que, na América Latina, o “período colonial” não deveria ser confundido com “colonialidade”, e de que a construção de nações que seguiu no decorrer do século 19 na maioria dos países latino-americanos (com exceção de Cuba e Porto Rico) não pode ser compreendida sem se pensar na colonialidade do poder. E assim é, precisamente, porque modernidade e colonialidade são os dois lados do sistema mundial moderno [...] (Mignolo, 2003, p. 83-84).

Para o pensamento decolonial, a modernidade só pode ser adequadamente compreendida à luz da colonialidade (Mignolo, 2003, p. 74), pois uma não existe sem a outra (Quijano, 2000, p. 343). Bem como, o desenvolvimento da economia capitalista (Quijano e Wallerstein, 1992, p. 549–557) e a construção de uma história mundial somente foi possível a partir de 1492, com a invasão e colonização das Américas, e a criação de um sistema-mundo moderno/colonial e capitalista (Dussel, 2000, p. 46).

É crucial distinguir entre colonialidade e colonialismo. Embora inicialmente associadas, são categorias teórico-sociais distintas. Segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano:

[...] o colonialismo refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade, cujas sedes centrais estão localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é mais antigo, enquanto a colonialidade tem provado ser mais profunda e duradoura nos últimos 500 anos. Mas foi engendrada dentro daquele, e sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado [...] (Quijano, 2010, p. 74).

Para o pensamento decolonial, não se trata simplesmente de uma descontinuidade com os processos de independência, mas sim de uma continuidade que se cristaliza no conceito teórico-social da colonialidade. Esse conceito enfatiza que houve a manutenção e uma “mutação do colonialismo mesmo após as independências” (Santos, 2023, p. 34).

A colonialidade se reproduz em diferentes dimensões: “a colonialidade do poder (econômico e político), a colonialidade do saber e a colonialidade do ser (do gênero, sexualidade, subjetividade e conhecimento)” (Mignolo, 2010, p. 11). Estrutura-se pelo entrelaçamento entre o “controle da economia”, “controle da autoridade”, “controle da natureza e dos recursos naturais”, “controle do gênero e da sexualidade” e “controle da subjetividade e do conhecimento” (Mignolo, 2010, p. 12).

A colonialidade estabelece uma classificação social fundamentada em categorias raciais, hierarquizando raças como superiores e inferiores. Esse conceito foi se consolidando e se disseminando durante a modernidade e a colonização das Américas, sendo expandido para o resto do mundo (Quijano, 2010, p. 73). Com alvorecer da modernidade, foram criadas identidades sociais como negras, indígenas, brancas, amarelas, e identidades “geoculturais” como Europa, África, América e Oriente (Quijano, 2010, p. 74).

Ao entender que a modernidade está intrinsecamente ligada à experiência colonial, o movimento decolonial se opõe à tese tradicional de que a modernidade é um fenômeno exclusivamente europeu. A narrativa hegemônica atribui a constituição da modernidade a eventos como a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa, o Renascimento Italiano e a formação do parlamento inglês (Dussel, 2000, p. 45-46).

Essa visão eurocêntrica é limitada, pois a modernidade, proclamada como universal, é analisada apenas a partir das experiências europeias (Dussel, 2005, p. 27). Nesse sentido,

revela-se reducionista provinciana e eurocêntrica (Dussel, 2000, p. 45). A modernidade não é um todo uniforme e homogêneo. Ela é e deve ser compreendida como uma trama complexa de heterogeneidades, caracterizada pela coexistência simultânea de múltiplas realidades e temporalidades (Mignolo, 2015b, p. 357).

Em consequência, o movimento decolonial questiona a ideia de uma suposta superioridade dos povos europeus, que seriam vistos como o ápice do caminho linear, unidirecional, progressivo e contínuo da espécie humana (Quijano, 2010, p. 75). Em contrapartida, argumenta-se que a Europa, juntamente com sua alegada origem grega, foi ideologicamente construída como o centro e o ponto culminante da história universal (Dussel, 2012, p. 09-10). Essa concepção é uma invenção, uma narrativa autorreferente (Mignolo, 2017, p. 30).

Para uma compreensão realmente mundial da modernidade, o movimento decolonial considera que o sistema-mundo moderno/colonial e capitalista foi inaugurado com a invasão das Américas (Quijano, 2010, p. 73; Dussel, 2000, p. 46; Mignolo, 2003, p. 83-8). A colonização permitiu a criação de um sistema-mundo e a ideia de uma divisão entre centro e periferia (Wallerstein, 1992, p. 01; Castro-Goméz; Grosfoguel, 2007, p. 13).

A Europa, antes dos “descobrimentos”, não era o resultado de um desenvolvimento linear, mas um território pobre e culturalmente atrasado comparado ao Mundo árabe e ao Império chinês (Wallerstein, 1992, p. 01). Bem como, ela passou a ocupar a posição de centro de forma sedimentada “somente nos últimos 200 anos”, com a Revolução Industrial, pois esse lugar permaneceu disputado nos primeiros séculos dos últimos quinhentos anos (Dussel, 2001, p. 13).

A criação do sistema-mundo moderno colonial e capitalista transformou a Europa de uma região irrelevante no centro de poder global (Wallerstein, 1992, p. 05). Esse sistema impôs uma estrutura altamente desigual sobre o restante do mundo, especialmente sobre as Américas, que foram sua primeira periferia (Dussel, 1993, p. 32).

Portanto, a modernidade não seria um fenômeno europeu que se expandiu pelo restante do mundo (Quijano, 2010, p. 75), mas teria se iniciado com a colonização da América (Dussel, 2000, p. 46-47). A partir desse momento, segundo Dussel, ocorrem quatro fenômenos que se imbricam:

a) o mundo metropolitano [...] b) estruturas coloniais, que permitem, c) a acumulação de valor da periferia [...], o nascimento propriamente dito do capitalismo, que, como fenômeno civilizacional e cultural, d) chamamos modernidade. A data a ser retida é

1492 [...] a origem desses fenômenos simultâneos na “abertura” do Atlântico Norte [...] (Dussel, 2007a, p. 11).

Da mesma forma, a condição periférica e suas mazelas são consequência direta da forma como a modernidade se estruturou e se firmou. Portanto, essas condições não representam a ausência de modernidade, mas sim sua manifestação (Dussel, 1993, p. 51).

Simultaneamente, elas possibilitaram o desenvolvimento da Europa e da modernidade, uma vez que a América Latina se tornou um Estado colonial e uma economia capitalista dependente e periférica. Isso permitiu à Europa atingir seu desenvolvimento político-econômico (Dussel, 1993, p. 51).

Assim, a América Latina não é caracterizada por um déficit inicial que a condene ao atraso (Quijano, 2005, p. 14; Dussel, 2016a, p. 62-63). Ela já nasceu simultaneamente à modernidade e à própria Europa. A América Latina nasceu moderna (Dussel, 2007a, p. 09).

Outro conceito fundamental para o pensamento decolonial é a decolonialidade (Mignolo, 2007a, p. 26), que completa a tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade.

Essas categorias teórico-sociais expressam as complexas relações de poder, dominação e resistência dentro do sistema-mundo moderno, colonial e capitalista (Mignolo, 2017, p. 13-15).

Enquanto a colonialidade representa uma matriz de poder oculta na narrativa da modernidade, justificada pelo mito do progresso e da civilização (Mignolo, 2017, p. 13), a decolonialidade surge como resposta às falsas promessas de desenvolvimento e progresso (Mignolo, 2017, p. 13). Constitui-se como um movimento de resistência desde 1492, com a invasão violenta das Américas e o início da modernidade (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 16).

[...] modernidade é ao mesmo tempo a consolidação do império e das nações-impérios da Europa, um discurso construindo a idéia de ocidentalismo, a subjugação de povos e culturas e também os contradiscursos e movimentos sociais que resistem ao expansionismo euro-americano (Mignolo, 2003, p. 155).

[...] se a colonialidade é constitutiva da modernidade, [...] essa lógica opressiva produz a energia de descontentamento, desconfiança e desapego entre aqueles que reagem diante da violência imperial. Essa energia se traduz em projetos descoloniais que, em última instância, também são constitutivos da modernidade. modernidade é uma hidra de três cabeças. [...] A descolonialidade é, então, a energia que não se deixa manejar pela lógica da colonialidade, nem acredita nos contos de fadas da retórica da modernidade. (Mignolo, 2007a, p. 26-27).

Esses conceitos, embora independentes, devem ser entendidos em sua relação entrelaçada para compreender o padrão de poder moderno-colonial e capitalista (Mignolo, 2017, p. 13). A decolonialidade, embora nascida com a modernidade/colonialidade, só foi

sistematizada conceitualmente na década de 2000, expressando na academia vozes de resistência que sempre coexistiram com a dominação moderna. Portanto, a decolonialidade é tanto a forma de resistência quanto a produção acadêmica que se opõe à matriz de poder moderna/colonial e capitalista (Mignolo, 2007, p. 26-27).

Em resumo, o Grupo Modernidade/Colonialidade crítica a colonialidade como conjunto de relações de poder que persistem após o fim do colonialismo. A divisão internacional do trabalho e as hierarquias étnicas e raciais criadas durante a colonização não foram superadas com a independência das colônias. Em vez disso, há uma “transição do colonialismo moderno para a colonialidade global”, com novas formas de dominação aparecendo, mas sem modificar a estrutura de relações entre centro e periferia (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 13).

**Essa crítica à modernidade deve abranger desde a economia** (dando conta do domínio imperial e nacional do capitalismo, em seu nível industrial, comercial, mas hoje predominantemente financeiro), **a política** (colonialista), **a cultura** (esse eurocentrismo também epistemológico), **história** (o horizonte de todos os horizontais que situa os povos não-europeus como povos sem história), **a legalidade** (acreditando que os direitos europeus são universais, isto é, que o *ius gentium europeum* como denomina C. Shimitt é o inteiro *nomos* da terra, definitivamente fetichizado na *Filosofia do direito* de Hegel), e muitos outros aspectos (Dussel, 2012, p. 10-11) (destaque meu).

O Grupo refuta o mito da descolonização e afirma que a modernidade/colonialidade capitalista ressignificou as exclusões construídas a partir de hierarquias “epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade”. Mesmo com o fim do colonialismo, as formas de exclusão permanecem (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 15).

O mundo não está completamente descolonizado. A primeira descolonização iniciou-se com a independência das colônias, mas foi incompleta. É necessária uma segunda descolonização, a decolonialidade, para eliminar as hierarquias “étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero” deixadas intactas (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 17).

O objetivo do pensamento decolonial não é de apenas inverter a ordem, mas acabar com a dominação e com a exploração moderna/colonial e capitalista, que cria e mantém a subalternidade. Para eles e elas, é preciso libertar toda a sociedade, incluindo aqueles e aquelas que dominam e se beneficiam da referida exploração (Mignolo, 2003, p. 178).

O Grupo Modernidade/Colonialidade denuncia e se opõe a colonialidade (Pazello, 2014, p. 89-90), reconhece que o desenvolvimento moderno nunca se desvencilhou de seu lado obscuro (Mignolo, 2010, p. 11; Dussel, 2012, p. 10-11; Quijano, 2009a). Ao mesmo tempo,

entende que sempre houve aqueles e aquelas que lutaram contra essa violência, os oprimidos, excluídos, as oprimidas e excluídas que articulam suas lutas a projetos de transformação e ruptura. Assim, a modernidade/colonialidade/decolonialidade conectam-se às alternativas radicais forjadas na modernidade e na sua exterioridade (Mignolo, 2003, p. 155).

A análise das categorias de modernidade, colonialidade e decolonialidade revela-se fundamental para entender as complexas relações de poder, dominação, exclusão e resistência no contexto global. É necessário compreender que a modernidade não pode ser separada de sua face oculta e violenta, a colonialidade, que persiste como uma matriz de poder estruturando hierarquias raciais, econômicas e epistêmicas. A modernidade e a colonialidade são indissociáveis, formando um complexo de poder que continua a operar até hoje. A decolonialidade emerge como resposta crítica e prática a essa estrutura moderna/colonial/capitalista. Assim, as categorias modernidade, colonialidade e decolonialidade não apenas oferecem um arcabouço analítico robusto para entender o mundo, mas também apontam para formas de resistência e para a possibilidade de transformação social.

### **3.2 A ruptura interna no pensamento decolonial: a vertente antimodernista**

Não obstante o pensamento decolonial ser uma corrente relevante nas ciências sociais (Castro-Gómez, 2019, p. 07) e considerado “um dos eventos teóricos mais importantes dos últimos cem anos — na América Latina e no mundo como um todo” (Gome, 2023, p. 32), há diferenças significativas dentro desse campo (Castro-Gómez, 2019, p. 09-16).

Embora seus autores e autoras compartilhem conceitos e compreensões que constituem um pano de fundo comum (Salgado, 2020, p. 104-105; Castro-Gómez, 2019, p. 07), como apresentado no tópico anterior, também existem divergências internas marcantes (Castro-Gómez, 2019, p. 09-16).

Para Castro-Gómez, essas diferenças são substanciais a ponto de permitir a identificação de duas posições dentro do pensamento decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 09-16). A primeira, referida neste capítulo como transmoderna<sup>60</sup>, e uma segunda vertente, a antimodernista.

---

<sup>60</sup> A escolha pela nomenclatura “transmoderna” está baseada no entendimento de que, no momento inaugural do pensamento decolonial, havia concepções partilhadas por diversos autores e autoras. Essas concepções, ancoradas nas obras de Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo, teriam se dissipado ao longo do tempo, especialmente com o desenvolvimento da segunda vertente, a antimodernista. Conforme mencionado anteriormente: a colonialidade “[...] foi recentemente trazido à luz pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano e por

Da mesma forma, George Hull, afirma que o pensamento decolonial poderia ser dividido em duas gerações. A primeira, “ainda próxima da teoria da dependência e da análise dos sistemas mundiais”, com preocupações com questões econômicas e geopolíticas, mesmo que ela também realizasse críticas as “doutrinas racistas”. A segunda geração, por sua vez, possuiria uma ênfase em questões epistemológicas (Hull, 2022, p. 140-141).

Para Castro-Gomez, a separação do pensamento decolonial teria iniciado quando alguns governos progressistas começaram a entrar em contradição. A partir desse momento, o Grupo Modernidade/Colonialidade começou internamente a se dividir, as divergências políticas dos membros e das membras levaram as “primeiras fissuras” (Castro-Gómez, 2019, p. 09).

Segundo referido autor, havia uma parte deles e delas que “optaram por apoiar o ciclo progressista”. Eles e elas “recorreram ao pensamento crítico da modernidade”, o latino-americano e ao europeu, para compreender melhor a situação, as suas contradições e os limites (Castro-Gómez, 2019, p. 09).

No entanto, igualmente existiram membros e membras do Grupo que optaram por rejeitar o ciclo progressista em razão de suas contradições, seja em geral ou em casos específicos, e desenvolveram cada vez mais uma teorização com ênfase em “uma visão antimoderna” (Castro-Gómez, 2019, p. 09).

Essa segunda corrente, antimodernista ou pós-moderna, do pensamento decolonial rechaça qualquer teoria ou conceitos que são modernos. Eles e elas rejeitam a modernidade de forma absoluta (Castro-Gómez, 2019, p. 16).

Essa vertente, por vezes, acaba caindo em uma posição anarquista e “subalternista”. E nesse momento, com essas distinções em tela e o emergir de uma posição antimodernista interna ao Grupo, alguns de seus membros e de suas membras se afastaram da rede (Castro-Gómez, 2019, p. 10).

Castro-Gomez afirma que essa versão antimodernista para além de ser um grave “erro político”, ela também expressa um retrocesso, é uma contradição para o pensamento decolonial, um “passo atrás em relação à proposta inicial da rede” (2019, p. 10)<sup>61</sup>. Uma vez que ela, como demonstrado anteriormente, se constitui enquanto grupo se afastando dos estudos pós-coloniais, da teoria pós-moderna e do pós-estruturalismo (Ballestrin, 2014, p. 198-199; Pazello, 2014, p. 89-90; Santos, 2023, p. 35).

---

Enrique Dussel, filósofo da libertação. Quijano introduziu o conceito de colonialidade, enquanto Enrique Dussel concebeu a ideia diferente, mas complementar de transmodernidade. [...]” (Mignolo, 2003, p. 83-84).

<sup>61</sup> Essa posição de Castro-Gomez foi criticada por Acosta, conferir: Acosta, 2021.

Essa vertente se afastaria da proposta original do pensamento decolonial, da constituição do Grupo Modernidade/Colonialidade e da teorização constituída em seu entorno (Gomes, 2023, p. 15), ela parece

[...] não conhecer muito bem a origem da abordagem decolonial [...], também não parecem saber qual direção tomar na luta contra a colonialidade [...]. O cenário, portanto, é de uma perda radical de direção após um desvio da rota, sem saber de onde veio nem para onde ir; como um navio à deriva (Gomes, 2023, p. 31)

Nesse ínterim, com a guinada antimoderna, “era como se a teoria decolonial repetisse o mesmo gesto colonial de ‘exterioridade radical’ frente à modernidade” (Castro-Gómez, 2019, p. 10).

Como se “descolonizar o pensamento” implicasse na exotização daquilo que a modernidade não conseguiu incorporar em suas lógicas (incluindo a natureza), mas agora sob o imperativo moral de “salvar o planeta”. O “giro decolonial” se transforma em uma pregação moralizante contra tudo que é moderno, defendida por almas belas e sentimentais, mas carentes de horizonte político. (Castro-Gómez, 2019, p. 10).

A supracitada virada pensamento decolonial, apresentada por Castro-Gomez, se expressa em tendências que ele denomina como “abyayalistas” (Gomes, 2023, p. 31)<sup>62</sup>:

[...] abyayalismo, entendido como aquela variante do pensamento decolonial que caracteriza a modernidade como um projeto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida e predatório da natureza em sua totalidade. Como alternativa, os abyayalistas recorrem às “epistemologias outras” dos povos originários e seus conhecimentos ancestrais, que não se baseiam na relação sujeito-objeto e cultivam uma espiritualidade telúrica em harmonia com todos os seres vivos. Sua aposta política não é entrar em disputas sobre a distribuição de bens públicos dentro das instituições modernas, mas abandoná-las radicalmente - uma espécie de êxodo epistêmico-político - para se recolher no microcosmo orgânico da vida comunitária. (Castro-Gómez, 2019, p. 11)

Para David Gomes, em diálogo com Castro-Gomez, para além do de uma crítica a universalidade. Segundo ele, essa vertente também desconsidera a face positiva das instituições modernas e tende à “supervalorização” de saberes tradicionais (Gomes, 2023, p. 14).

---

<sup>62</sup> “‘Abya Yala’” significa ‘Terra madura’, ‘Terra Viva’ ou ‘Terra em florescimento’ na língua do povo Kuna, originário do norte da Colômbia e que vive atualmente na costa caribenha do Panamá. É importante destacar que a expressão tem sido utilizada como contraponto à noção de ‘América’, tendo sido utilizada pela primeira vez em 2004 na II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala realizada em Quito” (Ballestrin, 2020, p. 03-04)

Além disso, haveria uma crítica à razão em si, bem como uma confusão entre pensamento decolonial e teoria pós-colonial. Gomes também aponta um desconhecimento da tradição teórica latino-americana e uma rejeição parcial e seletiva de autores, autoras e teorias do Norte global (Gomes, 2023, p. 14).

No entanto, essa rejeição não é total, pois a vertente abyayalista continua recorrendo a conceitos, categorias e teorias desse mesmo contexto. Como exemplo, utilizam referenciais do feminismo e dos estudos raciais dos Estados Unidos, assim como do pós-estruturalismo francês (Gomes, 2023, p. 14).

Nesse sentido, o “abyayalismo”, da maneira como o vejo, poderia ser definido por esses seis elementos: rejeição total à universalidade; rejeição total à razão; rejeição total às instituições modernas; confusão entre abordagem decolonial e abordagem pós-colonial; rejeição seletiva de autoras e autores do Norte; e supervalorização dos “saberes ancestrais” não mediados teoricamente, com desconsideração e muitas vezes desconhecimento da tradição teórica crítica que já tem mais de cem anos na América Latina (Marini e Millán 1994) (Gomes, 2023, p. 14)

Gomes (2023, p. 31-32) argumenta que a abordagem abyayalista no pensamento decolonial traz consequências adversas ao restringir os temas de debate e limitar os diálogos possíveis, o que resulta na redução dos complexos teóricos, das autoras, autores e conceitos acessíveis.

Além disso, essa perspectiva descarta o diálogo crítico com outras teorias tanto do Norte quanto do Sul, negligenciando questões estruturais importantes como a “inserção periférica no capitalismo global e suas múltiplas consequências sociais”. A contribuição potencial da abordagem decolonial aos debates institucionais também é desconsiderada nesse contexto (Gomes, 2023, p. 31-32).

Dessa forma, referida abordagem do pensamento decolonial falha em abordar questões relevantes, estimular reflexões ou fornecer respostas significativas se não estiver diretamente ligada à cultura e à epistemologia. Esse enfraquecimento compromete o potencial crítico inicialmente promissor do pensamento decolonial, o que não é apenas uma questão teórica, mas também afeta diretamente as práticas, especialmente a organização e as lutas sociais na América Latina (Gomes, 2023, p. 31-32).

A virada antimodernista, segundo Castro-Goméz, é “o maior erro que a teoria decolonial”, pois ele não deveria “renunciar ao uso dos recursos políticos e críticos oferecidos

pela própria modernidade”, a partir da “suposição” de que eles são essencialmente forma de dominação e “uma extensão da lógica do capitalismo” (Castro-Gómez, 2019, p. 11-12)<sup>63</sup>.

Uma vez que, apesar de o pensamento decolonial ter como fio condutor a compreensão de que a colonialidade é a face negativa e oculta da modernidade (Quijano, 2009a, p. 07-08; Dussel, 2012, p. 09-10; Mignolo, 2003, p. 83-84), sua proposta nunca foi a de “reduzir a modernidade à colonialidade”. O lado oculto da modernidade deveria sempre ser pensado em conjunto com seu lado conhecido, seu aspecto “luminoso” (Castro-Gómez, 2019, p. 09).

A modernidade, portanto, não é compreendida como um “fenômeno colonial, monolítico e totalizante” (Castro-Gómez, 2019, p. 09). A principal contribuição do pensamento decolonial é justamente evidenciar a face negativa da modernidade (Quijano, 2009a, p. 07-08; Dussel, 2012, p. 09-10; Mignolo, 2003, p. 83-84) e denunciar sua existência (Quijano, 2014a, p. 129).

Ao mesmo tempo, esse pensamento busca aprender com os erros e fracassos modernos e, a partir disso, “afirmar a Vida sobre o capital, sobre o colonialismo, sobre o patriarcalismo” (Dussel, 2020b, p. 219). Sua proposta teórica não é, e nunca foi, a de afirmar que a modernidade é exclusivamente negativa, reduzindo-a a uma mera forma de dominação, exploração e violência (Quijano, 2014a, p. 129). Essa é a posição do pensamento pós-moderno (Dussel, 2015, p. 28; 2017, p. 3243).

Para o pensamento decolonial, não se trata de uma negação da modernidade (Castro-Gómez, 2019, p. 11). A modernidade não deve ser reduzida ao capitalismo e à colonialidade, a modernidade possui uma face positiva. Inscrita na modernidade, há normatividade, há critérios normativos, ideais políticos modernos que não devem ser ignorados (Castro-Gómez, 2019, p. 15). Há “valores positivos inigualáveis da indicada modernidade” (Dussel, 2020b, p. 217)

Assim, como desdobramento, a política não se limita simplesmente ao poder e à dominação. Nas instituições políticas modernas, há uma “certa racionalidade moral”, ela possui “critérios normativos”, que não são meras extensões do capitalismo e da colonialidade (Castro-Gómez, 2019, p. 10).

Portanto, desconsiderar os elementos normativos da política, das instituições políticas e da própria modernidade seria um equívoco. E isso é um “ponto cego” do pensamento decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 10), mais especificamente em sua vertente antimodernista. Uma vez que “a modernidade não é um epifenômeno do capitalismo nem representou o triunfo

---

<sup>63</sup> Essa compreensão também parece estar presente, como destacada nas “considerações iniciais” desta tese, no constitucionalismo decolonial.

final dos ideais políticos da burguesia”, mas ela é mais do que isso. Em verdade, a modernidade é o seu contrário (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

A modernidade não expressa a vitória da “burguesia capitalista” por meio dos ideais políticos modernos, como a liberdade e a igualdade. A modernidade expressa a vitória do capitalismo, apesar de e contra esses “ideais políticos mais radicais da modernidade” (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

Esses ideais políticos normativos buscavam fundar “Estado de Direito” e, assim, evitar formas de dominação, de concentração de poder, de violência e de “tirania de qualquer instância particular (incluindo a tirania do mercado)”. Eles emergem buscando evitar a dominação e a exploração (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

No entanto, na modernidade, há um desvio, “o capitalismo acabou vitorioso e se tornou uma ditadura”. Esse processo se deu contra, e não por meio, dos ideais normativos mais radicais da modernidade, como a liberdade e a igualdade. Referidos ideais seguem existindo no capitalismo e apesar dele (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

Para o autor, se se aceita que “a modernidade é o capitalismo, como alguns decoloniais afirmam, se a modernidade pode ser reduzida sem mais ao triunfo da burguesia capitalista e colonial”, a luta contra o capitalismo pressupõe e se desdobra em uma luta “contra ideias políticas que se opuseram ao triunfo do capitalismo e da colonialidade”. Essas ideias modernas, a liberdade e a igualdade, podem ser ferramentais úteis no embate as diferentes formas de dominação, exploração e violência que existem no tempo presente (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

A modernidade oferece instrumentos que podem ser utilizados para combater o capitalismo e a colonialidade, não se deve abdicar deles apenas por elas serem modernos. Pois, “se para combater o capitalismo e o colonialismo nos vemos obrigados a rejeitar as ideias políticas modernos que os combatiam, nos colocamos na situação do ‘tolo’ que fica sem bússola e não sabe distinguir quem é o amigo e quem é o inimigo” (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

Nesse contexto, a proposta é enfrentar o aspecto negativo e violento da modernidade utilizando seus próprios critérios normativos, em vez de tentar “escapar” dela. Diferentemente da vertente antimodernista, que busca refúgio em “epistemologias” próprias de povos não completamente cooptados (Castro-Gómez, 2019, p. 11).

Portanto, o pensamento decolonial critica a modernidade, destacando seu lado encoberto (Mignolo, 2003, p. 83-84; Quijano, 2009a, p. 07-08). Essa crítica é feita a partir da

sua alteridade negada (Dussel, 1973), em um movimento que realiza a “negação da negação” (Dussel, 2012b, p. 346).

No entanto, essa abordagem não busca rejeitar a modernidade como um todo (Castro-Gómez, 2019, p. 09). Pelo contrário, ela mantém e utiliza os critérios normativos fornecidos pela própria modernidade (Castro-Gómez, 2019, p. 11; Dussel, 2020b, p. 217) para enfrentar a dominação moderna/colonial e capitalista (Castro-Gómez, 2019, p. 11).

Sendo assim, é por meio do legado da modernidade que é possível enfrentar as heranças coloniais geradas por ela mesma. É preciso “atravessar a modernidade” desde aqueles que foram excluídos e excluídas por ela, a sua exterioridade, é realizar uma “assimilação criativa” e libertadora da modernidade desde “suas histórias coloniais” (Castro-Gómez, 2019, p. 11).

Os vencidos e as vencidas precisam se apropriar do que há de positivo na modernidade. É preciso que a alteridade negada, os excluídos e as excluídas da “expansão moderno-colonial europeia” não neguem, mas se apropriem de uma certa “universalidade ‘abstrata’” para encontrar uma saída (Castro-Gómez, 2019, p. 13-14).

A corrente antimodernista, também chamada de *abya-yalista* ou “pós-moderna”, se opõe à posição mencionada anteriormente. Ela adota “estratégias que igualmente negam o potencial emancipatório das instituições modernas” (Castro-Gómez, 2019, p. 13).

Rejeitar os conceitos modernos e ignorar a face positiva da modernidade significa privar os oprimidos e as oprimidas de uma importante ferramenta de luta contra a dominação colonial e capitalista. Permanecer em uma crítica antipolítica, sob o argumento de uma suposta descolonização, resulta em manter os excluídos e as excluídas impotentes na “batalha pelo domínio da economia capitalista” (Castro-Gómez, 2019, p. 16)<sup>64</sup>.

A virada antimodernista do pensamento decolonial representa uma perda social, política e acadêmica significativa. Essa mudança enfraquece a abordagem decolonial, tornando-a menos capaz de abordar questões relevantes e de fornecer respostas significativas que impactem não apenas a academia, mas também as práticas sociais e as lutas na América Latina (Gomes, 2023, p. 31-32).

Segundo Castro-Gómez (2019, p. 11-12), essa virada foi e segue sendo um grande “erro” do pensamento decolonial. Pois, isso implica renunciar aos recursos políticos e críticos

---

<sup>64</sup> Para Castro-Gomez, é provável que a sua posição não seja chamada academicamente de decolonial. Isso ocorre porque o decolonial que é vendido como “teoria decolonial” “no mercado acadêmico” (Castro-Gómez, 2019, p. 13-14) parece estar mais próxima da vertente antimodernista.

oferecidos pela própria modernidade para enfrentar suas mazelas, assumindo equivocadamente que a modernidade é ontologicamente meio de dominação e “uma extensão da lógica do capitalismo”.

Além disso, a aproximação excessiva com o pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, correntes que o Grupo Modernidade/Colonialidade originalmente criticou e das quais se distanciou, representa uma contradição interna. Embora o pensamento decolonial destaque a face negativa da modernidade, sua proposta nunca foi a de reduzi-la à colonialidade. A modernidade possui uma face positiva, com normatividade e critérios políticos que não devem ser ignorados (Castro-Gómez, 2019, p. 09, 15).

Portanto, ao alinhar-se excessivamente com uma crítica pós-moderna que vê a modernidade apenas como dominação e violência, a vertente antimodernista compromete o potencial crítico e normativo do pensamento decolonial. Esse alinhamento torna a teoria menos eficaz e coerente na denúncia e enfrentamento das múltiplas formas contemporâneas de dominação e violência (Quijano, 2014a, p. 129; Dussel, 2015, p. 28; Dussel, 2017, p. 3243).

Essa visão antimodernista parece ser exatamente a perspectiva adotada pelo constitucionalismo decolonial. Ao incorporar a ideia de que a constituição é uma expressão da colonialidade, um instrumento que impulsiona o desenvolvimento do capitalismo e perpetua a dominação das elites (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37; Santos, 2021, p. 12; Brasil; Urquiza, 2021, p. 59; Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 305; Garay Montañez, 2016, p. 813; 824; Wolkmer, 2022, p. 94-100; Repolês, 2021, p. 298; Radaelli, 2017, p. 21-24), essa abordagem apresenta uma compreensão limitada da modernidade.

Ao negar sua face positiva e seus aspectos normativos, o constitucionalismo decolonial restringe sua capacidade de interpretar a complexidade da realidade e de propor alternativas transformadoras. Essa perspectiva simplista e reducionista não apenas ignora a diversidade de contribuições teóricas e práticas que poderiam enriquecer o debate constitucional, mas também compromete a compreensão do próprio caráter normativo da constituição.

Dessa forma, o constitucionalismo decolonial corre o risco de se distanciar dos princípios fundamentais e fundantes do pensamento decolonial, presentes em sua vertente transmoderna. O resultado pode ser uma teorização que, embora reivindique uma postura decolonial, não consegue capturar integralmente as dinâmicas constitutivas da sociedade e da própria constituição.

### **3.3 Crítica à razão, universalismo e totalidade**

A partir do exposto, o objetivo agora é confirmar que a vertente antimodernista do pensamento decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 09) se aproxima da teoria pós-moderna (Castro-Gómez, 2019, p. 16) e, como desdobramento, demonstrar que o constitucionalismo decolonial, ao se ancorar nessa vertente, também se aproxima dessa mesma tradição teórica.

Para isso, passo a analisar o distanciamento inicial do pensamento decolonial em relação à teoria pós-moderna, tal como consubstanciado em sua vertente transmoderna — sobretudo a partir das contribuições de Walter Dignolo, Enrique Dussel e Aníbal Quijano<sup>65</sup>. Embora essas reflexões sejam eventualmente cotejadas por outros autores, o foco será compreender como esses pensadores se posicionam em relação a compreensões e conceitos basilares da teoria pós-moderna.

Neste tópico, serão examinadas suas posições sobre temas crítica à razão, ao universalismo, à totalidade, à metanarrativa e à macro categorias. Esses aspectos são cruciais para evidenciar as divergências entre decoloniais e pós-modernos, uma vez que os últimos frequentemente questionam a validade das narrativas universais e a aplicação de conceitos como razão e totalidade na crítica à modernidade.

### 3.3.1 A razão

O pensamento decolonial não se limita a criticar a razão em si, mas direciona sua crítica à racionalidade eurocêntrica e instrumental. Seu objetivo é “libertar a produção de conhecimento, da reflexão e da comunicação dos obstáculos da racionalidade/modernidade europeia” (Quijano, 1992, p. 19).

Essa perspectiva se diferencia das teorias pós-modernas, que tendem a rejeitar a própria razão, compreendendo-a como uma forma de violência (Dussel, 2017, p. 3235-3236).

---

<sup>65</sup> A partir deste ponto, assumida a cisão interna do pensamento decolonial, nos próximos tópicos, ao me referir a esse campo, estarei tratando daquilo que denomino vertente transmoderna. As compreensões, teses e categorias compartilhadas por teóricos e teóricas que marcaram a constituição do pensamento decolonial em seu momento inaugural permanecem presentes nessa vertente, a qual reconhece a complexidade e as ambivalências da modernidade, sem incorrer em uma rejeição totalizante. Essa delimitação é fundamental para o desenvolvimento da análise que se seguirá, pois é justamente a partir da vertente transmoderna que se torna possível evidenciar seu distanciamento em relação à teoria pós-moderna, à vertente antimodernista do pensamento decolonial e ao chamado constitucionalismo decolonial — em razão das aproximações mútuas entre estes. Como se argumentará ao longo deste capítulo, a vertente antimodernista do pensamento decolonial, embora se apresente como alternativa pretensamente crítica, acaba por reproduzir traços típicos da teoria pós-moderna — justamente aqueles dos quais o pensamento decolonial, em seu momento inaugural e hoje desenvolvido na vertente transmoderna, buscou se afastar e superar. Por essa razão, quando for necessário referir-se especificamente à vertente antimodernista, essa será devidamente indicada.

Para os pós-modernos e pós-modernas, a razão moderna é frequentemente descrita como “a razão do terror” (Mignolo, 2003, p. 104-105).

Segundo A. Quijano (1988, p. 55), as críticas à racionalidade em si buscam “eliminar qualquer associação original entre razão e libertação social”. Por sua vez, o pensamento decolonial direciona sua crítica a uma forma específica de racionalidade associada à dominação. O referido autor afirma que “é necessário livrar-se dos laços entre a racionalidade/modernidade com a colonialidade” (Quijano, 1992, p. 19).

Nesse sentido, Dussel sustenta:

Não se trata de uma mera defesa da razão pela razão em si. Trata-se de defender as vítimas dos sistemas atuais, e de proteger a vida humana que está em risco de suicídio coletivo. **A crítica à “razão moderna” não permite que [...] confunda essa crítica com a crítica da razão como um todo, e com relação aos seus tipos ou práticas de racionalidade** (Dussel, 2001, p. 450) (destaque meu).

Portanto, o pensamento decolonial não rejeita a racionalidade moderna como um todo, mas enfatiza a necessidade de transcendê-la em sua forma limitada e eurocêntrica. Em vez de descartá-la, propõe superá-la de maneira crítica e transformadora (Dussel, 2000, p. 50).

Apesar disso, os e as decoloniais não defendem “a razão pela razão mesma” (Dussel, 2017, p. 3247). Eles e elas reconhecem que a razão moderna foi instrumentalizada para legitimar a opressão (Quijano, 1988, p. 53) e argumentam que, historicamente, ela serviu para justificar a colonização e a exploração de povos não europeus (Dussel, 2010, p. 293; Mignolo, 2003, p. 104-105).

Nesse contexto, Mignolo destaca como a razão moderna, ao ocultar e justificar a violência colonial sob o mito da civilização e da emancipação, assumiu um caráter genocida na modernidade (Mignolo, 2003, p. 104-105). A crítica decolonial, portanto, concentra-se em revelar esse encobrimento e a invisibilização da violência moderna/colonial, propondo uma “releitura do paradigma da razão moderna” (Mignolo, 2003, p. 167).

Supramencionado autor argumenta que a racionalidade moderna foi moldada pela experiência colonial e pela imposição de uma visão eurocêntrica de mundo. Esse processo marginalizou outras formas de racionalidade, saberes e produção de conhecimento, produzindo uma hierarquia epistêmica moderna (Mignolo, 2003, p. 160).

Por sua vez, Aníbal Quijano afirma que a razão moderna não é apenas a razão eurocêntrica, ela também carrega a promessa de libertação contra as diferentes formas de

dominação e exploração. Contudo, ela acabou se transformando em um instrumento de dominação no transcorrer da modernidade (Quijano, 1988, p. 53).

Assim, ao ser apropriada pelas estruturas de poder, a racionalidade moderna perdeu sua potencialidade emancipatória (Quijano, 1988, p. 53). Em vez disso, passou a ser utilizada para justificar a subalternização, a dominação e a imposição de hierarquias (Dussel, 2010, p. 293; Mignolo, 2003, p. 104-105).

**É a instrumentalização da razão pelo poder, colonial em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos do conhecimento e não refletiu as promessas libertadoras da modernidade.** A alternativa, portanto, é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial (Quijano, 1992, p. 19-20) (destaque meu).

Mignolo (2003, p. 160) reforça essa ideia ao afirmar que novas formas de racionalidade coexistem com a racionalidade moderna e, por isso, são mais amplas do que ela, emergindo da exterioridade da modernidade eurocêntrica. Essas formas alternativas de racionalidade são vistas como fundamentais para desafiar e superar o monopólio eurocêntrico da razão e sua compreensão restrita da racionalidade, do conhecimento e da sociedade.

Na modernidade, a racionalidade moderna foi amplamente entendida e propagada como uma característica essencial da humanidade (Dussel, 2010, p. 293), classificando hierarquicamente a sociedade (Quijano, 2000a, p. 202) em seres mais e menos humanos (Dussel, 2010, p. 295-296; Quijano, 2006, p. 8; Mignolo, 2017, p. 17), através da invenção da “ideia” de raça (Quijano, 2009a, p. 14; Segato, 2014, p. 17). Nesse contexto, uma classificação racial da sociedade é tipicamente moderna (Quijano, 2014b, p. 60).

A ideia de raça é compreendida como

[...] uma estrutura biológica que diferencia a população humana entre inferior e superior porque está associada às capacidades respectivas de produção cultural e intelectual em particular. [...] Sobre essa base e durante os cinco séculos seguintes a população do planeta foi classificada entre raças superiores e inferiores. E essa classificação foi articulada com o controle do trabalho e com o controle da autoridade e da subjetividade (Quijano, 2006, p. 81).

A partir disso, parte da humanidade, apresentada como menos próxima da razão, mais próxima da corporalidade e da natureza, foi considerada inferior. Assim, isso foi utilizado como justificativa para dominação, exploração e exclusão desses grupos (Dussel, 2010, p. 295-296; Mignolo, 2017, p. 17).

Ao mesmo tempo, a Europa foi retratada como mais próxima da razão, sendo narrada como superior, avançada e desenvolvida, e lhe atribuindo a missão de levar a civilização ao restante do mundo, frequentemente descrito como primitivo e bárbaro (Dussel, 2010, p. 295-297). Dessa forma, os povos europeus eram apresentados como a expressão e os detentores do único projeto possível de sociedade (Dussel, 2000, p. 48-49).

**O mundo colonial será interpretado como habitado por seres humanos que podem ser explorados, de segunda categoria** (antropológica, ontológica e ético-política [...]). Eram **sub-humanos aos quais a civilização europeia lhes concedia alguma humanidade** ao mesmo tempo **em que os dominava**. **A colonização era interpretada** desde a Europa como um **dom: o dom da humanização**. Esta ideologia, junto com todas as ideologias modernas, reinou até o presente (Dussel, 2012 p. 17) (destaque meu).

O pensamento decolonial questiona a modernidade eurocêntrica ao desafiar a concepção de que este é o único modelo viável. Ele ressalta como esse projeto foi imposto ao restante do mundo sob a pretensa superioridade europeia, destacando especialmente o papel que a racionalidade desempenhou na legitimação dessa violência (Mignolo, 2003, p. 167).

Como a crítica não é direcionada à razão em si (Quijano, 1992, p. 19; Dussel, 2000, p. 50), mas ao seu uso como instrumento de dominação (Quijano, 1988, p. 53; Dussel, 2010, p. 293; Mignolo, 2003, p. 104-105), torna-se fundamental destacar a distinção feita por Quijano entre duas faces da razão moderna. De um lado, há a razão instrumental, associada à dominação, que legitima a colonialidade e a hierarquização dos saberes. De outro, existe a razão histórica, vinculada à libertação (Quijano, 1988, p. 53-54).

Apesar de reconhecer a existência dessas duas racionalidades, afirma que a partir do século XVIII, a racionalidade tornou-se predominantemente instrumental, uma ferramenta de dominação (Quijano, 1988, p. 53). Apesar disso, não há uma negação da razão, a América Latina é vista como um “local potencial para uma proposta de racionalidade alternativa à razão instrumental” (Quijano, 1991, p. 42).

A crise do projeto moderno eurocêntrico reflete a perda da associação entre razão e libertação, pois a razão histórica, ligada a libertação, foi subordinada à razão instrumental (Quijano, 1991, p. 34).

Essa dinâmica vai além da simples oposição entre razão instrumental e histórica. Mesmo a racionalidade libertadora não escapou, ela também foi subsumida e passou a ser afetada pelas relações de poder entre a Europa e o restante do mundo, entre centro e periferia (Salgado, 2020, p. 113-114).

Com isso, a relação entre libertação e racionalidade foi obscurecida, transformando a modernidade em um processo de modernização que atende às necessidades de dominação, especialmente do capital (Quijano, 1988, p. 53). Dessa forma, a razão foi convertida e passou a operar como um mecanismo de legitimação dessa violência (Quijano, 1988, p. 53; Dussel, 2010, p. 293; Mignolo, 2003, p. 104-105).

Nesse ínterim, a modernidade se tornou um projeto de controle e subordinação global, bem como a racionalidade passou de promessa emancipatória para meio de dominação. Essa transformação é fundamental para compreender como a racionalidade instrumental passou a dominar e a moldar as relações sociais e econômicas globais (Quijano, 1988, p. 53).

A proposta decolonial de reativar outras racionalidades que coexistem com a razão que se tornou dominante na modernidade, a razão instrumental, implica reconhecer a existência de racionalidades alternativas (Quijano, 1998, p. 64-65).

Segundo A. Quijano, para superar a razão instrumental, seria necessário resgatar e articular duas formas específicas de racionalidade: a “racionalidade de origem andina, associada à reciprocidade e solidariedade”, e a “racionalidade moderna primordial, quando a razão ainda estava ligada à libertação social, à liberdade individual e à democracia, como decisão coletiva baseada na escolha de seus membros” e de suas membras (Quijano, 1998, p. 68).

Essa articulação mencionada e a reativação de outra racionalidade visam, em última instância, à “libertação social de todo poder organizado como desigualdade, discriminação, exploração e dominação”. Essa “outra racionalidade” não se baseia na exclusão. Justamente por essa característica inclusiva, ela pode “legitimamente reivindicar alguma universalidade” (Quijano, 1992, p. 20).

Pois nada menos racional, finalmente, do que a pretensão de que a visão de mundo específica de uma etnia particular seja imposta como racionalidade universal, embora essa etnia seja chamada Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é reivindicar para um provincialismo o título de universalidade (Quijano, 1992, p. 20).

Dussel, por sua vez, argumenta que a crítica da razão moderna eurocêntrica deve ser feita “em nome de uma racionalidade diferencial (a razão exercida pelos movimentos feministas, ecologistas, culturais e étnicos, da classe trabalhadora, das nações periféricas, etc.) e universal” (Dussel, 2017, p. 3247-3248).

Em Mignolo, pode-se afirmar que, ao lado da razão moderna eurocêntrica, existe a “razão subalterna”, que reflete as práticas teóricas emergentes que respondem aos legados coloniais na interseção da história euro-americana moderna (Mignolo, 2003, p. 36). A razão

subalterna deve ser entendida “como um conjunto diverso de práticas teóricas emergindo dos e respondendo aos legados coloniais na interseção da história euro-americana moderna” (Mignolo, 2003, p. 139-140).

Essas práticas teóricas são fundamentais para a construção de uma nova racionalidade, capaz de desafiar e superar as limitações e exclusões produzidas e justificadas pela racionalidade moderna.

Portanto, o pensamento decolonial se distingue das críticas pós-modernas à razão ao focar especificamente na crítica à racionalidade eurocêntrica e instrumental, sem rejeitar a razão em si. Esse movimento visa transcender a racionalidade moderna, valorizando outras formas de racionalidade que emergem de experiências subalternas e da exterioridade da modernidade eurocêntrica, bem como de resgatar a racionalidade libertadora.

Ao questionar como a racionalidade moderna foi historicamente utilizada para justificar a dominação colonial e a hierarquização da humanidade, o pensamento decolonial propõe uma releitura do paradigma da razão moderna.

A crítica decolonial não apenas revela como a razão moderna mascarou e legitimou a violência colonial, mas também busca reativar outras racionalidades que coexistem com a razão dominante. Esse movimento desafia o monopólio eurocêntrico sobre razão e oferece novas perspectivas para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O desafio colocado e enfrentados pelos e pelas decoloniais, então, é não apenas criticar a razão moderna, mas também a de construir e de reconstruir outras concepções de racionalidade.

### **3.3.2 Universalismo e totalidade**

Os autores ligados à teoria pós-moderna, como Deleuze, Derrida e Lyotard, apesar de suas distinções, realizam uma crítica à “razão moderna”, cada um a partir de diferentes perspectivas (Dussel, 2001, p. 437). Esses pensadores associam a razão moderna a uma visão universalista, que expressa a violência da racionalidade, e contestam a “unicidade do ser dominante”. Eles empregam conceitos como “différance, multiplicidade, pluralidade, fragmentariedade e a desconstrução de todo macro relato” (Dussel 2017, p. 3235-3236). No entanto, essa crítica é vista pelo pensamento decolonial como limitada e insuficiente.

O pensamento decolonial concentra sua crítica não na razão como um todo, mas na razão eurocêntrica instrumental (Quijano, 1988, p. 53; Dussel, 2017, p. 3247) e em sua captura

para legitimar a dominação e a opressão moderna/colonial (Dussel, 2010, p. 293; Mignolo, 2003, p. 104-105).

Portanto, ao contrário da corrente pós-moderna, a crítica decolonial não rejeita meta categorias (Dussel, 2017, p. 3249; Mignolo, 2003, p. 106), macro relatos (Mignolo, 2003, p. 106; Dussel, 2017, p. 3238) a totalidade (Dussel, 2017, p. 3249; Quijano 2010, p. 85-86) e a universalidade (Dussel, 2017, p. 3238; Mignolo, 2017a, p. 14), mas busca uma reinterpretação crítica desses conceitos.

Apesar de suas críticas à universalidade, o pós-modernismo, como uma teoria moderna eurocêntrica, teve uma expansão global significativa, especialmente na América Latina a partir do final dos anos 1980. Essa expansão pode figurar paradoxal, pois o pós-modernismo critica a universalidade ao mesmo tempo que se dissemina globalmente e se oferece como lente adequada para interpretar e compreender o mundo, nesse sentido é universal (Dussel 2017, p. 3236).

Em contraste, a perspectiva decolonial não rejeita a ideia de universalidade. Pelo contrário, ela reconhece e afirma que qualquer teoria e prática voltadas para a emancipação e libertação devem necessariamente possuir pretensões universais (Castro-Goméz 2017, p. 41).

Essa abordagem é essencial para enfrentar o complexo de poder moderno/colonial e capitalista que se manifesta globalmente. Diante de um sistema de opressão tão disseminado e interconectado, a resposta precisa ser igualmente abrangente e universal (Castro-Goméz 2017, p. 41).

Os pesquisadores vinculados e as pesquisadoras vinculadas ao pós-modernismo buscaram superar dualismos simplistas como “centro-periferia, atraso-progresso, tradição-modernidade, dominação-libertação” em favor de uma interpretação da realidade que valoriza a “pluralidade heterogênea, fragmentária e diferencial” (Dussel 2017, p. 3236).

Para o pensamento decolonial, os dualismos típicos da modernidade, como “centro-periferia, desenvolvido-subdesenvolvido, dependência-libertação, classes exploradoras-classes exploradas, todos os níveis de gênero, cultura, raça [...], civilização-barbárie [...], totalidade-exterioridade”, não devem ser simplesmente negados, como propõe a teoria pós-moderna (Dussel, 2017, p. 3244).

Em vez disso, eles devem ser subsumidos e integrados em uma análise que reconheça sua complexidade e sua articulação com outras categorias em níveis microestruturais (Dussel, 2017, p. 3244). Essa abordagem permite uma compreensão mais ampla das relações sociais, sem perder de vista as nuances e interconexões que permeiam esses dualismos.

As macros categorias, apesar de sua formação dual, devem ser situadas em níveis concretos de maior complexidade e articuladas com outras categorias que lhes sirvam de mediação com um nível micro. Negar a existência de dominados e dominadores, explorados e exploradores, um centro e uma periferia “é cair em um pensamento reacionário” no pior dos cenários ou “perigosamente utópico” no melhor deles (Dussel, 2017, p. 3244).

Assim,

meta-categorias como “totalidade” e “exterioridade” seguem tendo vigência, como referências abstratas e globais que devem ser mediadas pelas microestruturas do Poder, o qual se encontra disseminado em todos os níveis e de que ninguém pode declarar-se inocente (Dussel, 2017, p. 3249).

No contexto da crítica à teoria pós-moderna, há um alerta para o risco de se aproximar do que é criticado. Ao questionar a unilateralidade das macros categorias homogêneas em favor das micro categorias heterogêneas, há o risco de perpetuar a mesma pretensão de universalidade da modernidade que se deseja desconstruir (Dussel, 2017, p. 3238).

Dussel argumenta que ao criticar a utilização das macros categorias e instituições por meio de uma compreensão que enfatiza a fragmentariedade, pode-se inadvertidamente manter essa estrutura de universalidade, mas agora em prol daquela, da fragmentariedade (Dussel, 2017, p. 3238).

Portanto, se o objetivo da tradição pós-moderna é afastar-se do simplismo homogeneizante e dualista, e compreender a complexidade da realidade, é necessário articular macro e micro categorias e instituições e não simplesmente negá-las (Dussel, 2017, p. 3238).

A realidade é complexa e “o poder se constitui de forma mútua e relacional” (Mignolo, 2010, p. 12) em diferentes níveis e configurações (Mignolo, 2010, p. 12; Quijano, 2002, p. 04; Dussel, 2017, p. 3238), “mas não por isso deixa de existir o poder do Estado ou de uma nação hegemônica” (Dussel, 2017, p. 3238).

A partir disso, ao considerar que a crítica não é à razão em si, mas à razão eurocêntrica, também não deve haver uma negação absoluta de macro categorias e meta relatos. Embora esses elementos tenham contribuído para o encobrimento da dominação, exploração e da violência na modernidade capitalista, isso não significa que as vítimas busquem e precisem apenas de micro relatos fragmentados (Dussel, 2017, p. 3243).

Elas “necessitam de uma narrativa histórica que reconstrua sua memória, no sentido de suas lutas. As ‘lutas por reconhecimento’ dos novos direitos (falando como Axel Honneth) necessitam da organização, da esperança, da narrativa épica que abre horizontes” (Dussel, 2017,

p. 3243). Segundo W. Mignolo, as macros narrativas “propiciam pensar a colonialidade, e não apenas a modernidade, de forma livre” (Mignolo, 2003, p. 106).

Da mesma forma, a teoria pós-moderna rejeita a noção de totalidade. Ela se opõe à visão eurocêntrica que compreende a sociedade como uma totalidade homogênea (Quijano, 2010, p. 83). Essa perspectiva eurocêntrica visualiza a sociedade como uma estrutura fechada, hierarquicamente organizada, com relações funcionais entre suas partes, presumindo uma lógica histórica única e uma racionalidade que subordina cada parte a essa lógica totalizadora (Quijano, 1992, p. 18).

Nessa visão, a sociedade é concebida como um macro sujeito histórico, dotado de uma racionalidade e legalidade que permitem prever o comportamento da totalidade e de cada uma de suas partes, assim como a direção e o propósito de seu desenvolvimento ao longo do tempo (Quijano, 1992, p. 18).

As correntes pós-modernas emergem dessa compreensão, utilizando-a como base para se oporem à ideia de uma sociedade homogênea e histórica. Na corrente pós-moderna, “nega-se a ideia de totalidade” (Quijano, 2010, p. 83).

Para os autores pós-modernos e autoras e pós-modernas, essa rejeição se justifica, pois a ideia de totalidade levou a reducionismos teóricos e à “metafísica de um macro sujeito histórico” (Quijano, 1992, p. 18-19). Eles entendem que “as relações sociais não formam campos complexos de relações sociais” e, portanto, aquilo que poderia ser chamado de sociedade não possui existência real (Quijano, 2010, p. 84).

Nessa linha de pensamento, há uma “negação da ideia de totalidade histórico-social e da existência de um meio primado na configuração societal, agindo como eixo de articulação dos outros” (Quijano, 2010, p. 84). De acordo com o pós-modernismo, desde suas origens

pós-estruturalistas, o poder só existe à escala das micro-relações sociais e como fenômenos dispersos e fluidos. Não tem sentido [...] pensar na mudança de algo que se poderia chamar sociedade no seu conjunto e colocar para isso os seus eixos de articulação ou os factores de determinação que devem ser alterados (Quijano, 2010, p. 85).

A rejeição absoluta da compreensão “orgânica e sistêmica de totalidade” leva a uma visão limitada e equivocada da sociedade. A teoria pós-moderna, ao negar a ideia de uma totalidade homogênea, acaba se aproximando de suas próprias críticas (Quijano, 2010, p. 85).

Em ambos os casos, há um pressuposto compartilhado de que a totalidade é entendida como algo homogêneo, onde tanto as partes quanto o todo operam sob uma mesma “lógica de

existência”, o que distorce a compreensão da realidade (Quijano, 2010, p. 85). Essa confusão entre totalidade e homogeneidade é um problema típico do eurocentrismo (Quijano, 1992, p. 19).

No entanto, a crítica decolonial a essa perspectiva não se limita a rejeitar a totalidade. Ao contrário, propõe interpretar a totalidade não como um todo homogêneo, mas como uma “totalidade histórico-social”:

[...] num campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontínua de diversos meios de existência social, cada um deles por sua vez estruturado com elementos historicamente heterogêneos, descontínuos no tempo, conflituosos. Isso quer dizer que as partes num campo de relações de poder societal não são só partes. São-no em relação ao conjunto do campo, da totalidade que este constitui. Consequentemente, movem-se geralmente dentro da orientação geral do conjunto. Mas não o são na sua relação separada com cada uma das outras. E sobretudo cada uma delas é uma unidade total na sua própria configuração porque tem igualmente uma constituição historicamente heterogênea (Quijano, 2010, p. 85-86).

Isso não implica que o pensamento decolonial rejeite a ideia de totalidade, pois esses elementos “heterogêneos e descontínuos” são articulados em um eixo comum, formando uma “estrutura histórico-social” que tende a se mover conjuntamente, constituindo a totalidade (Quijano, 2010, p. 86).

Assim, a totalidade é compreendida não como homogeneidade, mas como heterogeneidade, sendo aberta e plural. Por não ser fechada, mas composta por ações heterogêneas e múltiplas, esse movimento não segue uma linha única, unidirecional ou unidimensional (Quijano, 2010, p. 86).

O enfoque decolonial não apenas não rejeita a ideia de totalidade, como propõe um deslocamento da concepção de totalidade ao complexificá-la por meio da consideração da perspectiva da alteridade historicamente negada (Salgado, 2020, p. 114).

Fora do Ocidente, por exemplo, todo o imaginário e a produção de conhecimentos estão associados a uma perspectiva de totalidade que não nega a heterogeneidade da realidade. Essa ideia de totalidade é sustentada pela diversidade histórica da sociedade, reconhecendo a existência do outro e da diferença sem hierarquizar ou utilizar a diferença como critério de superioridade ou inferioridade, ou como base para dominação e exploração (Quijano, 1992, p. 19).

O pensamento decolonial busca ir na direção oposta à universalidade como totalidade única, adotando “conceito não totalitário de totalidade”, que Mignolo descreve como “pluriversalidade” (Mignolo, 2010, p. 16). Ele propõe a “diversalidade como projeto universal”

(Mignolo, 2003, p. 418) e a constituição de um projeto “pluriversal em vez de universal” (Mignolo, 2017a, p. 14) .

Nas palavras do autor:

**a pluriversalidade não é a rejeição de reivindicações universais, mas a rejeição da universalidade entendida como um universal abstrato ancorado em uma monológica.** Um princípio universal baseado na ideia do diverso não é uma contradição de termos, mas um deslocamento de estruturas conceituais. Segundo Hinkelammert, os zapatistas reivindicam a **diversidade como um projeto universal: “um mundo onde muitos mundos se encaixam”, o direito à diferença de igualdade**, o “mandar obedecendo”. **Em um mundo como esse, composto por múltiplos mundos, não são necessários universais abstratos ou significantes vazios**, mas conectores que ligam a revolução teórica e suas consequências éticas a projetos semelhantes ao redor do globo, emergindo desde a diferença colonial (Mignolo, 2015b, p. 357) (destaque meu).

A partir da pluriversalidade, diferentes projetos narrados como “opções rivais” não mais competem entre si nem são hierarquizados. Em vez disso, coexistem e se aceitam reciprocamente, abandonando a visão moderna eurocêntrica de que há apenas uma única opção válida (Mignolo, 2017a, p. 14).

Por meio desta análise, é possível confirmar que há uma distinção clara entre o pensamento decolonial e a teoria pós-moderna, particularmente em suas abordagens sobre razão, universalismo, totalidade, meta narrativa e macro categorias. O pensamento decolonial critica a racionalidade eurocêntrica e instrumental sem rejeitar a razão em si, enquanto a teoria pós-moderna tende a rejeitar a modernidade como um todo, incluindo a razão e os conceitos de totalidade e universalidade.

No entanto, a vertente antimodernista do pensamento decolonial se desvia das bases do pensamento decolonial “inaugural”, que hoje estão consubstanciadas na vertente transmoderna, e se aproxima da teoria pós-moderna (Castro-Gómez, 2019, p. 16). Essa aproximação constitui uma contradição interna (Castro-Gómez, 2019, p. 10), pois o pensamento decolonial surgiu justamente para se distanciar das teorias pós-colonial e pós-moderna (Santos, 2022, p. 20; Escobar, 2013, p. 28; Segato, 2014, p. 17; Ballestrin, 2017, p. 09; Pazello, 2014, p. 89-90)

Dado que a vertente antimodernista se aproxima da teoria pós-moderna e que o constitucionalismo decolonial se ancora nessa vertente, conclui-se que o constitucionalismo decolonial também se aproxima da teoria pós-moderna. Essa aproximação leva a uma compreensão limitada da constituição, visto que o constitucionalismo decolonial a entende

exclusivamente como um instrumento de dominação, expressão da colonialidade e do capitalismo.

Essa visão rejeita a modernidade, suas instituições, razão, universalismo, macro categorias e metanarrativas, ignorando que a modernidade possui uma face normativa com critérios políticos importantes que não devem ser desconsiderados. Assim, apesar de se proclamar decolonial, a vertente antimodernista e, conseqüentemente, o constitucionalismo decolonial, estão mais próximos da teoria pós-moderna do que da teoria decolonial “inaugural” ou da perspectiva transmoderna, constituída pelo e em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade.

Ao adotar essa postura, o constitucionalismo decolonial compromete seu potencial crítico e normativo, limitando sua compreensão da realidade e sua eficácia na denúncia e enfrentamento das múltiplas formas contemporâneas de dominação e violência.

Cabe ressaltar que, apesar das diferenças, a teoria pós-moderna não deve ser a sua utilidade decretada como inexistente, tratada de modo simplista como conservadora, pois ela pode ser uma aliada do pensamento crítico latino-americano. Isso é possível, ao ser utilizada para enfrentar o dogmatismo, o fascismo, o conservadorismo, por exemplo (Dussel, 2001, p. 206).

Entretanto, é sempre necessário que aqueles e aquelas que a utilizam — teóricos, teóricas, movimentos sociais, organizações — entendam que a sua crítica está situada em uma condição geopolítica específica, a do Norte Global. Assim, ao serem apresentadas como universais — universalizando sua “localização” — elas podem ser tão perigosas quanto a universalização à qual se opõem (Dussel, 2001, p. 206).

Dessa forma, por mais que sua crítica, no Norte, se “pretenda honesta” (Dussel, 2009), no Sul Global, suas críticas à razão e às macros instituições podem levar à negação das “razões teóricas e das motivações éticas” que guiam os movimentos sociais e a população pobre nos países dependentes e pós-coloniais, desmobilizando, assim, suas lutas (Dussel, 2001, p. 206).

### **3.4 O constitucionalismo antimodernista**

Após demonstrar que o constitucionalismo decolonial se baseia em uma perspectiva antimodernista e na teoria pós-moderna, rejeitando a modernidade e a normatividade a ela associada, nota-se que esse distanciamento entre o constitucionalismo decolonial e o

pensamento decolonial de vertente transmoderna afeta e limita a compreensão da constituição dentro dessa perspectiva.

Este tópico busca evidenciar essa questão por meio da análise de algumas das principais formulações do constitucionalismo decolonial, especificamente: I- A compreensão de que a constituição é um meio de dominação; II- A ideia de que as constituições são ineficazes no Sul Global por serem cópias ou transplantes de constituições do Norte, contribuindo para a contínua dominação e exploração dos povos colonizados; III- A concepção de que as constituições são meras cópias e, por isso, não seriam autênticas nem expressão das realidades locais.

Para isso, serão utilizados conceitos e compreensões fundamentais do pensamento decolonial. Ao evidenciar que essas teses não poderiam ser sustentadas à luz da vertente transmoderna do pensamento decolonial, ficará ainda mais evidente que o constitucionalismo decolonial se ancora pouquíssimo no pensamento decolonial originalmente constituído em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade.

### **3.4.1 A constituição como meio de dominação**

Como visto no capítulo 1, para o constitucionalismo decolonial, as constituições modernas têm servido historicamente como “instrumento de um direito colonizador, eurocêntrico, garantidor da propriedade privada, defensor da economia liberal-capitalista e da santificação de um Estado de Direito” (Wolkmer, 2022, p. 94). Essa forma de constitucionalismo perpetua a dominação colonial e capitalista tanto no Norte global quanto nas regiões periféricas e “pós-coloniais” (Wolkmer, 2022, p. 95; Radaelli, 2017, p. 21). Assim, as constituições são fundamentais na “construção de estruturas econômicas, sociais e políticas geradas pelo projeto moderno ocidental dominante”, contribuindo para a reprodução do capitalismo e da colonialidade (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 12).

O moderno constitucionalismo possui “uma chave colonial” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 45) e se trata de um “constitucionalismo colonizador” (Wolkmer, 2022, p. 92). As constituições modernas, produto da “modernidade eurocêntrica liberal”, carregam o “gene capitalista e a exploração” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 72), sendo instrumentos de dominação das “elites” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 53). Portanto, o constitucionalismo moderno é a “juridificação das relações de dominação” (Santos; Araújo; Andrade, 2021, p. 21), e sua configuração expressa

“a colonialidade do constitucionalismo moderno” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 39). “A constituição é, portanto, uma forma de dominação” (Brasil; Urquiza, 2021, p. 61).

No entanto, essa compreensão é limitada e insuficiente para explicar a complexidade social. Segundo a vertente transmoderna do pensamento decolonial, embora a modernidade/colonialidade capitalista exerça um papel transversal de exploração, exclusão e subalternização (Quijano, 2001, p. 07; Mignolo, 2009, p. 32), afetando toda a sociedade e sociabilidade na modernidade (Quijano, 2005, p. 20), e embora a dominação figure como uma categoria fundamental para a compreensão adequada da modernidade (Quijano, 2005, p. 21; Dussel, 1993, p. 153), essa relação não é unidimensional. Como apontam diversos autores, não há modernidade sem colonialidade (Mignolo, 2003, p. 74; Quijano, 2000, p. 343); ainda assim, não se pode reduzir a modernidade apenas à lógica da dominação (Quijano, 2005, p. 26; Mignolo, 2007a, p. 26-27).

O pensamento decolonial enfatiza que a dominação moderna/colonial capitalista não existe isoladamente (Mignolo, 2007a, p. 26-27), há conflito (Quijano, 2008, p. 06). Em conjunto com a dominação, coexiste, de modo tenso e relacional, a reação a ela — a resistência à violência e à própria dominação —, denominada decolonialidade (Mignolo, 2007a, p. 26-27). Não há apenas dominação, há também a resistência das “vítimas da colonialidade do poder, que não esteve ausente durante estes cinco séculos” (Quijano, 2005, p. 26). Isto é, a resistência, a luta social contra a referida dominação, é igualmente fundamental e constitutiva da própria modernidade (Mignolo, 2007a, p. 26-27)<sup>66</sup>.

Em oposição à dominação, central para o constitucionalismo decolonial, o pensamento decolonial de orientação transmoderna destaca que sempre houve e ainda há resistência daqueles que foram oprimidos e daquelas que foram oprimidas (Quijano, 2005, p. 26; Mignolo, 2007a, p. 26-27), lutas contra esse padrão de poder, que podem se manifestar na forma de “luta por direitos humanos”, e, de forma mais geral, em lutas por direitos (Quijano, 2001b, p. 13) e por “novos direitos” (Dussel, 2017, p. 3243).

Na medida em que a dominação, a exploração e a exclusão se expressam em violação de direitos e de direitos humanos em específico, a resistência a elas também se manifesta, ainda que não seja a única forma, em luta por direitos (Quijano, 2001b, p. 13), por meio do direito e por novos direitos:

---

<sup>66</sup> A partir da articulação entre modernidade, colonialidade e decolonialidade, Walter Mignolo afirma que a “Modernidade é uma hidra de três cabeças” (Mignolo, 2007a, p. 26).

Os direitos humanos são, a partir desse ponto de vista, direitos das gentes em cada um dos âmbitos da existência social: o controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos; o controle do sexo, de seus recursos e de seus produtos; controle da autoridade, de seus recursos e de seus produtos; o controle da subjetividade, de seus recursos e de seus produtos. Desse modo a exploração do trabalho de uns sobre os outros [...] é uma violação de direitos humanos. O patriarcalismo [...] a homofobia são uma agressão aos direitos humanos. [...] privatizar as instituições do estado em benefício de uns poucos é uma violação dos direitos humanos. O controle da subjetividade, especialmente do conhecimento [...] é uma violação radical dos direitos humanos (Quijano, 2001b, p. 13).

Segundo Quijano, a Revolução do Haiti exemplifica não apenas a existência da dominação, mas também como essa coexiste com a resistência, manifestando-se em lutas sociais por direitos (Quijano, 2005, p. 29-30).

Durante o período colonial, a dominação política exercida pela metrópole impedia que os povos colonizados fossem reconhecidos como cidadãos, excluindo-os dos direitos europeus metropolitanos e dos novos direitos humanos universais. Os colonizados eram considerados “desiguais, dominados e escravos do Sul”, enquanto os cidadãos metropolitanos eram vistos como “iguais, fraternos e livres” (Dussel, 2012, p. 17-18).

Essa exclusão em um primeiro momento poderia revelar um questionamento acerca da universalidade dos direitos humanos, pois eles parecem ser limitados a uma localidade específica. Nesse sentido, seriam não universais, mas expressão de uma particularidade excludente (Dussel, 2012, p. 18).

No entanto, a partir de um olhar mais atento, é possível perceber que isso é uma expressão do racismo moderno/colonial e capitalista, embora ele esteja ocultado pela fachada dos direitos humanos universais. A hierarquização racial da sociedade é reforçada por eles, estruturando a modernidade e afetando diferentes grupos sociais, conhecimentos e línguas (Mignolo, 2017, p. 18-19; 2009, p. 31).

Essa hierarquização determina o grau de humanidade dos povos, podendo ser considerados mais ou menos humanos, o que é uma expressão da colonialidade, mais especificamente da colonialidade do ser (Mignolo, 2017, p. 18-19; 2009, p. 31).

É nesse quadro que a Revolução Haitiana se destaca como um marco de resistência e luta pela realização de direitos humanos para os colonizados. Esse movimento buscava a efetivação dos direitos humanos para todos, independentemente da sua origem colonial (Mignolo, 2003, p. 95-96).

Os e as participantes se opuseram à lógica colonial, confrontaram a classificação e hierarquização social da sociedade moderna, resistindo à sua lógica eurocêntrica (Quijano,

2005, p. 29-30). Afirmaram que não há distinção entre seres mais ou menos humanos e que os direitos humanos não se limitam apenas aos povos do Norte global. Assim, a resistência se manifestou como resposta à exclusão, na forma de luta social por direitos e pela realização dos direitos que lhes eram negados (Mignolo, 2003, p. 95-96).

#### A Revolução do Haiti

[...] foi a primeira grande revolução descolonizadora triunfante de todo o período colonial/moderno, na qual os “negros” derrotaram os “brancos”, os escravos os amos, os colonizados os colonizadores, os haitianos os franceses, os não-europeus os europeus. Foi o padrão de poder colonial/moderno completo que foi subvertido e destruído (Quijano, 2005, p. 29-30).

Assim, essa Revolução representa uma expressão de resistência social contra a dominação (Mignolo, 2007a, p. 26-27), um dos “primeiros movimentos de descolonização de um mundo moderno” (Mignolo, 2015, p. 69). Ela evidencia que aqueles que estavam excluídos e aquelas que estavam excluídas lutaram contra a violência colonial por seus direitos negados e por sua inclusão como sujeitos de direitos.

Na afirmação do constitucionalismo decolonial de que há apenas dominação, parece haver uma compreensão subjacente de uma certa apatia social nas regiões periféricas. Sugere-se que esses povos, ao serem dominados e explorados, não teriam resposta ou mobilização social capaz de resistir e enfrentar essa imposição violenta.

O constitucionalismo decolonial parece descrever os povos do Sul como se não fossem capazes de lutar e resistir às diversas formas de exploração e exclusão. Esse enquadramento, mais uma vez, reproduz o olhar do colonizador sobre os povos colonizados, ao retratá-los como inferiores e incapazes.

Por isso, é sempre fundamental considerar a brutalidade e a sofisticação da colonialidade. Ela se reproduz na periferia, fazendo com que os próprios sujeitos dominados e explorados, e até mesmo teorias pretensamente críticas e comprometidas com a libertação, não compreendam claramente a violência da modernidade (Quijano, 1992, p. 03).

Eles e elas entendem o mundo (Quijano, 2010, p. 75) e se autocompreendem (Quijano, 1992, p. 03) à luz das narrativas modernas eurocêntricas (Quijano, 2014a, p. 122), naturalizando de forma irrefletida a suposta inferioridade (Quijano, 2001, p. 08). A colonialidade é tão violenta e complexa que é opaca até mesmo para aqueles e aquelas que sofrem e para aqueles e aquelas que buscam contribuir com as lutas dos oprimidos e oprimidas, configurando, assim, uma colonização do imaginário (Quijano, 1992, p. 03).

A vertente transmoderna do pensamento decolonial e as suas categorias possibilitam e convidam à análise a partir de outro lugar (Mignolo, 2017, p. 18-19): o dos vencidos e vencidas (Dussel, 2017, p. 3243, 3249; Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 19). Ao evidenciar que a decolonialidade — enquanto resposta e resistência social à dominação — é um elemento fundamental do pensamento decolonial de vertente transmoderna, que coexiste com a dominação moderna/colonial e capitalista, torna-se evidente que a tese do constitucionalismo decolonial — ou do constitucionalismo antimodernista —, segundo a qual as constituições seriam apenas um instrumento de dominação e expressão da colonialidade, é simplista e reducionista.

Afinal, essa visão ignora as dinâmicas de resistência e transformação e, por isso, não se sustenta a partir da vertente transmoderna ou não-antimodernista pensamento decolonial. Essa posição do constitucionalismo decolonial, contraditoriamente, acaba por reproduzir a própria colonialidade. Em outros termos, falta decolonialidade no constitucionalismo decolonial.

### **3.4.2 Os transplantes constitucionais**

A colonialidade e a suposta inferioridade dos povos do Sul global estão intrinsecamente ligadas à segunda compreensão do constitucionalismo decolonial abordada: a ideia de que as constituições nas regiões periféricas são vistas como ineficazes por serem simples transplantes ou cópias das elaboradas no Norte.

Segundo essa perspectiva, o constitucionalismo no Sul global, especialmente na América Latina, é amplamente reconhecido por sua falta de efetividade, caracterizada pela prevalência de constituições simbólicas que refletem um histórico de “mimetismo constitucional” e “transplantes jurídicos” (Wolkmer, 2022, p. 94). Essa “mimese” estaria ancorada no fato de que a região colonial “está apta, não a criar, mas a importar modelos jurídicos da matriz”. As regiões periféricas seriam, então, caracterizadas como um “espaço mimético dos transplantes jurídicos que a metrópole está apta a criar” (Rossi; Kozicki, 2021, p. 32).

Esse fenômeno resultaria na importação de institutos jurídicos estrangeiros, frequentemente inadequados à realidade local, perpetuando um modelo “monista normativista estatal privatista” imposto de fora (Wolkmer, 2022, p. 92), que não atenderia às necessidades e características próprias do Sul global. Como resultado, as instituições jurídicas e constitucionais

distanciam-se das tradições e culturas locais, o que contribuiria para “ineficácia” e “fragilidade democrática” (Radaelli, 2017, p. 22).

Segundo o constitucionalismo decolonial, no contexto específico do direito constitucional, seria possível observar uma tendência contínua de “transplantação mimética” (Radaelli, 2017, p. 23), onde as respostas normativas provenientes do Norte global seriam aplicadas de maneira acrítica no Sul, marginalizando as particularidades regionais em prol de interesses elitistas (Wolkmer, 2022, p. 100).

Essa prática histórica de adotar modelos constitucionais estrangeiros teria resultado em um “constitucionalismo hegemônico colonial, liberal-conservador e oligárquico” na América Latina (Wolkmer, 2022, p. 89), evidenciando um profundo desalinhamento entre os ideais republicanos importados e a complexa realidade das sociedades locais (Wolkmer, 2022, p. 96).

Além disso, ao sugerir que os povos colonizados simplesmente copiam constituições (Rossi; Kozicki, 2021, p. 32; Radaelli, 2017, p. 22-23; Wolkmer, 2022, p. 92-94), há uma ideia de fundo de que eles carecem de capacidade para constituir constituições próprias. Isso reforça uma visão hierárquica que desumaniza e subestima suas capacidades, ao mesmo tempo que proclama a superioridade dos povos do Norte (Quijano, 2001, p. 8).

Essa compreensão dos transplantes constitucionais presentes no constitucionalismo decolonial, segundo a vertente transmoderna do pensamento decolonial, evidencia a dinâmica da colonialidade, que naturaliza a inferioridade inventada (Quijano, 2001, p. 8), um mito eurocêntrico moderno criado para legitimar a dominação e exploração moderna/colonial e capitalista, ainda presente (Mignolo, 2003, p. 40).

Para o pensamento decolonial de vertente transmoderna, a forma típica de dominação da modernidade (Quijano, 2005, p. 21) se realiza através da hierarquização — central no argumento do constitucionalismo decolonial dos transplantes constitucionais —, que classifica e divide a sociedade em seres mais e menos humanos, estabelecendo uma desigualdade abissal (Quijano, 2009a, p. 4). Aníbal Quijano argumenta que o sistema moderno de dominação social teve na ideia de raça seu elemento fundador (Quijano, 2005, p. 17).

Com a construção e consolidação da ideia de raça, a dominação sobre a humanidade passou a incluir também a natureza, considerada juntamente com certos segmentos da sociedade como naturalmente inferiores, o que serviu para justificar a exploração e dominação (Quijano, 2009a, p. 14).

Os povos periféricos foram e seguem sendo subjugados como não-sujeitos, objetos, parte da natureza a ser dominada e manipulada na marcha da civilização (Salgado, 2020, p. 115), como se a própria humanidade não fizesse parte da natureza, como se estivessem dissociados (Walsh, 2007, p. 106-107; Alimonda, 2011, p. 22).

Assim, dentro da lógica moderna colonial eurocêntrica, a colonização é equiparada à naturalização, pois os habitantes do Sul colonizado são vistos como entidades naturais destinadas à dominação (Salgado, 2020, p. 115), seres desprovidos de razão e mais próximos da brutalidade corporal (Dussel, 2010, p. 295-296) através da separação entre corpo e razão, sociedade e natureza (Quijano, 2014, p. 136-137).

Nesse ínterim, o direito formal não os inclui, tampouco o direito internacional ou o direito das gentes. Eles e elas são inseridos na narrativa da civilização como desprovidos e desprovidas de humanidade e, conseqüentemente, de direitos, sendo considerados e consideradas seres não humanos (Salgado, 2020, p. 115).

Essa suposta inferioridade não é intrínseca aos corpos desses sujeitos; não está enraizada em seu próprio ser. A hierarquização que os posiciona como inferiores, negando-lhes a condição de humano (Mignolo, 2017, p. 18-19) e de sujeito de direito (Salgado, 2020, p. 115), carece de base na realidade, uma vez que não há características empiricamente demonstráveis que tornem certos sujeitos e povos mais humanos que outros (Mignolo, 2017, p. 18-19).

Nesse contexto de racismo moderno, os sujeitos e povos considerados inferiores são retratados como o “Outro”, a alteridade negada e silenciada (Dussel, 1993), cuja construção foi feita pelos povos do Norte global. Esta diferenciação, que impõe uma hierarquia e nega a plena humanidade de uma parte da sociedade, é uma construção discursiva que tem permitido e continua a permitir a dominação e exploração de grande parte da sociedade, especialmente os diversos povos da América Latina, África e Ásia, narrados como naturalmente inferiores (Mignolo, 2017, p. 17-19).

A análise dos transplantes constitucionais a partir da perspectiva transmoderna pensamento decolonial revela uma estreita relação entre a tese do constitucionalismo decolonial, que enfatiza a importação de modelos jurídicos estrangeiros (Wolkmer, 2022, p. 89-94; Radaelli, 2017, p. 22-23; Rossi; Kozicki, 2021, p. 32) e a naturalização da percepção de inferioridade atribuída aos povos do Sul global (Quijano, 2001, p. 8).

Esse argumento reflete um legado colonial que marginaliza as tradições locais e as culturas autóctones, reforçando uma narrativa de desigualdade histórica fundamentada na ideia

de raça (Quijano, 2009a, p. 14). Referida narrativa afeta tanto a natureza quanto a estrutura social (Salgado, 2020, p. 115).

A crítica a partir do pensamento decolonial de vertente transmoderna aos transplantes constitucionais expõe a falácia de que os povos colonizados são incapazes de formular suas próprias constituições, perpetuando uma narrativa de inferioridade. Essa vertente do pensamento decolonial contesta essa visão eurocêntrica e denuncia um sistema de hierarquização que perpetua relações desiguais de poder e desvaloriza as tradições locais (Mignolo, 2017, p. 17-19).

Ao desafiar a visão eurocêntrica que atribui inferioridade aos povos colonizados (Quijano, 2009a, p. 14; Mignolo, 2017, p. 17-19), a perspectiva transmoderna do pensamento decolonial possibilita questionar a validade da tese dos transplantes constitucionais defendida pelo constitucionalismo decolonial. Nesse sentido, torna-se urgente reconhecer as capacidades autônomas das comunidades periféricas na formulação de suas próprias constituições.

### **3.4.3 A constituição autêntica:**

A terceira tese do constitucionalismo decolonial enfrentada argumenta que as constituições no Sul global são frequentemente ineficazes, pois são vistas como cópias, transplantes ou imitações de modelos produzidos no Norte global, não refletindo a realidade local nem emergindo das experiências e aprendizados das sociedades locais. Isso as tornaria não autênticas (Wolkmer, 2022, p. 92, 95-96, 101).

Para o constitucionalismo decolonial, a história do constitucionalismo latino-americano, a regra tem sido a adoção de modelos constitucionais eurocêntricos, assumindo uma forma colonial (Wolkmer, 2022, p. 95-96). Essas importações e imitações de respostas do Norte, os chamados “transplantes jurídicos”, visam superar os problemas locais, mas acabam desconsiderando as singularidades da região (Radaelli, 2017, p. 24).

Dessa forma, predominariam normas e “instituições” ancoradas em uma “realidade histórica” outras, a eurocêntrica, distanciando as constituições das culturas e tradições do Sul global, tornando-as não autênticas (Wolkmer, 2022, p. 92). Embora o constitucionalismo decolonial reconheça que existem algumas exceções notáveis, como as Constituições do Haiti de 1801 e 1805 e a Constituição mexicana de 1917, que apresentam traços de “originalidade” e “autenticidade” (Wolkmer, 2022, p. 95-96), o padrão geral seria um “constitucionalismo colonial e conservador” e eurocêntrico (Wolkmer, 2022, p. 97).

No Sul global, as constituições não seriam constituídas por um “poder originário da comunidade” (Wolkmer, 2022, p. 102). Ao desconsiderar as singularidades locais, a constituição e o direito acabariam se afastando da realidade periférica (Bruzaca; Queiroz, 2018, p. 314). Em vez disso, as constituições seriam copiadas e transplantadas, perpetuando “formas e práticas de colonização” (Wolkmer, 2022, p. 101).

Na América Latina, essas constituições frequentemente excluem uma parte significativa da sociedade e ignoram as experiências sociais, políticas e jurídicas locais, que são expressões das lutas sociais dos oprimidos e das oprimidas contra a dominação moderna, colonial e capitalista, sendo excluídas das “formas institucionalizadas do Direito” (Wolkmer, 2022, p. 101). Portanto, para o constitucionalismo decolonial, as constituições são meras cópias e, por isso, se afastam da realidade periférica. Isso resultaria em uma história de constituições inautênticas.

Para o pensamento decolonial de vertente transmoderna, no entanto, mesmo que o constitucionalismo decolonial destaque que as constituições no Sul Global, e especificamente na América Latina, em grande medida, não sejam autênticas, é necessário evidenciar outro ponto: não há um retorno romântico possível (Dussel, 2016a, p. 62)<sup>67</sup>.

Essa vertente do pensamento decolonial reconhece à existência de uma alteridade marginalizada pela modernidade (Dussel, 2010, p. 283; 2016b, 167-168; Mignolo, 2003, p. 74), que inclui uma diversidade de experiências sociais, realidades diversas, histórias, memórias, tradições, saberes e línguas (Mignolo, 2017, p. 29). Referidos elementos são frequentemente ignorados e considerados inexistentes pela visão eurocêntrica da modernidade (Mignolo, 2003, p. 74; 242), apesar de coexistirem com ela de forma submersa (Quijano, 2001b, p. 15; Mignolo, 2009, p. 30).

Assim, para o pensamento decolonial, não há uma única cultura na modernidade, ao contrário, existem diversas culturas, há uma constelação de alteridades culturais (Dussel, 2015b, p. 282-283). Estas culturas não são simplesmente pré-modernas ou inferiores, apesar de terem surgido antes da modernidade e existirem fora dela. Elas coexistem contemporaneamente com a modernidade eurocêntrica (Dussel, 2016a, p. 63), embora frequentemente sejam invisibilizadas (Mignolo, 2003, p. 74). São culturas dinâmicas, em constante desenvolvimento (Dussel, 2016a, p. 62-63).

---

<sup>67</sup> Essa ressalva foi feita, inclusive, por Medici, para ele “não se trata de retornar às essências ou preservar purezas incontaminadas, o caráter global do projeto eurocêntrico moderno não deixa a alteridade intocada” (Medici, 2012, p.14).

Ao desenterrar tradições e culturas encobertas pela expansão moderna/colonial e capitalista, é importante notar que elas não são estáticas nem estão intocadas. Elas tiveram contato com a cultura dominante na modernidade eurocêntrica, foram afetadas por ela e mudaram ao longo do tempo (Dussel, 2016a, p. 62). O contato entre diferentes culturas ocorre em todos os aspectos da vida cotidiana, incluindo comunicação, educação, pesquisa, política, cultura e, às vezes, em conflitos militares (Dussel, 2016a, p. 57).

Portanto, ao se encontrarem com a modernidade europeia, essas culturas foram colonizadas em certa medida. Ao mesmo tempo, muitos de seus valores e estruturas foram desconsiderados pela modernidade e pelas elites locais. Por isso, esses aspectos ignorados continuam a existir (Dussel, 2016a, p. 62) e podem oferecer outras respostas para os dilemas e problemas modernos que a modernidade não tem conseguido resolver (Dussel, 2016a, p. 53; 2015b, p. 283).

Essas culturas foram, em parte, colonizadas, mas a maior parte de suas estruturas de valores foram sobretudo excluídas, desprezadas, negadas, ignoradas mais do que aniquiladas. O sistema econômico e político foi dominado no exercício do poder colonial e da acumulação gigantesca de riqueza, mas essas culturas têm sido interpretadas como desprezíveis, insignificantes, sem importância e inúteis. Esse desprezo, no entanto, permitiu-lhes sobreviver em silêncio, desdenhadas simultaneamente por suas próprias elites modernizadas e ocidentalizadas. Essa alteridade negada, sempre existente e latente, indica a existência de uma riqueza cultural insuspeita, que renasce lentamente como chamas de carvão enterrado no mar de cinzas centenárias do colonialismo (Dussel, 2016a, p. 62).

Ao mesmo tempo, a imposição da cultura eurocêntrica é um fenômeno relativamente recente na história global, com a Europa emergindo como o “centro” do mercado mundial apenas nos últimos dois séculos, após a Revolução Industrial (Dussel, 2016b, p. 169)<sup>68</sup>. Isso significa que é um período breve para que a Europa tenha transformado profundamente culturas de impérios milenares como a chinesa, a hinduísta, a islâmica, a bizantino-russa, e as diversas culturas da África e da América Latina (Dussel, 2016a, p. 62).

Sendo assim, apesar do pensamento decolonial de vertente transmoderna reconhecer que há uma infinidade de culturas que coexistem (Dussel, 2015b, p. 282-283) e que a hegemonia cultural eurocêntrica é algo relativamente recente (Dussel, 2016b, p. 169), também entende que

---

<sup>68</sup> Em obras anteriores, Dussel afirma que a centralidade da Europa no sistema-mundo moderno/colonial e capitalista possui 500 anos, iniciada com a invasão das Américas. No entanto, posteriormente ele reconhece que se equivocou e, a partir da obra de Frank, entende que essa hegemonia começou apenas há 200 anos, com a Revolução Industrial. Em suas palavras: “em todas as minhas obras anteriores, a ‘centralidade’ europeia no sistema-mundo, seguindo I. Wallerstein, tinha 500 anos. [...], graças a A. G. Frank, corrijo este juízo: a hegemonia da Europa no sistema-mundo tem somente 200 anos” (Dussel, 2001, p. 13).

essas culturas se chocaram e se influenciaram mutuamente. Elas não permanecem intocadas, não são “identidades” imutáveis. Pelo contrário, as culturas estão vivas e são dinâmicas (Dussel, 2016a, p. 62).

Nesse quadro, não é viável buscar uma constituição autêntica ao retroceder ao passado e resgatar experiências sociais suprimidas, pois essas experiências não permanecem intocadas ou estáticas. Elas são inevitavelmente afetadas pela modernidade e pelo eurocentrismo, envolvendo um contínuo processo de interação e aprendizado mútuo ao longo do tempo.

O conceito de uma constituição autêntica que capture um momento inaugural ou uma realidade intocada se torna ilusório nesse contexto mutável. Culturas e tradições são influenciadas pelas interações históricas e contemporâneas com sistemas jurídicos, políticos e sociais predominantes. Dessa forma, qualquer tentativa de restaurar uma autenticidade puramente pré-moderna ou não afetada pelo eurocentrismo negligencia a natureza fluida e adaptativa das culturas (Dussel, 2016a, p. 57, 62).

Assim, uma constituição que verdadeiramente represente um momento inaugural ou uma realidade intocada é impossível de ser recuperada. Isso refletiria apenas uma visão estática e idealizada que não corresponde à complexidade e ao movimento das sociedades modernas e suas interações globais.

Ao entender que as culturas se influenciam reciprocamente, é crucial destacar que a vertente transmoderna do pensamento decolonial não descarta automaticamente tudo o que é produzido no Norte (Dussel, 2012, p. 27; 2017, p. 3243) ou o que é considerado moderno (Mignolo, 2008, p. 246; Dussel, 2017, p. 3243). A simples negação das contribuições do Norte ou da modernidade seria prejudicial para os povos do Sul, privando-os das oportunidades de usufruir das conquistas da modernidade europeia. Dussel argumenta que ignorar essas contribuições impede que o Sul aprenda com elas e as subsuma, que as incorpore de maneira crítica e reflexiva (Dussel, 2012, p. 27; 2017, p. 3243).

Portanto, ao não aceitar a premissa do constitucionalismo decolonial de que as constituições são frequentemente vistas como construções do Norte global e copiadas pelo Sul (Wolkmer, 2022, p. 89-94; Radaelli, 2017, p. 22-23; Rossi; Kozicki, 2021, p. 32), a vertente transmoderna do pensamento decolonial permite compreender que o Sul pode aprender com esses modelos. Isso não implicaria necessariamente uma simples imitação ou importação acrítica (Dussel, 2017, p. 3243), pois tal abordagem apenas reforçaria a inferiorização dos povos do Sul global (Quijano, 2001, p. 8).

Ao contrário, ainda que hipoteticamente se considerasse o argumento de que as constituições são originalmente produzidas no Norte, a partir do pensamento decolonial de vertente transmoderna ainda seria possível sustentar que as sociedades do Sul poderiam aprender com essas influências de maneira adaptativa e reflexiva, reconhecendo suas próprias realidades e necessidades contextuais. Essa abordagem decolonial possibilita compreender que o Sul Global pode se apropriar das contribuições do Norte, como as constituições, aprendendo com elas e constituindo suas próprias constituições a partir da subsunção da referida categoria teórico-social, sem que isso decreta ou naturalize a sua inferioridade (Dussel, 2017, p. 3243; 2020a, p. 33; 1974).

Ao confrontar as supracitadas teses do constitucionalismo decolonial — de que as constituições são produzidas apenas no Norte, que não existem constituições autênticas no Sul e que há apenas imitações e transplantes constitucionais (Wolkmer, 2022, p. 89-94; Radaelli, 2017, p. 22-23; Rossi; Kozicki, 2021, p. 32) —, evidencia-se que elas não encontram arrimo no pensamento decolonial de vertente transmoderna.

Essas teses desconsideram que a modernidade, além da face negativa denunciada pelo pensamento decolonial de orientação transmoderna (Quijano, 2009a, p. 7-8; Dussel, 2012, p. 9-10; Mignolo, 2003, p. 83-84), também possui uma face positiva e princípios políticos normativos (Castro-Gómez, 2019, p. 15), incluindo os “ideais políticos mais radicais da modernidade”, como liberdade e igualdade (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

Esses ideais emergem como pretensões sociais legítimas no alvorecer da modernidade (Quijano, 2009a, p. 9), sendo vistas como “promessas libertadoras” (Quijano, 1988, p. 45), que, embora não se realizassem plenamente devido à modernidade/colonialidade capitalista, podem ser utilizadas nas lutas sociais contra diversas formas de dominação, exploração e exclusão (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

A grande contradição da modernidade colonial e capitalista (Quijano, 2014a, p. 128) é que, ao mesmo tempo em que propaga a liberdade e a igualdade como pretensões sociais legítimas (Quijano, 2009a, p. 8-9; Quijano, 2014a, p. 128-129), impede sua plena realização em diferentes âmbitos da vida (Quijano, 2009a, p. 9; Quijano, 2014a, p. 129).

No entanto, esses ideais se manifestam em certa medida, mesmo que apenas como um “horizonte de libertação das pessoas de toda relação, estrutura e instituição vinculada à dominação e à exploração” (Quijano, 2014a, p. 129), servindo como catalisadores nas lutas sociais contra as diversas formas de dominação (Castro-Gómez, 2019, p. 12) e pela realização e efetivação dessas pretensões também na forma de direitos (Quijano, 2001b, p. 13).

Ao aceitar que a modernidade possui essa normatividade (Castro-Gómez, 2019, p. 15), é possível entender que as constituições no Sul global não são meras promessas externas que não se realizam por não serem autênticas expressões da realidade local. Muito antes pelo contrário, ao fim e ao cabo, elas refletem exatamente os princípios normativos modernos que emergem também das sociedades do Sul global.

A tese do constitucionalismo decolonial parece argumentar que as constituições existentes nas regiões periféricas são vistas como inautênticas por não descreverem a realidade vivida e suas dificuldades e por expressarem princípios normativos e estabelecerem como as coisas deveriam ser. Nesse sentido, essa abordagem, que ignora o caráter normativo da modernidade e das constituições modernas, corre o risco de se aproximar da teoria pós-moderna e do pós-colonialismo ou de demonstrar um desconhecimento sobre direito e teoria constitucionais.

Se, no entanto, o constitucionalismo decolonial afirmar que esse caráter normativo é exclusivo do Norte Global, isso implicaria que os povos do Sul, considerados supostamente inferiores, seriam apenas capazes de copiar constituições, e não de constituí-las por si mesmos na busca por uma sociedade mais justa, livre e menos desigual. Contudo, essa perspectiva, no limite, revela a colonialidade em ação a partir da suposta inferiorização dos povos do Sul global.

Em ambos os casos, essas visões não se sustentariam à luz do pensamento decolonial de vertente transmoderna. No limite, a posição do constitucionalismo decolonial configuraria uma Teoria da Constituição e um Direito Constitucional que, mesmo sob a pretensão de serem críticos, acabam por perpetuar uma abordagem colonial e eurocêntrica.

Por fim, o que o constitucionalismo decolonial frequentemente não percebe, conforme ensinado por Aníbal Quijano, é que os problemas locais na modernidade — como a suposta inefetividade das constituições no Sul Global, a justificativa de uma história de transplantes constitucionais e a alegada ausência de constituições autênticas — não devem ser vistos como questões isoladas (Quijano, 2002, p. 17).

A. Quijano argumenta que “perdeu-se de vista o caráter global das relações fundamentais entre os processos de dominação e de exploração [...] e de suas relações com os espaços particulares de dominação chamados [...] nacionais” (Quijano, 2002, p. 17). Isso resulta na dificuldade de perceber o caráter global da dominação, exploração e exclusão, dificultando a abordagem adequada dos desafios e das mazelas enfrentados pelos países periféricos.

Esses problemas são frequentemente apresentados como questões “nacionais”, de “modernização”, de falta de modernidade ou de capitalismo, sem reconhecimento de serem

expressão de problemas gerados pelo complexo de poder moderno/colonial e capitalista que é mundial. Na verdade, não existem Estados isolados na modernidade, todos estão inter-relacionados dentro do sistema-mundo. Portanto, para uma análise adequada, é necessário reacoplar esses problemas e entendê-los como partes integrantes de um mesmo sistema global (Quijano, 2002, p. 17).

Nesse quadro, a ausência de efetividade constitucional na periferia não deve ser vista como resultado de um suposto atraso, como uma expressão de um Estado pré-moderno e não capitalista (Quijano, 2002, p. 17; Dussel, 1974) ou como consequência de uma alegada inferioridade dos povos do Sul global (Quijano, 2001, p. 08; Mignolo, 2017, p. 18-19). Pelo contrário, é um problema que surge justamente com a modernidade, a qual possibilitou o desenvolvimento da Europa como centro.

Assim, a suposta inefetividade constitucional nos países periféricos não é uma questão específica desses países, mas sim uma consequência do complexo de poder moderno colonial e capitalista. Somente ao deslocar a perspectiva e analisar os países como partes de um sistema mundial interconectado é possível compreender adequadamente essas questões (Quijano, 2002, p. 17).

Logo, a alegada ausência de efetividade das constituições do Sul Global e a não realização, nelas, dos princípios normativos modernos de liberdade e igualdade no mesmo grau das constituições do Norte não decorrem de uma suposta ausência de modernidade ou de capitalismo que precisaria ser alcançada. Tampouco resultam da naturalização da inferioridade de seus povos.

Trata-se de uma questão moderna, inaugurada pela própria modernidade, que deve ser vista como parte das dinâmicas globais de dominação e exploração. Portanto, se as constituições no Sul global não se realizam plenamente, isso não é resultado de serem meramente inautênticas ou cópias fracassadas das do Norte, mas sim reflexos e consequências de um sistema global de dominação e exploração e da configuração específica que esse sistema assume na periferia.

A reflexão sobre a inefetividade constitucional no Sul global à luz do constitucionalismo decolonial revelaria que as constituições frequentemente seriam vistas como imitações ou transplantes de modelos do Norte global. Essa visão advém da percepção de que tais constituições não emergiram das realidades locais nem refletem as experiências e aprendizados das sociedades do Sul. Ao adotarem modelos eurocêntricos, muitas vezes importados sem considerar as singularidades regionais, essas constituições são descritas como não autênticas. Embora reconheçam que existiriam exceções com traços de originalidade e

contextualização local, o padrão geral seria de um constitucionalismo que reproduz estruturas e normas distantes das realidades periféricas.

No entanto, a compreensão de que as constituições seriam exclusivamente instrumentos de dominação — meras cópias ou transplantes inautênticos — não se sustenta à luz do pensamento decolonial de vertente transmoderna. Tais teses, ao contrário, parecem reproduzir a própria lógica da colonialidade, ao naturalizar uma suposta inferioridade dos povos colonizados, contribuindo, assim, para a perpetuação da violência e da exploração modernas, coloniais e capitalistas.

Nesse sentido, sob a perspectiva decolonial transmoderna, tais compreensões não podem ser consideradas decoloniais, mas sim coloniais. Elas mantêm e reproduzem, ainda que de forma irrefletida, os pressupostos eurocêntricos e a lógica da colonialidade que pretendem criticar.

Os problemas constitucionais apontados pelo constitucionalismo decolonial, como a inefetividade constitucional no Sul global, não podem ser reduzidos a um problema local de “atraso” ou falta de modernização e ausência de capitalismo. Para a orientação transmoderna do pensamento decolonial, eles devem ser entendidos como parte das dinâmicas globais de dominação e exploração. Sendo assim, com arrimo na referida vertente, para uma análise mais completa das constituições nas regiões periféricas, é preciso deslocar a perspectiva e reconhecer que as constituições são expressões não apenas das realidades internas dos Estados, mas também das relações assimétricas de poder econômico e político que estruturam e permeiam o sistema-mundo.

#### **4. ENRIQUE DUSSEL E AS CONTRADIÇÕES DO TEMPO PRESENTA: FILOSOFIA POLÍTICA HEGEMÔNICA E FILOSOFIA POLÍTICA CRÍTICA.**

Nos capítulos anteriores, foi apresentado um panorama sobre o constitucionalismo decolonial, também conhecido como constitucionalismo desde o Sul, abordando o que parece constituir suas principais compreensões e teses fundamentais.

Conforme mencionado anteriormente, o constitucionalismo decolonial argumenta que a constituição é uma manifestação da colonialidade, refletindo os interesses das elites e servindo como instrumento de dominação. Segundo essa corrente, as constituições em países periféricos seriam frequentemente vistas como meras cópias ou transplantes de modelos do Norte global, distantes das realidades locais. Por essas razões, seriam inautênticas e ineficazes.

Nesse contexto, a proposta do constitucionalismo decolonial seria descolonizar o constitucionalismo, ou seja, criar constituições e desenvolver uma teoria constitucional que reflita os interesses e as necessidades das comunidades locais. Isso tornaria as constituições nos países da periferia, especialmente da América Latina, mais legítimas e eficazes.

Além disso, a análise do excuro, revela que certas questões recorrentes têm desempenhado um papel fundamental na conformação da Teoria da Constituição, refletindo um processo contínuo de aprendizado interno no campo. Problemas como a busca por uma constituição autêntica, a alegada ineficácia das constituições, a adoção de modelos externos e a relação entre normas jurídicas e realidade social foram — e continuam sendo — amplamente debatidos no constitucionalismo moderno e na Teoria da Constituição.

No entanto, o constitucionalismo decolonial frequentemente apresenta essas questões como se fossem inéditas. Ao revisitar temas como a ineficácia das constituições em relação às dinâmicas de poder e à sua subordinação a influências políticas, econômicas e culturais, é possível perceber que, embora proponha novas formulações, o constitucionalismo decolonial aborda discussões que já fazem parte da tradição da Teoria da Constituição. A apresentação desses problemas como se fossem novidades pode revelar, em parte, uma desconexão ou um certo distanciamento com os debates existentes e consolidados, o que pode limitar a contribuição dessa corrente.

A partir do terceiro capítulo, observa-se que o constitucionalismo autoproclamado decolonial não apenas se afasta da Teoria Constitucional ao tratar questões fundamentais como se fossem inéditas, mas também se ancora em uma vertente específica do pensamento decolonial, a antimodernista. Essa vertente rejeita a modernidade em sua totalidade, aproximando-se de teorias pós-modernas e pós-coloniais.

Como consequência dessa aproximação, o constitucionalismo decolonial sustenta que a constituição seria uma manifestação da colonialidade, um instrumento de perpetuação do capitalismo e da dominação das elites. Dessa forma, essa perspectiva reduz a constituição a uma ferramenta de dominação, de exploração e de opressão, ignorando sua complexidade enquanto categoria teórico-social. Além disso, ao adotar uma postura antimodernista e alinhar-se ao pensamento pós-moderno, o constitucionalismo decolonial acaba por contrariar o próprio pensamento decolonial em seu momento inaugural, uma vez que ele, originalmente, buscou se distanciar dessas correntes ao se constituir como campo autônomo.

Por outro lado, existe uma segunda vertente do pensamento decolonial, que nesta tese é denominada transmoderna. Referida vertente não rejeita a modernidade por completo, mas critica sua face violenta, buscando superá-la a partir da exterioridade e da alteridade negada. As compreensões do constitucionalismo decolonial, quando analisadas sob a luz da vertente transmoderna não se sustentam, revelando o caráter antimodernista do constitucionalismo decolonial e as suas limitações na abordagem e na compreensão da constituição.

A supracitada análise foi desenvolvida a partir de uma interpretação específica do constitucionalismo decolonial como corrente teórica. Cabe ressaltar que, embora essa interpretação se apoie em textos citados de autores ligados e autoras ligadas a essa corrente, ela não pretende ser a única leitura possível. O objetivo não é de esgotar a complexidade do campo ou de oferecer uma definição definitiva do que é o constitucionalismo decolonial. Dessa forma, reconhece-se que outras interpretações sobre o tema permanecem abertas, possíveis e válidas.

Se a argumentação desenvolvida até aqui for aceita, é possível concluir que o constitucionalismo decolonial se distancia tanto da Teoria da Constituição quando das premissas iniciais do pensamento decolonial, que estão consubstanciadas em sua vertente transmoderna. A abordagem antimodernista, que ancora o constitucionalismo decolonial, rejeita a modernidade em sua totalidade, negando tanto sua face positiva quanto sua normatividade.

Consequentemente, o constitucionalismo decolonial adota uma perspectiva que vê a constituição apenas como um instrumento de dominação, como expressão da colonialidade e perpetuação do capitalismo, limitando sua capacidade de entender a constituição como uma categoria teórico-social complexa. Além disso, ao não incorporar os avanços teóricos oriundos dos debates internos à Teoria da Constituição, que estruturam o campo, essa corrente desenvolve uma compreensão restrita e insuficiente de constituição.

Diante disso, surge a necessidade de repensar o constitucionalismo decolonial dentro de outros marcos que sejam capazes de preencher essas lacunas. É fundamental que essa nova perspectiva leve a sério as contribuições e debates travados no interior da Teoria da Constituição, para evitar a repetição de velhas questões sob a pretensão de inovação. Sem esse diálogo com os ganhos teóricos acumulados, o constitucionalismo decolonial não consegue apreender de maneira adequada a complexidade da realidade social e jurídica, perpetuando uma visão reducionista e limitada de constituição e de sociedade.

Além disso, é preciso que essa nova teoria constitucional esteja atenta às especificidades das realidades locais, sem, contudo, incorrer em um localismo excludente. Ela deve evitar uma crítica reducionista que compreenda e que represente a constituição exclusivamente como instrumento de dominação, desconsiderando seus aspectos normativos e as conquistas positivas associadas à modernidade.

#### **4.1 Uma teoria constitucional decolonial a partir do Dussel**

O pensamento decolonial, então, está internamente cindido, e uma de suas vertentes é a antimodernista. As formulações do autodenominado constitucionalismo decolonial, em grande medida, aproximam-se dessa vertente. Em outros termos, o constitucionalismo decolonial, tal como tem sido formulado por alguns de seus teóricos e teóricas, adere à versão antimodernista do pensamento decolonial — vertente que, como apontado anteriormente, apresenta problemas e limitações. Essa orientação, contudo, não esgota o potencial crítico do pensamento decolonial.

Sendo assim, se o pensamento decolonial não se resume à sua vertente antimodernista, é possível encontrar, construir ou reconstruir outra abordagem do constitucionalismo decolonial, que se fundamente na versão transmoderna ou não-antimodernista desse pensamento. O desafio, nesse sentido, é o de formular uma teoria constitucional decolonial que, ao contrário da abordagem antimodernista, reconheça a normatividade e a face positiva da modernidade; que seja capaz de articular criticamente as tensões entre o local e o global, entre dominação e resistência, entre colonialidade e decolonialidade. Uma teoria com essa orientação poderá oferecer uma compreensão mais complexa e profunda de e da constituição — e também daquilo que ela constitui.

Nesse contexto, a proposta é buscar no pensamento decolonial, mais especificamente em sua vertente transmoderna, uma outra compreensão de constituição — uma compreensão

que evite os equívocos identificados no constitucionalismo decolonial de orientação antimodernista. Ao perseguir esse objetivo, torna-se possível recuperar o legado crítico e as contribuições teóricas do pensamento decolonial sem renunciar às conquistas representadas pela modernidade e pelo Estado Democrático de Direito, ainda que reconhecendo suas tensões e contradições.

A obra de Enrique Dussel se oferece como ponto de referência para essa tarefa. Sua utilização justifica-se, em primeiro lugar, pelo amplo reconhecimento de sua contribuição como um dos principais expoentes do pensamento decolonial, conforme indicado por diversos estudiosos e estudiosas da área (Bragato; Castilho, 2014, p. 19; Bello, 2015, p. 51; Pazello, 2014, p. 39; Berclaz, 2017, p. 205-206; Mignolo, 2003, p. 438).

Além disso, embora o direito não seja o foco principal de sua produção teórica, E. Dussel formula importantes reflexões sobre o tema ao longo de sua obra. Como destaca Ricardo Pazello, tais contribuições, ainda que dispersas, são relevantes para uma abordagem crítica do direito e da constituição a partir de uma perspectiva decolonial (Pazello, 2024, p. 768-770).

O autor afirma que os ensinamentos e interpretações de Enrique Dussel têm desempenhado um papel fundamental na construção e no desenvolvimento de teorias críticas do direito. Elas oferecem bases significativas para uma visão e teorização crítica, bem como estimulando novas abordagens e debates (Pazello, 2024, p. 768-770)<sup>69</sup>.

Em suas palavras:

No caso do campo de investigações críticas sobre o direito, ainda mais, porque é relativamente comum ler ou ouvir que Dussel não se dedicou em específico aos problemas jurídicos (argumento que costuma acompanhar tantos outros autores clássicos), sendo portanto de difícil apreensão e manejo. É uma verdade bastante parcial, porém, esta que diz que a filosofia dusseliana não se voltou ao direito.

A parcialidade reside em alguns fatos. O primeiro implica **reconhecer que Dussel, em vários momentos de sua obra, referiu-se explicitamente a questões jurídicas que merecem ser sempre revisitadas [...]. Também, houve razoável utilização de suas reflexões para se propor uma teoria crítica** (ou mesmo teorias críticas, no plural) **do direito**.

Além disso, entendemos que estes dois caminhos de encontros entre Dussel e o direito podem oferecer uma metodologia de estudos de mão dupla: por um lado, **podemos buscar o direito em sua obra, mesmo aquela que não se atém propriamente ao tema, ainda que o referindo de passagem**; por outro, é mais do que possível, porque necessário, valermos-nos da condução epistêmica dusseliana, em várias sendas – das questões filosóficas mais amplas àquelas mais específicas em torno da ética, da economia política ou ainda da política –, para a aplicarmos aos estudos jurídicos (Pazello, 2024, p. 768-769) (destaque meu).

<sup>69</sup> A título de exemplo, é possível destacar alguns livros, teses de doutorado e dissertações de mestrado desenvolvidas no campo do Direito no Brasil que se ancoram na obra de Dussel. Conferir: Ludwing, 2006; Pazello 2014; Radaelli, 2017; Leonel Júnior 2014; Machado, 2015; Diehl, 2015; Berclaz, 2017; Ferrazzo, 2019; Thales, 2021; Carvalho, 2021; Weyne, 2019; Villa, 2023; Lobo, 2021; Franco, 2021.

Além disso, a obra de Dussel, mesmo antes da formalização do Grupo Modernidade/Colonialidade, já antecipava muitas das discussões que hoje compõem o pensamento decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 15). O próprio Dussel considera sua obra como o fundamento filosófico do giro decolonial (Dussel, 2020, p. 09):

**A filosofia da libertação desempenha a função de fundamentação filosófica metafísica e ética do giro decolonial.** Foi assim desde seu início no final da década de sessenta do século passado, mesmo antes da formulação formal do dito giro. Recordo do diálogo com Walter Mignolo [...], as discussões com Santiago Castro-Gomez [...] quando militava em um eurocentrismo foucaultiano, as conversas com Nelson Maldonado [...] a amizade com Eduardo Mandieta [...], a controvérsia como Aníbal Quijano [...] sobre a Totalidade, o diálogo com Boaventura de Sousa [...] e o grupo fundado com a presença de Ramón Grosfoguel e Lao Mondes [...] que incentivou a formulação do movimento da descolonização. **Não obstante, a filódio da libertação, duas décadas antes, já havia começado a formulação do giro decolonial, antes de sua declaração epistemológica formal, mediante a sua crítica a modernidade e mostrando os caminhos de sua superação** (Dussel, 2020, p. 09) (destaque meu)

Não obstante, o foco nos próximos capítulo não será explorar toda a produção intelectual de Dussel, mas sim concentrar-se nos textos que compõem a sua “Política da Libertação”<sup>70</sup>. A escolha desses escritos específicos se justifica pelo fato de que, em sua obra sobre política, Dussel aborda a constituição e suas relações com a sociedade de forma mais detida, ainda que essa não seja a temática central.

Nesse sentido, Pazello afirma que:

Uma longa travessia consolida **a política da libertação dusseliana e o direito vai sempre se fazendo presente**, até porque, inevitavelmente, é um dado da realidade política (assim como da história, da ética, da filosofia ou da economia política). É verdade que, nesse momento final, **uma inflexão de retorno à dimensão normativo-institucional do fenômeno jurídico se mostra acentuada**, mas ainda assim de muito interesse para nossa reflexão, mesmo que sob prisma antinormativista (como entendemos ser a sugestão marxista, a qual perfilhamos) (Pazello, 2024, p. 792) (destaque meu)<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Serão utilizados, especialmente, os três volumes principais da *Política da Libertação* — “*crítica creadora*”, “*arquitectónica*”, “*historia mundial y crítica*”—, bem como os textos preparatórios, mais especificamente *20 Teses de Política, Hacia una Filosofía Política Crítica e Materiales para una Política de la Liberación*. Além desses, serão utilizados, de maneira complementar, textos de sua ética, economia política, filosofia e, intervenções reunidas e publicadas sob o título *Carta a los indignados*.

<sup>71</sup> Pazello também afirma que no livro “20 testes de política” o direito aparece nos três níveis do campo político: “[...] Dussel advoga por uma transformação da ordem política, a partir dos três níveis do campo político: a ação política estratégica, as instituições políticas e os princípios normativos. Como transparece nessa própria nomenclatura, é possível encontrar o direito transversalmente nos três níveis” (Pazello, 2024, p. 790). E no segundo volume da *Política da Libertação* o direito aparece de forma mais “robusta”: “[...] Já no segundo volume, a questão ganha corpo mais robusto. Como é um tomo dedicado à arquitetura filosófico-política, Dussel acaba tendo de

Além disso, Enrique Dussel, em textos preparatórios para sua *Política da Libertação*, afirma que essa teorização sobre política tem a responsabilidade de desenvolver uma filosofia do Direito. Ele destaca que essa tarefa é fundamental para garantir que o sistema jurídico e suas instituições atuem e funcionem com “honesta” “pretensão política de justiça” (Dussel, 2001, p. 157)<sup>72</sup>:

**É todo um capítulo da filosofia do direito que a Ética e a Política da Libertação têm como responsabilidade desenvolver teoricamente**, para que o cidadão, o governante, as instituições e, em especial, **o sistema do direito e seus órgãos de aplicação possam ter sempre uma honesta e séria “pretensão política de justiça” em todas as suas ações, normas, subsistemas, instituições ou na ordem política em geral, desde o âmbito nacional até o internacional**. Dessa maneira, a normatividade da luta pelo reconhecimento como libertação teria legitimidade antecipada, e o processo de deslegitimação do que deve ser revogado perde sua angustiante aparência e se torna um momento já antecipado também na necessária impossibilidade de uma legalidade ou legitimidade perfeitas, impossibilidade exigida pela condição humana (Dussel, 2001, p. 157) (destaque meu).

Assim, a tese central deste capítulo, que seguirá sendo desenvolvida nos próximos, é que, na obra de Dussel sobre a *Política da Libertação*, encontram-se fragmentos de uma Teoria da Constituição. Esses fragmentos podem ser reconstruídos e articulados de forma a oferecer uma compreensão mais robusta da constituição, dentro dos marcos do pensamento decolonial, do que aquela proporcionada pelo constitucionalismo decolonial de orientação antimodernista.

---

enfrentar com mais cuidado a questão jurídica, seguindo o que já fora apresentado nos livros anteriores dentro desta fase. [...] é mais ou menos evidente que Dussel está aportando em uma consolidação de seus escritos anteriores, no que se refere ao direito, mas não só (Pazello, 2024, p. 791-792).

<sup>72</sup> Segundo Dussel, a pretensão política de justiça emerge da subsunção do princípio ético de bondade. Portanto, a “pretensão de bondade se transforma analogicamente em uma pretensão política de justiça” (Dussel, 2009, p. 516). Enrique Dussel, em sua *Ética da Libertação*, introduziu a discussão sobre a pretensão de bondade. Embora ele não tenha desenvolvido completamente o conceito, já demonstrava a consciência de que nenhuma ação, instituição ou norma pode ser considerada perfeitamente boa. Entretanto, desde que determinadas condições materiais, formais e de eficácia estejam presentes — com a ética acessando “ao real desde a vida” quanto ao aspecto material; se constituindo a partir de “acordos intersubjetivos” no aspecto formal; e incorporando a “eficácia” ou possibilidade empírica de realização no aspecto instrumental — poderia haver uma pretensão de bondade (Dussel, 2009, p. 514). Assim, uma ação pode ser considerada como possuindo uma pretensão ética de bondade quando os sujeitos cumprem, de forma séria e honesta, as “exigências práticas materiais, formais e de eficiência”. Assim, “a pretensão política de justiça é a que um cidadão ou representante possui ao atuar como ator, seja ao executar uma ação ou ao cumprir um momento institucional, respeitando os princípios normativos da política na constituição do objeto político” (Dussel, 2009, p. 516). Neste contexto, busca-se compreender a “justiça política” ou pretensão política de justiça como um indicativo de que o ator político cumpre as exigências normativas que se co-determinam mutuamente (Dussel, 2009, p. 517). A “pretensão política de justiça” é exercida quando “atualiza ou exerce plenamente o poder político, como força que, a partir de baixo (potencia), conduz a ação estratégica e a criação de instituições justas, que são justas porque estão animadas ou dirigidas pelo poder político” (Dussel, 2009, p. 520).

Dessa forma, é possível desenvolver uma nova interpretação da constituição a partir da obra de Dussel, alinhada com a vertente transmoderna do pensamento decolonial. Pois, ao se distanciar dos estudos pós-modernos e pós-coloniais, Dussel oferece uma perspectiva para o constitucionalismo decolonial que evita contradições internas.

Essa abordagem permite uma leitura da constituição que vai além da compreensão de que ela seria apenas um instrumento de dominação, de manutenção e reprodução do capitalismo, ou mera expressão dos interesses das elites. Diferentemente do que sustenta o constitucionalismo decolonial de vertente antimodernista, essa perspectiva não a considera desacoplada da sociedade nem reduzida a uma mera cópia ineficaz.

Nesse sentido, a obra de Dussel possibilita reabilitar o conceito de constituição ao argumentar que ela não é primariamente um instrumento de dominação, embora possa ser utilizada dessa forma em certos contextos. A abordagem proposta permite uma compreensão mais ampla da relação entre constituição e sociedade, abordando a tensão entre o local e o global sem cair em localismos provincianos ou em críticas reducionistas à modernidade<sup>73</sup>.

Por fim, é importante ressaltar que, neste capítulo e nos seguintes, não se pretende esgotar a obra de Enrique Dussel ou sua *Política da Libertação*, mas remontá-la criticamente para desenvolver uma nova compreensão — dentro dos marcos do pensamento decolonial — sobre constituição, direito, Estado de Direito, sistema jurídico e suas relações com a sociedade.

---

<sup>73</sup> Contra a minha posição, é possível encontrar, por exemplo, o texto “Constitucionalismo crítico na América Latina: decolonialidade, repolitização do conflito e pluralismo jurídico”, de Nelson Camatta Moreira e Wagner Eduardo Vasconcellos. Eles sustentam que “a partir do método analético e da perspectiva transmoderna de Enrique Dussel, o escopo deste trabalho é justamente refletir criticamente sobre as premissas para elaboração e desenvolvimento de uma teoria crítica constitucional na América Latina a partir dos aportes teóricos do pensamento decolonial” (Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 03). Essa divergência de conclusões, talvez, justifique-se por uma compreensão distinta sobre a aproximação entre o pensamento decolonial e o pós-colonial. Aqueles autores afirmam que buscaram “compreender o pensamento decolonial como inscrito nos desenvolvimentos teóricos do pensamento crítico latino-americano, que recebera significativa influência dos estudos pós-coloniais de subalternidade (“Subaltern Studies”). Porém, não obstante tal aproximação, a corrente decolonial logrou alcançar relativa autonomia teórica em virtude de elaborar uma crítica epistemológica aos efeitos da modernidade e da colonização no continente (colonialidade)” (Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 1). Por outro lado, entendo que a autonomia entre o pensamento decolonial e o pós-colonial é mais do que apenas “relativa”. Pelo contrário, o pensamento decolonial constituiu um campo próprio. Ainda que ambos possam ser compreendidos como parte de uma teoria “anti-colonial”, como sugere Boaventura Santos (Santos, 2022), há diferenças significativas entre eles (Escobar, 2013, p. 28; Segato, 2014, p. 17). Destaco, por exemplo, o distanciamento de autores pós-modernos e pós-estruturalistas (Pazello, 2014, p. 89-90; Bragato; Castilho, 2014, p. 15; Ballestrin, 2020, p. 9; Mignolo, 2008, p. 246) e a centralização da América no pensamento decolonial (Segato, 2014, p. 17), conforme analisado e demonstrado de modo mais detido no capítulo 3 desta tese. É sintomático, ainda, que no artigo citado, “Constitucionalismo crítico na América Latina: decolonialidade, repolitização do conflito e pluralismo jurídico”, apesar de afirmarem que partem da obra de Dussel, os autores citem apenas um texto dele nas referências, conferir: Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 17.

Este capítulo será destinado a apresentar algumas concepções basilares de Enrique Dussel, que sustentam sua teorização e são fundamentais para a compreensão da política e, posteriormente, da constituição e do direito.

Primeiramente, será analisada a forma como Dussel compreende a interconexão entre modernidade, capitalismo, colonialismo e sistema-mundo, demonstrando como esses elementos emergiram simultaneamente e moldaram a estrutura global de dominação.

Em seguida, será abordada sua crítica à Filosofia Política moderna, que, ao negligenciar a materialidade do político, se mostra incapaz de oferecer uma teorização crítica que situe corretamente as crises ecológicas, a pobreza e a desigualdade, bem como de propor respostas adequadas para esses desafios. Além disso, será destacada uma limitação dessa tradição eurocêntrica, a sua tendência a desconsiderar as clivagens entre centro e periferia, tratando sua própria experiência como universal e ignorando as realidades do Sul Global.

Por fim, apresentar-se-á a proposta de Dussel para superar essas limitações, por meio do pensamento decolonial, que busca ancorar a reflexão política nas experiências das comunidades periféricas e das vítimas da modernidade/colonialidade capitalista. A partir dessa base, ele desenvolve a Política da Libertação, que rompe com a visão reducionista da política como mera dominação. Em sua concepção, a dominação é apenas um dos momentos da política, coexistindo com processos criativos e transformadores que possibilitam a reconstrução da ordem política.

#### **4.2 Modernidade, capitalismo e colonialismo**

Para Enrique Dussel, a modernidade, o capitalismo e o colonialismo surgiram simultaneamente e de forma interligada, a partir da invasão das Américas (Dussel, 1977, p. 58). Esse processo teve início em 1492 (Dussel, 1993) e consolidou uma única dinâmica global (Dussel, 2001, p. 142).

Esse evento não apenas deu origem à modernidade e ao capitalismo, mas também instituiu o eurocentrismo, o sistema-mundo e uma concepção de civilização que desvaloriza a natureza, reduzindo-a a um objeto de exploração (Dussel, 2007, p. 139). No sistema capitalista, essa relação predatória com a natureza se intensifica, pois ela é compreendida como uma entidade separada da sociedade, o que justifica sua exploração contínua (Dussel, 2007, p. 141-142).

Contudo, essa lógica de exploração não se limita ao meio ambiente; ela se estende às relações sociais e econômicas, manifestando-se tanto na relação colonial quanto no desenvolvimento capitalista. Nesse contexto, a expansão colonial europeia e a ascensão do capitalismo estabeleceram as bases para uma destruição “cínica” da natureza e para o agravamento da pobreza (Dussel, 2001, p. 13).

Os problemas ecológicos contemporâneos são, segundo Dussel, “um problema econômico do capital” e de sua lógica de busca incessante por autovalorização (Dussel, 2007, p. 141). Para o autor, a superação dessa crise exige “uma revolução ecológica”, uma transformação radical na forma como a humanidade compreende e se relaciona com a natureza (Dussel, 2007, p. 139).

Da mesma forma, o capitalismo também produziu e continua produzindo miséria, especialmente na periferia e nas sociedades pós-coloniais, que hoje correspondem a “85% da população mundial” (Dussel, 2022, p. 67). Esse processo resulta em “um verdadeiro genocídio nunca antes visto na história” (Dussel, 2001, p. 13).

Essa pobreza está ancorada em uma “origem estrutural”, manifestada por meio de relações de dominação, seja no âmbito do capital-trabalho, seja na dinâmica de submissão dos países “pós-coloniais” à lógica “centro-periferia” (Dussel, 2001, p. 140).

A economia, que deveria estar orientada para a vida, foi capturada por uma lógica que prioriza o lucro. Para Dussel, “a finalidade da economia é a vida humana”, pois os bens necessários à existência são produzidos a partir da força de trabalho e do tempo de vida dos trabalhadores. Assim, ele defende que as questões econômicas devem ser pensadas em termos da produção e reprodução da vida em comunidade (Dussel, 2007, p. 141)<sup>74</sup>.

Nesse quadro, Dussel enfatiza o papel central da política na transformação das instituições econômicas. Ele argumenta que “o cidadão miserável não tem condições políticas de autonomia, liberdade e responsabilidade exigidas por seus direitos” (Dussel, 2007, p. 142).

Quando o mercado falha em promover “equilíbrio e justiça para todos, evitando a acumulação de riqueza em mãos de poucos e o aumento da pobreza da grande maioria”, cabe à política intervir para reorientar o sistema econômico e assegurar que ele cumpra sua função primordial de sustentar a vida humana em comunidade (Dussel, 2007, p. 142).

Para Dussel, “a intervenção nos sistemas do campo econômico é parte da função política”, sendo não apenas possível, mas muitas vezes necessária para preservar e promover a

---

<sup>74</sup> Para Dussel, isso inclui medidas como a “redução da jornada de trabalho” para minimizar o esforço humano (Dussel, 2007, p. 141).

vida (Dussel, 2007, p. 142). Ele reforça que “as transformações concretas dos diversos momentos do sistema institucional econômico são de responsabilidade da política” (Dussel, 2007, p. 143).

Em sua visão, “se não há vida, se a vida se torna impossível, não há política”. Portanto, a vida em comunidade deve ser o critério fundamental para avaliar os impactos do sistema produtivo, incluindo o mercado, os capitais nacionais e transnacionais e o capital financeiro (Dussel, 2007, p. 142).

Dessa forma, Dussel não trata a pobreza apenas como um problema econômico, mas também como uma questão política. A miséria compromete a liberdade e, conseqüentemente, inviabiliza a realização do princípio democrático, tema que será apresentado de forma mais detida posteriormente (Dussel, 2007, p. 72).

Ele afirma que a “liberdade” é uma

[...] faculdade (e direito) [que] permite ao cidadão operar com autonomia e sem ataduras, escolhendo o melhor. Entretanto, e novamente a pobreza, por exemplo, impede os cidadãos necessitados (“o problema social”) de operar livremente, porque não têm possibilidade objetiva de intervir na vida pública, acossados que são pela vulnerabilidade cotidiana (Dussel, 2007, p. 72).

Em outras palavras, a pobreza priva os membros potenciais da comunidade política de participar plenamente da vida pública. Isso evidencia que, enquanto a exclusão econômica persistir, a comunidade política continuará vulnerável (Dussel, 2007, p. 72).

Dussel alerta que as dinâmicas de dominação modernas não se limitam ao campo econômico, mas também afetam profundamente a esfera cultural. Ele observa que, assim como a economia, “a política deve igualmente intervir [...] no nível cultural, porque a modernidade nos acostumou a desprezar o próprio na periferia”, enquanto exalta o que é produzido no Norte, considerado moderno e civilizado (Dussel, 2007, p. 144).

Nesse sentido, a modernidade, iniciada em 1492, resultou na imposição de uma cultura hierarquicamente superior às demais, enquanto declarava outras como inferiores. Esse processo destruiu culturas milenares, como: asteca, bantu, islâmica e chinesa (Dussel, 2007, p. 144).

Por isso, é imprescindível reafirmar essas culturas, suas línguas, memórias, valores éticos e formas de relacionamento com a natureza, sem cair em um igualitarismo homogeneizante. Como observa Dussel, “quando a igualdade destrói a diversidade, deve-se defender a diferença cultural. Quando o uso da diferença cultural é uma maneira de dominar os outros, deve-se defender a igualdade da dignidade humana” (Dussel, 2007, p. 145).

Ele destaca ainda que a unidade cultural dentro de um Estado é uma ficção, nem mesmo os “Estados modernos” são homogêneos. Em seu interior, coexistem diversas culturas, formando heterogeneidades que os tornam “Estados multiculturais”. Reconhecer essa coexistência exige promover uma comunicação intercultural que respeite as diferenças e evite formas de dominação cultural (Dussel, 2007, p. 145).

Esse reconhecimento de que um Estado e uma nação são plurais e heterogêneos deve ser refletido em suas “constituições”, nos “sistemas de direito”, no judiciário e no exercício do poder político. Assim, as culturas podem alcançar autonomia “em todos os níveis culturais e políticos”, reafirmando que “a soberania é da comunidade política, do povo — e não do Estado” (Dussel, 2007, p. 145).

Entretanto, o modelo capitalista moderno contraria essa lógica ao buscar incessantemente o lucro, aumentando a exploração de parte da sociedade. Enquanto alguns sofrem com jornadas mais longas e intensas, outros são excluídos do mercado de trabalho. Essas pessoas vivem em condições de miséria e pobreza, enfrentando um risco constante e iminente de morte (Dussel, 2007, p. 141-142).

Essa dinâmica econômica não apenas ameaça a vida dos explorados e excluídos, das exploradas e excluídas, mas também destrói o planeta, sustentando uma relação predatória e destrutiva com a natureza. Assim, ao perder sua finalidade, a economia coloca a vida em risco duplamente: tanto a sobrevivência da humanidade na Terra quanto a daqueles que estão à margem do sistema, incapazes de vender sua força de trabalho e presos à miséria gerada por esse modelo (Dussel, 2007, p. 141-142).

O atual estágio da modernidade é profundamente marcado por esses fenômenos, que Dussel identifica como consequências não intencionais da busca incessante por lucro e pela autovalorização do valor (Dussel, 2001, p. 375). O autor alerta que a modernidade seguirá sua “estratégia de globalização capitalista”, o que continuará a gerar ainda mais pobreza e destruição ecológica (Dussel, 2001, p. 432). No limite, essas dinâmicas poderão culminar na extinção da “vida na terra”, humana e não humana (Dussel, 2001, p. 375).

Todavia, ele faz uma ressalva: essa dinâmica global (Dussel, 2001, p. 142) não apenas gera desigualdade, pobreza (Dussel, 2022, p. 67), e, no limite, o risco de morte generalizada (Dussel, 2001, p. 13). Ela também coloca no mundo a possibilidade de superação a partir da resistência à dominação e à exploração (Dussel, 2022, p. 60). Isso evidencia que sua leitura e compreensão da realidade não é unidimensional, redutora ou simplista.

Em suas palavras:

O nascimento do capital como nova relação social desde final do século XV produziu como um efeito inverso, o nascimento de uma classe obreira. A exploração sem medida foi deixando lugar a movimentos de resistência desde a dor da corporalidade dos trabalhadores (Dussel, 2022, p. 60).

Nesse cenário, a resistência à exploração e à destruição da natureza abre caminho para repensar as bases da economia. Para Dussel, essa reconstrução deve priorizar a vida em comunidade, afastando-se da lógica de exploração e autovalorização do capital (Dussel, 2007, p. 141). Assim, ele defende a necessidade de “novas instituições e sistemas econômicos que permitem a reprodução e o crescimento da vida humana, e não do capital” (Dussel, 2007, p. 107).

#### 4.3 Crítica à Filosofia Política moderna e a necessidade de uma teorização crítica

Segundo Dussel, mesmo com esse diagnóstico de risco iminente de morte da humanidade, da pobreza, da desigualdade e da destruição ecológica, faltaria à Filosofia Política moderna uma teorização crítica:

Na atual Filosofia Política, devido à situação de profundo pessimismo entre a esquerda desde o final da chamada ‘Guerra Fria’, a possibilidade de críticas se tornou quase impossível. **Existe uma incapacidade radical de iniciar uma crítica completa ao estado de coisas em que a humanidade caiu, nas mãos irresponsáveis de um capitalismo global tardio sem limites de qualquer tipo, atingindo uma selvageria que nos arrasta ao suicídio coletivo ecológico e genocídio das multidões mais pobres do Sul** (Dussel, 2001, p. 09) (destaque meu).

Assim, ele afirma a necessidade de uma Filosofia Política crítica e questiona: “em que consiste a crítica a uma filosofia política? Qual é o ponto de partida de uma tal crítica?” (Dussel, 2001, p. 11).

Segundo Dussel, as bases para a construção de uma teoria crítica já estão presentes no pensamento de Karl Marx, e a primeira geração da Escola de Frankfurt compreendeu bem os elementos necessários para essa elaboração teórica (Dussel, 2001, p. 285). Para Marx, o desafio central era entender uma realidade concreta: a contradição entre o aumento da riqueza e o simultâneo crescimento da miséria (Dussel, 2001, p. 284).

Marx teria identificado na categoria teórico-social mais-valor a raiz dessa contradição como a causa da pobreza do proletariado (Dussel, 2001, p. 286). Por meio dessa categoria, o referido autor conseguiu explicar tanto a impossibilidade de reprodução da vida humana nas

sociedades capitalistas quanto a relação entre o aumento da riqueza e a ampliação da pobreza (Dussel, 2001, p. 295)<sup>75</sup>.

Para Dussel, então, uma teorização crítica precisa “ser negativa e material” (Dussel, 2001, p. 285). Não é possível fazer uma teorização crítica sem situar esse conhecimento na dimensão material das vítimas (Dussel, 2001, p. 289). A negatividade diz respeito ao “não-poder-viver” das vítimas, dos dominados, dos explorados e oprimidos (Dussel, 2001, p. 285). A materialidade, por sua vez, está umbilicalmente ligada à negatividade. Ela é o “conteúdo da práxis quando referida à produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana” (Dussel, 2001, p. 286)<sup>76</sup>.

A existência dessas vítimas é exatamente o que sustenta a teorização crítica e a possibilidade de realizá-la, pois quando o sistema as produz, ele “perde sua pretensão” de “validade”, “eficácia”, “de justiça”. “Perde, então, sua legitimidade normativa (e por tanto política, de direito, ideológica, etc.)” (Dussel, 2001, p. 142).

#### **4.3.1 Problemas estruturais da Filosofia Política eurocêntrica**

Nesse quadro, para Dussel, a Filosofia Política eurocêntrica padece de problemas estruturais. Em primeiro lugar, há uma desconsideração pela dimensão material da política. Segundo ele, haveria teorias que pensam a política deslocada de toda e qualquer “política material”, “uma certa política liberal (como a de John Rawls ou Robert Nozick)” ou uma política puramente “procedimental discursiva (como a de Jürgen Habermas)”. Ele afirma que elas ignorariam ou não considerariam de forma satisfatória a dimensão material da política (Dussel, 2001, p. 43).

---

<sup>75</sup> Segundo E. Dussel, em Marx há uma contradição fundamental no sistema capitalista. Essa contradição se manifesta na medida em que o capitalismo, embora dependa da vida humana para gerar mais-valor e sustentar sua lógica de autovalorização, simultaneamente impede a reprodução dessa mesma vida. Esse paradoxo ocorre porque o capital explora intensamente a força de trabalho, gerando pobreza estrutural e comprometendo as condições materiais necessárias à sobrevivência dos trabalhadores. A situação torna-se ainda mais complexa ao se cruzar com as questões ecológicas. Como destaca Dussel, a impossibilidade material inicial, que compromete a vida, é ampliada e combinada com o fato de que “o próprio capital se torna impossível ou empiricamente inviável a longo prazo devido à produção de pobreza estrutural e à tendência de queda na taxa de lucro”. Essa dinâmica contraditória conduz o capital à sua autodestruição. A crise emerge, então, quando essa impossibilidade se torna evidente (Dussel, 2001, p. 298).

<sup>76</sup> Dussel também afirma que as teorizações sobre a política não devem ser reduzidas a uma questão de linguagem ou ao campo do discurso; é fundamental considerar sua dimensão material. Em suas palavras: “Além disso, ao se descrever toda a problemática em um nível narrativo e linguístico, falta o momento sociológico, o momento material ou de conteúdo, já que as reivindicações são insatisfações de necessidades transformadas em demandas sociais ou políticas” (Dussel, 2009, p. 28).

Enrique Dussel argumenta que as consequências de não considerar o nível material, ao ignorar as dimensões econômica e ecológica, “como atividade própria da *ratio política*”, a Filosofia Política acaba se restringindo a uma esfera puramente formal, “pode somente se mover em um âmbito reflexivo de validade formal democrática das estruturas legítimas desde o ponto de vista dos sistemas políticos, do direito [...]” (Dussel, 2001, p. 43).

Em contextos como o de países do centro, onde a sobrevivência de todos os cidadãos e cidadãs está garantida, é possível que a Filosofia Política se preocupe apenas com as questões formais e procedimentais (Dussel, 2001, p. 44). Assim, em países do Norte não há uma preocupação da Filosofia Política com a dimensão material do político, com a satisfação das “necessidades básicas” (alimentação, vestuário, moradia, educação, entre outros) para a produção e a reprodução da vida humana em comunidade, na medida em que referidas necessidades estão, em grande medida, já cumpridas (Dussel, 2009, p. 461).

No entanto, essa não é a realidade da maior parte da população mundial, especialmente nas regiões periféricas, onde a sobrevivência está longe de estar assegurada (Dussel, 2001, p. 44). Nos países do Sul, a dimensão material não deve ser secundária para as teorias políticas, ela é “o objetivo primeiro e essencial da política”. Garantir essas necessidades é uma tarefa política (Dussel, 2009, p. 461).

Nesse cenário, torna-se evidente a necessidade de uma crítica à Filosofia Política hegemônica, que ignora ou ao menos subestima as urgências materiais enfrentadas (Dussel, 2001, p. 44):

Mas isso parece insuficiente para uma Filosofia Política que reflexiona a partir da situação real do planeta, dos países pobres e periféricos e subdesenvolvidos, que são 85% da humanidade presente. **Na América Latina, África, Ásia e Europa Oriental (desde 1989), o “Estado de Direito ” é extremamente precário e a mera sobrevivência não é de forma alguma garantida para a maioria da população** de cada Estado. É nesse contexto que descobrimos a **necessidade de reflexão crítica na Filosofia Política atual** (Dussel, 2001, p. 44) (destaque meu).

Dussel evidencia a limitação da Filosofia Política eurocêntrica ao ignorar a dimensão material do político, especialmente nas periferias. Enquanto nos países centrais a sobrevivência está, em grande medida, assegurada, no Sul Global a satisfação das necessidades básicas segue sendo uma questão urgente. Para ele, é fundamental repensar a Filosofia Política a partir das realidades periféricas, incorporando tanto a materialidade da vida quanto sua negação como eixos centrais da reflexão e da atuação política.

Uma segunda lacuna presente na Filosofia Política hegemônica é a desconsideração pela clivagem que divide o mundo em centro e periferia. Um dos principais problemas da Filosofia Política do centro é que ela é eurocêntrica, limitada e provinciana (Dussel, 2014, p. 556). Ela analisa os problemas enfrentados na sua realidade, desconsiderando os diversos espaços geopolíticos que coexistem (Dussel, 2009, p. 552).

Para além disso, a Filosofia Política do centro compreende a sua particularidade como sendo universal (Dussel, 2014, p. 556). Por isso, não consegue perceber as problemáticas específicas vivenciadas na América Latina e em outras regiões do Sul global. Há diferenças relevantes no centro e na periferia que não devem ser desconsideradas (Dussel, 2009, p. 552).

Entre essas questões, no âmbito da Filosofia Política e da Política, destaca-se a diferença entre a transição do Estado colonial para um Estado pós-colonial no Norte e no Sul global. Essa transição envolve aspectos fundamentais, como “constituição do campo político, as ações estratégicas, os sistemas institucionais metropolitanos e a clareza com que se mostra a normatividade dos princípios políticos implícitos, quer dizer, o político” (Dussel, 2009, p. 552).

A Filosofia Política do Norte, ao compreender os seus próprios problemas como universais e desconsiderar as realidades que coexistem com ela, não analisa as singularidades e as particularidades vivenciadas no Sul. As mazelas típicas do Sul global, “as experiências de nossos povos que sofrem com os efeitos negativos da política do ‘Grupo dos Sete’”, são ignoradas (Dussel, 2009, p. 554).

Para a realização de uma Filosofia Política realmente global e não provinciana, como a eurocêntrica, é necessário levar em consideração a “‘Diferença colonial’”<sup>77</sup>. Isso possibilita o “‘giro decolonizador’ da Filosofia Política que estamos praticando no presente” (Dussel, 2009, p. 521).

A partir do exposto, Dussel defende a necessidade de enfrentar o colonialismo teórico presente nas reflexões sobre Filosofia Política na América Latina. Para ele, levar a sério o “giro decolonizador” significa abandonar uma teoria limitada à mera reprodução ou comentário das

---

<sup>77</sup> Diferença colonial é um conceito de Walter Dignolo. Segundo referido autor: “A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. 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, 2003, p. 10).

ideias produzidas no Norte e, em vez disso, construir reflexões ancoradas em outras bases (Dussel, 2009, p. 554).

Para ele, é preciso voltar os olhos para a realidade latino-americana para compreendê-la e “expressar analiticamente o que o povo latino-americano está vivendo politicamente”. Afinal, a Filosofia Política europeia e norte-americana [...] necessariamente é muito diferente na prática, na institucionalização e na percepção da normatividade dos princípios da política daqueles praticados na América Latina” (Dussel, 2009, p. 554).

#### **4.4 A necessidade de superação da perspectiva eurocêntrica**

É necessária uma nova Filosofia Política que não tenha sua perspectiva limitada ao Norte global (Dussel, 2022, p. 60). Há a “necessidade teórica do ‘giro decolonizador’ da Filosofia Política atual” (Dussel, 2009, p. 521). É urgente e imperioso “superar a eurocêntrica ‘razão indolente’”<sup>78</sup> – que desconsidera ou produz ativamente como inexistentes inúmeras mazelas produzidas no “Sul pelo novo projeto industrial colonial” e não é capaz de perceber novos problemas que ele produz, problemas que compõem a “maioria dos problemas políticos da humanidade” (Dussel, 2022, p. 60).

Um passo a ser dado é passar do abstrato para o concreto. Para isso, é necessário ter em consideração que as teorizações são sempre situadas. As reflexões de um autor do Norte Global sobre o “Estado de Direito”, por exemplo, não são universais e válidas para toda e qualquer localidade, mas partem de uma experiência específica, que é espaço-temporalmente determinada (Dussel, 2009, p. 523).

A Filosofia Política eurocêntrica se esquece cada vez mais do espaço como sendo uma questão fundamental, mas a Filosofia, a Ética, a Economia Política e a Política da Libertação não. Uma vez que compreende que são realidades distintas, que não é a mesma coisa nascer e viver no centro ou na periferia (Dussel, 2001, p. 261).

Sendo assim, cada Estado, cada sistema político, cada arranjo institucional possui especificidades e singularidades que devem sempre ser levados a sério ao realizar uma tarefa de reflexão teórica. “Os conceitos aparentemente mais abstratos dependem, frequentemente, da tradição histórico-política de cada comunidade política situada em um lugar [...] do tempo e do espaço” (Dussel, 2009, p. 523).

---

<sup>78</sup> Razão indolente é um conceito de Boaventura Santos, conferir: Santos, 2011.

Isto é, por mais que seja abstrata, uma teorização se faz no e a partir do concreto, a partir das experiências acumuladas de êxitos e de fracassos, das histórias locais, das memórias e da localização geopolítica (Dussel, 2009, p. 523).

Segundo Dussel, para elaborar uma teoria crítica (Dussel, 2001, p. 433), mais especificamente uma “Filosofia Política crítica” (Dussel, 2001, p. 13), material e negativa (Dussel, 2001, p. 285), que seja capaz de “efetuar uma desconstrução da Filosofia Política moderna europeia” (Dussel, 2001, p. 13), “será necessário escutar os oprimidos” (Dussel, 2001, p. 433).

O seu objetivo é realizar, em sua Política da Libertação, uma reflexão sobre a política a partir da Filosofia da Libertação (Dussel, 2022, p. 13), “a construção crítica geral de todo o sistema de categorias das filosofias políticas burguesas modernas” (Dussel, 2007b, p. 12), a partir da periferia, “desde um ‘giro descolonizador’” (Dussel, 2007b, p. 13).

Para ele, é possível e necessário uma Filosofia Política crítica (Dussel, 2001, p. 13; 442), bem como “uma nova política, outra política”, que tem origem na “práxis emancipatória”, que parte da “responsabilidade pelo Outro” (Dussel, 2001, p. 11), “[...] isso exige um ‘novo conceito do Político’” (Dussel, 2001, p. 13).

Para Dussel, “‘a Política é a filosofia primeira’, o momento central da ‘Ética’, o exercício mais radical e concreto da vida humana, o modo de realidade singular de cada ator político” (Dussel, 2001, p. 11). Essa nova política tem como um momento inicial a “exterioridade”, os excluídos e as excluídas, a “marginalidade” e “a alteridade das vítimas” (Dussel, 2001, p. 11):

[...] o método crítico consiste em **colocar-se no espaço político dos pobres, das vítimas**, e desde ali levar a cabo a críticas às patologias do Estado. **Desde desse lugar epistemológico - o das vítimas**, as do sul do Planeta, os oprimidos, os excluídos, os novos movimentos populares, os povos ancestrais colonizados pela modernidade, pelo capitalismo que se globalizam [...] - **será desde onde teremos que ir efetuando a crítica de todo o sistema das categorias da Filosofia Política burguesa** (Dussel, 2009, p. 552) (destaque meu).

Portanto, o ponto de partida de uma Filosofia Política crítica, o “lugar epistemológico”, são as vítimas, os oprimidos e excluídos, o Sul global (Dussel, 2014, p. 556). O teórico e a teórica se situam “metodologicamente” no lugar da vítima (Dussel, 2001, p. 278). Essa abordagem está “localizada auto criticamente na periferia, nos grupos subalternos” (Dussel,

2001, p. 442), reconhecendo que “é na escuta do povo que surge uma política crítica” (Dussel, 2022, p. 355)<sup>79</sup>.

As vítimas são aquelas que experimentam diretamente os impactos adversos das ações de outros (Dussel, 2014, p. 556). São os “excluídos da possibilidade de reproduzir suas vidas ou de participar de maneira igualitária nas decisões que os afetam” (Dussel, 2001, p. 330). As vítimas são aqueles e aquelas que sofrem com a “pobreza do mundo” (Dussel, 2001, p. 142), que estão em desvantagem devido às estruturas de reprodução da vida, que não possuem acesso ou o possuem de forma limitada (Dussel, 2001, p. 218-219).

Como a Filosofia Política eurocêntrica desconsidera a realidade do Sul global (Dussel, 2009, p. 552) e a Filosofia Política crítica tem como ponto de partida as vítimas (Dussel, 2014, p. 556), considerando que as mazelas e contradições do tempo presente tendem a ser exportadas para as regiões periféricas. Diante disso, a teoria crítica da sociedade moderna, colonial e capitalista “deverá se reinstalar” nessas localidades (Dussel, 2001, p. 298-299).

Assim, essa teoria situa-se na periferia, pois é precisamente onde as contradições da modernidade colonial e capitalista se manifestam com maior intensidade e nitidez (Dussel, 2001, p. 241). O lugar de enunciação da política da libertação é “o povo oprimido” e sempre tendo como objetivo a realização concreta da libertação [...]” (Dussel, 2022, p. 27).

#### **4.4.1 A periferia como condição da modernidade e do capitalismo**

Como dito anteriormente, a constituição da modernidade e do capitalismo possuem um momento inaugural comum (Dussel, 2001, p. 142): a invasão das Américas (Dussel, 2001, p. 13). Foi a partir da relação de dominação, exploração, exclusão e subalternização estabelecida entre metrópole e colônia, entre centro e periferia, que a modernidade e o capitalismo se tornaram possíveis (Dussel, 2001, p. 268).

Sendo assim, a periferia constitui a condição necessária para a formação e o desenvolvimento da própria modernidade e do capitalismo (Dussel, 2001, p. 268). Além disso, a modernidade colonial e capitalista transfere para a periferia suas mazelas e contradições (Dussel, 2001, p. 298).

---

<sup>79</sup> Localização, segundo Dussel: “‘Localização’ indica a ação hermenêutica pela qual o observador se ‘situa’ (comprometidamente) em algum ‘lugar’ sócio-histórico como sujeito de enunciação de um discurso e, por isso, é o lugar ‘de onde’ se fazem as perguntas problemáticas (das quais se tem autoconsciência crítica ou não) que constituem os supostos de uma episteme [...]. Enunciamos inevitavelmente o discurso “desde algum lugar” (Dussel, 2009, p. 15).

Como desdobramento, as mazelas vivenciadas aqui como o suposto atraso, falta de desenvolvimento, ausência de modernidade e de capitalismo (Dussel, 2022, p. 28), “nossa dependência, debilidade, sofrimento, aparente incapacidade, atraso” (Dussel, 1977, p. 30-31), manifestam-se, por exemplo, em desigualdade social, pobreza, destruição ecológica (Dussel, 2001, p. 432; 2022, p. 67), golpes de estado e crises democráticas (Dussel, 2009, p. 145-146). Elas são expressão desse sistema global moderno, colonial e capitalista em funcionamento (Dussel, 2001, p. 142).

Eles refletem a contínua exploração e dominação que sofreram e que ainda sofrem, enquanto possibilitam o suposto avanço, progresso, a consolidação em maior grau das democracias e dos Estados de direito das regiões centrais (Dussel, 2009, p. 145-146). Trata-se, portanto, de problemas globais que, ao adquirirem uma conformação específica na periferia, acabam por reforçar as desigualdades que sustentam o funcionamento do próprio sistema (Dussel, 2001, p. 268).

Nesse quadro, é importante destacar que os seus efeitos positivos, presentes em maior medida no Norte Global, estão imersos e ancorados nos efeitos negativos, nas mazelas vivenciadas mais intensamente no Sul global (Dussel, 2020, p. 217). Não há centro sem periferia, bem como só há modernidade e capitalismo em razão da contínua exploração e opressão que o Norte submete o Sul global (Dussel, 2001, p. 268).

A proposta teórica de localizar a teorização crítica a partir da periferia, e mais especificamente desde a América Latina, não a torna provinciana ou limitada para essa única localidade. O objetivo não é substituir um eurocentrismo por um latinoamericanocentrismo. Não é possível falar em modernidade e em capitalismo sem falar ao mesmo tempo em colonialidade, América Latina, dominação e exploração colonial (Dussel, 2001, p. 142).

Ela é uma teoria global, mesmo que localizada na periferia, pois ela exige e possibilita uma compreensão de mundo de forma mais ampla do que a eurocêntrica, que trata problemas locais como questões globais (Dussel, 2001, p. 268). Ela possibilita compreender a distinção e a conexão entre centro e periferia (Dussel, 2009, p. 521), entender o mundo como um todo, pois ela se realiza a partir de uma “racionalidade localizada pós-colonialmente” (Dussel, 2001, p. 268)<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Além disso, ainda que fosse uma teoria latino-americanocêntrica — o que não é o caso —, ela teria mais condições de ser considerada global do que as atuais teorias eurocêntricas. Isso porque, no tempo presente, “85%” da população mundial vive no Sul Global, na periferia do sistema-mundo (Dussel, 2001, p. 418; 428).

#### 4.5 Uma outra política: ciclos progressistas encerrados

Além das limitações da Filosofia Política eurocêntrica, um dos principais obstáculos para a compreensão da política na América Latina é a percepção amplamente difundida de que ela se reduz à dominação (Dussel, 2022, p. 15). Essa visão, enraizada em uma tradição consolidada, interpreta a política como um exercício opressor, no qual as instituições são percebidas como instrumentos de controle e violência (Dussel, 2022, p. 15).

Essa compreensão se torna ainda mais evidente quando ciclos progressistas na região são interrompidos ou chegam ao fim (Dussel, 2022, p. 23-24). Nesses momentos, ressurgem questionamentos sobre a capacidade da política de transformar a realidade, levando à reavaliação da narrativa que a define apenas como dominação (Dussel, 2022, p. 23-24; 2007, p. 10).

Entretanto, segundo Dussel, embora existam retrocessos, isso não implica que o ciclo progressista tenha terminado. O sofrimento contínuo dos oprimidos e das oprimidas impede o encerramento desse ciclo, e a luta pela vida possibilita a renovação de forma permanente contra a dominação, a exploração e a exclusão, que buscam reverter ou minimizar as conquistas recentes na região (Dussel, 2022, p. 23-24).

Dessa forma, mesmo diante de avanços e da construção de uma nova ordem menos excludente e opressiva, a política não deve ser reduzida a dominação. Essa visão limitante não define a política exclusivamente como negatividade (Dussel, 2022, p. 14).

A concepção de política como dominação gerou críticas que possuem uma face anarquista que, frequentemente, culminam na proposta de dissolução do Estado e na deslegitimação de movimentos populares e políticos comprometidos com a construção de novas realidades por meio da política. Esses movimentos são, muitas vezes, rotulados como não revolucionários (Dussel, 2022, p. 20)<sup>81</sup>.

Nesse ínterim, a própria concretude da história política latino-americana, que revelou novas dinâmicas no mundo, evidencia a necessidade de novos desenvolvimentos teóricos sobre política (Dussel, 2022, p. 13). Assim, Dussel propõe realizar uma teorização política crítica, um giro decolonial na Filosofia Política (Dussel, 2009, p. 521), uma Política da Libertação que permite compreender e fundamentar a política para além da dominação (Dussel, 2022, p. 21).

---

<sup>81</sup> Segundo Dussel, as experiências como a Revolução Cubana, a Revolução Sandinista e os governos de Hugo Chávez e Evo Morales são comumente classificadas como reformistas (Dussel, 2022, p. 20).

Diante do aparente encerramento do ciclo progressista e da compreensão, tanto teórica quanto social, de que a política é apenas dominação, Dussel afirma que debater o aspecto positivo da política é “mais concreto e urgente na América Latina” (Dussel, 2022, p. 23).

Se a política é exclusivamente dominação, ou se toda instituição é dominadora, como seria possível criar uma nova ordem política? Como fundamentar a atuação dos movimentos sociais e políticos que buscam, por meio da política, construir uma sociedade mais livre e igualitária? Afinal, se a política for apenas dominação, se ela for “por natureza necropolítica, dominação e repressão”, apenas os “dominadores e corruptos” exerceriam ou desejariam exercer o poder político. Nesse caso, a transformação por meio da política estaria impedida (Dussel, 2022, p. 21-22).

Aceitar que a política é exclusivamente dominação ou que todas as instituições são dominadoras impede que os oprimidos e excluídos, oprimidas e excluídas por essa ordem constituam de uma nova por meio da política. Essa posição leva teóricos, teóricas, teorias, movimentos populares, políticos e políticas a um estado de derrotismo e pessimismo, descredenciando na possibilidade de constituir uma realidade diferente (Dussel, 2022, p. 22).

Ao longo de sua obra, E. Dussel denuncia a miséria, a destruição da natureza, a impossibilidade de reproduzir a vida humana para grande parte da população e a exclusão da participação democrática. Ele confronta aqueles e aquelas que “negam a vida e o direito de participação democrática” (Dussel, 2001, p. 206). Por isso, para ele, é fundamental ir além de uma crítica destrutiva ao Estado e à política, propondo uma teoria que fundamente a possibilidade de criação de uma nova ordem política e um novo Estado (Dussel, 2022, p. 21).

É imperativo desenvolver uma teoria que não conceba a política exclusivamente como dominação (Dussel, 2007, p. 10). É necessário “criar uma nova teoria” que não se baseie nos “postulados” da “modernidade capitalista e colonialista dos últimos 500 anos”, onde o poder é exercido como dominação ou, mais precisamente, como um “tipo de exercício da dominação”, reduzindo a política a uma “administração burocrática” (Dussel, 2007, p. 10).

Uma Filosofia Política crítica é necessária, pois os oprimidos e as oprimidas não necessitam apenas de “micro relatos fragmentados”, mas de um macro relato que possibilite um “outro sentido histórico”, que seja verdadeiramente global e não exclua parcelas significativas da sociedade humana, ainda que precise sempre se autocorriger (Dussel, 2009, p. 16).

Essas vítimas “pedem um macro-relato positivo para terem ao menos uma referência [...] outra alternativa ao relato fundamentalista do mercado, helenocêntrico, eurocêntrico e hoje americanocêntrico” (Dussel, 2009, p. 16). Essa nova teoria política deve ser “transmoderna e,

por isso, transcapitalista” (Dussel, 2007, p. 10), representando a passagem de uma crítica meramente destrutiva para uma crítica criativa da política (Dussel, 2022, p. 21).

A teoria política proposta por Dussel busca superar a visão reducionista que limita a política à mera dominação. Em vez disso, ela propõe uma concepção mais ampla e dinâmica, na qual a política é compreendida como um espaço de disputa, que abarca a resistência e a possibilidade de libertação (Dussel, 2022, p. 21).

Ao reconhecer a centralidade das vítimas e das comunidades excluídas na construção do projeto político, sua abordagem abre caminhos para fundamentar a transformação da ordem política e das instituições, articulando práticas democráticas que vão além das estruturas formais e incorporam a materialidade da vida como eixo central da teorização, reflexão e da ação política (Dussel, 2022, p. 21).

#### **4.6 Dominação como parte intrínseca da política**

Embora tanto Max Weber quanto uma tradição latino-americana associem a política à dominação, Dussel argumenta que ela também pode ser exercida de maneira obediencial e positiva. Para ele, a política possui dois momentos distintos: o exercício do poder como dominação e a manifestação obediencial do poder, que representa o “conteúdo pleno e normativo da política” (Dussel, 2022, p. 15).

Dussel critica a visão predominante que trata a dominação como o único componente da política (Dussel, 2022, p. 20). O autor ressaltando que ela é apenas uma de suas faces (Dussel, 2022, p. 14-15).

Para ele, a política também envolve momentos criativos e instituintes, que permitem a construção de uma nova ordem sempre que a anterior se torna opressora (Dussel, 2022, p. 81). Assim, a dominação não é um fim em si mesma, mas um estágio possível e potencialmente transitório dentro de um processo mais amplo (Dussel, 2022, p. 81).

É justamente ao superar essa visão unidimensional que Dussel propõe uma abordagem mais abrangente da política (Dussel, 2022, p. 20). Ao reconhecer que a política não se limita à dominação, ele enfatiza que essa dimensão faz parte do processo político, mas não o define (Dussel, 2022, p. 15).

Essa visão integrada é fundamental para compreender como o Estado e as instituições podem tanto servir para oprimir quanto atuar na promoção da transformação social,

contribuindo para a construção de uma realidade menos excludente e violenta (Dussel, 2022, p. 14-15).

Em sua obra *Política da Libertação*, Dussel reconhece que a dominação e o momento destrutivo da política são componentes inerentes a ela, e não algo externo. Essa compreensão amplia o escopo da política, incluindo momentos antes considerados não políticos ou antipolíticos (Dussel, 2022, p. 15).

Para transformar a ordem vigente, segundo o autor, é necessário primeiro “deconstruir”, o que Dussel denomina “momento anárquico” (Dussel, 2022, p. 18). Entretanto, esse processo é seguido por um momento criativo, no qual uma nova ordem política é instituída e constituída para superar a dominação e a exclusão do sistema anterior (Dussel, 2022, p. 18).

Esse momento criativo, que representa a face positiva da política, segundo o autor, não é captado por teorias negativas, como a necropolítica de Achille Mbembe e a biopolítica de Michel Foucault. Por ignorarem essa dimensão construtiva, tais abordagens são insuficientes para compreender a complexidade do político (Dussel, 2022, p. 21).

Embora Dussel não descarte o “momento negativo da política” (Dussel, 2022, p. 20) — frequentemente tratado como sua única dimensão (Dussel, 2022, p. 15) —, ele o reconhece como parte do processo político, sem reduzi-lo a isso. Nesse quadro, E. Dussel afirma que se diferencia de Foucault, pois entende que as instituições não são necessariamente dominadoras (Dussel, 2022, p. 20).

Para Enrique Dussel, as instituições podem se tornar opressivas, mas esse é apenas um dos momentos da política. Ainda que recorrente em determinados períodos históricos, a dominação não é sua única face, nem a mais fundamental ou primeira (Dussel, 2022, p. 15).

Em sua reflexão mais madura, ele situa a política e todos os seus elementos — como o político, a práxis política, os princípios normativos, as instituições políticas, o poder político e o Estado — dentro de uma das três constelações que estruturam sua teoria (Dussel, 2022, p. 14).

A primeira constelação é a ordem vigente ou “totalidade vigente” (Dussel, 2022, p. 14)<sup>82</sup>. Na primeira constelação, a ordem política vigente é estabelecida, dividida em três momentos: inicialização das instituições e legalidade do sistema, estabilidade do sistema e decadência. Nesta última etapa, o consenso que sustenta a classe dirigente se perde,

---

<sup>82</sup> Para Dussel, sempre coexistem duas totalidades: a vigente e a futura, expressão da luta pela libertação. Essa transição de uma totalidade para outra é o “momento crítico” na arquitetura teórica de Dussel, organizando obras como “Para uma Ética da Libertação”, “14 Teses de Ética”, “20 teses de política” em duas partes correspondentes a essas totalidades (Dussel, 2022, p. 14).

transformando-a em classe dominadora. A terceira etapa, caracterizada pelo Estado decadente, é confrontada por uma organização popular a partir de pressupostos anarquistas (Dussel, 2022, p. 16-17).

A segunda constelação é “[...] o momento negativo por excelência, em que todo o sistema político até então vigente entra em decadência, se fetichiza e se colapsa”, um momento negativo “destrutivo” e “necropolítico” da política (Dussel, 2022, p. 81). Esse estágio envolve a “crítica à dominação” e a práxis de desconstrução da ordem vigente, que pode ocorrer de forma pacífica ou não, utilizando meios proporcionais para alcançar êxito sem violência injustificada, configurando, assim, um “uso legítimo da força” (Dussel, 2022, p. 18, 25). No limite, essa constelação reflete a negatividade que critica a ordem estabelecida e possibilita a constituição de uma nova totalidade futura, construída a partir dos escombros da anterior (Dussel, 2022, p. 14).

O processo destrutivo não é o último, após a destruição do sistema vigente, inicia-se uma fase construtiva para a constituição de um novo sistema político. Esse momento, denominado terceira constelação, é o “momento propriamente político”, caracterizado por sua complexidade e pela evidência de sua face criadora (Dussel, 2022, p. 20).

Nesse contexto, a terceira constelação representa o momento “positivo” e criativo da política (Dussel, 2022, p. 81) ou “crítico criativo” (Dussel, 2022, p. 351), um processo que visa a construção de uma nova ordem política, uma nova totalidade (Dussel, 2022, p. 14). Essa nova ordem se baseia no “poder político cuja finalidade consiste em afirmar a vida da comunidade, de toda a vida (a autêntica biopolítica)” (Dussel, 2022, p. 22).

Isto é, o exercício do poder possui como finalidade e como conteúdo a produção e a reprodução da vida humana em comunidade. Quando o exercício do poder busca “eliminar a vida da comunidade”, essas ações e instituições se tornaram dominadoras (Dussel, 2009, p. 465).

A nova ordem política encontra sustentação na “comunidade popular”, que é a fonte primeira do poder e da soberania. Esse poder será exercido obediencialmente, e novas instituições serão criadas, superando as estruturas modernas, capitalistas e o momento necropolítico da política (Dussel, 2022, p. 22).

No entanto, o processo de criação dessa nova ordem política não é perfeito e permanece em constante construção, demandando vigilância permanente dos membros e das membras da comunidade para evitar que a nova ordem se converta novamente em um sistema dominador (Dussel, 2022, p. 14).

A dinâmica entre essas constelações evidencia que a política não segue um ciclo linear de dominação, mas envolve interações complexas e a possibilidade constante de transformação da ordem política e da realidade vivida. Nesse sentido, a Política da Libertação de Dussel propõe uma nova forma de compreender a política, enfatizando que, embora possa assumir configurações dominadoras, a luta pela vida e pela construção de uma nova ordem — menos excludente e opressiva — mantém sempre aberta a possibilidade de um futuro outro.

#### **4.7 Uma teoria normativa e realista da política**

Críticos e críticas poderiam acusar Enrique Dussel de idealismo ou ingenuidade ao afirmar que o Estado pode servir à comunidade política e que a terceira constelação é viável. No entanto, a possibilidade de um poder político positivo — um Estado a serviço da comunidade, que assegure a produção e reprodução da vida comunitária — não deve ser interpretada como idealismo (Dussel, 2022, p. 22).

Para Dussel, essa é uma concepção “normativa, crítica e realista” da política. Essa perspectiva reconhece a complexidade inerente à política e sustenta que “um outro mundo é possível”, assim como a criação de um novo Estado. A transformação do sistema vigente é, portanto, orientada para a constituição de uma sociedade mais justa, livre e menos desigual (Dussel, 2022, p. 22).

Diferentemente dos anarquistas, a Política da Libertação não propõe a dissolução definitiva do Estado, mas defende a superação de um Estado que se tornou dominador e decadente (Dussel, 2022, p. 17). Críticos e críticas, que questionam os governos do último ciclo progressista por não terem abolido o Estado e os acusam de reformismo, desconsideram a complexidade de sociedades profundamente desiguais e empobrecidas, como as da América Latina (Dussel, 2022, p. 23).

A transição para uma sociedade “trans-capitalista e trans-liberal” é um processo longo, que exige mediações, formação de novos quadros, desenvolvimento de teorias, organizações e instituições, além de um “processo institucional de consolidação de espaços políticos”. Essa transição não ocorre de forma abrupta. A dissolução e a constituição de um novo Estado devem ser conduzidas pela própria comunidade, a partir daqueles que estão abaixo, por meio de um processo gradual e coletivo (Dussel, 2022, p. 23).

A Política da Libertação, Filosofia Política Crítica, apresenta-se como um “contra-relato” que busca “de-estruturar” para compor um novo relato a partir de um “outro paradigma

histórico” (Dussel, 2009, p. 13). Esse contra-relato tem como horizonte “uma sociedade futura transmoderna, pós-capitalista, igualitária” (Dussel, 2001, p. 432).

O projeto de Dussel visa a criação de uma sociedade “trans-capitalista”, superando o atual modo de produção, levando em consideração o campo ecológico e cultural, ao adotar uma postura “transmoderna decolonial” que supere o “ocidentalismo eurocêntrico americano-crítico e até pós-moderno” (Dussel, 2022, p. 75).

No campo político, por sua vez, é necessário organizar as instituições de acordo com seus princípios normativos, promovendo uma “crescente participação popular” e estabelecendo uma “democracia do povo”. A nova política deve centralizar a “participação do povo, articulada em representação” (Dussel, 2022, p. 75).

Em síntese, a abordagem de Dussel nos convida a repensar a política e a política na América Latina em específico, desafiando a visão de que ela se resume à dominação. Ao destacar a necessidade de uma nova teoria política que vá além do paradigma da dominação, Dussel reafirma a importância dos excluídos e das excluídas, das vítimas, da luta pela vida, da construção de uma nova política e de um novo Estado que seja menos desigual.

Embora Dussel reconheça a importância de criticar e destruir a ordem opressora quando necessário, ele argumenta que esse é apenas o primeiro momento — ou melhor, a segunda constelação. Após essa ruptura inicial, é preciso constituir uma nova ordem, um novo sistema político e um novo Estado, sempre a partir daqueles e daquelas que foram anteriormente excluídos e excluídas. Esse novo momento criativo evidencia a face positiva e construtiva da política, promovendo uma transformação contínua, criada e conduzida pela própria comunidade política, em direção a uma sociedade menos excludente e mais igualitária.

Sendo assim, é necessário avançar para a proposta de Enrique Dussel de uma Política da Libertação, que oferecerá uma base mais sólida para pensar a constituição. Dada a complexidade da arquitetura conceitual de sua teorização sobre política, os próximos capítulos adotarão uma separação metodológica entre política e direito. Essa escolha visa facilitar a compreensão dos conceitos fundamentais desenvolvidos por Dussel. No capítulo 5, serão apresentados os fundamentos e a estrutura da Política na Política da Libertação, enquanto o capítulo 6 será dedicado à reconstrução dos fragmentos que abordam a constituição e o sistema de direitos nessa perspectiva. Ressalta-se que essa divisão é estritamente metodológica, pois, em Dussel, política, direito e constituição estão interligados.

## **5. A ARQUITETURA DA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO: COMUNIDADE POLÍTICA, CRISE E TRANSFORMAÇÃO**

Depois de evidenciadas as críticas de Dussel à Filosofia Política hegemônica e a necessidade de uma Filosofia Política crítica, foi demonstrada a importância de uma teorização sobre a política que não a compreenda exclusivamente como dominação. Essa abordagem deve levar a sério a materialidade, a existência e a produção de vítimas, reconhecendo a clivagem geopolítica que divide o mundo entre Norte e Sul global, sem, contudo, ignorar sua interconexão. Ao mesmo tempo, essa teoria não deve ser meramente local ou provinciana, mas sim global.

Neste capítulo, será apresentada a estrutura da Política da Libertação de Enrique Dussel, que busca superar os supracitados déficits. Assim, serão delineados seus fundamentos teóricos e sua organização interna.

O ponto de partida é a vida em comunidade, o eixo central da política, e a tensão entre vida e morte. Além disso, será examinada a distinção entre potencia e potestas, bem como sua relação, explorando como o poder emerge da comunidade e se institucionaliza. Em seguida, será introduzida a crítica ao fetichismo do poder, analisando os mecanismos que distanciam as estruturas políticas da comunidade política que as originou.

A exposição se estenderá à tripla estrutura da política proposta por Dussel — princípios implícitos, instituições e ação estratégica —, abordando desde os critérios normativos até os desafios da representação, a questão da soberania e a possibilidade de transformação da política. Por fim, discutir-se-á a crise do sistema político vigente e o papel das lutas sociais e dos movimentos de libertação na superação das formas de dominação e exclusão. A partir desse arcabouço, o capítulo sistematizará a proposta de Dussel, evidenciando seu potencial crítico para pensar a política e as mazelas do tempo presente.

### **5.1 A vontade de viver como fundamento da política: a tensão entre vida e morte**

Enrique Dussel propõe que, ao longo da modernidade, a partir da invasão colonial das Américas, o poder foi concebido como dominação. Segundo ele, autores como Hobbes, Maquiavel, Lenin e Weber teriam contribuído para que essa compreensão de poder como opressão fosse sedimentado (Dussel, 2007, p. 25-26).

Contudo, ele sustenta que essa perspectiva é insuficiente para compreender a complexidade e as dinâmicas da política (Dussel, 2009, p. 60). Dussel sugere que o momento

atual demanda uma nova compreensão do poder, uma noção positiva, que, embora reconheça o risco do poder se tornar meio de dominação, de sua corrupção, priorize uma compreensão do poder ligada à produção e à reprodução da vida (Dussel, 2007, p. 25-26). Para referido autor, “os novos movimentos sociais, e os antigos movimentos de classe e populares, necessitam teoricamente desta descrição positiva do poder” (Dussel, 2009, p. 60).

Assim, ele identifica na categoria “vontade de viver” (Dussel, 2007, p. 25-26), ou “Vontade-de-Vida” (Dussel, 2022, p. 355), um fundamento ético para sustentar o poder político. Dessa forma, Dussel afirma que é possível corrigir as distorções modernas eurocêntricas da “vontade de poder” elaboradas por Nietzsche e Heidegger (Dussel, 2007, p. 25-26). Com isso, torna-se possível compreender e justificar que o poder possui um aspecto positivo, primário, que o poder não é negativo (Dussel, 2009, p. 150).

Assim, na Política da Libertação de Enrique Dussel, a categoria “vontade de viver” é fundamental para sua compreensão do poder político. Em sua arquetônica teórica, o poder se origina da vontade dos seres humanos de permanecerem vivos. A humanidade, composta por seres vivos, é essencialmente comunitária. Esse “querer-viver” que emerge a partir do risco de morte, ou da possibilidade de extinção, é o que E. Dussel denomina vontade de viver e para ele o fundamento da política (Dussel, 2007, p. 97).

A política, portanto, é uma atividade que organiza a vida em comunidade, ela é responsável por promover e garantir o aumento da vida dos membros e das membras da comunidade. Dussel afirma que essa vontade de viver coletiva pode ser compreendida como uma forma mais radical e precisa da “vontade geral” de Rousseau (Dussel, 2007, p. 26).

Contudo, é necessário que essas vontades não sejam individuais e descoordenadas. Elas precisam se unificar em uma “vontade-de-viver comum” que sustenta e garante legitimidade à política, pois somente a união das vontades pode evitar que ela, a política, se transforme em um mero campo de conflito de interesses privados (Dussel, 2007, p. 27).

Ademais, Dussel enfatiza que a função primordial da política é assegurar a produção, reprodução e aumento da vida. Esse crescimento, no entanto, não é meramente quantitativo, mas sobretudo qualitativo. A preservação e o aumento da vida em comunidade é o critério fundamental para a política, pois sem vida humana, a política simplesmente não existe (Dussel, 2007, p. 64).

Ele argumenta que a política está sempre alicerçada na produção e reprodução da vida. No entanto, essa dinâmica é constantemente ameaçada pela morte, que representa o limite e a

vulnerabilidade da política. Essa tensão entre vida e morte não é acidental e é constante, ela é basilar para entender a política em Dussel (Dussel, 2009, p. 451).

Para ele, essa tensão é compreendida como constitutiva da própria política. Ou seja, não é possível pensar a política apenas como produção de vida sem levar em consideração o risco de morte que permeia todas as ações e instituições políticas. A política, enquanto atividade humana orientada para a vida em comunidade, opera dentro dessa tensão, entre vida e morte, exigindo um esforço constante para superar essa condição inerente à própria existência humana (Dussel, 2009, p. 452).

A política é um campo de luta onde a possibilidade de morte é real e iminente. A tarefa da política, então, é maximizar as condições para que a vida possa ser produzida, reproduzida e aumentada, reconhecendo ao mesmo tempo a risco de morte como parte inerente da experiência política. Assim, essa tensão expressa o caráter complexo da política e sua intrínseca relação com a precariedade da vida (Dussel, 2009, p. 451-452).

### **5.1.1 A política é intersubjetiva**

Embora a vontade de viver seja o fundamento ético-político que motiva e orienta a prática política (Dussel, 2007, p. 25-26), essa vontade não é um fenômeno isolado ou puramente individual. Dussel argumenta que ela se realiza por meio da relação entre sujeitos, formando uma comunidade política (Dussel, 2007, p. 97).

Nesse sentido, a política só pode ser plenamente compreendida como um processo intersubjetivo, no qual os indivíduos são constituídos em suas relações mútuas. A política, para Dussel, não é a soma de vontades individuais, mas o resultado de uma vontade coletiva que surge da interação entre os membros e das membras da comunidade (Dussel, 2007, p. 89).

Assim, para além da vontade de viver, outro elemento central para a compreensão da política em Dussel é que a categoria primária não é o sujeito, mas a coletividade. A comunidade política “indica a inserção intersubjetiva originária da subjetividade singular do cidadão” e da cidadã (Dussel, 2007, p. 89).

E. Dussel afirma que diferentemente da visão solipsista do liberalismo, que entende o indivíduo como um ser autônomo e isolado da comunidade, ele se apoia na “posição intersubjetiva sustentada desde os anos setenta por Apel e posteriormente por Habermas”. Essa perspectiva desloca o foco da subjetividade individual para a interrelação entre os sujeitos,

estabelecendo a comunidade como o verdadeiro “ponto de partida” para a política e a ética (Dussel, 2009, p. 402).

Dessa forma, embora o autor entenda que o campo político seja atravessado por sujeitos com vontades (Dussel, 2009, p. 91) e que cada um desses sujeitos seja, de fato, um ator político (Dussel, 2007, p. 18), isso não significa que a política se reduz a um mero conjunto de vontades individuais e singulares. Além disso, ela não se limita a indivíduos isolados reunidos de maneira contingente e desarticulada (Dussel, 2009, p. 91).

Pelo contrário, os sujeitos estão imersos em relações intersubjetivas, que os vinculam tanto uns aos outros quanto às instituições que os cercam (Dussel, 2009, p. 91). Esses sujeitos não existem sozinhos, desde o início de suas vidas, estão inseridos em comunidades humanas, nascendo como membros e membras de uma comunidade (Dussel, 2001, p. 324).

Dessa maneira, não há sujeitos apartados, pois eles e elas estão continuamente inseridos em redes de relações intersubjetivas (Dussel, 2009, p. 90). A subjetividade não é construída separadamente da comunidade, mas sempre se forma dentro dela, de maneira intersubjetiva, abrangendo dimensões linguísticas, culturais, sociais, históricas, entre outras (Dussel, 2001, p. 324).

Esses “sujeitos intersubjetivos, relacionados desde o início em estruturas de poder ou instituições”, não se definem de forma isolada. Pelo contrário, são determinados reciprocamente em suas interações, sendo constituídos como “sujeitos intersubjetivos” (Dussel, 2007, p. 18). Afinal, “toda subjetividade é sempre intersubjetiva” (Dussel, 2007, p. 21).

Nessa perspectiva, os sujeitos não se autodeterminam, mas “se definem em relação ao outro” (Dussel, 2009, p. 91). Em outras palavras, a subjetividade é constituída por meio da intersubjetividade. Os sujeitos se formam no contínuo processo de interação com outros sujeitos (Dussel, 2009, p. 98). A subjetividade humana, portanto, não antecede a intersubjetividade, ela surge e se desenvolve dentro desse processo relacional (Dussel, 2009, p. 99).

A subjetividade é constituída intersubjetivamente (Dussel, 2001, p. 325). “A intersubjetividade [...] constitui a subjetividade”, de modo que todo sujeito é sempre parte de uma “comunidade intersubjetiva”, de um “grupo linguístico, cultural, político, etc.” (Dussel, 2001, p. 326). Não há subjetividade sem intersubjetividade (Dussel, 2001, p. 327).

A intersubjetividade se transforma em uma “‘escola’, em uma ‘cultura política’ que forma a vontade igualitária e a razão prática discursiva” ao longo do tempo. Os membros e as membras da comunidade política, ao se constituírem reciprocamente, intersubjetivamente, passam a formar uma “comunidade em vigília” (Dussel, 2009, p. 406).

Esse entendimento reforça que não existe um sujeito desvinculado de uma comunidade. A própria subjetividade só pode ser compreendida como intersubjetiva. Cada membro e cada membra de uma comunidade política nasce “dentro de uma comunidade política que, desde o início, esteve pressuposta filogeneticamente (como espécie) e ontogeneticamente (como singular)” (Dussel, 2007, p. 89).

Além da comunidade política e da interação entre sujeitos, Enrique Dussel identifica a linguagem como um dos elementos fundamentais na constituição intersubjetiva da subjetividade humana. Segundo ele, a linguagem foi desenvolvida em “um processo evolutivo biológico da espécie humana e a constitui por dentro” (Dussel, 2001, p. 332).

Ela é simultaneamente produto e constituinte da evolução da espécie humana, sendo um suporte fundamental para a intersubjetividade (Dussel, 2001, p. 332). Em suas palavras:

A linguagem, como capacidade comunicativa verbal, articulada sintaticamente e com referência semântica à realidade, na forma de uma relação pragmática entre sujeitos reais, possui uma entidade intersubjetiva própria. **Não se pode simplesmente considerá-la um objeto, pois ela constitui a subjetividade de cada sujeito singular desde antes e desde dentro (neurologicamente, fenomenologicamente e culturalmente). A linguagem é uma condição fundamental para a constituição efetiva e concreta da subjetividade humana. Ela se desenvolveu ao longo do processo evolutivo biológico da espécie humana e a constituiu internamente.** O desenvolvimento das regiões neocorticais do cérebro humano é resultado de práticas linguísticas ao longo de milhões de anos. **A língua é o próprio suporte da intersubjetividade.** No entanto, ela continua a ser também um instrumento material (já que os signos falados são, de qualquer forma, “produtos” da corporalidade no meio físico: sons específicos com significado), além de intersubjetivo (Dussel, 2001, p. 332) (destaque meu).

Para o autor, a linguagem “é uma construção derivada da corporalidade”, ela surge como resposta à necessidade da comunidade e dos seres viventes. Apesar de desempenhar um papel central na constituição da subjetividade intersubjetivamente constituída, ela não é a condição primeira de existência da comunidade. Em outros termos, a linguagem é um produto do desenvolvimento da espécie humana enquanto seres comunitários que, ao longo de sua evolução, a desenvolveram (Dussel, 2001, p. 332-333).

Segundo Dussel, “a vida se expressa no ser humano como um impulso comunitário, como afetividade relacional”. Esse impulso comunitário não é uma consequência ou desdobramento da linguagem, mas um elemento distinto, anterior e simultâneo, que remonta a um momento anterior à formação das comunidades linguísticas (Dussel, 2001, p. 332-333).

No momento “anterior ao mundo da comunicação”, já havia solidariedade entre os membros e membras de uma “rede intersubjetiva”. Existia “corresponsabilidade, uma

fidelidade ao grupo, que os une pulsionalmente e por isso permite aceitar o Outro como membro da intersubjetividade linguístico-argumentativa (unidade consensual)”. O reconhecimento do Outro está ancorado na solidariedade comunitária prévia, formando uma “vontade coletiva” (Dussel, 2001, p. 332-333).

Portanto, embora a linguagem seja uma expressão fundamental do processo evolutivo da humanidade e desempenhe um papel central na constituição da intersubjetividade, o impulso comunitário é o alicerce relacional que une os membros e membras de uma comunidade. Esse vínculo de solidariedade precede e possibilita o desenvolvimento da própria linguagem, funcionando como o fundamento da existência comunitária antes mesmo da consolidação de uma comunicação estruturada (Dussel, 2001, p. 332-333).

Essa visão é aprofundada por Dussel, que sintetiza a primazia da coletividade na formação intersubjetiva dos membros e membras da comunidade política:

A Vontade-de Vida irrompe como “vontade-de-reponsabilidade-pelo-Outro, como solidariedade, que é o momento constitutivo da comunidade dos iguais. **A comunidade não é uma multidão de indivíduos indiferenciados** (uma multidão como pensa Antonio Negri) e **originariamente isolados somente unidos por um contrato externo e posterior à existência de sua individualidade**, como expõe o liberalismo contratualista. **A comunidade é um conjunto de singularidades intersubjetivas unidos** biológica, psíquica, concreta, histórica e existencialmente **como ponto de partida**. Jamais foram primeiro indivíduos isolados que se reuniram depois por um contrato (ainda que fosse tácito). **Cada membro da comunidade foi colocado na existência pelo Outro** (os pais, as famílias, os grupos humanos, etc.), aprendeu a língua da comunidade, os costumes por ação heterônoma, por um processo pedagógico alterativo, que **gerou uma intersubjetividade social com a qual os singulares cumprem funções institucionais dentro da comunidade que determinou essa mesma subjetividade originalmente**. O Outro é o inconsciente (como disse J. Lacan), e o inconsciente é também coletivo. Cada membro se abre aos outros, não de forma narcisista (contrariamente à S. Freud), como o momento constitutivo originário de sua subjetividade. [...] **Nenhum ser humano jamais pôde ser, originariamente, um indivíduo isolado** [...] (Dussel, 2022, p. 358) (destaque meu)

A posição intersubjetiva de Dussel resolve a “aporía” liberal, na qual os sujeitos são obrigados a “abandonar suas vontades para que o soberano possa exercer com liberdade a sua” (Dussel, 2009, p. 402). Ele rejeita a compreensão de que o poder é algo individual ou centrado em um soberano. Afirma que o poder é inerentemente da comunidade e constituído intersubjetivamente (Dussel, 2009, p. 89).

Assim, os membros da comunidade política não abdicam de suas vontades em nome do soberano. Pelo contrário, eles e elas exercem suas vontades ao decidirem dar a si mesmos e mesmas instituições. O soberano, por sua vez, é um poder delegado, devendo exercer sua

autoridade de maneira obediencial à comunidade política, respeitando a vontade coletiva (Dussel, 2009, p. 402). Qualquer forma de exercício do poder que se descole dela pode se transformar em dominação (Dussel, 2009, p. 89).

Esse entendimento do poder político como intersubjetivo conecta-se diretamente à visão mais ampla de Dussel sobre as relações entre os sujeitos. Ao reconhecer que a subjetividade se constitui de forma intersubjetiva (Dussel, 2009, p. 98-99), é possível concluir que as relações entre os sujeitos não são primariamente relações de dominação, mas de constituição recíproca (Dussel, 2009, p. 91).

Portanto, é a comunidade política que dá origem e legitima o poder político, que deve ser exercido em prol da produção, preservação e do aumento da vida em comunidade. Quando o poder se afasta dessa origem intersubjetiva e comunitária, ele corre o risco de se transformar em dominação, desvinculado das vontades que o constituíram (Dussel, 2009, p. 89).

Desse modo, é possível afirmar que a política, segundo Dussel, é constituída de maneira intersubjetiva, pois a categoria primária não é o sujeito, mas a comunidade política, que o antecede e molda (Dussel, 2007, p. 89). Os sujeitos não são entidades isoladas, mas se constituem por meio de relações intersubjetivas, ou seja, na interação contínua com outros sujeitos e com as instituições que os envolvem (Dussel, 2009, p. 91). A subjetividade individual é sempre o resultado de um processo intersubjetivo, enraizado na comunidade, que constitui o fundamento da política (Dussel, 2007, p. 89). Assim, a relação entre os sujeitos não é, em primeiro lugar, uma relação de dominação, mas de constituição mútua e recíproca (Dussel, 2009, p. 98-99).

## **5.2 Potentia e potestas: a relação entre comunidade e poder**

Dussel aprofunda essa compreensão e utiliza duas categorias base que sustentam sua teorização sobre política (Dussel, 2009, p. 41): *potentia* e *potestas*. Essa distinção é crucial, sendo descrita como a “diferença ontológica do próprio fundamento do campo político”. A compreensão dessas categorias não apenas esclarece o que é o poder, mas também explica como ele se manifesta, se organiza e é exercido (Dussel, 2009, p. 60).

Então, o poder político divide-se entre *potentia*, que representa o poder em si, inerente à comunidade, e *potestas*, que corresponde ao “exercício delegado do poder político institucionalizado” (Dussel, 2007b, p. 12). A *potestas* deve sempre se alinhar às exigências e

expectativas da comunidade política, ou seja, estar em conformidade com a *potentia* (Dussel, 2009, p. 60).

### 5.2.1 *Potentia*: o poder da comunidade

A categoria *potentia*, em regra, está oculta das teorizações sobre política e poder, apesar de, ou exatamente por, expressar uma “concepção” positiva da política (Dussel, 2009, p. 38). O poder como *potentia* se desenvolve em diferentes níveis e permeia todo o campo político (Dussel, 2007, p. 29). De acordo com Dussel, a *potentia* é o seu fundamento último (Dussel, 2009, p. 38), o “fundamento abissal da política”, pois tudo que é considerado político deve estar enraizado nela (Dussel, 2009, p. 60).

A *potentia* é “o poder da comunidade em si” (Dussel, 2009, p. 41), ou como ele também define, o “poder da comunidade política mesma” (Dussel, 2009, p. 59). Em termos mais amplos, *potentia* é o “poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político” (Dussel, 2007, p. 29).

Nas palavras de Dussel:

[...] a força, **o poder que emerge desde baixo, é *potentia*, é positivo; é a vida que quer viver e que se organiza para sobreviver.** O poder não é dominação, não é apenas opressão, não é o poder conforme a modernidade colonialista [...], **o poder político como *potentia* não é dominação, mas uma afirmação positiva da vida da comunidade para viver** (Dussel, 2009, p. 60) (destaque meu).

Assim, *potentia* é o poder que tem sua origem na comunidade política, sem se configurar como uma forma de dominação ou uma imposição negativa (Dussel, 2009, p. 60). Esse poder pertence sempre à comunidade (Dussel, 2009, p. 29) e é uma “faculdade da comunidade política” (Dussel, 2007, p. 157).

Por essa razão, o poder não pode ser tomado (Dussel, 2009, p. 29; 2007, p. 131). Os membros e as membras da comunidade política não entregam o poder ao governante. Eles e elas apenas o delegam, podendo sempre e a qualquer momento o retomar (Dussel, 2009, p. 202).

Cabe ressaltar que, embora *potentia* não possa ser efetivamente tomada, por ser um poder inerente à comunidade, ela pode ser debilitada quando as mediações institucionais se corrompem ou deixam de responder às necessidades da comunidade política (Dussel, 2009, p. 31). Nesse sentido, a “comunidade política pode ser alienada” (Dussel, 2007, p. 72).

### 5.2.2 Potestas: o Poder Delegado

Enquanto *potentia* representa o poder em seu estado bruto, pertencente à comunidade de forma ainda indeterminada, *potestas* é a concretização desse poder ao ser objetivado em instituições políticas. Dussel define *potestas* como a institucionalização do poder da comunidade. Segundo ele, *potestas* é o “poder delegado”, exercido por meio da representação e mediado pelas estruturas que a própria comunidade cria para organizar o poder político (Dussel, 2007, p. 32).

A passagem de *potentia* para *potestas* ocorre quando a comunidade política afirma sua vontade de se organizar institucionalmente. Ao fazer isso, a comunidade transforma o poder originário em poder organizado, criando mediações necessárias para que o poder se torne real, empírico e factível. Assim, a *potestas* se manifesta como o poder que é exercido de forma delegada, obedecendo à vontade da comunidade (Dussel, 2007, p. 31).

E. Dussel enfatiza que essa institucionalização é necessária pois, sem as instituições, o poder político permaneceria apenas uma possibilidade abstrata. A criação de instituições e mecanismos políticos é o que torna efetivo o poder da comunidade. Como ele afirma: “o poder político indiferenciado, a *potentia*, para ser exercido, precisa de mediações e instituições” (Dussel, 2009, p. 200).

Dessa forma, cada cidadão e cada cidadã participa de uma parte do poder da comunidade, exercendo-o de forma diferenciada e organizada (Dussel, 2007, p. 31-32). Assim, o poder político institucionalizado, *potestas*, é legítimo apenas quando está em consonância com as expectativas e demandas da comunidade política, exercido de forma obediencial (Dussel, 2009, p. 60).

**Todo exercício de poder em todo nível institucional (*potestas*) deverá sempre “regenerar-se”, voltar a beber da fonte, do poder consensual da comunidade (*potentia*). Todo exercício delegado de poder (administrativo, autoridade de governo, poder diferenciado, etc.) deve referir-se a essa fonte criadora** (Dussel, 2009, p. 144) (destaque meu).

Essa diferenciação entre *potentia* e *potestas* não leva a um desligamento entre o exercício do poder e a comunidade (Dussel, 2009, p. 202). A *potestas* deve ser uma extensão da *potentia* e não um poder separado, autônomo e autorreferente (Dussel, 2009, p. 60).

### 5.2.3 O poder consensual

Para Dussel, o poder deve ser voltado para a produção e reprodução da vida humana em comunidade, e realizada com base na participação dos membros e membras. Dessa forma, o que caracteriza o político é a “vontade geral da comunidade”, formada por uma pluralidade de vozes e intersubjetividades que se unem discursivamente. Nesse quadro, o poder consensual figura como um dos elementos fundamentais para a compreensão do que constitui o poder político (Dussel, 2009, p. 465).

Dussel faz uma distinção importante entre o “poder consensual político”, que ele associa à *potentia* — o poder positivo que emerge da comunidade política — e o “poder instituído”, *potestas*. O poder consensual é o “verdadeiro” poder político, aquele que se origina da *potentia* e que é a fonte da regeneração de todo exercício delegado do poder (Dussel, 2009, p. 147).

Já o poder instituído, *potestas*, é o poder delegado, exercido por meio das instituições criadas pela comunidade (Dussel, 2009, p. 147). E como dito anteriormente, esse poder só é legítimo enquanto for exercido de forma obediencial, em conformidade com o consenso da comunidade política (Dussel, 2009, p. 285-286).

Portanto, para Dussel, o poder consensual deve ser a fonte contínua de regeneração do poder político. Ele afirma que o verdadeiro poder político, aquele que efetivamente promove a vida da comunidade, só pode ser exercido legitimamente enquanto for ancorado no consenso da comunidade (Dussel, 2009, p. 147).

Quando as ações políticas e instituições deixam de refletir esse consenso, elas perdem sua legitimidade, e o poder se transforma em um instrumento de dominação. “O poder político, em sua essência, é uma *potentia unitiva* da comunidade, que precisa ser constantemente alimentada pelo consenso dos cidadãos” e das cidadãs (Dussel, 2009, p. 147).

#### **5.2.4 Vontade e razão política**

A partir do exposto, Dussel afirma que o poder político não pode ser reduzido a uma questão meramente instrumental ou técnica. Ele deve ser fundado na convergência entre a vontade geral da comunidade e a razão política. “A vontade e a razão políticas devem convergir então para constituir organicamente o poder da comunidade” (Dussel, 2009, p. 149).

Dessa forma, “a vontade geral da comunidade deve ser articulada de maneira discursiva e intersubjetiva, para que o poder político possa ser exercido de forma legítima” (Dussel, 2009, p. 149). A razão política, nesse contexto, atua como um instrumento para articular as diversas vontades da comunidade, convertendo-as em diretrizes que orientam a

prática política. Em outras palavras, trata-se da capacidade de transformar as demandas e vontades da comunidade em normas e procedimentos que garantam a produção e reprodução da vida em comum (Dussel, 2009, p. 149-150).

Essa articulação é necessária para a legitimidade do poder político. Assim, a razão política, em correlação com a vontade geral da comunidade, permite que o poder político seja exercido de forma legítima e eficaz, sem se reduzir a uma mera técnica de governabilidade (Dussel, 2009, p. 149).

Nesse quadro, “o poder político, quando ancorado na razão política e articulado pela vontade geral, se torna legítimo e capaz de responder às exigências da comunidade”. Sem essa mediação, o poder corre o risco de se desviar da sua função primária e pode facilmente se converter em dominação (Dussel, 2009, p. 149).

Assim, a institucionalização do poder político, por meio da conexão entre vontade e razão, é uma mediação necessária para que o exercício do poder esteja sempre orientado a garantir a permanência e o aumento da vida da comunidade. Isso envolve a criação de normas e instituições que estejam em consonância com as demandas materiais e de participação da comunidade, organizando de maneira racional as diferentes funções e posições dentro do campo político (Dussel, 2009, p. 149).

A partir do exposto, é preciso realizar uma distinção entre “poder comunicativo ou consensual” e “poder político” (Dussel, 2009, p. 149):

**O poder comunicativo** (potentia), que se institucionaliza gradualmente (potestas), tem, como poder político da comunidade, sua fonte regeneradora (a potentia), seu conteúdo e sua força no próprio poder comunicativo, como unidade das vontades consensualmente, como o querer comunitário da Vida humana que pode prover os meios para sua sobrevivência autodeterminada.

[...]

Por tudo isso, devemos **distinguir entre o poder político consensual da comunidade, o poder fundamentalmente político, que é a própria faculdade do poder da comunidade** (exercido originalmente como democracia direta nas comunidades pequenas, mas que não desaparece, permanecendo sempre como a última instância do poder), e o poder exercido por delegação através das instituições políticas fundadas por esse poder consensual (Dussel, 2009, p. 150-151) (destaque meu).

Essa união entre vontade e razão política é o que diferencia o “poder comunicativo ou consensual” do “poder político” propriamente dito. Para E. Dussel, o poder comunicativo ainda não está plenamente institucionalizado e não se manifesta em uma estrutura política concreta. Assim, o poder político requer essa institucionalização para que possa se materializar em um

poder efetivo e ser exercido, um poder capaz de organizar a vida comunitária (Dussel, 2009, p. 149-150).

### 5.2.5 Representação

Não obstante poder consensual da comunidade “ser a última instância de todos os aspectos da política” (Dussel, 2009, p. 147), a institucionalização do poder, potestas (Dussel, 2007, p. 32), é indispensável para que o poder da comunidade, potentia (Dussel, 2009, p. 41), se torne efetivo (Dussel, 2009, p. 200). Isso ocorre porque o poder não pode ser exercido “sem mediações institucionais” (Dussel, 2009, p. 146).

Em sociedades complexas, como as modernas, a representação é uma forma de mediação necessária para a delegação do poder (Dussel, 2009, p. 206). Pois, uma democracia direta, sem representantes, em sociedades compostas por milhões de pessoas, é impossível (Dussel, 2009, p. 146;151). Em outros termos, uma democracia direta “é factivelmente impossível em comunidades de milhões de cidadãos” e de cidadãs (Dussel, 2007, p. 54).

Assim, a representação é um processo basilar para o exercício do poder delegado. Segundo Dussel, a representação envolve a mediação do poder, em que um cidadão é eleito ou uma cidadã eleita para cumprir uma função política em nome da comunidade, delegando ao representante o poder que reside na própria comunidade, a fonte originária do poder, a potentia (Dussel, 2009, p. 285-286). Em suas palavras, a representação “sempre é exercício delegado pelo outro, desde o outro, e para o outro” (Dussel, 2009, p. 206).

Contudo, a delegação de poder não está isenta de riscos. Embora a institucionalização seja necessária para o exercício contínuo e eficaz do poder político, a relação entre representante e representados e representadas envolve o risco de distanciamento. Esse afastamento pode comprometer tanto a legitimidade da política em geral quanto a de um sistema democrático em particular (Dussel, 2009, p. 285-286).

O exercício do poder por meio de representantes abre a possibilidade de que eles se distanciem das demandas daqueles e daquelas que os elegeram e passem a agir de forma autônoma, desconsiderando a vontade da comunidade política. Esse processo de diferenciação carrega o risco de um desacoplamento entre potentia e potestas, em que as instituições e os representantes deixam de agir em conformidade com a vontade da referida comunidade (Dussel, 2009, p. 285-286).

Quando esse distanciamento ocorre e a relação entre representante e representado se rompe, a potestas perde sua fonte de regeneração e o exercício do poder se torna ilegítimo (Dussel, 2007, p. 57). Assim, o que deveria ser uma relação de poder obediencial pode se converter em dominação (Dussel, 2009, p. 285-286).

Essa problemática é particularmente relevante nas democracias contemporâneas, onde a distância entre representantes e representados tende a aumentar à medida que as instituições se tornam mais complexas e afastadas das realidades cotidianas da comunidade (Dussel, 2009, p. 285-286).

Embora Dussel não defenda a abolição da representação, ele enfatiza a necessidade de uma crítica constante e de maior legitimidade nas práticas representativas. Ele propõe que os sistemas democráticos devem buscar arranjos institucionais que mitiguem essa tensão, garantindo que o poder delegado permaneça ancorado na vontade da comunidade (Dussel, 2009, p. 285).

Assim, o representante não deve ser compreendido como alguém que possui o poder em si, mas como um mediador que deve exercer o poder de acordo com as exigências e expectativas da comunidade (Dussel, 2009, p. 285).

Dessa forma, a realização do “postulado político do exercício imediato e não dividido do poder político consensual da comunidade (a democracia direta)” é impossível e deve indicar que é “desde baixo, a fonte permanente de regeneração de todo exercício delegado de poder, da autoridade ou administração de toda instituição, Estado ou governo [...]” (Dussel, 2009, p. 146).

Em resumo, em Enrique Dussel, a representação é uma forma necessária de mediação do poder em sociedades complexas. No entanto, ela só será legítima enquanto os e as representantes exercerem o poder de forma obediencial, mantendo sua atuação em conformidade com a potencia e servindo à produção e reprodução da vida da comunidade, evitando que o poder e a política se convertam em dominação.

### **5.2.6 Soberania**

Mesmo que haja instituições macro ou micro (Dussel, 2009, p. 203), representação e institucionalização do poder político de forma mais geral, a comunidade política permanece sendo a fonte originária de todo poder (Dussel, 2009, p. 422-423). O poder político, a potencia, está sempre presente (Dussel, 2009, p. 203).

O poder da comunidade política é o “único poder soberano” (Dussel, 2009, p. 203) e a “comunidade é a instância soberana do poder político” (Dussel, 2022, p. 362). É a comunidade quem decide dar a si as mediações e instituições necessárias para o exercício do poder. Nesse sentido, a comunidade é soberana ou dotada de soberania (Dussel, 2009, p. 422-423).

Dussel define soberania como a capacidade da comunidade política de ser a última instância decisória sobre todas as mediações necessárias para garantir sua sobrevivência e legitimidade. A soberania, portanto, não está concentrada em indivíduos ou grupos específicos, mas reside na própria comunidade política, que é tanto a fonte originária de todo o poder, potentia, quanto aquela que autoriza e legitima seu exercício delegado, potestas (Dussel, 2009, p. 422).

A soberania implica que a comunidade política, enquanto soberana, é aquela que se dá as instituições que a governam. Nesse processo de autogoverno, a comunidade se organiza de forma deliberada e consciente para criar as mediações e instituições necessárias ao exercício legítimo do poder. “A soberania significa que a comunidade política, enquanto soberana, decide de maneira última sobre as mediações que garantirão sua sobrevivência e permanência como um todo” (Dussel, 2009, p. 423).

Essa soberania democrática é o fundamento de todo poder político, pois a comunidade é a instância originária que determina como o poder será delegado e exercido. A legitimidade do poder delegado depende da manutenção contínua da conexão entre as instituições, as mediações do exercício do poder, e a vontade soberana da comunidade (Dussel, 2009, p. 423).

Quando essa conexão se rompe e as instituições passam a funcionar de forma autônoma e autorreferente — ignorando a vontade da comunidade — ocorre a perda da soberania da comunidade e a transformação das instituições em mecanismos de dominação (Dussel, 2009, p. 423).

Dessa forma, para E. Dussel a soberania não está concentrada em monarcas ou nas elites, ele compreende que a ela é intersubjetiva e que reflete a vontade geral da comunidade política. Ele afirma: “o princípio democrático implica que a soberania não reside em um monarca ou em elites, mas sim na própria comunidade, que se organiza para exercer o poder de maneira obediencial e legítima”. Portanto, a soberania democrática não é apenas uma questão de direito formal, mas de participação real e contínua dos cidadãos e das cidadãs na criação e na transformação das instituições (Dussel, 2009, p. 422).

Sendo assim, a comunidade política é tanto a origem quanto o destino do poder político. As instituições e mediações criadas para o exercício do poder são legítimas enquanto

permanecem conectadas à vontade da comunidade. No entanto, precisam ser constantemente avaliadas e podem ser transformadas pela própria comunidade para garantir que continuem a serviço da produção e reprodução da vida comunitária.

### 5.2.7 O poder é primariamente positivo e construtivo

A partir de todo o exposto, é possível afirmar Dussel rejeita a concepção moderna de poder como ontologicamente ligado à dominação (Dussel, 2007, p. 45-46). Para ele, o poder político, em seu sentido primário não é uma força opressiva, mas sim uma força construtiva e positiva (Dussel, 2009, p. 148). Em suas palavras: “[...] em primeira instância e por sua natureza, o poder não consiste [...] em uma dominação sobre outros [...]” (Dussel, 2009, p. 150).

O poder, segundo Enrique Dussel, tem como objetivo central a promoção da vida em comunidade, sendo o meio pelo qual a comunidade organiza suas atividades para garantir sua sobrevivência e o aumento da vida. O poder em “em sentido estrito, é força unitiva da comunidade [...]” (Dussel, 2009, p. 150).

Essa visão contrasta fortemente com a concepção moderna, que desde a colonização das Américas, associou o poder ao controle, à opressão e à violência (Dussel, 2007, p. 10). Dussel argumenta que essa interpretação do poder político como dominação é uma distorção, pois ele é uma força positiva capaz de organizar a vida em comum (Dussel, 2009, p. 150).

Segundo o autor, o poder político

[...] se manifesta, **sem necessidade de dominar, como uma capacidade construtiva, tanto material de permanência e aumento da vida como formal** de legitimidade procedimental **e normativa** na tomada de decisões, **na organização de instituições e ditando as leis**. Educadas as vontades no consenso racional (isso deve ser chamado de formação da vontade política, a fraterna tolerância democrática), sabem se opor aos elementos dissolventes que enfraquecem seu poder comunitário (Dussel, 2009, p. 150) (destaque meu).

Supracitado autor sustenta que a potencia é a base de todo o poder político, sendo ela que garante que a comunidade possa tomar decisões, organizar suas instituições e ditar suas leis de maneira justa e legítima. Quando o poder é exercido com base na potencia, ele promove a vida e fortalece a comunidade política. “O poder como potencia é positivo e construtivo, permitindo à comunidade tomar decisões que aumentem a vida de seus membros, sem recorrer à violência ou à opressão” (Dussel, 2009, p. 150).

No entanto, quando o poder político se desconecta da comunidade política, já não tem a capacidade de promover a vida, mas sim de destruí-la, transformando-se em um instrumento de opressão (Dussel, 2009, p. 60). Ele passa, então, a ser exercício como violência e forma de repressão ilegítima, o poder foi corrompido (Dussel, 2007, p. 126).

Nesse sentido, o poder político, para manter sua legitimidade, deve sempre se manter conectado à sua fonte originária, a *potentia* (Dussel, 2009, p. 60). Portanto, o poder político, quando exercido de forma legítima, é fundamentalmente construtivo e positivo. Ele é o meio pelo qual a comunidade organiza sua vida em comum, garantindo a produção, reprodução e aumento da vida (Dussel, 2009, p. 150).

### 5.3 O Fetichismo do poder

Como já destacado, na arquitetura teórica proposta por Enrique Dussel, o poder é concebido primariamente como algo positivo (Dussel, 2009, p. 150). Ele não deve ser entendido simplesmente como uma forma de “dominação com pretensão de legitimidade”, pois, nesse caso, a legitimidade se tornaria impossível (Dussel, 2009, p. 149).

Dussel esclarece que o poder não pode ser tomado, mas apenas exercido de forma delegada, seja obediencialmente ou não. Nesse sentido, a *potestas* representa a institucionalização do poder originário da comunidade, a *potentia* (Dussel, 2007, p. 131). Para que o poder delegado, *potestas*, permaneça legítimo, deve manter-se em consonância com a comunidade política (Dussel, 2009, p. 60).

Porém, há sempre o risco de desvios. A desconexão entre *potestas* e *potentia* resulta na corrupção do poder (Dussel, 2009, p. 60). Nessa condição, ele passa a ser exercido contra os interesses da comunidade (Dussel, 2009, p. 202) e se transforma em um instrumento de dominação (Dussel, 2007, p. 16; 2009, p. 374). Dussel denomina esse fenômeno “fetichismo do poder” (Dussel, 2007, p. 16)

O fetichismo é uma “inversão fundamental” (Dussel, 2007b, p. 15), que é constituída a partir do desligamento entre a origem do poder — a comunidade política — e a forma como ele é exercido (Dussel, 2007, p. 16). Consequentemente, a *potestas*, ao perder sua conexão com a *potentia*, deixa de contar com a sua “fonte regeneradora” (Dussel, 2009, p. 149-150).

Nesse momento, a *potestas* se desconecta da *potentia* e se torna autorreferente, fazendo com que o poder obediencial desapareça e seja substituído pela fetichização do poder político,

conduzindo à sua corrupção (Dussel, 2007b, p. 12). Em outros termos, o poder delegado perde sua função obediencial e passa a se autodeterminar (Dussel, 2009, p. 149).

A potestas passa a se portar como a fonte e o fundamento do poder político “em nome do próprio governo ou governante” (Dussel, 2007, p. 45), aparece como sendo a “sede última do poder” político (Dussel, 2022, p. 362), enquanto a potentia é “des-potencializada” (Dussel, 2007, p. 45). A potestas se transforma em “um mecanismo fetichizado de poder despótico contra sua própria comunidade política, contra seu povo (contra a potentia)” (Dussel, 2007b, p. 113).

Portanto, a corrupção do poder ocorre quando a potestas perde sua base na potentia e tenta fundamentar-se em si mesma (Dussel, 2007, p. 44). O poder se transforma em uma “instância separada, extrínseca e dominadora”, que se sobrepõe à comunidade política. Como resultado, o povo deixa de ser o fundamento e a fonte legítima do poder (Dussel, 2007, p. 47).

Dussel alerta que referido desacoplamento, entre a potestas e a potentia, desvirtua a função política (Dussel, 2007, p. 16). Quando o exercício do poder visa “eliminar a vida da comunidade”, suas ações e instituições se tornam irracionais e antipolíticas, ameaçando a continuidade tanto da comunidade quanto da política em si (Dussel, 2009, p. 465).

O exercício do poder se corrompe e se fetichiza ao perder sua “determinação normativa” — como em casos em que não há participação simétrica dos afetados e das afetadas na tomada de decisões ou quando uma ação ou instituição não busca produção e reprodução da vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 374). Quando esse desvio ocorre, o poder se torna “essencialmente antidemocrático” (Dussel, 2007, p. 48).

Se o poder “se absolutiza” (Dussel, 2007, p. 44), ele se converte em mera dominação e violência (Dussel, 2009, p. 356-357). Afinal, o poder originário da comunidade é a “primeira referência e última de toda instituição”, “de todo exercício de poder” e “de toda função política” (Dussel, 2007, p. 16). Assim, o que parece ser um poder autônomo é, na verdade, um poder delegado que se corrompeu (Dussel, 2009, p. 60).

O fetichismo do poder também tem consequências profundas para as instituições. Elas deixam de responder às necessidades da comunidade e passam a operar de maneira autônoma e autorreferente (Dussel, 2009, p. 60). Elas se deterioram e se transformam em “estruturas do poder fetichizado” (Dussel, 2007, p. 157).

**O sistema político institucional (a potestas) comporta-se em relação a todos os seus momentos (as ações que o originam e as instituições que o compõem) como se fosse o fundamento, como se os houvesse fundado. As ações devidas e as instituições vigentes (desde o contrato originário, a constituição, as leis, as ações**

materiais do Estado, etc.) **já não aparecem como postas por sua relação simples e imediata com o poder político do povo, da comunidade política cindida (potentia)**. O sistema político institucional (em última instância, o Estado) **comporta-se em relação às ações e às instituições como se fossem postas e fundadas por ele; vincula-se a elas como o ser [...] que as gera a partir de si mesmo. A fonte criadora (o poder originário do povo) ficou ocultada** (Dussel, 2022, p. 362) (destaque meu).

Do ponto de vista do representante político, o fetichismo do poder ocorre quando ele ou ela deixa de agir em nome da comunidade e passa a considerar sua autoridade como um fim em si mesma. Nesse contexto, ainda que as ações dos e das representantes aparentem cumprir formalidades e procedimentos democráticos, elas não buscam atender às necessidades e exigências da comunidade política (Dussel, 2007, p. 16, 45-46).

Dessa forma, o exercício do poder deixa de responder à comunidade (Dussel, 2007, p. 28-29) e passa a atender interesses “próprios” — seja de um “indivíduo”, de uma classe ou de uma “elite” (Dussel, 2007, p. 16-17) —, frequentemente favorecendo elites locais ou “Estados metropolitanos” (Dussel, 2007, p. 47).

Nesses momentos, as elites locais comprometem-se com seus próprios interesses ou com os das metrópoles, afastando-se e até mesmo negando os interesses da maioria da população — dos excluídos, excluídas, oprimidos e oprimidas (Dussel, 2007, p. 9)<sup>83</sup>. Isso configura a corrupção da política em geral e da representação em particular (Dussel, 2007, p. 16-17).

A política se torna “invertida, fetichizada” (Dussel, 2007, p. 46), e o poder deixa de ser político no sentido originário da comunidade (Dussel, 2007, p. 28). Afastado do consenso e dos interesses comunitários (Dussel, 2009, p. 149), o poder consolida-se como uma forma de dominação “institucional, objetiva ou sistemática” (Dussel, 2007, p. 46), capaz de atingir desde “grupos populares” até “povos inteiros” (Dussel, 2007, p. 49-50)<sup>84</sup>.

Nesse íterim, ao perder seu vínculo com a potentia, a potestas passa a se apoiar “sobre os grupos que violentamente submetem o povo [...] ou em poderes metropolitanos ou imperiais” (Dussel, 2007, p. 47). Dessa forma, desvia-se da produção e reprodução da vida em comunidade, convertendo-se em uma forma de “violência destruidora do político” (Dussel, 2007, p. 29).

<sup>83</sup> Essa dinâmica se torna cristalina, por exemplo, ainda que seja evidente em outros contextos, nas ditaduras empresariais-civis-militares que foram “impostas” à América Latina (Dussel, 2009, p. 151).

<sup>84</sup> Nas regiões periféricas, “a estrutura de corrupção política moderna, que reinou durante cinco séculos, foi o colonialismo europeu, e mais recentemente o dos Estados Unidos, que ensinavam e obrigavam as elites políticas periféricas a trair suas comunidades políticas, seus povos, para exercer o poder para outros [...]” (Dussel, 2007b, p. 113).

Sendo assim, embora o poder e a política não sejam primariamente negativos (Dussel, 2009, p. 150; 2007, p. 26), foi a concepção fetichizada do poder e a corrupção da política que prevaleceram em grande medida ao longo dos últimos cinco séculos, caracterizando a modernidade. O poder fetichizado “é a concepção de poder da modernidade colonialista e do Império” (Dussel, 2007, p. 45-46).

Apesar de parecer que a desmobilização e despolitização da sociedade garantem mais força a um dado governante, para E. Dussel isso é um equívoco. Na realidade, ao diminuir o poder da comunidade, isso acaba também por enfraquecer o governante, que fica impedido de legitimar seu governo a partir de baixo (Dussel, 2009, p. 149-150). Isso compromete o exercício do poder (Dussel, 2007, p. 16), uma vez que para que exista um representante “forte”, é necessário o acoplamento constante entre *potentia* e *potestas* (Dussel, 2009, p. 60).

Quando o exercício da violência desmobiliza os cidadãos, quando os despolitiza para melhor manipulá-los, parece que o governo alcança mais poder sobre eles (como no caso da tirania, do autoritarismo ou do totalitarismo). Mas, na realidade, nesses casos, o poder da comunidade diminui, porque os membros se isolam do todo político; a comunidade perde poder e o governante também perde força (já que não pode exercer delegadamente esse poder para desenvolver a vida da comunidade ou se defender de ataques externos) e recorre à coerção sem consenso: a pura dominação ou violência. Os cidadãos isolados, em seu caráter meramente abstrato, perdem a capacidade de exercer o poder político como atores; ficam excluídos, impotentes, desconectados, descartados (Dussel, 2009, p. 150).

Entretanto, uma vez fetichizado, para que esse poder siga assim e exercido de forma absoluta (Dussel, 2007, p. 44), é necessário debilitar a *potentia* de forma constante, desunindo a comunidade e impedindo o “consenso ‘de baixo’” (Dussel, 2007, p. 47). Pois a comunidade política, segue detentora soberana do poder (Dussel, 2009, p. 422-423), e o fetichismo é apenas de um exercício do poder delegado (Dussel, 2009, p. 60) que se desacoplou da comunidade e se tornou autorreferente (Dussel, 2009, p. 149).

Assim, é sempre possível que essa mesma comunidade estabeleça um novo consenso, reacople *potentia* e *potestas*, que transforme a política que se corrompeu e o poder que estava fetichizados. Portanto, a condição de possibilidade de o fetichismo permanecer é “destruir o poder originário e normativo de toda a política: o poder da comunidade política” (Dussel, 2007, p. 47).

Nesse sentido, a comunidade política precisa permanecer monitorando e verificando se a potestas e a potentia seguem acoplados para que aquela não se converta em dominação e opressão, pois o risco de corrupção é permanente (Dussel, 2009, p. 60).

Por conseguinte, em Dussel, o poder e a política são primariamente positivos e fundamentados na potentia — a força originária e regeneradora da comunidade. No entanto, podem se corromper quando a potestas, o poder delegado, se desconecta da comunidade política, caracterizando o fetichismo do poder.

Embora esse desvio tenha se consolidado em certos contextos, trata-se de uma corrupção eventual, passível de correção pela própria comunidade. Ainda assim, o risco é permanente, cabendo à comunidade política a responsabilidade de monitorar continuamente o poder delegado, assegurando que potentia e potestas permaneçam acopladas, de modo que o poder se mantenha legítimo e orientado aos interesses da comunidade.

Dussel não ignora que o poder pode ser negativo e que a política pode se tornar meio de dominação — uma conformação frequente na modernidade/colonial e capitalista. No entanto, essa forma fetichizada não é nem a única nem a primária. Ela é um desvio que pode, a qualquer momento, ser corrigido pela própria comunidade.

A comunidade política, por sua vez, não assume um caráter passivo ou apático diante da corrupção, como se apenas se sujeitasse a ela. Ao contrário, é a comunidade que possui a capacidade de transformar a política fetichizada, reacoplando potentia e potestas, restaurando, assim, o poder político.

#### **5.4 Os três níveis da política: princípios implícitos, instituições e ação estratégica**

Para Enrique Dussel, “o poder se desdobra por todo o campo político”. O autor propõe uma divisão para possibilitar “mais clareza à exposição”, sendo assim, ele organiza a política em três níveis (Dussel, 2007, p. 51): a ação estratégica, as instituições (Dussel, 2009, p. 38-39) e os princípios, “que cruza os dois anteriores” (Dussel, 2007, p. 51). Esses três níveis estruturam o campo político e, ao mesmo tempo, operam de maneira interconectada, influenciando-se mutuamente (Dussel, 2009, p. 38-39).

O nível dos princípios normativos implícitos, Dussel afirma estar presente na ordem política vigente e naquela que está “por transformar-se” (Dussel, 2007, p. 51). Ele se subdivide em: “princípio material”, “princípio formal democrático” e “princípio de factibilidade” (Dussel, 2009, p. 43). Por sua vez, o nível das instituições exerce papel central na organização da

comunidade política, atuando como mecanismo de mediação e viabilização do exercício do poder (Dussel, 2009, p. 198-199). Por fim, o nível das ações estratégicas refere-se às práticas políticas concretas, mediadas pelas instituições e orientadas pelos princípios normativos mencionados (Dussel, 2007, p. 51).

#### **5.4.1 Princípios normativos implícitos**

Enrique Dussel atribui à política um papel central, pois sem ela não seria possível alcançar a “libertação da pobreza, da dependência e de ilegitimidade”. Para garantir que a libertação seja concretizada, é necessário analisar os princípios normativos implícitos, uma vez que eles são “uma exigência política” (Dussel, 2009, p. 347).

Dussel adverte que, sem esses princípios para orientar as ações e as instituições, elas se moveriam “em torno de critérios contraditórios”. Isso tornaria impossível que essas ações políticas e instituições contribuíssem para a sedimentação do aprendizado social, tanto em seus êxitos quanto fracassos, acumulado ao longo do tempo. Como resultado, isso afetaria diretamente a produção e reprodução da vida humana em comunidade (Dussel, 2009, p. 378).

Além disso, o autor ressalta que os princípios possuem uma pretensão universal, sendo válidos para toda a humanidade. Embora possam ser implementados de formas distintas em diferentes contextos, trata-se dos mesmos princípios, independentemente da localidade ou das particularidades de cada comunidade (Dussel, 2007, p. 78).

Cabe destacar que os princípios políticos nem sempre são imediatamente aparentes, eles estão, muitas vezes, subjacentes às ações e instituições. Segundo Dussel, “os princípios são de difícil compreensão, de mais confusa operabilidade”. Ainda assim, eles estão presentes como “pressupostos implícitos” em toda e qualquer “ação política ou na organização ou transformação de toda instituição” (Dussel, 2009, p. 347).

Embora os princípios políticos não apareçam de maneira explícita, eles configuram as ações e instituições, delimitando o campo político e orientando as práticas. Mesmo quando não visíveis, esses princípios atuam como limitadores do campo político, estabelecendo as condições dentro das quais as instituições podem operar e as ações políticas podem ser realizadas. “Eles estão presentes, ainda que de forma implícita”, e desempenham um papel fundamental ao “determinar os limites do campo político” (Dussel, 2009, p. 354).

Sendo assim, os princípios normativos desempenham uma dupla função. Em primeiro lugar, exercem um papel positivo: “constituem intrinsecamente as condições de possibilidade

do poder político, dos aspectos constitutivos do poder consensual”. Essa função é necessária para garantir que a política seja capaz de se fundamentar em bases legítimas, assegurando que o poder consensual se constitua de forma democrática e participativa e que a finalidade de garantir a produção e reprodução da vida em comunidade permaneça como horizonte (Dussel, 2009, p. 386).

Ao mesmo tempo, os princípios também exercem uma função negativa, delimitando o campo do político. Eles estabelecem os limites e as fronteiras dentro das quais a política pode operar, “assegurando o que é possível e o que é impossível” no campo político. Essa função é crucial para definir o escopo da política e garantir que as ações políticas não ultrapassem os limites éticos e normativos que estruturam o campo (Dussel, 2009, p. 351).

Em razão dos princípios, todas ações políticas não podem ser realizadas de maneira ilimitada ou arbitrária. Elas são sempre restritas pelos princípios políticos. Para Enrique Dussel, a ação política, como manifestação do poder político, acontece em um “campo estratégico institucional” que, por sua vez, é “delimitado por princípios”. Dessa forma, “toda a ação política é limitada pelos princípios políticos” (Dussel, 2009, p. 351).

Portanto, os princípios são responsáveis por determinar os “limites” do campo político, são “impulsos” “intrínsecos” e “normativos” “da ação política e das instituições em suas esferas co-determinantes, ou seja, são princípios políticos implícitos e decisivos de toda a política porque motivam, asseguram e estabilizam o poder em seus componentes essenciais” (Dussel, 2009, p. 42).

Os princípios políticos não são externos ou posteriores ao campo político, mas sim exigências internas e necessárias para a política. Dussel afirma que esses princípios obrigam “desde dentro”. Isto é, são condições sempre presentes, sem as quais o campo político não pode se estruturar corretamente. O autor afirma que os princípios são as condições de possibilidade do político e constituem o “poder como potencia” (Dussel, 2009, p. 347; 352).

Nesse quadro, os princípios são o fundamento da política como um poder originário e coletivo, e constituem a base sobre a qual o poder político se organiza. Eles não são meras diretrizes externas que podem ser ignoradas, mas condições obrigatórias que definem os limites e as possibilidades da ação política dentro do campo (Dussel, 2009, p. 352).

Isso significa que, embora os agentes políticos possam atuar estrategicamente, suas ações estão sempre submetidas a esses princípios normativos. Esses princípios definem as diretrizes para que a política ocorra dentro de parâmetros que garantem a sua legitimidade. A

não observância dessas limitações pode levar à corrupção da política e ao seu fetichismo (Dussel, 2009, p. 351).

Além disso, Enrique Dussel faz uma distinção importante entre princípios<sup>85</sup>, postulados, utopias e projetos políticos. Ele destaca que é necessário diferenciar princípios de postulados e que “os postulados políticos não devem ser confundidos com utopias ou com sistemas políticos concretos” (Dussel, 2009, p. 357).

Os postulados são orientações que nunca se realizam plenamente. Eles servem como guias para a ação política, abrindo “novos horizontes de ações e instituições possíveis”, mesmo que não sejam totalmente alcançados. A diferença essencial entre um postulado e um princípio é que o postulado é “um enunciado descritivo”, enquanto o princípio é um enunciado prescritivo, ele orienta diretamente as ações, instituições e decisões políticas (Dussel, 2009, p. 358).

---

<sup>85</sup> O autor discute diferentes formas de compreender a relação entre a ética e os princípios políticos. Ele apresenta três possíveis maneiras de se conceber essa relação. A primeira é a relação “por exclusão”, onde não há qualquer conexão entre a ética e a política; ou se tem a ética, ou se tem a política, mas as duas não coexistem. A segunda possibilidade é uma relação “por inclusão”, onde a política se articula a partir de uma ética política. Por último, Dussel discute a relação “por justaposição”, em que se coloca a ética ao lado dos princípios políticos (Dussel, 2009, p. 362). No entanto, Dussel considera que essas três abordagens são insuficientes para explicar adequadamente a complexidade da relação entre ética e política. Para ele, é necessário ir além dessas concepções, reconhecendo que os princípios éticos e os princípios políticos, embora diferentes, não podem ser completamente dissociados. A política, em sua concepção, deve manter uma relação mais profunda com a ética, guiando-se por ela na construção de um campo político justo e legítimo (Dussel, 2009, p. 364). Ele afirma que os princípios éticos são subsumidos pelo campo político, ou seja, eles são incorporados e aplicados de uma forma mais específica dentro da política. Por exemplo, para Dussel, a “pretensão política de bondade” do ato ético é transformada em uma “pretensão política de justiça” quando subsumida no campo político (Dussel, 2009, p. 365). Isso significa que, quando os princípios éticos entram no campo político, eles assumem uma forma mais complexa e institucionalizada. Ao serem subsumidos, os princípios éticos são exercidos dentro de uma nova configuração própria ao campo político. “Os princípios éticos são subsumidos em todas as ações e instituições políticas”, e, por isso, ainda que esses princípios estejam presentes de forma implícita, eles orientam o campo político de maneira específica e normativa (Dussel, 2009, p. 367). Isso implica que os princípios políticos, embora derivados de princípios éticos mais gerais, possuem uma autonomia e uma normatividade própria ao contexto político (Dussel, 2009, p. 379). Portanto, ao serem subsumidos, os princípios éticos não desaparecem, eles continuam a influenciar a política, mas de forma “subjacente”, determinando os limites e as diretrizes das ações e instituições políticas (Dussel, 2009, p. 373). Enrique Dussel enfatiza que, nos campos práticos, incluindo o campo político, os princípios éticos são subsumidos e transformados para atender às especificidades de cada campo. Ele afirma que o “princípio ético de validade”, que contém uma “pretensão de bondade”, é “analogicamente subsumido agora pelo princípio político de legitimidade”, denominado por ele como “Princípio democrático” (Dussel, 2009, p. 371). Esse processo de subsunção dos princípios éticos permite que eles se adequem ao contexto político e adquiram uma forma mais complexa e específica, adequada à realidade institucional e prática do campo político. Além disso, Dussel aponta que o princípio ético material, que exige que “os atos humanos busquem a produção e a reprodução da vida humana em comunidade”, também é subsumido no campo político, tornando-se mais complexo ao ser aplicado a esse contexto. Isso implica que o princípio ético de proteger e promover a vida da comunidade assume uma dimensão prática e normativa própria do campo político (Dussel, 2009, p. 372). Outro princípio que passa por esse processo de subsunção é o princípio da factibilidade, que se transforma em um princípio de factibilidade estratégico-político, responsável por definir o que é tecnicamente possível e realizável no campo político. Esse princípio também impõe a responsabilidade pelas consequências das ações políticas, especialmente no que diz respeito aos efeitos negativos que elas podem gerar (Dussel, 2009, p. 272-273).

Dussel também aborda o papel das utopias. Para ele, as utopias são “narrativas imaginárias” que partem da realidade vivida, marcada por mazelas, injustiças e desigualdades, e projetam uma visão de futuro em que essas questões estariam resolvidas. Utopias políticas, no entanto, não são princípios normativos, mas ideias orientadoras que servem para direcionar as ações políticas, oferecendo um “horizonte imaginário crítico ou construtivo de uma nova sociedade” (Dussel, 2009, p. 359). As utopias não possuem o mesmo caráter normativo ou prescritivo dos princípios (Dussel, 2007, p. 80).

#### **5.4.1.1 A estrutura dos princípios políticos: material, de legitimidade e de factibilidade**

Enrique Dussel destaca que os princípios políticos implícitos não operam de maneira isolada, mas se dividem em três categorias interdependentes: princípio material, princípio de legitimidade e princípio de factibilidade. Esses princípios moldam o campo político de maneira integrada, formando uma “mútua” e complexa co-determinação (Dussel, 2007, p. 76).

Esses três princípios operam determinando não apenas os conteúdos da ação política, mas também seus limites e possibilidades. A política só se realiza plenamente quando consegue equilibrar esses princípios, garantindo que as ações e instituições sejam, ao mesmo tempo, justas, legítimas e exequíveis (Dussel, 2009, p. 373).

O princípio material define que toda ação e instituição política deve ter como objetivo a produção e reprodução da vida humana em comunidade. Ele assegura que o foco da política permaneça na vida comunitária (Dussel, 2009, p. 438).

O princípio de legitimidade refere-se à necessidade de que as decisões, ações e as instituições políticas (Dussel, 2009, p. 438) estejam em conformidade com procedimentos democráticos e participativos estabelecidos (Dussel, 2007, P. 76). Para que o campo político seja legítimo, ele precisa respeitar e atuar conforme as normas que foram produzidas a partir da participação simétrica, ainda que virtual, de todos os membros e de todas as membras da comunidade (Dussel, 2009, p. 438).

Por fim, o princípio de factibilidade estabelece os limites práticos e estratégicos da política, determinando o que é tecnicamente possível e realizável em determinado contexto (Dussel, 2009, p. 272-273). Ele determina “operar só o que é possível” (Dussel, 2009, p. 76).

##### **5.4.1.1.1 A especificidade dos princípios políticos e sua normatividade**

Enrique Dussel destaca que os princípios políticos possuem uma normatividade própria e se distinguem dos princípios éticos em função de sua especificidade dentro do campo político. A normatividade da política exige a “aceitação das exigências de uma lei do Estado”, desde que essa lei tenha sido promulgada com participação simétrica e democrática da comunidade política (Dussel, 2009, p. 376).

Dussel explica que essa normatividade não é uma obrigação meramente ética, mas uma obrigação institucional ou “político-intersubjetiva”. Dessa forma, a normatividade política se constitui como uma obrigação que vai além da ética individual, envolvendo o cumprimento de normas que foram racional e consensualmente aceitas pela comunidade (Dussel, 2009, p. 376).

Para Dussel, “a normatividade do campo político constitui a ação, a instituição e o princípio político”, o que significa que o campo político possui sua própria lógica e suas próprias normas que determinam as ações e as instituições de maneira específica, ainda que estejam baseadas em princípios éticos mais gerais (Dussel, 2009, p. 377).

Por fim, em sua teoria, não há um princípio último ou primeiro que defina todo o campo político. Para ele, os princípios se determinam e se condicionam reciprocamente, de forma que nenhum princípio isolado pode ser considerado como a instância final. Dessa forma, não há um princípio universal último para todos os campos (Dussel, 2009, p. 382)<sup>86</sup>.

Dussel explica que os princípios são a “última instância” de suas respectivas esferas, mas não constituem o princípio final de todo o campo político. Isso significa que, embora cada princípio desempenhe um papel importante em sua área de aplicação, eles devem ser compreendidos em sua articulação com outros princípios dentro do contexto político (Dussel, 2009, p. 383). Essa articulação é o que permite que o campo político seja compreendido em sua complexidade, já que os princípios não operam de maneira isolada, mas se complementam e se co-determinam (Dussel, 2007. p. 76).

#### **5.4.1.1.2 O princípio da coerência**

Enrique Dussel discute o princípio da coerência, que se refere à necessidade de que os sujeitos éticos e políticos atuem de maneira consistente em diferentes esferas da vida social. Ele afirma que um sujeito ético abstrato age em diversos campos concretos, os quais são determinados por princípios que subsumem os princípios éticos gerais. O princípio da coerência

---

<sup>86</sup> O autor ressalta que a “a vida humana não é um princípio” (Dussel, 2009, p. 382).

impõe que um sujeito deve aplicar os mesmos princípios éticos nos diferentes campos em que atua, sendo coerente em suas decisões e práticas (Dussel, 2009, p. 391).

Dussel exemplifica essa coerência com o caso de um sujeito “crítico”, que, ao se colocar do lado das vítimas no campo da família, precisa ser igualmente crítico no campo da economia, agindo de acordo com os mesmos princípios em todas as esferas em que estiver envolvido (Dussel, 2009, p. 392).

Além disso, outra face do princípio da coerência é a necessidade de assumir responsabilidade pelos efeitos negativos gerados. Dussel afirma que as ações e instituições políticas sempre produzem consequências negativas, mesmo que não intencionais, e que o princípio da coerência exige que tais consequências sejam reconhecidas e corrigidas (Dussel, 2009, p. 394).

Embora inevitáveis, esses efeitos negativos podem sempre ser corrigidos (Dussel, 2009, p. 519). A busca por essa coerência permite que a sociedade acumule aprendizado e transforme suas instituições, tornando-as progressivamente mais adequadas, legítimas e menos excludentes (Dussel, 2009, p. 394).

#### **5.4.1.2 O princípio material:**

A política, segundo Dussel, possui um princípio material que compõe o campo político e deve ser observado em todas as ações e instituições. Ele é universal, pois se aplica a todas as comunidades (Dussel, 2009, p. 438). “O princípio material [...] tem validade em qualquer situação atual, em pleno século XXI, e continuará válido enquanto a espécie humana não se extinguir por ignorá-lo” (Dussel, 2009, p. 489).

Além disso, o princípio material não diz respeito ao que é “físico”, mas ao “conteúdo” da política, a vida humana (Dussel, 2007, p. 77-78). A política, sendo “vontade-de-viver, consensual e factível, deve tentar por todos os seus meios (nisto consiste sua normatividade [...]) permitir a todos seus membros que vivam, que vivam bem, que aumentem a qualidade de suas vidas” (Dussel, 2007, p. 105)<sup>87</sup>.

O “conteúdo da política” reside na esfera material, sendo a vida humana em comunidade o critério fundamental de toda ação e instituição política (Dussel, 2007, p. 105).

---

<sup>87</sup> Em caráter complementar, cabe ainda afirmar que, para Dussel, a dimensão material não está restrita ao aspecto econômico. Três campos aparecem como particularmente relevantes e “determinam a esfera material da política”: o econômico, o ecológico e o cultural (Dussel, 2007, p. 106).

Por isso, a vida da comunidade e de cada um de seus membros e membras é o “centro de gravidade” da política (Dussel, 2007, p. 106).

O princípio material pode ser apresentado como o dever de “produzir e reproduzir a vida humana em comunidade” (Dussel, 2009, p. 438), “o dever de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em comunidade, em última instância a humanidade, a longo prazo” (Dussel, 2001, p. 44). Assim, toda instituição e ação política têm esse mesmo objetivo, bem como a comunidade como um todo e cada um de seus membros e membras (Dussel, 2007, p. 77-78).

Dussel explica que esse princípio pode ser enunciado da seguinte forma:

[...] devemos operar sempre para que toda norma ou máxima de toda ação, de toda organização ou de toda instituição (micro ou macro), de todo exercício delegado do poder obediencial, **tenham sempre por propósito a produção, manutenção e aumento da vida imediata dos cidadãos da comunidade política, em última instância de toda a humanidade**, sendo responsáveis também desses objetivos no médio e longo prazo (Dussel, 2007, p. 78) (destaque meu).

Não obstante sua relevância ao determinar o conteúdo da política (Dussel, 2007, p. 77-78), o princípio material não está isolado. Dussel enfatiza que “os princípios não são independentes, mas se condicionam e se afetam mutuamente”. Segundo ele, há uma relação de co-determinação entre os princípios material e formal (Dussel, 2009, p. 438).

O princípio formal, que diz respeito à legitimidade, e será analisado de forma mais detida no próximo tópico, determina os procedimentos para toda e qualquer tomada de decisão dentro do campo político. Isso significa que as ações e instituições devem respeitar certos critérios e normas que garantam a sua legitimidade democrática (Dussel, 2009, p. 438).

Por outro lado, o princípio material influencia os conteúdos e temas que serão decididos de forma discursiva e simétrica pelos membros e membras da comunidade. Dussel afirma que o princípio material não apenas orienta as ações, mas também molda as diretrizes que devem ser respeitadas nas discussões e tomadas de decisão, assegurando que o foco permaneça na produção e reprodução da vida humana em comunidade (Dussel, 2009, p. 438).

Nas palavras do autor:

**O princípio material da política** (a reprodução da vida humana) **e o formal** (o princípio democrático) **articula-se mutuamente na constituição de seus próprios objetos**, nos movimentos de seu processo, **implicando-se em sua aplicação**. Nada acerca da produção, reprodução ou desenvolvimento da vida humana em comunidade pode ser decidido politicamente sem a mediação dos níveis formais que alcançam a pretensão de validade pública ou legitimidade que lhe outorga o princípio discursivo. (Dussel, 2001, p. 53-54) (destaque meu).

Essa relação de co-determinação entre os princípios é fulcral, pois garante que as decisões políticas não sejam apenas legitimadas por procedimentos formais, mas que também estejam alinhadas com a necessidade de promover a vida da comunidade. Isso resulta em um campo político que deve operar dentro de um equilíbrio entre legitimidade e a urgência de atender às necessidades da vida humana (Dussel, 2009, p. 438).

#### 5.4.1.3 O princípio de legitimidade

O princípio ético de validade prática é subsumido pelo campo da política (Dussel, 2009, p. 397) é incorporado ao campo (Dussel, 2007, p. 81) como “princípio político de legitimidade” (Dussel, 2009, p. 397), que, “em seu fundamento, é um princípio normativo” (Dussel, 2007, p. 84).

Esse princípio pode ser descrito como:

[...] devemos agir politicamente sempre de tal maneira **que toda decisão de toda ação, de toda organização ou das estruturas de uma instituição** (micro ou macro), no nível material ou do sistema formal do direito (como o ditado de uma lei) ou de sua aplicação judicial, ou seja, no exercício delegado do poder obediencial, seja **fruto de um processo de acordo por consenso no qual possam participar, da maneira mais plena, os afetados** (Dussel, 2007, p. 82) (destaque meu).

A legitimidade está relacionada com o “modo de alcançar o consenso dos cidadãos” e das cidadãs. Há legitimidade quando as decisões são tomadas “com equidade”, quando há uma participação simétrica, “livre ou autônoma (momento de vontade) dos cidadãos afetados pelo que se decide consensualmente (mediante condições racionais)” (Dussel, 2009, p. 281)<sup>88</sup>.

Apesar de ser um princípio, não é mera abstração, ele é aplicável. Contudo, sua aplicação é sempre comunitária, a partir dos acordos estabelecidos com a participação simétrica dos afetados e das afetadas, utilizando razões (Dussel, 2007, p. 83). O princípio democrático, representando uma obrigação subjetiva e “sempre intersubjetiva” de cada membro e de cada membra da comunidade (Dussel, 2007, p. 82).

---

<sup>88</sup> A “força” da vontade em torno do que é decidido mutuamente de maneira livre (indica a incondicionalidade da subjetividade) e racionalmente (indica o modo ou forma — argumentativa, com razões — da proposta intersubjetiva, que permite desde a própria decisão, autonomia, de cada participante “tomar como própria” o enunciado de outros: aceitá-lo como razoável) é o poder. Quando maior liberdade, autonomia têm os participantes, quando maior simetria supõe, maior é o poder resultante (Dussel, 2009, p. 279).

Essa associação deles e delas para decidir sobre as formas e normas para viver da comunidade, por meio de um procedimento democrático, não visa a realização de interesses individuais de sujeitos isolados, mas sim a realização dos interesses da própria comunidade política (Dussel, 2007, p. 81).

A comunidade é o “ponto de partida”, sempre “pressuposta”, pois não existem sujeitos isolados, “não é possível tornar-se humano na solidão” (Dussel, 2007, p. 81). Nesse ínterim, o princípio de legitimidade pode ser descrito como “discursivo e comunitário” (Dussel, 2007, p. 84). Ele é, portanto, um “princípio político formal constitutivo da *potentia*”, presente desde o início, mesmo antes do exercício do poder instituinte (Dussel, 2009, p. 404).

Esse princípio já está vigente quando a comunidade decide se “institucionalizar originalmente”, no momento anterior à “constituição” (Dussel, 2007, p. 82). Desde o momento em que a comunidade política decide se dar instituições e uma constituição, é necessário obedecer ao princípio de legitimidade, garantindo a participação simétrica dos afetados e das afetadas (Dussel, 2009, p. 423). E permanece presente em todos os momentos posteriores, em “todos os processos políticos” (Dussel, 2007, p. 82)<sup>89</sup>.

Assim, a pluralidade de vontades deve decidir consensualmente a dar-se instituições, passando do “poder originário da comunidade” para o “poder instituinte”, que continua a se desdobrar em “poder constituinte”, “poder constitucional”, “poder institucional” e “poder legal” (Dussel, 2009, p. 404).

O princípio democrático ou de legitimidade se institucionaliza nas mediações necessárias para que as ações, instituições e o exercício delegado do poder sejam legítimos. Para isso, são implementados sistemas e instituições “empíricos”, que foram constituídos e “inventados” pela humanidade a partir de sua experiência e aprendizado, alterando-se com base em experiências positivas e negativas, buscando a realização da aceitação dos membros e das membras da comunidade política e a conformação de um “consenso legítimo” (Dussel, 2007, p. 81).

Ele “é um procedimento empírico que outorga às decisões o caráter institucional da determinação de legitimidade, e aos sujeitos dessas decisões a pretensão de legitimidade política” (Dussel, 2009, p. 406). Ao cumprir o princípio democrático, os membros e as membras da comunidade política detêm uma “honesto” “pretensão política de legitimidade, de justiça formal” (Dussel, 2009, p. 405).

---

<sup>89</sup> É importante ressaltar que, para E. Dussel, a comunidade política indeterminada representa apenas uma possibilidade, não estando situada em um “tempo histórico” (Dussel, 2009, p. 423).

No atual momento da história humana, a única forma de uma comunidade ser política é se ela for democrática (Dussel, 2009, p. 407)<sup>90</sup>. Pois, se

[...] o próprio da política é o desdobramento do poder (como potencia positiva da comunidade política), **o princípio constitui o poder, na medida em que a pluralidade de vontades que constitui a potencia se institucionalize, potestas, é preciso que haja um consenso da comunidade** (Dussel, 2009, p. 407) (destaque meu).

A partir do exposto, é possível concluir que o princípio de legitimidade não é um princípio “extrínseco”, mas constitui o “poder em si mesmo”. Portanto, não há poder, nos termos da Política da Libertação, sem o princípio democrático (Dussel, 2009, p. 407). Nesse sentido, “a vigência do princípio democrático é universal” (Dussel, 2009, p. 425). O princípio de legitimidade constitui a política e afirmar a sua não existência é “negar a política enquanto tal” (Dussel, 2009, p. 412).

É exatamente o princípio de legitimidade que obriga que os membros e as membras de uma comunidade observem o direito e obedeçam às leis, na medida em que eles e elas, ao participarem das decisões de forma simétrica, utilizando razões em vez de violência para estabelecer consensos, decidem dar-se normas e leis, e, como coautores e coautoras, estão obrigados e obrigadas a segui-las (Dussel, 2007, p. 81).

Dessa forma, determinam obrigações para si mesmos e mesmas e passam a ser livres “dentro de uma ordem jurídica de fraternidade”. Assim, a liberdade se torna “comunicativa” e

---

<sup>90</sup> Para Dussel, a democracia deve ser promovida em todos os momentos da política, nas instituições e organizações (Dussel, 2007, p. 121). Ele compreende a democracia como um “sistema institucional” (Dussel, 2007, p. 110) e a define como a “instância que define o modo ou procedimento formal” pelo qual cidadãos e cidadãs decidem consensualmente e, por isso, são obrigados e obrigadas a obedecer ao que foi acordado (Dussel, 2009, p. 406). Além disso, Dussel destaca que a democracia é a única forma de governo “que pode descobrir novas alternativas institucionais em seu exercício” (Dussel, 2009, p. 404). É importante enfatizar que a democracia não é um estado fixo ou acabado, no qual o retrocesso seria impossível (Dussel, 2009, p. 419). Pelo contrário, ela é um processo contínuo e disputado, que se estende no tempo. Na chave de Boaventura de Sousa Santos, trata-se de um “processo sem fim” (Dussel, 2009, p. 419). Ainda assim, a democracia nunca é perfeita e pode gerar vítimas. No entanto, ela busca constantemente realizar-se de forma menos excludente. A cada nova conformação e transformação, a democracia pode gerar novas exclusões e vítimas, refletindo sua natureza imperfeita (Dussel, 2007, p. 110). No entanto, ela permanece orientada pela responsabilidade em relação aos excluídos e pela superação das exclusões anteriores. Nesse sentido, “a democracia é um sistema que precisa ser reinventado permanentemente” e transformado para se responsabilizar pelos excluídos, superando os momentos em que o poder e as instituições se fetichizam (Dussel, 2007, p. 110). Por isso, em Dussel, o mais adequado talvez seja pensar em democratização, e não em democracia, para expressar essa dinâmica (Dussel, 2009, p. 419). Considerando que nenhum sistema democrático é isento de limitações, pois todos apresentam efeitos negativos, Dussel afirma que “a democratização é um processo contínuo ao infinito” (Dussel, 2009, p. 437).

pode ser exercida legitimamente, pois “é legítima sua liberdade se obedecer à lei que ele ou ela mesma ditaram” (Dussel, 2007, p. 82).

Para além disso, o princípio de legitimidade e material estão umbilicalmente relacionados. Uma vez que a “razão política discursiva” — o uso da razão com a participação simétrica e efetiva dos afetados e das afetadas, deliberando de forma livre e autônoma sobre a vida da comunidade — é necessária para a realização do “princípio material ou conteúdo do exercício da razão política”, que é a produção e reprodução da vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 397).

As decisões sobre as formas de produção e reprodução da vida devem ser realizadas consensualmente pela comunidade. Portanto, é necessário, em primeiro momento, decidir sobre quais procedimentos serão utilizados para a tomada de decisões (Dussel, 2009, p. 397).

Para tanto, a primeira decisão tomada é sobre qual é a forma de decidir, qual será o procedimento utilizado para a tomada de decisão. Considerando sempre que a capacidade de decidir é imperfeita, sendo necessário que no transcorrer do tempo a comunidade vá acumulando aprendizagem, êxitos e fracassos, se aperfeiçoando no que tange às formas de tomar decisões de modo legítimo (Dussel, 2009, p. 280).

Antes, no entanto, de decidir a forma, “o modo”, é necessário decidir o quem. Ou seja, o primeiro passo é ainda anterior, é necessário decidir quem é membro e membra da comunidade política e pode participar das decisões sobre quais serão os procedimentos adotados para as tomadas de decisões. Em outros termos, “quem tem o direito, o poder ou a autoridade de decidir?” (Dussel, 2009, p. 280).

Cabe lembrar que para Dussel não há princípio último ou primeiro, os princípios de legitimidade e material devem estar articulados. Toda decisão sobre a produção e reprodução da vida em comunidade precisa ser tomada pela própria comunidade, por meio de um consenso discursivo, no qual os afetados e as afetadas participem de forma simétrica, autônoma e livre (Dussel, 2009, p. 403).

Nesse quadro, as reflexões de Habermas são reconhecidas por Dussel como “um grande avanço na delimitação da ‘razão político-discursiva’”, mas ele afirma que elas acabam reduzindo essa razão ao aspecto formal, levando a um “formalismo reducionista”. Assim, para ele, as contribuições habermasianas precisam ser subsumidas, uma vez que a legitimidade não é uma questão puramente formal ou procedimental (Dussel, 2009, p. 402-403).

Para Dussel, a legitimidade formal, por si só, não é suficiente, é necessário que haja também legitimidade material. Isso porque o sistema político pode perder legitimidade ao não

cumprir as condições materiais necessárias para a produção e reprodução da vida humana em comunidade. Portanto, é preciso articular os níveis de legitimidade formal e material, pois quando isso ocorre, configura-se a legitimidade real (Dussel, 2009, p. 408).

A legitimidade só é alcançada quando há participação simétrica (Dussel, 2009, p. 428-429). No entanto, a mera possibilidade de participação não é suficiente para a sua concretização. Para que exista legitimidade real, é imprescindível que os três princípios políticos — material, formal e de factibilidade — sejam respeitados (Dussel, 2009, p. 429).

Quando o princípio de legitimidade não é observado ou obedecido, a ação ou a instituição se torna ilegítima, e mais do que isso, sai do campo da política, passando para outro campo (Dussel, 2009, p. 413). Essa saída não precisa ser abrupta, ela pode ser lenta e gestada em torno de uma crise de legitimidade ou de legitimação (Dussel, 2009, p. 414).

Quando não se respeita o princípio democrático, os membros e membras da comunidade perdem a participação nos consensos comunitários, debilitando o poder político, que se desacopla do poder da comunidade, a *potentia*. Essa crise de legitimidade pode levar a uma “crise de hegemonia”, que será tratada em tópico posterior, onde não há participação, mas apenas dominação, coação e violência (Dussel, 2009, p. 414)<sup>91</sup>.

#### 5.4.1.3.1 A igualdade política

A comunidade política “tem sempre implícita uma referência última ao critério de legitimidade de todas as normas legais, ações ou instituições”. Esse critério pode ser descrito como a “participação simétrica e efetiva dos afetados” e das afetadas, que pressupõe uma igualdade fundamental, reconhecendo cada indivíduo como igual membro da comunidade política. Esse “certo tipo de igualdade política” é essencial para possibilitar a deliberação e a tomada de decisões sobre a vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 396-397).

---

<sup>91</sup> O sistema político e institucional vigente exerce poder ancorado em um consenso da comunidade que o aceita, pois, as reivindicações das parcelas da comunidade são satisfeitas em maior ou menor medida. Contudo, há aqueles e aquelas que são oprimidos e oprimidas dentro do sistema e são excluídos e excluídas dele, em razão de imperfeição do próprio sistema, decorrente da condição humana. Quando esses sujeitos tomam consciência de sua situação e ela se torna intolerável, uma consciência coletiva emerge, rompendo o consenso anteriormente existente que sustentava o exercício do poder hegemônico. Este é o momento de crise hegemônica, onde a hegemonia do bloco hegemônico se perde e a “legitimidade do sistema político” também entra em crise (Dussel 2007, p. 125). Se não há mais consenso e o exercício hegemônico do poder é desfeito pelo “desacordo popular”, o bloco hegemônico no poder passa a ser “dominante”, exercendo o poder “como dominação, repressão, violência” (Dussel 2007, p. 126).

Quando o consenso da comunidade é estabelecido, isso “permite a homogeneidade da vontade geral” (Dussel, 2009, p. 396-397). O princípio de legitimidade, portanto, é compreendido como um direito e um dever (Dussel, 2009, p. 407).

Os membros e membras não apenas têm o direito de participar das decisões sobre a vida em comunidade, mas também a obrigação de o fazer. Além disso, o princípio democrático ou de legitimidade exige que seja observado o critério de simetria. A ausência de participação simétrica é considerada “uma negação da democracia” (Dussel, 2009, p. 407).

O reconhecimento do outro como igual coloca todos em um mesmo “patamar”, como “alguém que tem a mesma dignidade que o falante”. Isso permite que as pessoas ofereçam razões e argumentos, deliberando e chegando a um consenso (Dussel, 2009, p. 398). O reconhecimento da igualdade e da “igual dignidade” do outro é, portanto, condição necessária para que uma comunidade política tome decisões legítimas (Dussel, 2009, p. 409).

A legitimidade pressupõe igualdade, mas essa igualdade não deve ser vista de maneira unidimensional. E. Dussel argumenta que a igualdade é uma categoria teórico-social complexa (Dussel, 2009, p. 398).

Quando as diferenças são excludentes, a igualdade deve homogeneizar. Contudo, quando a igualdade é usada para homogeneizar “desde um grupo dominante”, desconsiderando as especificidades e necessidades de gênero, sexualidade, raça, classe e cultura, por exemplo, é necessário que a igualdade também afirme a diferença (Dussel, 2009, p. 398). Quando a diferença é utilizada como critério de exclusão, torna-se impossível alcançar o consenso que garante a legitimidade das decisões (Dussel, 2009, p. 409).

Sem a igualdade, não há consenso. Ao negar a igualdade ao outro, também se nega a possibilidade de que ele ou ela seja considerado membro e membra da comunidade política. Como consequência, a participação simétrica dos afetados e das afetadas se torna inviável. Essa negação da igualdade, da “dignidade do Outro”, gera conflitos e exclusão dentro da comunidade (Dussel, 2009, p. 399).

#### **5.4.1.3.1.2 O consenso e o dissenso**

Depois de evidenciar a relevância do supracitado princípio democrático ou de legitimidade, faz-se necessário evidenciar que para a Política da Libertação, o consenso é um tema fundamental. No entanto, diferente da tradição contratualista que possui como fio condutor a ideia de que a partir de um acordo, ou de um “consenso originário”, se constitui uma

comunidade política, para E. Dussel, a criação da comunidade política não se dá do zero (Dussel, 2009, p. 396).

Pelo contrário, é a própria comunidade que, ao se reconhecer como tal, decide consensualmente se institucionalizar, estabelecendo instituições que possibilitam o exercício do poder delegado, a potestas (Dussel, 2009, p. 396). Para o autor, as teorias contratualistas liberais cometem um erro ao partir de um indivíduo metafísico e isolado (Dussel, 2009, p. 400).

Assim, para Dussel, o consenso da comunidade não se realiza apenas em um momento “inaugural”. Ele se desdobra ao longo do tempo de maneira reiterada, sempre intersubjetivo e pressuposto no exercício do poder (Dussel, 2009, p. 396).

Dessa forma, o poder está ancorado no acordo ou no consenso da comunidade, que precisa “aceitar” de forma contínua as instituições vigentes e a organização da vida em comunidade, além de tolerar os efeitos negativos que possam surgir. Esse acordo não é imutável e pode ser modificado pela própria comunidade ao longo do tempo, baseando-se nos êxitos e nos fracassos ou quando os efeitos negativos produzidos se tornam intoleráveis (Dussel, 2009, p. 396).

Como a comunidade política é constituída por múltiplas vontades, que podem se opor de modo irreconciliável, a possibilidade do dissenso é constante. Ao mesmo tempo, considerando que poder está assentado no consenso legítimo da comunidade, o dissenso gera uma perda de poder e, por isso, é necessário que a comunidade crie mecanismos para tomada de decisões, possibilitando que ela forme uma quantidade igualmente múltipla de consensos sobre distintos aspectos da vida (Dussel, 2009, p. 280).

Da mesma forma, Dussel destaca que o consenso nunca é perfeito, mas sempre é perfectível (Dussel, 2007, p. 54). Para que se chegue a um acordo, é necessário encerrar uma discussão, o que implica, “por definição, interromper um processo inacabado”. Assim, um acordo é estabelecido em um determinado momento e, por ser imperfeito, pode gerar efeitos negativos (Dussel, 2007, p. 83).

Embora as decisões na comunidade política sejam tomadas a partir de consensos, o poder só pode ser considerado legítimo se os membros e as membras participarem dessas decisões, em conformidade com o princípio normativo democrático de legitimidade (Dussel, 2007, p. 99).

No entanto, existem grupos que não participam dessas decisões — os excluídos, as excluídas ou “sem-direitos” (Dussel, 2001, p. 151). Eles e elas não participam das decisões que os e as excluem, caso contrário, não seriam excluídos e excluídas. A existência dessa exclusão

evidencia a falta de participação e simetria entre os membros e membras da comunidade. Isso torna possível questionar a legitimidade da ordem vigente e o exercício obediencial do poder (Dussel, 2007, p. 99).

Para além da existência de excluídos e excluídas, é também necessário evidenciar que os acordos e os consensos estabelecidos, em regra, não são unânimes, embora isso possa ocorrer de forma excepcional. Sempre existem “minorias” que oferecem razões e discordam do que foi estabelecido (Dussel, 2007, p. 83)<sup>92</sup>.

Dussel afirma que “o consenso pressupõe sempre a possibilidade do dissenso. E mais, se origina no dissenso”. Um dissenso pode eventualmente tornar-se um consenso minoritário que, apesar de não ter sido aceito pela maioria em um dado momento, pode vir a ser no futuro (Dussel, 2009, p. 426). Exatamente por isso é necessário que a comunidade assegure direito ao dissenso e a voz das minorias (Dussel, 2009, p. 427).

O princípio democrático coexiste com o dissenso, uma vez que nenhuma decisão é perfeita e sempre podem existir falhas ou efeitos negativos não intencionais. Quando esses problemas são identificados, as minorias podem trazê-los à tona, possibilitando a reflexão da comunidade. Esse movimento torna possível a transformar as ações e instituições vigentes, promovendo a melhoria “qualitativa da vida” e a constituição de uma ordem menos excludente (Dussel, 2007, p. 83).

Uma comunidade política que se institucionaliza de forma democrática deve deixar espaço para as minorias que divergem das maiorias. É sempre possível que haja dissidência legítima, especialmente quando um membro ou membra da comunidade política entende que as razões aceitas pela maioria não são suficientes para abandonar sua posição. Segundo Dussel, essa postura de “defender responsabilmente a própria opinião [...]”, ao invés de simplesmente aceitar a vontade da maioria, exige “virtude cívica” (Dussel, 2009, p. 420).

#### **5.4.1.3.1.3 O princípio democrático é eurocêntrico?**

Diante do exposto, um crítico ou uma crítica poderia questionar a universalidade do princípio de legitimidade ou até mesmo argumentar que se trata de um conceito eurocêntrico.

---

<sup>92</sup> O fato de um consenso ter sido constituído pela maioria “não é um critério de verdade, nem sequer de validade; é um critério de eficácia (de factibilidade)” (Dussel, 2009, p. 426).

No entanto, para Enrique Dussel, esse princípio constitui o poder e, nesse sentido, possui um caráter universal e não eurocêntrico (Dussel, 2009, p. 414).

Contudo, sua aplicação pode variar conforme os diferentes contextos históricos e culturais. O autor enfatiza que, apesar das singularidades históricas, “todo sistema político” se assenta em “certo consenso empírico” (Dussel, 2009, p. 414).

Segundo Dussel, “esse princípio não é europeu exclusivamente”. Ele observa que “o que são europeus ou norte-americanos são os modelos de democracia dominantes, que frequentemente se confundem com os sistemas empíricos concretos de algumas dessas nações” (Dussel, 2009, p. 415).

Há, portanto, uma distinção importante entre os princípios democráticos universais e os sistemas que existem no mundo. Enquanto o princípio democrático é universal, os sistemas e modelos democráticos não são. Portanto, eles não devem ser copiados ou importados de maneira automática e acrítica (Dussel, 2009, p. 415).

Não se trata, todavia, de decretar a inutilidade desses modelos, mas de considerá-los criticamente, adequando-os e transformando-os de acordo com as singularidades espaço-temporais, culturas e experiências de cada comunidade (Dussel, 2009, p. 415).

Assim, ao aplicar o princípio de legitimidade, é preciso partir de “realidades situadas” e considerar que existem inúmeras experiências sociais coexistindo e que cada realidade possui especificidades construídas ao longo do tempo (Dussel, 2009, p. 415).

Dessa forma, a ideia de que as formas de governo dos Estados Unidos e da Europa, por exemplo, podem ser utilizadas como modelo para países periféricos é uma falsa narrativa. Dussel argumenta que as formas de governo do Norte não devem ser impostas aos países do Sul, nem devem ser simplesmente copiadas (Dussel, 2009, p. 432).

“As formas de governo devem responder à história, à cultura, às circunstâncias conjunturais” (Dussel, 2009, p. 432). Pois, as comunidades políticas possuem singularidades decorrentes de seu próprio movimento e de suas experiências acumuladas (Dussel, 2009, p. 436).

Nesse quadro, um sistema democrático concreto é sempre imperfeito, gera efeitos negativos e nunca se realiza plenamente (Dussel, 2009, p. 278-279). Considerando isso, que não há sistema democrático perfeito, nenhum deve ser adotado como um modelo pronto e acabado. Embora influências sejam possíveis e o aprendizado entre comunidades seja válido, esses contatos devem ser vistos como inspirações, pois cada “Estado particular se encontra em um momento único de seu próprio desenvolvimento” (Dussel, 2009, p. 436).

O processo de democratização em cada comunidade deve ser guiado por sua própria realidade, criando instituições a partir das experiências históricas. A imposição de um modelo de democracia — assim como os direitos humanos — aos países periféricos oculta a violência e a dominação subjacentes a esses atos de imposição (Dussel, 2009, p. 437).

Em caráter exemplificativo, Dussel argumenta que o sistema democrático liberal é um “sistema concreto”, resultado de um processo histórico específico que os países metropolitanos viveram. Assim, ele não deve ser apenas imitado ou transplantado (Dussel, 2007, p. 84). A cópia irrefletida de modelos pode ter efeitos negativos graves para os Estados pós-coloniais, periféricos e do Sul global. Além disso, a imposição de um modelo do Norte figura como uma expressão do eurocentrismo, ao estabelecer esse único modelo como possível e adequado (Dussel, 2009, p. 436).

Nesse ínterim, os “países pós-coloniais e periféricos” devem estudar instituições concretas e, a partir do princípio democrático, criar sistemas que sejam factíveis e apropriados (Dussel, 2007, p. 84). Isso não significa que esses países devem simplesmente rejeitar os modelos democrático produzidos e vivenciados no Norte, mas sim aprender com eles, subsumindo-os a partir de suas próprias experiências locais.

#### **5.4.1.4 O princípio de factibilidade**

Como terceiro e último princípio da Política da Libertação de Dussel exposto nesta tese, o princípio de factibilidade articula-se com os princípios material e democrático (Dussel, 2009, p. 481), sendo responsável por estabelecer os limites do possível (Dussel, 2009, p. 475). Ele assegura que ações e instituições respeitem tanto as condições empíricas (Dussel, 2009, p. 472) quanto as demandas normativas, como a produção e reprodução da vida e a participação simétrica dos afetados e das afetadas (Dussel, 2009, p. 475).

Este tópico, portanto, explora os fundamentos do princípio de factibilidade (Dussel, 2009, p. 480), sua relação com a governabilidade (Dussel, 2009, p. 490-493), a sua aplicação em contextos marcados pela escassez (Dussel, 2009, p. 470) e pela complexidade institucional (Dussel, 2009, p. 480).

Segundo Dussel, o “princípio de factibilidade política consiste em cumprir as regras da eficácia inteligente, razoável e técnica [...] considerando a lógica da complexidade, os efeitos não lineares, mas bifurcáveis [...]” (Dussel, 2009, p. 490). Referido princípio é normativo e, dessa forma, obriga os membros e as membras da comunidade política, tanto representantes

quanto representados, a realizar apenas o que é politicamente possível. Ele “traça uma linha entre o possível/impossível” (Dussel, 2009, p. 475).

O conceito de “possível” abrange a observância do princípio material, que busca a produção e reprodução da vida, e do princípio de legitimidade, que exige a participação simétrica dos afetados e das afetadas (Dussel, 2009, p. 479-480).

Nas palavras de Dussel:

O Princípio de factibilidade estratégica é **normativo**. **Obriga** o político (cidadão ou representante) **a realizar o politicamente possível**. A possibilidade inclui também o cumprimento da normatividade dos outros princípios. Na articulação da complexidade normativa (que, por outro lado, é óbvia e de extrema simplicidade), é **necessário integrar as exigências da vida e o consenso simétrico da comunidade, que são limites que delimitam o campo do possível enquanto normativamente factível** (Dussel, 2009, p. 479-480) (destaque meu).

O princípio de factibilidade assume relevância e centralidade na arquitetura conceitual proposta por Enrique Dussel contra o anarquismo extremo. Segundo o autor, essa tradição ignora esse princípio e busca realizar o impossível, afastando-se do campo político e, conseqüentemente, caindo no não político (Dussel, 2009, p. 482-484).

Para evitar esse erro, é necessário considerar a factibilidade, respeitando as condições e possibilidades reais para o êxito na política. Isso envolve levar em conta as mediações concretas, os contextos históricos, as experiências acumuladas, a escassez de recursos e as instituições, que, ao longo do tempo, tornaram-se mais complexas em resposta à necessidade de produzir e reproduzir a vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 482).

Nesse ínterim, para o autor, a factibilidade é condição de possibilidade para a realização do político. Para que a política se realize — para que o que foi decidido democraticamente e buscando a produção e reprodução da vida seja concretizado — é necessário dispor de meios e condições adequadas, sejam elas “econômicas, psicológicas, físicas, históricas, etc” (Dussel, 2009, p. 472). Pois, não é possível adotar normas, executar ações ou organizar instituições que sejam “logicamente, empiricamente, tecnicamente, economicamente, historicamente ou culturalmente impossíveis” (Dussel, 2001, p. 210).

Assim, uma das principais funções do campo político é buscar concretizar, no maior grau possível, o que foi decidido pela comunidade, considerando sempre as limitações empíricas e a escassez de recursos (Dussel, 2009, p. 472).

O mundo é caracterizado pela escassez de recursos, uma condição que limita as possibilidades de ação e das instituições políticas. Essa realidade não é apenas um dado

empírico, mas também uma premissa que o princípio de factibilidade leva em consideração ao exigir que as ações e as decisões realizadas no campo político sejam viáveis e eficazes (Dussel, 2009, p. 470), bem como que orienta o limite entre o possível e o impossível (Dussel, 2009, p. 475).

No cenário de escassez, “é necessário obter o máximo rendimento dos recursos disponíveis”. (Dussel, 2009, 489) o que reforça a necessidade de uma gestão responsável que garanta a concretização dos acordos políticos, os consensos estabelecidos e a produção e reprodução da vida em comunidade. Assim, a escassez não apenas impõe restrições à política, mas também realça a importância do manejo estratégico de recursos no campo da governabilidade (Dussel, 2009, p. 470).

Dessa feita, ocorre a institucionalização de uma “potesta específica: o Poder Administrativo”, vocacionado a gerir esses recursos escassos (Dussel, 2009, 488). O “poder administrativo ou executivo” (Dussel, 2009, p. 472) possui uma preocupação mais imediata e uma conexão mais direta com a questão da eficácia ou de factibilidade (Dussel, 2009, p. 472)<sup>93</sup>. Assim, surge a questão da governabilidade, que será tratada de forma mais detida posteriormente neste tópico (Dussel, 2009, p. 470).

Dussel afirma que

**[...] a factibilidade contingente de toda ação estratégica ou manejo de toda instituição (desde sua geração até sua entropia) supõe: condições empíricas concretas; a passagem da potência ao ato, à atividade do ator político, com o objetivo de realizar tal ação ou instituição (a essência da política). Essa atualidade do ator, partindo de condições reais, empíricas e escassas dadas, constitui todo o horizonte da factibilidade estratégico-política (Dussel, 2009, p. 476) (destaque meu).**<sup>94</sup>

O princípio político de factibilidade pode ser descrito da seguinte forma:

Devemos operar estrategicamente, levando em conta que as ações e as instituições políticas devem sempre ser consideradas como possibilidades factíveis, estratégicas, indo além da mera possibilidade conservadora e aquém da possibilidade-impossível do anarquista extremo (de direita ou de esquerda). Ou seja, os meios e os fins bem-sucedidos da ação e das instituições devem ser alcançados dentro dos estritos marcos: a) cujos conteúdos estão delimitados e motivados desde dentro pelo princípio material político (a vida imediata da comunidade), e b) cuja legitimidade tenha sido

<sup>93</sup> Dussel, por vezes, parece tratar Poder Administrativo e executivo como sinônimos: “[...] Na política, o poder administrativo ou executivo é fundamentalmente exercido no nível estratégico da viabilidade efetiva dos projetos” [...] (Dussel, 2009, p. 472).

<sup>94</sup> Essa limitação da factibilidade se torna ainda mais evidente em sociedades guiadas pela produção e reprodução do valor, como no capitalismo. Dussel argumenta que, nesse contexto, a política se torna tendencialmente impossível devido à lógica autodestrutiva desse sistema (Dussel, 2007, p. 85).

determinada pelo princípio de democracia. O mesmo se aplica aos meios, às táticas e às estratégias para cumprir os fins dentro do projeto político concreto que se pretende realizar. A "pretensão de factibilidade política" da ação estratégica, portanto, deve cumprir as condições normativas materiais e formais em cada um de seus passos, já estabelecidas nos parágrafos anteriores, mas, além disso, deve atender às exigências próprias da eficácia política, na gestão da escassez e da governabilidade, para que a factibilidade normativa tenha a capacidade de dar existência a uma ordem política que, a longo prazo, alcance permanência e estabilidade. Ao realizar sua ação, não se deve apenas atender aos efeitos positivos (causa de felicidade, mérito e honra), mas também, e especialmente, assumir a responsabilidade pelos efeitos negativos (causa de crítica ou castigo). Nesse caso, esses efeitos devem ser corrigidos, para que os impactos negativos, ainda que sejam indiretos ou não intencionais, não produzam consequências definitivamente irreversíveis. Para isso, deve-se considerar, em primeiro lugar, a) a eficácia diante da escassez de recursos (quantitativamente finitos em uma comunidade com necessidades sempre crescentes) no que diz respeito à decisão e ao uso dos meios; e, em segundo lugar, b) a governabilidade (a partir da complexidade das instituições), considerando a incerteza contingente do indecível nas ações e instituições (Dussel, 2009, p. 480)<sup>95</sup>.

Assim, a “pretensão de factibilidade política” deve cumprir com as exigências normativas materiais e formais em cada um de seus passos. Além disso, deve atender às exigências da eficácia política, no manejo da escassez de recursos e da governabilidade, para permitir a factibilidade normativa do poder e garantir uma ordem política que, a longo prazo, “alcance permanência e estabilidade”. Isso inclui não apenas a realização de efeitos positivos, mas também a responsabilidade por eventuais efeitos negativos e a necessidade de corrigi-los (Dussel, 2007, p. 85-86).

O princípio de factibilidade é o mais complexo dos três princípios delineados por Dussel, pois subsume os princípios material e de legitimidade. No entanto, isso não significa que ele seja o princípio último, já que os três se determinam reciprocamente. É por meio do princípio de factibilidade que os outros dois se concretizam, tornando-se “realidade efetiva”. Sem a factibilidade, os princípios material e democrático permaneceriam no plano abstrato (Dussel, 2009, p. 475).

Ao mesmo tempo, o princípio de factibilidade exige mais do que a simples possibilidade empírica de uma ação para que esta seja considerada política. Para que uma ação se enquadre no campo político, é necessário que ela também respeite os princípios material e

---

<sup>95</sup> Em um texto publicado anteriormente, o autor descreveu esse princípio da seguinte forma: “. [...]“devemos operar estrategicamente, considerando que as ações e as instituições políticas têm de ser sempre vistas como possibilidades factíveis, além da mera possibilidade conservadora [...] e aquém da possibilidade-impossível do anarquismo extremo [...] [...] Ou seja, os meios e os fins bem-sucedidos da ação e das instituições devem obter-se dentro dos 'estritos marcos' [...]: a) cujos conteúdos estão delimitados e motivados de dentro pelo princípio material político (a vida imediata da comunidade), e b) cuja legitimidade tenha ficado determinada pelo princípio democrático. o mesmo vale para os meios, as táticas, as estratégias para cumprir os fins dentro do projeto político que são tentados [...]” (Dussel, 2007, p. 85-86).

democrático. Sem essa observância, mesmo que existam meios para sua realização, ela seria “legitimamente ou por seu conteúdo” politicamente impossível (Dussel, 2009, p. 475).

Assim, a mera viabilidade empírica não é suficiente para qualificar uma ação ou instituição como politicamente factível. É indispensável considerar as “exigências ecológicas, econômicas, sociais e históricas, etc.”, que possibilitam a concretização de normas, leis, atos, instituições e até de sistemas políticos como um todo (Dussel, 2009, p. 481).

Nesse sentido, a factibilidade política vai além da simples execução de uma ação. Para que uma ação tenha “pretensão política de eficácia” ela deve cumprir os princípios material e democrático, além de estar ancorada em condições empíricas viáveis. Quando esses critérios não são atendidos, ainda que tecnicamente possível, a ação ou a instituição não é politicamente adequada (Dussel, 2009, p. 480).

Em outras palavras, a política requer o cumprimento simultâneo dos três princípios, material, democrático e de factibilidade (Dussel, 2009, p. 481). E. Dussel reforça que “apenas um campo onde se respeite a vida humana e se conceda ao Outro o direito a uma participação simétrica abre a esfera da factibilidade política eficaz (em sentido político pleno, ou seja, normativo” (Dussel, 2009, p. 484-485).

Além disso, é preciso deixar destacado que “o objetivo deve ser cumprir não apenas, e nem prioritariamente, as finalidades egoístas dos que pactuam, mas os interesses da comunidade política a que se serve”. Em outros termos, a política deve sempre buscar atender aos interesses da comunidade (Dussel, 2009, p. 486).

Embora a aplicação do princípio de factibilidade possa parecer, à primeira vista, dificultar a realização de uma ação política, a observância desse princípio é uma condição de possibilidade para uma maior eficácia em médio e longo prazo. Isso ocorre porque o aumento das exigências contribui para uma maior aproximação entre as vontades e para a sedimentação dos consensos (Dussel, 2009, p. 486).

Assim, em “momentos de crise, contradição e de confrontação com o oponente”, por exemplo, é possível enfrentá-los, pois o poder não perdeu força, e a conexão entre potestas e potentia permanece intacta. Isso torna a ação política mais eficaz (Dussel, 2009, p. 486).

Após estabelecer a centralidade do princípio de factibilidade e sua relação com os demais princípios normativos, Enrique Dussel avança para a discussão sobre a interação entre normatividade e eficácia na ação política. Para ele, longe de comprometer a eficácia, a normatividade a complementa e a fortalece, especialmente no longo prazo. Como observa o

autor, “a eficácia não é incompatível com a normatividade. Pelo contrário, complementam-se no longo prazo” (Dussel, 2009, p. 488).

Isso ocorre porque tal normatividade assegura

[...] participação de todos os afetados (que puderam participar simetricamente) e acrescenta à convicção e motivação uma força adicional às vontades envolvidas, na defesa de direitos materiais que lhes dizem respeito, utilizando os meios apropriados. O sucesso, a eficácia da ação aumentam ao contar com as mediações técnicas das exigências normativas da factibilidade, que consiste, como vimos, em incluir no horizonte da decisão estratégica também os outros dois princípios normativos da política (Dussel, 2009, p. 487).

Ao mesmo tempo, é necessário pontuar que como a política não é determinada apenas por estratégia, a normatividade do princípio da factibilidade estratégica está interligada com os princípios material e de legitimidade. Se fosse somente estratégia, buscando atender a interesses que não estivessem ancorados na produção e reprodução da vida humana e construídos a partir de consensos com a participação simétrica dos afetados e das afetadas, ela deixaria de realizar o poder da comunidade política (potentia), e passaria a servir aos interesses de grupos específicos. Esse desvio poderia levar a um desligamento entre o poder delegado (potestas) e a potentia, resultando em uma forma específica de fetichização do poder — mediada pela técnica (Dussel, 2009, p. 478).

Dussel também ressalta que uma ação estratégica não pode ser realizada sem planejamento prévio e reflexão sobre os diferentes momentos de sua execução. Desde o momento inaugural até sua concretização, cada etapa deve ser estipulada e prevista cuidadosamente (Dussel, 2009, p. 487). Contudo, “a normatividade, por si só, não garante a eficácia” (Dussel, 2009, p. 488).

A eficácia é fundamental em toda ação política, pois permite alcançar o máximo resultado com o mínimo de recursos (Dussel, 2009, p. 487). Em um mundo marcado pela escassez, é preciso administrar esses recursos de forma responsável. O ator político “responsável e eficaz” reconhece as limitações dos recursos finitos, exigindo uma administração cuidadosa, e age de maneira a otimizá-los (Dussel, 2009, p. 488).

Essa atenção à eficácia no manejo de recursos e na concretização das decisões políticas está diretamente ligada à questão da governabilidade. A capacidade de administrar recursos escassos, de transformar condições adversas em oportunidades e de articular as diversas demandas da comunidade política é o que permite ao sistema político manter sua funcionalidade e evitar estados de “ingovernabilidade”. Assim, a relação entre o princípio de factibilidade e a

governabilidade emerge como uma dimensão da ação e das instituições políticas (Dussel, 2009, p. 490-491), que será apresentada a seguir.

#### **5.4.1.4.1 A governabilidade:**

A esfera da factibilidade requer o manejo eficaz do poder administrativo, ou seja, a utilização dos recursos disponíveis de forma responsável para “transformar uma situação de confrontação paralisante em uma situação governável” (Dussel, 2009, p. 490). Dussel afirma que “governabilidade é o poder-ser-governo”. As instituições, em sua complexidade crescente, podem alcançar níveis extremos de desorganização e imobilidade, tornando-se ingovernáveis (Dussel, 2009, p. 491).

Quando isso acontece, é necessário restaurar a governabilidade, por meio do reacoplamento entre potencia e potestas, de modo a reduzir a complexidade e permitir que se chegue a consensos que possibilitem “o exercício suficiente do poder do governo”. Para o autor, a ausência de governabilidade é “debilitante” e, por isso, deve ser resolvida (Dussel, 2009, p. 491).

Há uma relação entre governabilidade e referida “pretensão política de factibilidade”. Essa é apresentada por Dussel como o mecanismo pelo qual o ator político vincula os meios — ações e instituições políticas — aos fins, respeitando os limites do princípio material e do princípio democrático. Quando isso ocorre, o sistema político possui governabilidade (Dussel, 2009, p. 493).

Em contrapartida, um governo pode perder a governabilidade tanto pela ausência de legitimidade quanto pela falta de “legitimidade material”, quando deixa de “atender às demandas sociais e econômicas de uma parcela crescente da população, que também cresce em direitos negados”. Quanto mais se cumprem as exigências democráticas, de participação, e materiais, especialmente as econômicas<sup>96</sup>, maior será a governabilidade de um governo (Dussel, 2009, p. 491).

A ingovernabilidade pode surgir também devido a fatores como “a entropia das instituições, sobrecarga, incapacidade de gerar efeitos positivos, entre outros” (Dussel, 2009, p. 490)<sup>97</sup>. Nesse contexto, a ingovernabilidade é “debilitante” e exige ações corretivas para que o sistema recupere sua funcionalidade (Dussel, 2009, p. 491).

<sup>96</sup> Em Dussel, o material não se limita ao econômico, ele também é composto pelo ecológico e cultural (Dussel, 2007, p. 106).

<sup>97</sup> A entropia institucional será tratada posteriormente.

Dussel identifica quatro situações que podem afetar diretamente a governabilidade:

**a) Quando a autoridade perde legitimidade** (processos de deslegitimação), o que pode igualmente ocorrer nos Estados centrais. [...] É necessário transformar a política espetáculo em um campo prático onde a vida política seja o objetivo, e não os lucros das multinacionais do entretenimento (uma lógica perversa que também corrompe a política ao situá-la na esfera do entretenimento, onde escândalos provocados e discussões absurdas são incentivados para elevar o *rating*, e não pelo conteúdo político honesto e sério da questão). Trata-se da superficialização *kitsch* do campo político; uma despolitização sutil por meio de sua trivialização. [...] **b) Pela sobrecarga do governo** como efeito da expansão das instituições e do desenvolvimento dos projetos do Estado. **c) Pela desagregação dos interesses como consequência da competição entre partidos.** **d) Pela falta frequente de colaboração com outros países, quando certo nacionalismo impede essa solidariedade** — especialmente entre comunidades políticas com laços históricos-fraternais, como os Estados latino-americanos, que deveriam unificar muitas tarefas políticas de maneira conjunta, aumentando assim a eficácia e reduzindo os gastos (Dussel, 2009, p. 492) (destaque meu)<sup>98</sup>.

Por fim, Dussel observa que, embora as ““condições contraditórias do sistema capitalista”” possam parecer, em um primeiro momento, expressões de ingovernabilidade, nem sempre o são. Do mesmo modo, demandas excessivas “não meramente necessárias para a reprodução mínima e suficiente da vida” dos membros e das membras da comunidade política também não configuram, necessariamente, ingovernabilidade. Por vezes, tais fenômenos refletem exatamente o que são: contradições inerentes ao sistema capitalista ou demandas excessivas. Nesses casos, é preciso reconhecê-los e abordá-los como tais, em vez de tratá-los como expressões de ingovernabilidade (Dussel, 2009, p. 492).

O princípio de factibilidade, articulado aos princípios material e democrático, é fundamental para a realização política, pois orienta ações e instituições a serem eficazes dentro das condições concretas do mundo. Em um contexto marcado pela escassez de recursos, ele possibilita que as ações e as instituições políticas sejam eficazes sem perder de vista os princípios normativos, garantindo a produção e reprodução da vida e a participação simétrica dos afetados e das afetadas na tomada de decisões. Dessa forma, o princípio de factibilidade não apenas delimita o campo do possível, mas também oferece uma estrutura conceitual para

---

<sup>98</sup> Dussel afirma que as regiões periféricas e pós-coloniais enfrentam desafios únicos quanto à ingovernabilidade. Embora o princípio de factibilidade tenha uma aplicação ampla, esses contextos apresentam obstáculos particularmente complexos devido à persistência de uma ingovernabilidade histórica. Nessas regiões, marcadas por uma exploração contínua, raramente há registros de períodos prolongados de governabilidade efetiva. Pelo contrário, a crise “permanente” que as caracteriza gera e perpetua a ausência de governabilidade real (Dussel, 2009, p. 491).

pensar e realizar uma política que combine eficácia, normatividade e viabilidade em contextos de crescente complexidade institucional e escassez de recursos.

#### **5.4.2 As instituições:**

Depois de abordar os princípios normativos da Política da Libertação — material, de legitimidade e de eficácia (Dussel, 2009, p. 43), este tópico avança para o segundo nível da política na arquitetura teórica proposta por Enrique Dussel: as instituições (Dussel, 2007, p. 59). Para ele, as instituições devem ser compreendidas como construções históricas e contingentes (Dussel, 2009, p. 287), resultado de um processo contínuo de aprendizagem e adaptação (Dussel, 2009, p. 179).

Referido autor destaca que, embora as instituições busquem organizar e mediar o poder da comunidade para assegurar a produção e reprodução da vida (Dussel, 2007, p. 64), elas são frágeis e sujeitas ao desgaste com o tempo (Dussel, 2007, p. 137-138). Essa característica reforça a importância de manter as instituições alinhadas com os objetivos e as necessidades da comunidade, reconhecendo a relevância de avaliação constante e possível transformação (Dussel, 2009, p. 287).

Como discutido anteriormente, a *potentia* — a fonte última do poder — se institucionaliza na forma de potestas. Isso ocorre porque, para que o poder político seja exercido efetivamente, ele precisa de mediações, organizadas pelas instituições políticas. Sem essas mediações, o poder seria “reduzido a pura possibilidade impraticável”. Assim, as instituições políticas funcionam como mediações do poder (Dussel, 2009, p. 198-199).

Com o transcurso do tempo, a comunidade política vai constituindo estruturas e a vida política se sedimenta, adquirindo um certo grau de “permanência”. Essas estruturas são organizadas a partir das experiências das gerações passadas, permitindo que a comunidade política aprenda “com as experiências pretéritas da humanidade”, possibilitando a realização de um “progresso político” (Dussel, 2009, p. 179).

Nesse sentido, é possível afirmar que as instituições revelam o caráter reflexivo da própria comunidade política. A forma como a diferenciação do poder se manifesta e seus arranjos depende da percepção da comunidade sobre a melhor forma de produzir e reproduzir a vida (Dussel, 2009, p. 202).

Nesse quadro, “as instituições são necessárias para a reprodução material da vida, para a possibilidade de ações legítimas democráticas, para alcançar eficácia instrumental, técnica, administrativa” (Dussel, 2007, p. 132).

Dussel divide as instituições em três esferas (Dussel, 2007, p. 59). Em primeiro lugar, a esfera material, que está relacionada com a produção, reprodução e aumento da vida da comunidade política, representando “o conteúdo de toda ação política”. A esfera formal, por sua vez, refere-se à “esfera procedimental normativa”, que garante a legitimidade das ações e instituições do sistema político, onde “cruzam-se [...] os campos do direito, dos sistemas militares, policiais, carcerários, etc”. Por fim, a esfera de factibilidade, que permite que os conteúdos estabelecidos, dentro de critérios legítimos, sejam exercidos e executados (Dussel, 2007, p. 62).

Referido autor destaca que:

o material, o formal, a factibilidade institucional são momentos necessários; nenhum é isoladamente suficiente; nenhum pode ser colocado como última instância. São três esferas mutuamente co-determinantes, onde cada tipo de instituição é condição das restantes com outro conteúdo de determinação (Dussel, 2009, p. 207).

Cada esfera influencia e depende das demais. A determinação institucional ecológica-econômica-cultural não apenas orienta o conteúdo material, mas também afeta as esferas de legitimidade e de factibilidade. A determinação institucional do direito estabelece a legitimidade formal, enquanto a determinação institucional de factibilidade determina a eficiência ou a possibilidade de realização empírica das demais esferas (Dussel, 2009, p. 207).

Nesse ínterim, as instituições desempenham um papel central na organização da comunidade política, funcionando como estruturas que mediam e viabilizam o exercício do poder (Dussel, 2009, p. 198-199). No entanto, para uma melhor compreensão sobre a função das instituições na política e para a comunidade política, é preciso reconhecer que seu surgimento está vinculado a um processo contínuo de aprendizagem (Dussel, 2009, p. 179; 202). Nesse contexto, o primeiro passo é evidenciar a relação entre os instintos e as instituições (Dussel, 2009, p. 180-181).

Nas outras espécies animais, o instinto desempenha um papel crucial na produção e reprodução da vida. Entretanto, na espécie humana, devido ao seu movimento na história e ao seu desenvolvimento filogenético, o instinto foi sendo mitigado. Esse desenvolvimento é caracterizado por avanços como o “desenvolvimento cerebral da memória, da categorização

conceitual, da hierarquização avaliativa, das capacidades linguísticas, do fenômeno da consciência e autoconsciência” (Dussel, 2009, p. 180-181).

Conforme os instintos se enfraqueceram, a humanidade passou a substituir comportamentos automáticos por “comportamentos sistêmico-culturais, em ações reguladas por ‘instituições’” (Dussel, 2009, p. 180-181). Assim, as instituições emergem como ferramentas para assegurar a produção e reprodução da vida em comunidade, assumindo um papel estruturante na organização política (Dussel, 2009, p. 198-199).

A função e o fundamento da política residem na produção e reprodução da vida da comunidade. Por isso, as instituições devem estar alinhadas com essa finalidade (Dussel, 2007, p. 64). Para garantir esse processo, foi necessário que a humanidade renunciasse ao prazer imediato, adotando uma postura de “desprazer”, que envolve disciplina e controle (Dussel, 2009, p. 182).

Essa disciplina consiste na repetição dos acertos acumulados pela espécie ao longo da história, estabelecendo padrões de comportamento estáveis que, ao serem reiterados no tempo, se cristalizam em instituições (Dussel, 2009, p. 182).

#### **5.4.2.1 A relação entre instituições e subjetividades**

As instituições, então, são “relações intersubjetivas que formam sistemas necessários para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana” (Dussel, 2009, p. 189). Ao mesmo tempo, as regras, os acertos e os modos de funcionamento dessas instituições são interiorizados na sociedade, garantindo a autoconservação da comunidade, constituindo, por meio das relações intersubjetivas, as subjetividades (Dussel, 2009, p. 182).

Como os indivíduos não existem isolados, mas sempre em comunidade, eles ao nascerem e viverem em comunidade, cada indivíduo se encontra inserido em uma realidade já marcada por regras e práticas institucionalizadas. Assim, a objetividade das instituições constitui as subjetividades (Dussel, 2009, p. 182). Esse processo é descrito por Dussel como um “processo de subjetivação da objetividade das instituições”, no qual as normas exteriores se convertem em parte da experiência subjetiva dos indivíduos (Dussel, 2009, p. 186).

Dessa maneira, as instituições não apenas organizam e regulam a vida coletiva, mas também desempenham um papel de grande importância na formação das subjetividades, assegurando a continuidade e o desenvolvimento da comunidade. A disciplina necessária para a autopreservação é, assim, internalizada na sociedade, tornando-se um elemento central tanto

para a estabilidade institucional quanto para a formação das subjetividades (Dussel, 2009, p. 182).

A relação entre sujeitos e instituições é cíclica. Os indivíduos são precedidos pelas instituições. Ao nascerem, são socializados em comunidades já organizadas por meio de instituições e se constituem nas e por meio dessas instituições, uma vez que “a instituição é condição intersubjetiva da existência política do sujeito”. Ao mesmo tempo, as instituições dependem dos indivíduos para sua formação e transformação, pois eles são a “condição absoluta material da existência da instituição”, sendo responsáveis por mantê-las e reformá-las (Dussel, 2009, p. 194-195).

O primeiro passo para a internalização das normas institucionais é a imitação e repetição. Ao nascer, o indivíduo aprende a lógica das instituições ao repetir as ações observadas em seu entorno. Com o tempo, essa repetição evolui para uma compreensão mais ampla das instituições e da comunidade, permitindo ao sujeito atuar em diferentes campos e sistemas, cada qual regido por suas próprias regras. Nesse processo, as ações não são apenas memorizadas mecanicamente, mas assimiladas de modo reflexivo, incorporando uma dimensão subjetiva (Dussel, 2009, p. 186).

Esse aprendizado também envolve uma reconfiguração do prazer na espécie humana. O prazer deixa de ser associado apenas à gratificação imediata e passa a se conectar com o entendimento e a aplicação das normas institucionais. Dessa forma, o sujeito aprende a agir conforme as regras estabelecidas e memorizadas, antecipando reflexivamente as possíveis consequências de uma dada ação ou omissão (Dussel, 2009, p. 185-186).

Assim, o prazer se torna parte da experiência subjetiva-intersubjetiva, vinculando-se à habilidade de agir em conformidade com as normas institucionalizadas. Isso reforça o ciclo contínuo entre sujeitos e instituições (Dussel, 2009, p. 194-195).

É importante destacar que a compreensão e o exercício das regras das instituições não ocorrem para atender a interesses egoístas individuais, mas em benefício da comunidade. A lógica interna que rege a constituição e o funcionamento das instituições, necessária para a formação do imaginário social e das subjetividades, está ancorada em um “instinto de vida” (Dussel, 2009, p. 185-186).

Dessa forma, o respeito às normas e à ordem institucional contribui para a preservação da comunidade. Em contraste, ações injustas não apenas prejudicam a convivência coletiva, mas também confundem os indivíduos e dificultam o entendimento “dos sistemas, dos campos” (Dussel, 2009, p. 185-186). Nesse contexto, evidencia-se que a origem das instituições não está

na violência ou no medo, mas nos interesses da comunidade, que envolvem o reconhecimento da alteridade, do Outro (Dussel, 2009, p. 186).

#### **5.4.2.2 A disciplina e a repressão:**

Embora, em um primeiro momento, pareça ser difícil distinguir entre disciplina e repressão, essa diferenciação é conceitualmente necessária. A disciplina, entendida como a renúncia a satisfações meramente instintivas, é uma condição para a autopreservação da humanidade. É por meio dela que as instituições limitam vontades e desejos individuais, promovendo a estabilidade social e assegurando a continuidade da vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 189).

As instituições, ao exigirem disciplina dos indivíduos, restringem objetivamente as possibilidades de ação dos atores no campo político. Esse campo não é um espaço de possibilidades ilimitadas, mas sim um espaço estruturado “por uma rede de estruturas ‘institucionalizadas’ para o exercício delegado do poder (potestas), que fixam as fronteiras do possível/impossível” (Dussel, 2009, p. 190).

Ao mesmo tempo, sem a disciplina, seria impossível manter o funcionamento das instituições, pois elas não existiriam se cada sujeito agisse segundo suas próprias vontades e liberdades individuais (Dussel, 2009, p. 190).

Em um cenário assim, seria necessário reinventar constantemente “a agricultura, o pastoreio, a organização das cidades, a estrutura de códigos legais, etc.” (Dussel, 2009, p. 190). Um passado sem instituições é impensável, pois não teria sido possível transmitir conhecimentos acumulados que possibilitaram a reprodução vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 192). Portanto, a transmissão desses conhecimentos só foi viável por meio de instituições estáveis e duradouras (Dussel, 2009, p. 190).

Da mesma forma, um futuro sem instituições também é inviável. Isso exigiria que a humanidade fosse composta por “sujeitos perfeitos”, com “inteligência”, “capacidade” e “velocidade infinita” (Dussel, 2009, p. 192). Assim, a existência de instituições é indispensável para garantir a continuidade e a organização da vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 189).

Como argumenta Dussel: “para uma política realista e crítica, as instituições são necessárias” (Dussel, 2007, p. 61). Ele afirma que “[...] uma sociedade sem instituições é [...] empiricamente impossível na atual condição de uma humanidade limitada a uma corporalidade viva em meio à escassez” (Dussel, 2009, p. 485).

Nesse quadro, é necessário pontuar que a evolução das instituições está intimamente ligada à memória coletiva da espécie. As conquistas e experiências da humanidade, assim como suas relações com a natureza e entre os seres humanos constituem uma “memória coletiva”. Esses acertos e erros expressam a possibilidade da manutenção da vida humana em comunidade e, por isso, precisam ser repetidos pelas próximas gerações. Dessa forma, embora não tenha desaparecido completamente, ele foi gradualmente substituído pelas instituições (Dussel, 2009, p. 180-181).

À medida que essas relações se repetem e se consolidam, as instituições tornam-se cada vez mais estáveis e sofisticadas (Dussel, 2009, p. 188). “Com a repetição no tempo e a sistematização do campo político, as ações se depositam e coagulam em instituições” (Dussel, 2007, p. 60). Dessa forma, as instituições “organizam o desenvolvimento da vida” (Dussel, 2007, p. 61) e passam a funcionar como formas complexas que possibilitam aos indivíduos de uma comunidade tornarem-se atores em relações permeadas de sentido (Dussel, 2009, p. 188).

Sendo assim, segundo Dussel, a partir da explicitação do que o autor compreende por disciplina e a sua relação com as instituições, o problema não está na disciplina, mas surge quando ela se torna repressão. A repressão ocorre quando os indivíduos que sofrem reconhecem que o grau de sofrimento ao qual estão submetidos ultrapassou um limite aceitável, tornando-se “intolerável” e passam a se opor a elas (Dussel, 2009, p. 189).

#### **5.4.2.3 Crise institucional, fetichismo e transformação:**

Para Enrique Dussel, as instituições políticas não são naturais, mas sim produtos de uma construção histórica. Elas surgiram pela razão estratégica, a partir de experiências acumuladas — tanto teóricas quanto práticas —, combinando sucessos e fracassos da comunidade política ao longo do tempo (Dussel, 2009, p. 287).

Por isso, as instituições são históricas e contingentes, ou seja, falíveis e perfectíveis sujeitas a transformação (Dussel, 2009, p. 287). Da mesma forma, por serem produzidas por seres humanos, todo e qualquer instituição é imperfeita e pode produzir vítimas e excluir uma parcela da comunidade (Dussel, 2007, p. 148).

Apesar de serem criadas para possibilitar a produção e reprodução da vida humana em comunidade — esse é seu conteúdo, seu nível material — as instituições políticas podem, com o tempo, passar por um processo de “entropia”, perdendo esse sentido primeiro e promovendo morte (Dussel, 2007, p. 137-138) e exclusão (Dussel, 2007, p. 132). Esse afastamento das

instituições de seus objetivos primários, que gera sofrimento intolerável e exclusão de membros e membras da comunidade, configura um momento de “fetichismo” (Dussel, 2007, p. 61).

Quando isso ocorre e as instituições, ou uma instituição específica, tornam-se autorreferentes, repressivas (Dussel, 2009, p. 190), opressoras e ineficazes (Dussel, 2007, p. 61), deixando de se ancorar na produção e reprodução da vida dos membros e das membras da comunidade (Dussel, 2009, p. 190) ou gerando exclusão de parte deles e delas (Dussel, 2007, p. 132), elas se fetichizam (Dussel, 2007, p. 137-138). Esse fenômeno, que Dussel denomina de “fetichismo institucional” (Dussel, 2007, p. 61), representa o momento de crise (Dussel, 2007, p. 137).

Ainda que nunca sejam perfeitas, as instituições são indispensáveis para orientar as ações futuras (Dussel, 2007, p. 61). No entanto, quando deixam de se ancorar na busca pela melhoria das condições de vida, tornam-se “auto-referentes”, convertendo-se em instrumentos de dominação e exclusão (Dussel, 2007, p. 132). Nesse estágio, essas instituições precisam ser transformadas (Dussel, 2009, p. 190) ou, em certos casos, até mesmo suprimidas, uma vez que nenhum sistema institucional é permanente. Todas as instituições possuem um ciclo de vida (Dussel, 2007, p. 132).

Nesses momentos de crise, é necessário substituir as instituições desgastadas por novas, que possam contribuir para a produção e reprodução da vida em comunidade (Dussel, 2007, p. 137-138). Ou seja, “não há sistema institucional imperecível”, todas as instituições nascem com um período determinado e desgastam-se com o tempo (Dussel, 2007, p. 132).

Por isso, as instituições demandam uma transformação contínua (Dussel, 2007, p. 61), devendo ser constantemente criticadas e reformadas. Esse processo envolve uma transformação crítica que as reconecte à comunidade política (Dussel, 2009, p. 287). O papel de transformar instituições fetichizadas e restabelecer a conexão entre potentia e potestas cabe sempre à própria comunidade (Dussel, 2007, p. 158). Assim, a renovação institucional exige sua reestruturação para refletir a vontade da comunidade e garantir a inclusão daqueles e daquelas que anteriormente foram excluídos e excluídas (Dussel, 2007, p. 132).

A legitimidade da crítica às instituições que se tornaram autorreferentes, bem como a possibilidade de mudança, não advém de uma instância externa ou transcendente, mas emerge da própria comunidade, a partir de seus consensos internos. Nesse contexto, o poder político, a unidade consensual das vontades da comunidade, estabelece o critério para orientar essas transformações (Dussel, 2009, p. 287).

São as experiências e demandas da comunidade que fornecem o fundamento para avaliar, reformar e reconstruir as instituições, garantindo que permaneçam alinhadas com a comunidade política. Esse critério funciona como um postulado, direcionando a comunidade na construção de instituições cada vez mais democráticas e eficazes, minimizando seus efeitos negativos inevitáveis (Dussel, 2009, p. 287).

Contudo, isso não significa que toda institucionalidade seja, por natureza, repressiva. As instituições operam primariamente de forma coerente com os objetivos da comunidade (Dussel, 2009, p. 190), ainda que sempre haja a possibilidade de se desgastarem, de ocorrer um momento de entropia (Dussel, 2007, p. 137-138) ou de fetichismo (Dussel, 2007, p. 61).

Mesmo assim, elas sempre podem ser transformadas (Dussel, 2009, p. 190) pela comunidade política, a partir dela mesma, reacoplando potencia e potestas (Dussel, 2009, p. 287) e possibilitando, uma vez mais, que o poder seja exercido para garantir a produção e reprodução da vida (Dussel, 2007, p. 64) de forma legítima, menos excludente e dentro do que é factível (Dussel, 2007, p. 62).

Sendo assim, as instituições políticas desempenham um papel indispensável na organização e no exercício do poder, ancorando-se na produção e reprodução da vida em comunidade política (Dussel, 2007, p. 64). Elas cristalizam a experiência acumulada da comunidade (Dussel, 2009, p. 179), possibilitando que os acertos e erros da própria comunidade perdurem no tempo (Dussel, 2009, p. 180-181).

As instituições não são apenas necessárias para o exercício do poder e para a possibilidade de uma vida em comunidade (Dussel, 2007, p. 64), mas também moldam os sujeitos que constituem a comunidade e que (Dussel, 2009, p. 182), por sua vez, participam da formação e renovação dessas instituições, evidenciando a relação entre a subjetividade intersubjetiva e as instituições (Dussel, 2009, p. 194-195).

No entanto, Dussel alerta para o risco de fetichização das instituições (Dussel, 2007, p. 61). Quando se tornam autorreferentes e opressivas, desvinculadas de seu propósito primário, as instituições passam a limitar, em vez de promover, a vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 190). Esse desvio exige uma transformação crítica (Dussel, 2009, p. 287), conduzida pela própria comunidade (Dussel, 2007, p. 158).

Apesar dessa possibilidade de degeneração, o papel primordial das instituições é positivo (Dussel, 2007, p. 61). Elas são as condições para o exercício do poder, proporcionando estabilidade e legitimidade às ações políticas (Dussel, 2007, p. 62) e assegurando a produção e reprodução da vida (Dussel, 2007, p. 64). Assim, mesmo que possam, em certos momentos,

manifestar formas de repressão ou dominação (Dussel, 2009, p. 189), as instituições permanecem como elementos necessários da organização da comunidade e da política (Dussel, 2007, p. 64).

### 5.4.3 A ação estratégica

Depois de apresentar o nível das instituições, este tópico se dedica à análise do nível da ação estratégica. Para parte da Filosofia Política, essa dimensão é frequentemente considerada o elemento definidor do político. No entanto, para Enrique Dussel, embora seja um componente “necessário” e de grande relevância, ele ainda é insuficiente para definir o político (Dussel, 2009, p. 89).

Dussel contrapõe sua visão à de Carl Schmitt, que entende a ação política pela lógica da relação “amigo-inimigo”, e também à de Max Weber, que a define como “dominação” (Dussel, 2007, p. 53). Segundo Dussel, “para Weber, o exercício do poder é inevitavelmente ‘dominação’” (Dussel, 2009, p. 113). Em contraste, Dussel argumenta que o poder, conforme exposto anteriormente, é primariamente positivo (Dussel, 2009, p. 119).

**O poder não é inicialmente nem originalmente dominação sobre outros, mas sim uma expansão de uma Vontade realizadora da Vida como sobrevivência, ao estabelecer as mediações para a permanência e o aumento dessa Vida humana, seja do indivíduo, do grupo ou da comunidade política — em um nível material [...]. Em primeiro lugar, então, o Poder deveria ser descrito a partir de determinações positivas, as quais também servem como critério para o julgamento normativo dos exercícios defeituosos do Poder (não apenas definido pela determinação negativa desse “poder-impôr” sobre e contra a Vontade do outro, como obediência ou mera impossibilidade de lhe opor resistência). Essa definição exclusivamente defeituosa do poder é a mais comum, mas nem por isso deixa de ser redutora: define-se um conceito por meio de uma significação secundária e negativa; o fato frequente passa a constituir a estrutura fundamental do fenômeno (Dussel, 2009, p. 113) (destaque meu).**

Para Dussel, “o político não é algo meramente negativo” (Dussel, 2009, p.119) e a “ação política se funda mais na fraternidade (um valor positivo) do que na pura inimizade, [...] o político da ação é justamente aquilo que promove a amizade cidadã e não a oposição destrutiva” (Dussel, 2007, p. 54).

Dessa forma, ele sustenta que a ação política, “por sua natureza”, não é primariamente violenta ou dominadora. Caso fosse, o desacoplamento entre potencia e potestas deixaria a ação política sem lastro, “sem fundamento”, e o poder político se tornaria enfraquecido (Dussel, 2007, p. 54).

Para o supracitado autor, a ação política é “estratégia e não meramente instrumental”, na medida em que ela é voltada para “outros sujeitos humanos, que, como atores, ocupam espaços práticos [...] em um campo de forças que constitui o que denominamos poder” (Dussel, 2007, p. 52-53).

Ele afirma que a “ação político-estratégica se situa no nível do possível” (Dussel, 2009, p. 107). Assim, o “poder atuar” não se resume à capacidade técnica de efetuar um ato. Isso exige o cumprimento de condições suficientes para que uma intervenção no campo político e na estrutura de poder seja “politicamente eficaz” e tenha pretensão de duração, até que a finalidade pretendida seja alcançada. Assim, a eficácia das ações políticas deve considerar as forças políticas e os arranjos do exercício do poder para viabilizar a pretendida “intervenção”, buscando sua “estabilização” ou transformação (Dussel, 2009, p. 476).

#### **5.4.3.1 A hegemonia:**

Como anteriormente apresentado, o poder consensual da comunidade é poder em si “indiferenciado” (Dussel, 2009, p. 200). Para ele ser exercido e se tornar poder político, deve ser institucionalizado. Ao se institucionalizar dentro de um sistema político, o poder político se especifica e assume “funções internas heterogêneas” (Dussel, 2009, p. 149).

Referida “diferenciação heterogênea das funções”, ao possibilitar a tomada de decisões e o exercício do poder político, se torna fundamental para a política e, conseqüentemente, para a produção e reprodução da vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 149).

Ao mesmo tempo, para Dussel, o consenso não precisa ser absoluto (Dussel, 2007, p. 54), não há necessidade de que a comunidade política seja sempre unanime (Dussel, 2009, p. 149), pois o dissenso é sempre possível (Dussel, 2009, p. 426). Assim, a comunidade precisa estabelecer mecanismos e procedimentos para a tomada de decisões (Dussel, 2009, p. 149). Esse consenso parcial, mas abrangente, é o que possibilita o exercício do poder de forma legítima (Dussel, 2007, p. 54).

Dessa forma, o exercício do poder político, enquanto poder delegado, ocorre de maneira fracionada devido à complexidade do sistema político, das instituições e da sociedade (Dussel, 2009, p. 149). Cada grupo ou “setor social” apresenta reivindicações próprias, refletindo a diversidade de interesses dentro da comunidade política (Dussel, 2007, p. 55):

Essas mediações (materiais e formais) determinam estruturas práticas, grupos, sub-comunidades, associações, partidos, dentro dos quais amadurecem posições

diferentes. Assim nascem, inevitavelmente, setores ou movimentos que participam do exercício delegado do poder, em proporções diferentes dentro da comunidade política, maiorias ou minorias de cidadãos que aderem a esses movimentos, os quais sustentam diversas concepções da vida política e diferentes maneiras de solucionar os problemas enfrentados. O exercício delegado do poder gera uma diferenciação interna para se transformar propriamente em poder político (Dussel, 2009, p. 149).

Nesse quadro, ao considerar que a possibilidade de uma decisão unânime em uma sociedade complexa é quase impossível (Dussel, 2007, p. 54), bem como que o exercício do poder se realiza de forma fracionada (Dussel, 2009, p. 149), em razão das exigências da própria “complexidade institucional” e social (Dussel, 2009, p. 151), a ação política pode “no melhor dos casos” alcançar a hegemonia, ou seja, quando há um consenso da maioria da comunidade política (Dussel, 2007, p. 54),

Segundo Enrique Dussel, na chave gramsciana, o conceito de hegemonia expressa a universalização de consensos políticos legitimamente aceitos. Em outros termos, “a legitimidade compartilhada cria hegemonia ou aceitação do poder político com a participação da maioria voluntária dos cidadãos” e das cidadãs. Quando isso ocorre, a “força da lei não se funda no temor da coerção externa policial, mas na convicção cidadã que surge como responsabilidade por tê-la gerado” (Dussel, 2009, p. 383).

Nesse contexto, a ação hegemônica é entendida como uma prática política que deve “estar muito atenta em observar, respeitar e incluir, se for possível, o interesse de cada um dos grupos, setores e movimentos”. Assim, uma ação torna-se hegemônica ao “conseguir unificar em uma proposta mais global todas as reivindicações, ou ao menos as mais urgentes para todos” e todas (Dussel, 2007, p. 55).

As diferentes vontades que coexistem dentro da comunidade política são unificadas por meio de consenso (Dussel, 2009, p. 153). Esse consenso, que raramente é unânime (Dussel, 2007, p. 54), “constitui intrinsecamente o poder hegemônico” (Dussel, 2009, p. 152). É necessário “[...] integrar a pluralidade de vontades com a unidade necessária para exercer um poder hegemônico” (Dussel, 2009, p. 161-162), pois “para que haja hegemonia, deve haver consenso [...]” (Dussel, 2009, p. 154).

Quando uma ação se torna hegemônica, ela “opera a mobilização do poder da comunidade, ou do povo (potentia), e as ações dos representantes fluem apoiadas na força e motivação de todos, ou ao menos das maiorias significativas, para os seus objetivos.” (Dussel, 2007, p. 55)

Consequentemente, a ação hegemônica constitui “o exercício delegado pleno do poder (potestas), e conta com o consenso, a fraternidade e o fundamento do poder do povo” (Dussel,

2007, p. 55). Quando o poder delegado é exercido com o consenso dos grupos e frações que compõe a comunidade política, ele é um poder hegemônico. Esse poder é aquele que é exercido com “um grau suficientemente aceitável [...] por toda a comunidade política” (Dussel, 2009, p. 151).

Ainda que as ações se tornem hegemônicas, Dussel reconhece a possibilidade de dissenso e a existência de conflitos internos. Dentro de um setor ou grupo, podem surgir minorias cujas reivindicações e demandas não foram inicialmente atendidas. No entanto, ele afirma que essas demandas podem, posteriormente, ser consideradas, incorporadas e concretizadas (Dussel, 2007, p. 55).

Adicionalmente, o autor observa que é na ação hegemônica que o poder político se manifesta “fenomenicamente no campo político”. Em contrapartida, afirma que quando as ações políticas não são hegemônicas, “são sua negação” (Dussel, 2007, p. 56).

As lutas pela hegemonia são movidas por necessidades materiais, como comer, beber, vestir-se e ter uma moradia. Essas necessidades são um marco que não pode ser subvertido, pois a reprodução da vida dos atores envolvidos na luta pela hegemonia é fundamental para a própria hegemonia (Dussel, 2001, p. 207).

Além disso, a legitimidade da hegemonia exige o atendimento dessas necessidades para garantir o consenso, inclusive entre os oprimidos e as oprimidas, que podem tolerar a opressão ou não estar conscientes dela. Se essas condições não forem cumpridas, aqueles que sofrem podem formar novos movimentos sociais anti-hegemônicos, questionando a ordem vigente e evidenciando a erosão do consenso que sustentava essa hegemonia (Dussel, 2001, p. 207).

Da mesma forma, como a hegemonia se fundamenta nesses consensos — ainda que precários —, sua perda ocorre quando eles se desfazem. Nesse cenário, aqueles e aquelas que detêm o poder podem acabar recorrendo à pura dominação para manter o controle (Dussel, 2001, p. 207).

Nesse sentido, a diferença entre hegemonia e dominação torna-se evidente. Dussel destaca, a partir de Gramsci, que a hegemonia se torna dominação quando ela “perde o consenso, a legitimidade e plausibilidade junto às maiorias” que a sustentavam anteriormente (Dussel, 2001, p. 209).

O equilíbrio presente na “hegemonia” anterior pode ser rompido por reivindicações de “conteúdo”, como as exigências materiais. Essas lutas dos oprimidos e das oprimidas pela

produção e reprodução da vida colocam a vida como fundamento último e condição de possibilidade da política (Dussel, 2001, p. 208).

Como afirma Dussel, o ator político precisa estar vivo para exercer a política, colocando “limites intransponíveis e não falsificáveis” para a política (Dussel, 2001, p. 208). Se uma ordem política for constituída a partir da “negação da vida, ela não poderia ter nenhuma sustentabilidade, plausibilidade ou legitimidade, e seria destruída pela sua própria lógica” (Dussel, 2001, p. 209).

#### **5.4.3.2 Bloco histórico no poder**

Nesse contexto, Dussel questiona: “como é possível que a comunidade alcance ‘um consenso suficiente para fazer governável o exercício do poder e a participação cidadã?’” (Dussel, 2007, p. 54).

Devido à complexidade institucional e da própria comunidade política, o exercício do poder delegado ocorre de modo fracionado. Assim, cabe a um determinado “grupo” ou “fração” exercer esse poder delegado sobre os demais, sempre respeitando as minorias (Dussel, 2009, p. 151) e observando e garantindo “os direitos humanos, e especificamente os das minorias” (Dussel, 2009, p. 157).

Quando o poder delegado é exercido com o consenso da comunidade, em um grau aceitável, ele se torna o que Dussel denomina “poder político hegemônico”, e o grupo que exerce esse poder, a partir de Gramsci, é denominado como “bloco histórico no poder” (Dussel, 2009, p. 151). O autor enfatiza que “a ação política se propõe, na melhor das hipóteses, exercer o poder hegemônico por meio de um “bloco histórico” (Dussel, 2009, p. 157).

Gramsci denomina “bloco histórico” uma articulação complexa de grupos sociais, classes e frações, partidos políticos, associações religiosas, militares e de muitos outros tipos que expressam interesses de várias camadas da população (em aliança sob a direção de algum deles). Esse “bloco histórico” origina-se (e regenera-se) a partir de uma base social que manifesta as múltiplas vontades de uma maioria como poder desde baixo [...] (Dussel, 2009, p. 157).

Referido bloco que exerce o poder político é um “bloco histórico no poder” (Dussel, 2009, p.151-152). Enrique Dussel o descreve como uma formação constituída por alianças entre grupos, classes e frações com interesses distintos, e, por vezes, até antagônicos. Eles estabelecem certos consensos e se aliam, passando a exercer o poder (Dussel, 2007, p. 56-57).

O bloco histórico no poder conseguiu a aceitação da comunidade política de um projeto que embora seja, em alguma medida, particular, ao expressar seus próprios interesses, ele, ao mesmo tempo, acolhe “interesses mínimos”, mesmo que temporariamente, da maioria da comunidade (Dussel, 2009, p.151-152). O bloco histórico no poder, somente pode exercer o poder, pois conta com o “consenso da maioria da população” (Dussel, 2009, p. 153).

Isso não significa que o bloco histórico seja uma “aliança de classes” ou de partidos. O bloco é interno e compõe a comunidade política, um “conglomerado [...] sociopolítico e cultural” (Dussel, 2009, p. 157). Ele é a “expressão de um ‘poder social’ de grupos que surgem desde o nível material da reprodução da vida”: ecológico, econômico e cultural (Dussel, 2009, p. 157-158).

No entanto, internamente ao bloco histórico no poder, é necessário que exista “uma classe ou fração de classe dirigente que exerça sua hegemonia, isto é, ‘uma atividade de direção política e cultural sobre as classes aliadas’ [...]” (Dussel, 2009, p. 158). Dussel afirma que a classe dirigente pode exercer o poder de duas formas. Se ela exerce ancorada no consenso da maioria da comunidade política, é um poder hegemônico. Contudo, se não há mais consenso, ela perde hegemonia e se torna “classe dominante” e passa a exercer “coerção” (Dussel, 2009, p. 154).

Essa conformação, o bloco histórico no poder, é “histórica, conjuntural, eventual no tempo”, o que significa que se constitui e se dissolve conforme as condições de cada momento histórico. (Dussel, 2007, p. 56-57). O bloco histórico não é um todo pronto e acabado, mas ele está “unido conjuntamente”, ele é dinâmico (Dussel, 2009, p. 157), “instável”, passível de ser “dissolvida” ou alterada a qualquer momento (Dussel, 2007, p. 56-57). Pois, é sempre possível que os consensos se desfaçam e que a hegemonia se perca (Dussel, 2009, p. 157). Assim, “[...] é necessário incluir no conceito de hegemonia a possibilidade de uma classe subalterna tornar-se hegemônica” (Dussel, 2009, p. 154).

Mas mesmo nos momentos em que o poder é hegemônico, quando há um consenso de maior parte da comunidade política em torno de um projeto específico, quando a ordem hegemônica é estabelecida pelo bloco histórico no poder, há sempre aqueles e aquelas que estão excluídos e excluídas, oprimidos e oprimidas (Dussel, 2009, p. 151-152).

Eles e elas continuam aceitando essa condição e permanecem compondo o consenso que sustenta a hegemonia, pois seus interesses estão sendo atendidos “de maneira aceitável” ou porque, naquele momento, não vislumbram outra configuração em que seus interesses sejam

mais bem atendidos. Além disso, podem manter essa adesão por não enxergarem uma “outra possibilidade de menor sofrimento” e exclusão (Dussel, 2009, p. 151-152).

Em razão dessa precariedade e dinamismo, o bloco histórico no poder deve sempre buscar estar em consonância com a comunidade política. Pois, sem essa ancoragem, o exercício do poder delegado deixa de ser um exercício “pleno” do poder político (Dussel, 2009, p. 158).

Ou seja, o bloco histórico exerce o poder de forma institucionalizada, potestas, podendo ser obediencial — quando há consenso com a comunidade política — ou fetichizado, quando o consenso que sustentava o poder se perde e ocorre a perda de hegemonia (Dussel, 2007, p. 57).

No caso de perda do consenso necessário para a manutenção do poder e da ordem hegemônica estabelecidos, e o bloco histórico ainda assim busca permanecer no exercício do poder, ocorre um desacoplamento entre *potentia* e *potestas*. Como consequência, esse poder deixa de ser “dirigente” e o poder institucional torna-se “desfundado” (Dussel, 2007, p. 57).

Nesse cenário, o bloco histórico perde sua hegemonia e passa a ser “dominante.” A dominação, enquanto prática política, representa uma crise do bloco histórico, que se expressa como “mera força externa violenta”, sinalizando o começo de seu declínio (Dussel, 2007, p. 57).

Nas palavras e Dussel:

Ao “**bloco histórico no poder**” não resta, **quando perdeu o consenso**, senão ser a ação política como ‘força coercitiva’, e por isso, **de “hegemônica” (com consentimento do povo) torna-se “dominante”**. A dominação como ação política, que se expressa como a **mera força externa violenta monopolística** (militar ou policial), **manifesta a crise do “bloco histórico” e o começo do seu final**. A repressão antipopular é um sinal da perda de poder da instituição opressora (Dussel, 2007, p. 57) (destaque meu).

Apesar de Dussel afirmar que o poder tem um caráter positivo (Dussel, 2009, p. 119) e que a ação política pode, no limite, assumir uma forma hegemônica (Dussel, 2007, p. 54), além de que a hegemonia se constitui a partir dos consensos estabelecidos pela comunidade política (Dussel, 2009, p. 152) e de os excluídos e as excluídas poderem eventualmente se tornarem a nova classe hegemônica, integrando o bloco histórico no poder (Dussel, 2009, p. 154), ele também argumenta que, nas regiões pós-coloniais, nunca houve um exercício pleno do poder político (Dussel, 2009, p. 203).

Para o autor, nessas regiões, a multiplicidade de vontades não está organizada com base em um consenso discursivo e racional sobre as melhores formas de viver em comunidade. Como resultado, as ações políticas e as instituições, enquanto exercício do poder

político delegado, tornam-se enfraquecidas e vulneráveis a ataques de antagonistas internos e externos (Dussel, 2009, p. 203).

Essa situação está vinculada ao papel das elites nacionais, que historicamente exercem o poder político nessas regiões, mantendo uma relação de dominação sobre a população (Dussel, 2009, p. 203). As metrópoles cooptaram, com algumas exceções, as elites nacionais nas regiões periféricas, impondo a eles a cultura hegemônica. O centro formou — por meio das universidades, livros, teatro, etc — uma elite nacional “fiel ao império”, que reproduzia a sua cultura e seus valores (Dussel, 2001, p. 374).

As elites nacionais no Sul global desempenharam um papel central, ou ao menos contribuíram significativamente, para a repressão violenta dos processos e lutas sociais por emancipação e libertação (Dussel, 2001, p. 374). Da mesma forma, elas atuaram e ainda atuam impedindo que a comunidade política alcance um consenso em torno de seus próprios interesses (Dussel, 2009, p. 203).

Nesse contexto, o poder não se ancora na comunidade política, mas sim em forças externas, especialmente nas metrópoles e nos países do Norte global. Em vez de um exercício obediencial do poder político e de instituições que funcionam como mediações necessárias, há, em grande medida, instituições repressivas, dominação e violência (Dussel, 2009, p. 203).

Embora reconheça as limitações do exercício do poder nas regiões periféricas (Dussel, 2009, p. 203), o autor em nenhum momento descarta essa possibilidade (Dussel, 2009, p. 158-160). Ele argumenta que, como o bloco histórico no poder é instável (Dussel, 2007, p. 56-57), pode perder sua hegemonia (Dussel, 2009, p. 157) e entrar em crise (Dussel, 2007, p. 57). Nesse processo, as classes subalternas podem articular um novo consenso e formar um novo bloco histórico no poder (Dussel, 2009, p. 154).

Dussel também reconhece que as lutas de emancipação das colônias ibéricas na América Latina ocorreram por meio da formação de um “bloco histórico”, liderado por uma classe subalternizada, representada pelos crioulos, com ampla participação de grupos explorados, dominados e excluídos, como os povos indígenas. Essa união resultou em um “poder desde baixo”, gerando um poder consensual que destruiu a antiga dominação colonial despótica, que, embora amparada na legalidade, carecia de legitimidade por falta de consenso da comunidade política (Dussel, 2009, p. 158-160).

Assim, os crioulos passaram a constituir a nova classe hegemônica. No entanto, marcas históricas diversas tornaram impossível a realização de um “Estado autônomo”. Dessa forma,

esse processo pós-colonial ainda não se concretizou completamente. Ainda é necessária uma verdadeira “independência política, econômica e cultural” (Dussel, 2009, p. 160).

Enquanto perdurar a forte influência dos Estados Unidos e os governos latino-americanos continuarem dependentes de sua política, segundo Dussel, não se estabelecerá um novo “bloco histórico” hegemônico (Dussel, 2009, p. 161-162). Além disso, os governos “neopopulistas” enfrentam grandes desafios para resistir aos constantes ataques do “Império do Norte”, pois não dispõem de “meios de comunicação a seu favor” (Dussel, 2009, p. 161-162).

Nesse cenário, torna-se “impossível criar o consenso necessário para integrar a pluralidade de vontades com a unidade necessária para poder desde baixo exercer um poder hegemônico, com alianças estratégicas a longo prazo” (Dussel, 2009, p. 161-162).

Diante desse contexto, torna-se evidente que, na Política da Libertação proposta por Enrique Dussel, há uma relação complexa entre opinião pública e a capacidade da comunidade política deliberar de forma democrática (Dussel, 2009, p. 296; 2007, p. 54) e estabelecer o consenso necessário para garantir hegemonia (Dussel, 2009, p. 161-162; 2007, p. 54).

A partir do exposto, ao tratar de consenso discursivo é necessário tratar de opinião pública.

[...] o consenso intersubjetivo, comunitário, explícito, concreto, atual e mutável é a opinião pública. A opinião pública implícita, com maior permanência em longo prazo, com memória, mais estável e que abarca não apenas temas conjunturais mas uma certa compreensão com sentido de totalidade, é o consenso ou a memória de um povo. (Dussel, 2009, p. 322).

“A opinião pública interpreta o acontecer político” e exerce um papel no “sistema de legitimação”, bem como é capaz de exercer um poder sobre os “Poderes do Estado”. Por isso, é necessário democratizar os meios de comunicação e garantir aos cidadãos informações verdadeiras (Dussel, 2007, p. 155). Em países periféricos isso é ainda mais urgente, uma vez que eles “sofrem o ataque constante da distorção das mensagens por parte da midiocracia das corporações transnacionais de comunicação” (Dussel, 2007, p. 156)

A opinião pública é fundamental para o exercício do poder de forma legítima (Dussel, 2009, p. 296), pois ela é o que vai constituir “em concreto e historicamente o consenso vigente na comunidade política” (Dussel, 2009, p. 306). Sem consenso não há hegemonia (Dussel, 2009, p. 154) e poder legítimo, ele se dissolve e em seu lugar há apenas dominação e violência (Dussel, 2009, p. 306).

Para que a pluralidade de vontades que compõem a comunidade política se consolide, formando potencia, é necessário que haja um consenso, uma unidade entre elas. Sem consenso,

o poder político da comunidade se perde. Nesse quadro, a opinião pública ou a “opinião política” é necessária para o “poder como poder” (Dussel, 2009, p. 316). Portanto, uma a opinião pública como uma “midio-cracia” enfraquece o exercício do poder ancorado na comunidade política (Dussel, 2009, p. 296).

Por fim, Dussel destaca que a opinião pública é o mecanismo responsável por conectar a “consciência intersubjetiva da comunidade” com o poder legislativo, a institucionalização da participação da comunidade política, deliberando sobre os conflitos e as questões que emergem. “Uma democracia deliberativa”, exige que haja uma atuação da comunidade política de forma permanente (Dussel, 2009, p. 316).

### **5.5 Crise do sistema político vigente**

A ordem política se constitui a partir de ações e instituições políticas que visam realizar as necessidades dos membros e das membras da comunidade política — tanto materiais quanto de legitimidade — dentro dos limites do possível (Dussel, 2009, p. 522). E referida ordem política busca a permanência e a estabilidade (Dussel, 2009, p. 520).

Para que essa estabilidade seja alcançada, é imprescindível que sejam atendidas as necessidades dos membros e das membras da comunidade política, além de assegurar que os acordos políticos realizados contem com a participação simétrica dos afetados e das afetadas (Dussel, 2009, p. 521). Dessa forma, a estabilidade da ordem política se consolida quando essas necessidades são atendidas (Dussel, 2009, p. 522)<sup>99</sup>.

A ordem política tende a se fechar sobre si mesma como “Totalidade” (Dussel, 2007, p. 97). No entanto, por mais que a ordem política vigente seja analisada como uma totalidade, ela nunca se fecha. Uma vez que “toda totalidade é inacabada” e gera “efeitos negativos” (Dussel, 2009, p. 38), que são inevitáveis (Dussel, 2009, p. 43). Referidos efeitos negativos são resultados da condição inerente da humanidade, da condição humana de falibilidade e imperfeição (Dussel, 2009, p. 519).

A condição humana é, por natureza, finita. Para que fosse possível a constituição de uma ordem política perfeita, seriam necessários tempo e vontade ilimitados. Como isso não é realizável, é impossível. Dessa forma, a ordem política produz inevitavelmente efeitos negativos que podem ser reconhecidos e corrigidos (Dussel, 2007, p. 104). Portanto, toda e

---

<sup>99</sup> Dussel afirma que estabilidade pode ser interpretada como uma questão de “permanência da governabilidade” (Dussel, 2009, p. 514)

qualquer ordem política empírica é imperfeita, ela produz efeitos negativos (Dussel, 2007, p. 87).

Esses efeitos frequentemente excluem uma parcela da comunidade da “ordem vigente” (Dussel, 2009, p. 38). Sendo assim, dentro dela existem grupos, parcelas da comunidade, que não conseguem viver de forma plena (Dussel, 2007, p. 89). Eles e elas não experimentam os “benefícios da ordem vigente”, pois não têm as mesmas condições e qualidade de vida e não participam simetricamente das decisões ou são excluídos e excluídas delas (Dussel, 2007, p. 87).

Sendo assim, da referida totalidade que pretende “totalizar-se”, emerge “a alteridade, a exterioridade do Outro (Dussel, 2022, p. 356). Aqueles e aquelas que sofrem esses efeitos são as vítimas (Dussel, 2007, p. 87). Elas sofrem com os erros e as “injustiças” da ordem vigente (Dussel, 2009, p. 43), experimentando diretamente os impactos adversos das ações de outros (Dussel, 2001, p. 330). Por consequência, sua “subjetividade é negada” (Dussel, 2009, p. 44)<sup>100</sup>.

Eles e elas são denominadas vítimas porque “não podem viver plenamente (momento material)”, sendo incapazes de produzir e reproduzir sua vida devido a fatores como fome, pobreza, miséria e risco de morte. Além disso, essas vítimas não participam das decisões que as excluem ou que contribuem para seu sofrimento (Dussel, 2007, p. 104).

São as excluídas e os “excluídos da possibilidade de reproduzir suas vidas ou de participar de maneira igualitária nas decisões que os afetam” (Dussel, 2001, p. 330). São aqueles e aquelas que “não-podem-viver” e “não-podem-participar” (Dussel, 2007, p. 104), que “não podem viver em plenitude, como os demais membros privilegiados da comunidade” (Dussel, 2022, p. 363).

A vítima é exatamente aquela que “não-pode-viver”. A afirmação dessas vidas, das vítimas do sistema político, é necessária para “cumprir a exigência de aumentar a vida da comunidade” (Dussel, 2007, p. 105) e resolver os efeitos negativos dos sistemas, permitindo que o sistema político avance e “progrida” (Dussel, 2007, p. 106).

Em outros termos, os efeitos negativos se expressam na existência de vítimas, representadas por uma parcela da comunidade política que vive os efeitos adversos da ordem política em sua “corporalidade vivente” (Dussel, 2007, p. 104). Esses indivíduos são invisíveis e inexistentes para aqueles que estão dentro da Totalidade, representando a Exterioridade

---

<sup>100</sup> Dussel também denomina as vítimas, os excluídos e as excluídas, como sendo os e as sem-direitos (Dussel, 2009, p. 104).

(Dussel, 2007, p. 97-98). Dessa forma, a partir dos referidos efeitos negativos, os excluídos e as excluídas se tornam alteridade (Dussel, 2009, p. 38).

O sistema político é, assim, imperfeito e pode tornar-se intolerável para aqueles e aquelas que sofrem os seus efeitos negativos (Dussel, 2007, p. 105). Essa exclusão e produção ativa de inexistência se traduz em insatisfação (Dussel, 2007, p. 104). Em momentos em que o sistema se torna injusto, limitando ou impedindo a reprodução da vida de uma parcela da comunidade, ou excluindo uma parcela das decisões, as vítimas da ordem vigente têm o direito de lutar contra ela (Dussel, 2009, p. 389).

Essa massa de excluídos e excluídas no “impulso para conservar a vida” (Dussel, 2007, p. 98), pode tomar consciência de sua condição (Dussel, 2007, p. 99). Quando isso ocorre e o sofrimento se torna “intolerável” (Dussel, 2007, p. 87), esses sujeitos excluídos podem se organizar coletivamente, em redes, contra a exclusão (Dussel, 2001, p. 339). Eles e elas se organizam em movimentos sociais para confrontar a ordem vigente (Dussel, 2007, p. 87).

Assim, a exterioridade da ordem vigente, os excluídos e as excluídas, constitui um “movimento crítico” (Dussel, 2009, p. 38), um “ator social crítico” (Dussel, 2001, p. 339), que “inaugura propriamente a política da libertação” (Dussel, 2009, p. 38).

A “negatividade material” é o ponto de partida da política crítica. Nesse caso, o cidadão é a vítima injustamente reprimida ou excluída da ordem política vigente, ou seja, da possibilidade de reprodução de sua vida (mesmo que seja como pobreza) (como *não-verdade*), de sua participação (antidemocrática e, por isso, ilegítima) (como *não-validade*) e não-eficaz (enquanto complemento dos dois aspectos indicados) (como *não-factível*). Os três princípios enunciados na primeira parte são cumpridos agora negativamente (Dussel, 2001, p. 59) (destaque do original).

Eles e elas se tornam dissidentes e tensionam o consenso e o poder hegemônico até então estabelecido (Dussel, 2007, p. 99). A “iminência da morte” é a força motriz que possibilita a transformação e a constituição de algo novo (Dussel, 2007, p. 89). E essa mobilização das vítimas acaba por revelar a ineficácia da ordem política, do sistema até então vigente (Dussel, 2007, p. 104).

Paralelamente a supramencionada mobilização, são elaboradas teorizações críticas que estão “organicamente articuladas” aos movimentos sociais mencionados. A política da libertação, conforme Dussel, é uma dessas correntes, possuindo um momento crítico em relação à ordem vigente, um momento destrutivo que tem como ponto de partida as vítimas do sistema político — aqueles que são excluídos e aquelas que são excluídas (Dussel, 2007, p. 87).

Os efeitos positivos confirmam o acerto das medidas tomadas e das estruturas vigentes. Apenas os **efeitos não-intencionais negativos, e especialmente quando se tornam predominantes, inaceitáveis ou intoleráveis, produzem por reflexão sobre as ações ou sistemas que os produzem o surgimento** do que poderíamos chamar de “política crítica”: a **crítica das estruturas políticas que produzem efeitos devastadores ecológicos ou vítimas humanas**. Ambos os efeitos negativos não-intencionais nos alertam sobre a **necessidade de corrigir as causas da ação política**. Os *negros americanos*, os *hispânicos*, os movimentos feministas, os ecologistas, os idosos da “Terceira Idade”, os países pós-coloniais oprimidos pelo processo de Globalização, as classes exploradas, as populações tradicionais excluídas, os marginalizados, os imigrantes pobres e tantos outros **grupos sociais vítimas dos sistemas políticos atuais são objeto de políticas críticas ou libertadoras** (Dussel, 2001, p. 57-58) (destaque do original)

Dessa forma, a anteriormente mencionada estabilidade da ordem vigente pode se desfazer. É possível que o consenso estabelecido se perca, em razão das tomadas de consciência e da mobilização das vítimas, bem como que o poder delegado se fetichize e se torne autorreferente. Quando isso ocorre, a coação que anteriormente era legítima transforma-se em dominação e violência. Esse momento de crise marca o início “do final de um sistema” (Dussel, 2009, p. 522).

### 5.5.1 Movimentos sociais e o bloco social dos oprimidos

Os movimentos sociais surgem das necessidades não atendidas da ordem política vigente, tanto materiais quanto de legitimidade, e passam a reivindicar a realização e as conquistas de suas demandas, a partir de sua mobilização (Dussel, 2007, p. 90).

Dessa maneira, surgem movimentos diversos ligados a demandas específicas, cada um buscando a realização de pautas e necessidades próprias, a partir de suas singularidades de exclusão. Embora essas reivindicações possam ser opostas, é possível que se unifiquem, passando de uma “reivindicação particular” para uma “complexa reivindicação hegemônica”, mantendo “distinções analógicas próprias de cada movimento” (Dussel, 2007, p. 90-91).

Nesse quadro, apesar da fragmentação das diferentes lutas, há um elemento que as unifica, um ponto em comum que as conecta e possibilita sua convergência. Todas elas surgem em oposição a opressões que negam a própria possibilidade de viver (Dussel, 2001, p. 203).

Além disso, os movimentos sociais se estruturam como estruturas intersubjetivas nas quais os membros e as membras atuam de forma coletiva para confrontar ou apoiar os sistemas vigentes. Através da sua luta por reconhecimento, esses movimentos criam novos momentos institucionais que historicamente reconhecem direitos até então negados. Eles buscam superar as condições que “impedem uma vida intersubjetiva digna” (Dussel, 2001, p. 333).

Nesse processo, os movimentos sociais constituem um novo consenso, um “consenso crítico”, que se contrapõe ao consenso anteriormente vigente e legítimo, responsável por gerar as vítimas da ordem política. Esse “consenso dos dominados” representa um momento criativo da política e a possibilidade de um “exercício crítico da democracia” (Dussel, 2007, p. 109).

Esses movimentos, movidos por uma “consciência crítica-intersubjetiva”, lutam pelo reconhecimento de direitos negados. Eles possuem autoconsciência dos efeitos negativos das instituições e dos sistemas que os produzem como vítimas (Dussel, 2001, p. 334)

Assim, essas lutas, fundamentadas na busca pela produção e reprodução da vida, têm como objetivo “viver e viver qualitativamente melhor”. Os diferentes movimentos de oposição e contestação buscam de diferentes formas “afirmar a vida: como gênero, as feministas; como raça, os que lutam contra a discriminação racista; como economia, os que mobilizam as nações pobres ou as ‘classes’ oprimidas, etc” (Dussel, 2001, p. 203).

Esses distintos movimentos constituem um bloco. Isso se torna viável, pois eles aprendem uns com os outros e vão “incorporando demandas”. Assim, ocorre um processo de aprendizado recíproco e lentamente a reivindicação hegemônica vai sendo constituída. O “bloco” que vem “de baixo” se torna cada vez mais consciente de suas necessidades não satisfeitas e de reivindicações que se assumem com clara consciência de suas exigências (Dussel, 2007, p. 91).

Para Dussel, O “bloco social dos oprimidos” inclui não só as classes exploradas pelo capital (Dussel, 2001, p. 224), mas também pelos “novos movimentos sociais”, pelos e pelas indígenas, pelas mulheres, por todos aqueles e todas aquelas que realizam lutas anti-hegemônicas (Dussel, 2001, p. 195), os marginalizados, dominados, excluídos e subalternizados, e de nações que foram dominadas (Dussel, 2001, p. 224). É composto pela parcela da comunidade que figura como excluída da totalidade (Dussel, 2007, p. 97-98), pela parcela não faze parte do “bloco histórico” no poder, do bloco hegemônico (Dussel, 2001, p. 224).

Nesse movimento, constituem-se como o bloco social dos oprimidos, representando o povo. Ao mesmo tempo, o poder se torna fetichizado, na medida em que o consenso que garantia e sustentava a hegemonia do bloco histórico se dissolve, ele deixou de expressar a vontade e os interesses da comunidade política (Dussel, 2007, p. 99).

### **5.5.2 Povo**

Com o surgimento das vítimas e a organização de movimentos sociais com demandas e reivindicações próprias, torna-se necessário uma categoria que consiga abranger a “unidade de todos esses movimentos, classes, setores, etc., em luta política” (Dussel, 2007, p. 92). Nesse âmbito, a categoria mais adequada é povo (Dussel, 2001, p. 217-218)<sup>101</sup>.

A partir de Gramsci (Dussel, 2001, p. 217-218), Dussel afirma que “Povo é o bloco social ‘dos oprimidos’ e excluídos” (Dussel, 2007, p. 94), que abarca diferentes componentes, por vezes contraditórios. Povo, então, é plural, heterogêneo e aberto, uma vez que agrega outros grupos a depender do momento histórico e da localização geográfica (Dussel, 2001, p. 217-218).

Enquanto comunidade política é uma categoria abstrata, povo representa sua versão mais “concreta” e complexa, que é atravessada por contradições e conflitos (Dussel, 2007, p. 89). A categoria povo é compreendido por Dussel em sua política a partir das categorias de “alteridade” e “exterioridade” (Dussel, 2001, p. 217-218).

O povo é, assim, uma categoria política que não é “propriamente sociológica nem econômica”, mas, ao mesmo tempo, é uma categoria complexa e ambígua (Dussel, 2007, p. 92). Povo é uma “categoria história-política” que é anterior, simultâneo e posterior a eventuais sistemas econômicos, nesse sentido, ela abarca “funcionalmente” a categoria classe (Dussel, 2001, p. 188).

As classes estão limitadas e condicionada pôr a determinados modelos econômicos: capitalista, proletariado; senhor feudal, servo; senhor e escravizado. O povo, por sua vez, “sobrevive às classes” e permanece mesmo com o fim de um certo sistema econômico (Dussel, 2001, p. 188)<sup>102</sup>.

Cabe ressaltar, todavia, que, para Enrique Dussel, o povo não deve ser entendido como a massa amorfa da “multidão”, proposta por A. Negri, nem como o “‘sujeito histórico’ substancial fetichizado”. Em vez disso, o povo deve ser compreendido de outra maneira (Dussel, 2007, p. 93). “O povo, então, aparece como ator coletivo, não essencial nem metafísico, mas sim conjuntural, como ‘bloco’ que se manifesta e desaparece, portador do poder

---

<sup>101</sup> Dussel afirma que a categoria povo tem voltado aos holofotes nos Estados Unidos, mas essa questão é muito anterior na América Latina, apesar de os autores do Norte não levarem essas reflexões em consideração (Dussel, 2001, p. 185). Para o autor, então, é necessário “reconstruir a categoria ‘povo’” a partir da América Latina (Dussel, 2001, p. 216).

<sup>102</sup> Dussel argumenta que é por essa distinção que Marx recorre à categoria povo quando uma classe já não existe mais — os servos — e a outra — o proletariado — “ainda não nasceu”. Nesse intervalo, “no interregno está o ‘pobre’, o ‘povo’” (Dussel, 2001, p. 188).

novo que está sob a práxis de libertação anti-hegemônica e da transformação das instituições” (Dussel, 2007, p. 102).

O povo se configura como o “ator coletivo político” (Dussel, 2007, p. 93) e constrói “o poder de baixo” (Dussel, 2007, p. 100), que emerge em momentos críticos, de tomada de consciência da negatividade do sistema político vigente (Dussel, 2007, p. 93-94). Esse processo representa a “consciência de ser povo” (Dussel, 2007, p. 100), onde se consubstancia uma reivindicação que visa transformar o sistema (Dussel, 2007, p. 93-94). No entanto, esse movimento pode desaparecer após a realização dessa transformação (Dussel, 2007, p. 94).

Além disso, o povo não é composto por “todos os habitantes e cidadãos de um Estado”, mas sim pelas classes, raças e gêneros oprimidos e explorados. Isso porque há membros e membras de um Estado que são “dominantes, opressoras, que não seriam considerariam [...] parte do ‘povo’” (Dussel, 2001, p. 219).

Nesse quadro, Dussel também diferencia povo e nação (Dussel, 2001, p.227). Como afirma o autor, “assim, o ‘povo’ aparece não como a nação (já que pode haver muitas dentro de um Estado), mas como os oprimidos das diversas nações no Estado e sob o domínio do capital na modernidade” (Dussel, 2001, p. 224).

Desde o século XV, com a expansão colonial de Portugal e Espanha e o início da dominação colonial moderna, a Europa exerceu controle sobre antigas etnias, estabelecendo um modelo de Estado em que uma nação domina as demais dentro de um mesmo território (Dussel, 2001, p. 230). Além disso, é importante destacar que nação não é um todo homogêneo. Não é e nunca foi. As nações modernas são plurais, marcadas pela dominação de uma nação sobre as outras nações em seu interior (Dussel, 2001, p. 224).

Por exemplo, a Espanha é um Estado formado pela união de Castela e Aragão (sob a hegemonia castelhana) e pela dominação de outras nações (Catalunha, País Basco, Astúrias, Galícia, etc.). Da mesma forma, a França representa a dominação da “Íle de France” sobre outras nações (bretões, provençais, etc.); a Alemanha de Bismarck é a dominação dos prussianos sobre os bávaros, francos, etc.; o Reino Unido é a dominação da Inglaterra sobre o País de Gales, Escócia, Irlanda, etc (Dussel, 2001, p. 224).

Segundo Dussel, o “novo constitucionalismo” latino-americano evidência referida ausência de unidade homogênea dentro das nações, destacando a pluralidade que coexiste de forma simultânea dentro de um mesmo território, em regra, apresentado e narrado como uma

única nação, reivindicando o reconhecimento de Estados plurinacionais (Dussel, 2001, p. 241)<sup>103</sup>.

Para o referido autor, seria mais adequado tratar de “Estado de hegemonia”, no qual há, internamente, a dominação de algumas nações sobre outras, ou de uma parcela da comunidade sobre as demais (Dussel, 2001, p. 224). Assim, Dussel aponta que há Estados que se constituíram antes da nação, bem como nações sem Estado e nações sem território (Dussel, 2001, p. 229)<sup>104</sup>.

### 5.5.3 A hiperpotentia e a transformação do sistema político vigente

Dussel explica que o bloco social dos oprimidos, ao tomar consciência de sua condição de exclusão, questiona o consenso hegemônico e constitui um novo consenso a partir das vítimas. Isso leva a uma “crise de legitimidade” e a uma “crise de hegemonia” do sistema até então vigente, que antecede a sua transformação (Dussel, 2007, p. 99).

No cenário de fetichização do poder (Dussel, 2009, p. 60; 2007, p. 16), de perda de consenso que sustentava o bloco histórico no poder (Dussel, 2001, p. 209), de entropia institucional (Dussel, 2022, o. 379) e crise do sistema vigente (Dussel, 2009, p. 522), passa a ser necessário retornar ao e rever o conceito de poder ancorado na relação entre potentia e potestas (Dussel, 2009, p. 44). Uma vez que o acoplamento entre elas, que sustentava o sistema em declínio, está debilitado.

Diante dessa conjuntura em que a exclusão da comunidade da política e a negação da vida se torna insustentável, o povo, os excluídos e as excluídas, recorre a uma “força” que até então não estava visível e se impõe contra referida exclusão e dominação com a força daqueles e daquelas que “querem viver”, “viver melhor na igualdade de bens e direitos. É um enfrentamento de vida ou morte”, e buscam a construção de uma nova ordem política, menos

---

<sup>103</sup> Sobre o novo constitucionalismo latino-americano e posições críticas em relação a ele, conferir: Quadros de Magalhães, 2023; Quadros de Magalhães, 2016; Bacha e Silva; Cattoni de Oliveira, 2024; Bacha e Silva, 2020;

<sup>104</sup> O macro-sistema institucional da comunidade política é o Estado (Dussel, 2009, p. 245). Em seu sentido estrito, “o Estado é o grau máximo de complexidade funcional política. Possui funções de factibilidade política [...] mas igualmente se auto-organiza com legitimidade [...]. Em relação ao conteúdo, está assentado na produção e na reprodução da vida humana em comunidade. Dessa forma, é um sistema institucional multifacetado de eficiência na esfera da factibilidade (instrumental) da democracia (formal) e das funções reprodutivas da vida empírica (material). O Estado deve tornar governável a comunidade política. No entanto, não é o único sistema institucional político [...]; existem microsistemas políticos disseminados em todo o corpo social e político” (Dussel, 2009, p. 249).

excludente e não violenta, que garanta condições de produção e reprodução da vida e participação simétrica nas decisões da comunidade (Dussel, 2022, p. 369).

As vítimas do sistema político vigente “irrompem desde a exterioridade negando” a ordem vigente fetichizada. Esse movimento deles e delas busca garantir que as vidas dos excluídos e das excluídas, que correm risco de morte, sobrevivam (Dussel, 2022, p. 355).

A partir do exposto, é razoável questionar: onde os excluídos e as excluídas encontram o fundamento e a fonte para estabelecer um novo consenso que possibilitará a constituição de uma nova ordem política mais livre e menos desigual?

Anteriormente, a *potentia* figurava como “a capacidade da comunidade política” (Dussel, 2007, p. 100) e, ao institucionalizar-se, transformou-se em potestas para exercer o poder (Dussel, 2009, p. 200). No entanto, à medida que a comunidade política se tornou dominante e excludente, passou a atuar em favor de interesses particulares, sejam de indivíduos ou grupos (Dussel, 2007, p. 28-29), opondo-se ao povo que emerge da exterioridade (Dussel, 2009, p. 44). Diante das condições de entropia, fetichização e crise, torna-se necessário revisitar a compreensão do poder ancorado na *potentia* e atualizá-la. É nesse movimento que Dussel propõe a “categoria de hiper-potentia” (Dussel, 2009, p. 44).

A “hiper-potentia” representa o poder do povo, a soberania e autoridade do povo negado, silenciado e excluído (Dussel, 2007, p. 100), que “emerge” da comunidade política, mais especificamente de sua exterioridade (Dussel, 2009, p. 44). Ela, a hiper-potentia, ou o poder do povo, é constituída a partir daqueles que estão “de baixo”, expressão da “vontade-de-viver” dos excluídos e das excluídas, é a vontade-de-vida negada, uma força vital que pulsa desde a exterioridade da ordem política (Dussel, 2007, p. 116).

**A hiperpotentia é a própria potentia**, mas que, após um ciclo histórico em que se fetichizou [...], renasce como o fogo que se aviva entre as brasas debaixo das cinzas ou os brotos primaveris que nascem após um longo e frio inverno, à maneira de uma fonte criadora do novo que construirá outra ordem. O fundamento (o ser fetichizado do sistema que deve ser superado [...]) será negado e superado por um ator coletivo que surge desde além do horizonte totalizado [...]. Na pretensão de totalização da ordem política, eram aqueles que não contavam, que haviam sido declarados inexistentes, ou pior, como os inimigos ancestrais do próprio sistema vigente: o bloco social dos oprimidos, impotentes. Desde a exterioridade do sistema, [...] surgem os novos atores da história. **Os oprimidos, os explorados, os excluídos iniciam uma tarefa criadora e terão a capacidade de instaurar o novo, mas, para isso, deverão recuperar a liberdade que o sistema vigente lhes negava e sobre cuja negação se constrói o atual sistema.** “Desde o nada” do sistema [...] **apresenta-se uma fonte criadora inédita, inesperada, inexistente aos olhos fetichizados do sistema** (Dussel, 2022, p. 367) (destaque meu).

Cabe ressaltar que a “fonte” da política, de toda e qualquer ação e instituição, permanece sendo o “poder político do povo”. Entretanto, ela assume uma outra organização e composição, agora expressão da “vontade política do restante, do bloco social dos oprimidos” (Dussel, 2022, p. 362).

A “hiperpotencia” possui três determinações, sendo elas: I- a “[...] Vontade-de-vida; II- o “consenso crítico da situação em que se encontram e dos motivos de luta e o projeto da ordem nova [...] adiciona-se o descobrimento na própria luta”; e, por fim, III- “a factibilidade da libertação, do alcançar nova hegemonia, de transformar [...] de maneira parcial ou radical [...] a ordem política vigente” (Dussel, 2007, p. 100).

A “hiper-potencia”, relança o processo político em direção a atos políticos anti-hegemônicos, possibilitando a transformação das instituições (Dussel, 2009, p. 38), constituindo-se, então, como uma fonte criadora que pode transformar a ordem vigente (Dussel, 2007, p. 100) e aparece de forma “fenomênica” (Dussel, 2007, p. 101).

Nesse quadro, Dussel firma que a hiperpotencia possibilita a superação da atual ordem vigente excludente e viabiliza a constituição de um novo sistema (Dussel, 2009, p. 38). Como fonte do poder político dessa nova ordem, ela sustenta e fundamenta a transformação e o sistema transformado (Dussel, 2022, p. 367).

Em outros termos, a nova ordem constituída pelos “pobres”, a partir dos escombros do sistema anterior em crise, é resultado da atuação das oprimidas e dos oprimidos. Eles e elas manifestam a “hiperpotencia desde sua própria debilidade”, a partir de sua condição de excluídos e excluídas, desde a exterioridade (Dussel, 2022, p. 369).

A hiperpotencia “tem como sede o próprio povo” e, posteriormente, organizará e institucionalizará o poder como potestas (Dussel, 2007, p. 128). Dessa forma, contra esse poder que se tornou dominador, a partir das vítimas, a hiperpotencia transforma a potestas e a própria ordem vigente, colocando-a “agora a serviço do povo”. Esse momento em que a hiperpotencia se manifesta de forma fenomênica é denominado por Dussel de “estado de rebelião” (Dussel, 2007, p. 101).

#### **5.5.4 A práxis de libertação: transformação e revolução**

A ação do povo, iniciada quando a comunidade toma consciência de sua condição de dominação e exclusão, busca transformar o sistema político vigente. Essa transformação é

conduzida por lideranças que permanecem obedienciais ao povo, em um processo que Dussel denomina práxis da libertação (Dussel, 2007, p. 116)<sup>105</sup>.

A práxis da libertação é um ato “intersubjetivo, coletivo, de consenso recíproco”, no qual não se trata de uma ação isolada de um único sujeito. Embora um líder possa catalisar as ações, é o povo quem age, promove as transformações e constrói um novo sistema (Dussel, 2007, p. 119).

Ela é necessária nesse processo transformador, pois questiona a hegemonia e modifica o sistema político vigente alterando instituições e a “estrutura das mediações no exercício do poder”, criando uma nova potestas a partir da hiperpotentia (Dussel, 2007, p. 115).

Portanto, trata-se de uma ação política que modifica a ordem vigente, contendo um momento negativo, que busca destruir a ordem e suas instituições, e um momento positivo, que visa criar um novo sistema político. Esse novo sistema emerge do povo, que deixa de ser oprimido e excluído, estabelecendo, assim, um momento de libertação (Dussel, 2007, p. 116).

Quando a transformação do sistema político é total, caracteriza-se como uma revolução. Caso contrário, configura-se como uma transformação parcial, desde que resulte em mudanças no sistema político em resposta às reivindicações dos oprimidos e excluídos, das oprimidas e excluídas. Mesmo quando não são absolutas, essas transformações visam estabelecer um modo de exercício do poder delegado que permaneça ancorado no povo (Dussel, 2007, p. 135).

Embora a revolução seja compreendida como uma “transformação radical”, Dussel não a entende como um evento único. Esses processos se desdobram ao longo do tempo e são de longa duração. Isso é, a revolução não é um momento único, ela pode se expressar como um conjunto de transformações desse sistema, que vai sendo transformado, até que se consubstancie uma revolução (Dussel, 2007, p. 133)<sup>106</sup>.

Um dos momentos dessa práxis é a elaboração de um novo “paradigma ou modelo de transformação possível” (Dussel, 2007, p. 116), que emana do povo e garante maior hegemonia. Esse modelo deve estabelecer relações econômicas que assegurem a produção e reprodução da vida em comunidade, além de possibilitar a participação simétrica dos membros e membras da comunidade (Dussel, 2007, p. 117-118). Por meio dele, é possível tensionar, modificar e

<sup>105</sup> Dussel destaca que essa práxis de libertação, do ponto de vista da ordem vigente, já em declínio e fetichizada, aparece como sendo “ilegal” (Dussel, 2022, p. 361).

<sup>106</sup> Mas essas transformações não são reformas. A reforma, para o autor, é uma ação que mantém o sistema e a ordem política em funcionamento. Embora possa aparentar ser uma melhoria, ela é contingente ou “acidental” e não responde às demandas e reivindicações do povo (Dussel, 2007, p. 134).

subverter o que antes parecia inexistente ou impossível, expandindo a compreensão do que anteriormente era considerado factível (Dussel, 2007, p. 116).

Trata-se de **um movimento fundador cuja autoridade** (a auctoritas como referência à origem que não pode ser outra senão a própria comunidade soberana fundadora) **não pode referir-se a nada anterior, ou a uma anterioridade distinta da comunidade revolucionária**. Posteriormente, a referência à soberania fundadora do passado irrepitível confere autoridade às instituições do novo ordenamento político, que exercem o poder (potestas) no presente da soberania em exercício. **A revolução não possui autoridade: ela funda a autoridade futura. O novo ordenamento político é um ordenamento baseado em uma transformação originária**. Substantivamente, a comunidade política revolucionária é ao mesmo tempo fundadora da autoridade e exercitadora de um Poder que emana da soberania originária (Dussel, 2001, p. 160) (destaque meu).

Dussel destaca a dupla função da práxis da libertação: a negação da ordem anterior e a fundação de uma nova autoridade política. É relevante notar que o autor enfatiza o caráter originário desse processo. Nesse quadro, a autoridade não é derivada de estruturas pré-existentes ou do sistema anterior, mas sim da exterioridade, do povo, que se torna simultaneamente fonte de poder e responsável por seu exercício (Dussel, 2001, p. 160).

Assim, a revolução, enquanto parte da práxis da libertação, não apenas destrói a antiga ordem política, ela também inaugura uma nova, consolidando o poder político (Dussel, 2001, p. 160). Em outros termos, essa práxis é criadora, pois não se limita à eliminação da anterior, mas constrói uma nova ordem política — um “projeto hegemônico” menos excludente, que, ao mesmo tempo em que rompe com a estrutura anterior, mas também “inclui o melhor do antigo regime” (Dussel, 2007, p. 129).

A responsabilidade pela vida, incluindo e principalmente das vítimas, “dos mais pobres”, é a “exigência normativa fundamental” que “constitui o momento criativo da política” (Dussel, 2007, p. 106). Esse novo paradigma, construído a partir e pelo povo, manifesta-se em “novas constituições que permitem novas estruturas de um Estado transformado” (Dussel, 2007, p. 118)<sup>107</sup>.

A constituição da nova ordem política (Dussel, 2007, p. 129), ancorada na hiperpotentia (Dussel, 2022, p. 362), configura a terceira constelação na arquitetura conceitual proposta por Dussel (Dussel, 2022, p. 20) e evidencia o momento criador da política (Dussel,

<sup>107</sup> Para Dussel, a ideia de dissolução do Estado é empiricamente impossível. Em vez disso, ele propõe como objetivo de uma política legítima a construção de um Estado mais transparente e eficaz, no qual a comunidade política assuma progressivamente maiores responsabilidades coletivas e compartilhe o poder de forma participativa. Trata-se de um Estado que, embora menos visível na vida cotidiana, se torna mais presente ao responder diretamente às necessidades da comunidade (Dussel, 2007, p. 159).

2022, p. 81; p. 351). Esse processo possibilita que a comunidade política transforme o sistema anteriormente em crise (Dussel, 2009, p. 522) e constitua um novo (Dussel, 2007, p. 129), orientado para a produção e reprodução da vida em comunidade (Dussel, 2001, p. 44). Além disso, essa nova ordem política deve assegurar a participação simétrica dos afetados e das afetadas (Dussel, 2009, p. 438), dentro dos limites do que é factível (Dussel, 2009, p. 479-480).

As ações, instituições e normas não são perfeitas (Dussel, 2009, p. 514). Da mesma forma, a nova ordem política também não é definitiva ou isenta de falhas, pois permanece perfectível, em razão da própria finitude da vida humana (Dussel, 2007, p. 104). Como lembra

Dussel, a humanidade é imperfeita, limitada e falível (Dussel, 2009, p. 514). Sendo assim, é sempre possível que essa nova ordem também entre em crise (Dussel, 2022, p. 14), enfrentando um processo de entropia das novas instituições (Dussel, 2007, p. 137-138), de perda da hegemonia do novo bloco histórico no poder (Dussel, 2007, p. 57) — ainda que menos excludente que o anterior (Dussel, 2007, p. 110) — e ocorra o fetichismo (Dussel, 2007, p. 16).

Nesse ínterim, as vitórias e conquistas dos excluídos e das excluídas não estão garantidas (Dussel, 2022, p. 14), pois os retrocessos são sempre possíveis. A comunidade

política precisa “aprender com os processos de retrocesso ao passado para, pela autocrítica, retomar a transformação” (Dussel, 2022, p. 533). Ao aprender com os seus fracassos, acertos e acumular experiências, a comunidade política preserva a possibilidade de transformar uma ordem política que se tornou dominadora (Dussel, 2022, p. 14).

## 6. FRAGMENTOS DE UMA TEORIA DA CONSTITUIÇÃO: O SISTEMA DE DIREITOS E AS LUTAS POR RECONHECIMENTO E POR NOVOS DIREITOS<sup>108</sup>:

No capítulo anterior, foi apresentada a arquitetura da teorização política de Enrique Dussel, destacando elementos que permitem compreendê-la para além da dominação. Sua proposta oferece um fundamento positivo e construtivo, no qual a política é concebida como um fenômeno intersubjetivo, ancorado na comunidade e não em sujeitos individuais e isolados. Essa concepção se baseia no poder consensual da comunidade, diferenciando o poder político em *potentia* e *potestas*.

Ao mesmo tempo, Dussel reconhece a face negativa da política, admitindo a possibilidade de fetichização do poder, que ocorre quando há um desacoplamento entre *potentia* e *potestas*. Ele enfatiza que, embora a política possa se transformar em uma forma de dominação, essa não é sua configuração originária, ainda que tal desvio seja recorrente ao longo da história. Dussel enquadra essa dimensão negativa como parte constitutiva do próprio político, caracterizando-a como a segunda constelação.

Entretanto, o autor sustenta que momentos de dominação e exclusão podem ser superados pela própria comunidade política, que transforma o sistema vigente ou institui uma nova ordem. Essa transformação ocorre com base na busca pela produção e reprodução da vida, assegurando a participação simétrica dos afetados e das afetadas, dentro dos limites do possível. Esse é o momento criador da política, identificado como a terceira constelação.

Além disso, foram abordados outros elementos que sustentam e complexificam a teorização de Dussel sobre a política, como o momento de entropia das instituições, a perda de hegemonia do bloco histórico no poder, a existência de vítimas do sistema e sua organização em movimentos sociais, a emergência do povo como categoria política, a crise da ordem política vigente e, por fim, a transformação do sistema político, resultando na constituição de uma nova ordem menos excludente.

Após expor a arquitetura teórico-conceitual e os principais conceitos da política de Enrique Dussel, torna-se possível reconstruir os fragmentos de uma Teoria da Constituição

---

<sup>108</sup> Neste capítulo, além de notas de rodapé explicativas, serão apresentadas outras contendo citações diretas e indiretas que complementam ou corroboram as afirmações do texto, com base no livro *Carta aos Indignados*, de Enrique Dussel. Segundo o próprio autor, essa obra reúne pequenos textos de intervenção, menos densos e extensos do que os acadêmicos propriamente ditos. Trata-se de “artigos de opinião” e análises de conjuntura, escritos a partir dos acontecimentos no México, mas com validade para toda a América Latina. Como ressalta Dussel: “São trabalhos que complementam minhas obras de filosofia política” (Dussel, 2011b, p. 9).

presentes em sua obra. A partir dessa base, será elaborada uma reflexão sobre o direito em geral e a constituição em particular, propondo uma teorização constitucional decolonial outra.

Essa abordagem estará vinculada ao pensamento decolonial de vertente transmoderna — e não antimodernista —, evitando contradições internas, críticas simplistas à constituição ou a desconsideração das lutas dos povos periféricos.

Diferentemente do constitucionalismo decolonial de vertente antimodernista — que, como demonstrado em capítulo anterior, apresenta descompassos em relação à Teoria da Constituição —, a reflexão aqui desenvolvida buscará superar esse equívoco. Para isso, será proposta uma abordagem que dialogue criticamente com a tradição constitucional, sem rejeitá-la de forma acrítica.

Essa perspectiva levará a sério os debates históricos e internos à Teoria da Constituição, aprendendo com o processo de amadurecimento da própria disciplina. Dessa forma, evitará críticas reducionistas ou discussões já superadas, oferecendo, ao contrário, contribuições substantivas tanto para a Teoria da Constituição quanto para o Direito Constitucional.

Além disso, essa abordagem será capaz de considerar com seriedade a influência da herança colonial nos países periféricos e pós-coloniais, ao abordar as tensões entre o local e o global, bem como entre dominação e resistência, colonialidade e decolonialidade, que constituem a constituição em sua complexidade.

Dessa forma, o objetivo deste capítulo é reconstruir os fragmentos de uma Teoria da Constituição presentes na obra sobre política de Enrique Dussel. Para isso, será explorada a relação entre constituição e o poder da comunidade (*potentia*), o poder constituinte e instituinte, bem como o fundamento da constituição e sua conexão com a vontade de viver da comunidade. Sustenta-se, assim, que a constituição não é, primordialmente, um instrumento de dominação.

Será destacado, ainda, que a constituição possui caráter normativo, pois expressa as decisões da própria comunidade, que optou por estabelecer normas sobre como a vida coletiva deve ser organizada. Dessa maneira, define as formas que considera mais adequadas para a convivência comunitária. Esse processo possibilita que a própria coletividade exija de seus e de suas representantes uma atuação conforme as regras que ela mesma instituiu.

O capítulo também discutirá a relação entre constituição e sistema de direitos, abordando os direitos fundamentais e a separação de poderes. Além disso, será analisada a perspectiva jurídica das vítimas do sistema político — os e as sem-direitos —, suas lutas por reconhecimento e a tensão entre legalidade e legitimidade.

Ademais, será explorado o duplo papel da constituição: por um lado, como cristalização, em direitos, dos êxitos das lutas sociais contra diversas formas de dominação e exclusão ao longo da história. Por outro, como instrumento para impulsionar novas lutas sociais contra essas opressões.

O capítulo também abordará a transformação de sistemas jurídicos em crise, a reorganização de novos sistemas de direitos e a possibilidade de criação de novas constituições. Por fim, será apresentada uma crítica interna a determinadas posições de Enrique Dussel que parecem contraditórias em relação ao restante de sua obra.

### **6.1 A origem e o fundamento da constituição**

A comunidade, para garantir sua permanência ao longo do tempo e a produção e reprodução da vida, decide dar-se normas que definem as formas que considera adequadas para viver coletivamente (Dussel, 2007, p. 81). Ela decide “dar-se leis” (Dussel, 2009, p. 282-283).

Essas normas não são impostas de fora, mas emergem da própria comunidade, que estabelece, desde a sua imanência, como deve ser organizada a vida comunitária (Dussel, 2007, p. 81; 2009, p. 282-283). Ao fazer isso, a comunidade busca assegurar a produção e o aumento da vida, bem como a participação simétrica de seus membros e membras nas decisões, dentro dos limites do que é factível (Dussel, 2009, p. 293).

Assim, a comunidade política figura como a origem, a fonte e a destinatária do direito, “da lei”. Nesse quadro, Dussel afirma que “o ‘sistema de direito’ é uma exigência para a defesa da vida” (Dussel, 2007c, p. 180).

Os direitos expressam as “decisões sobre os meios. O meio eleito deve conduzir a um aumento de vida”. Assim, não basta que a comunidade escolha e utilize qualquer meio para a realização de qualquer fim, os fins e os meios devem ser analisados conjuntamente, sempre vocacionados para a produção e reprodução da vida (Dussel, 2009, p. 489).

Contudo, como apresentado anteriormente, a comunidade política, potencia, constitui um poder indiferenciado que necessita de institucionalização para ser exercido. Em outras palavras, o poder político “precisa de mediações e instituições” para concretizar-se (Dussel, 2009, p. 200). Como argumenta o autor, “sem legitimidade, o poder não tem forma; sem vontade de vida, o poder não tem conteúdo; sem institucionalização, o poder se dissolve na impossibilidade de seu exercício” (Dussel, 2009, p. 385).

A comunidade política se diferencia em potestas, decidindo dar a si mesma instituições (Dussel, 2009, p. 291), como o Estado e o sistema de direitos (Dussel, 2009, p. 282-283), e determinando-se como poder instituinte (Dussel, 2009, p. 291). A passagem da potencia para a potestas se inicia quando “a comunidade política afirma a si mesma como poder instituinte [...]. Decide dar-se uma organização heterogênea de suas funções para alcançar fins diferenciados” (Dussel, 2002, p. 31).

Dessa forma,

o fundamento substancial da legalidade legítima é, portanto, vontade + racionalidade, materialidade + formalidade, **poder político da comunidade que funda a decisão autodeterminante de soberania que se constitui como poder instituinte. Instituir-se é dar-se instituições** (Dussel, 2009, p. 385) (destaque meu).

A comunidade precisa dar a si mesma instituições, pois é necessário que a unidade de vontades da comunidade política se estabilize e perdure no tempo com algum grau de permanência. Afinal, como observa Dussel, “a unidade das vontades pode dissolver-se em cada instante” e, sem unidade consensual de vontades, “não há poder da comunidade” (Dussel, 2009, p. 385).

Dessa forma, as instituições estabilizam no tempo a unidade de vontades e possibilitam o exercício do poder (Dussel, 2009, p. 385). Em outros termos, a comunidade política, fonte última do poder político, dá a si mesma instituições para exercer o poder, exercendo-o como poder delegado (Dussel, 2011, p. 132). Assim, são fixados os “limites” da comunidade política, que se afirma como tal ao decidir dar-se instituições (Dussel, 2009, p. 291).

Nesse contexto, a comunidade política, ao refletir sobre si mesma e decidir dar-se instituições, determina o modo como essa institucionalização ocorrerá (Dussel, 2009, p. 291). Tais decisões, por sua vez, são resultantes de consensos legítimos, discursivos e racionais, com participação simétrica dos afetados e das afetadas, em que eles e elas possuem liberdade e autonomia (Dussel, 2009, p. 282-283).

A mencionada participação deles e delas na tomada de decisões da comunidade política está presente desde a “primeira institucionalidade da comunidade política originária” e expressa o princípio democrático. Todos e todas devem participar simetricamente das decisões políticas da comunidade, estabelecendo normas públicas que regulamentam a organização da vida em um determinado contexto comunitário (Dussel, 2001, p. 149-150).

Na modernidade, esse processo de institucionalização ocorre inicialmente por meio de uma constituição, que se torna o fundamento interno do ordenamento jurídico. Como destaca

E. Dussel: “em nosso tempo, o primeiro passo do poder instituinte é dar-se uma constituição, [...] que define o fundamento legal do futuro ‘sistema de direito’” (Dussel, 2009, p. 291). Assim, o direito pode funcionar como o “mecanismo” que medeia e transforma o “poder comunicativo” “indiferenciado” em poder político diferenciado (Dussel, 2009, p. 316).

A comunidade política, em um primeiro momento, enquanto poder instituinte, convoca uma assembleia constituinte, que será responsável pela elaboração de uma constituição (Dussel, 2009, p. 151). São convocados aqueles e aquelas que tomaram “consciência de seus direitos” e de serem parte da comunidade (Dussel, 2009, p. 291).

Dessa forma, o poder instituinte convoca membros e membras da comunidade que serão os e as constituintes, responsáveis por formar o corpo constitucional. É nesse ponto que o “poder instituinte se transforma em constituinte”. Segundo Dussel, “se trata de um procedimento próprio do poder constituinte originário, que deve ser legítimo [...] desde a origem” (Dussel, 2009, p. 292)<sup>109</sup>.

Como explica Enrique Dussel, o princípio democrático deve orientar não apenas a convocação dos e das constituintes, mas também as instituições que serão criadas pela constituição (Dussel, 2007c, p. 307). Cabe ressaltar que a legitimidade depende da reunião das vontades dos membros e membras da comunidade política, reconhecendo-se mutuamente como livres e iguais (Dussel, 2009, p. 292):

**A democracia de uma assembleia constituinte consiste em ter cumprido, na sua convocação e eleição dos membros, com o referido Princípio Democrático, e em ter permitido e gestado a participação simétrica dos afetados na própria elaboração da constituição.** Esse princípio deve constar também na própria constituição do Estado como o procedimento universal em todos os níveis institucionais e procedimentais do Estado, como **uma definição primária da ordem política que está sendo fundada pela constituição política.** Todo o sistema das instituições fundadas na constituição, e os direitos humanos estabelecidos em seu preâmbulo, devem ter como condição de possibilidade o cumprimento deste Princípio Democrático. A separação dos poderes, sua mútua fiscalização, a estrutura federativa do Estado, a organização dos partidos políticos, as eleições livres e secretas, o tipo de representação, etc., devem ser procedimentos que permitam o cumprimento do Princípio Democrático. As instituições são democráticas porque realizam, estruturam e definem funcionalmente as ações com pretensão de legitimidade política. **Essas instituições não são estruturas puramente procedimentais, são igualmente instâncias normativas** (obrigam prática-intersubjetivamente ao seu cumprimento) (Dussel, 2007c, p. 307) (destaque meu)<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> Ao deslocar o debate do poder constituinte para o poder instituinte e evidenciar a conexão entre eles, abre-se a possibilidade de uma nova reflexão sobre a legitimidade da constituição e da ordem jurídica, além do processo de convocação da assembleia constituinte (Dussel, 2009, p. 292).

<sup>110</sup> Para Dussel, não obstante o direito ser normativo, ele não pode ser o único elemento normativo da política, se não, ele se torna vazio e se cai em um legalismo, em um formalismo, cínico (Dussel, 2011b, p. 154).

Dessa forma, o princípio democrático determina que haja a participação simétrica dos afetados e das afetadas, refletindo-se em todas as etapas do processo constituinte e nas instituições dele resultantes. Isso garante que as normas produzidas sejam expressão da comunidade (Dussel, 2007c, p. 307).

Por conseguinte, quando a comunidade política instituinte se autodetermina como constituinte ao organizar-se para elaborar uma constituição, ela confirma sua soberania, define os procedimentos decisórios e conduz as discussões que culminarão em sua promulgação, as quais “determinam o conteúdo da constituição” (Dussel, 2009, p. 292).

Nesse sentido, se a convocação dos e das constituintes incluir apenas “nobres [...], proprietários [...], alfabetizados [...], homens [...], livres, crioulos [...], brancos [...]” e excluir “plebeus”, proletariado, mulheres, indígenas, escravizados e escravizadas, isso determinará “o futuro conteúdo do sistema legal” e da constituição. Dessa feita, os limites estabelecidos pela comunidade política nas discussões instituintes determinam a constituição e todo o sistema jurídico (Dussel, 2009, p. 291-292).

Portanto, para os que foram excluídos e excluídas da comunidade política (Dussel, 2009, p. 291-292), ao tomarem consciência de sua condição de exclusão (Dussel, 2007, p. 99), será necessário lutar pelo reconhecimento de serem membros e membras da comunidade (Dussel, 2022, p. 639) e pela possibilidade de participar das “discussões instituintes”, constituintes (Dussel, 2009, p. 291-292) e da elaboração do sistema de direitos (Dussel, 2001, p. 150).

Essa possibilidade de luta dos excluídos e das excluídas está ancorada na não realização do princípio democrático, que é normativo e imanente à comunidade, devendo ser observado em todo o processo constituinte e em seus desdobramentos (Dussel, 2007c, p. 307).

Além disso, faz-se necessário evidenciar que esse momento em que a assembleia constituinte está formulando a constituição já configura o exercício de um poder político “delegado” pela comunidade política, a *potentia*. Assim, o poder é exercido pela assembleia constituinte, que atua em nome da comunidade, consolidando as bases institucionais da convivência em comum (Dussel, 2009, p. 151).

Nesse sentido, como esclarece Dussel, “o real poder pré-instituinte e pré-constituinte é o poder consensual da comunidade política que quis se dar [...] uma ‘lei’ fundamental [...]. O poder da assembleia constituinte é já um poder instituído ‘delegado’ e, como tal, não é soberano *per se*” (Dussel, 2009, p. 151).

Esse poder consensual da comunidade política é um “já sempre a priori pressuposto” (Dussel, 2009, p. 151). Por sua anterioridade, o poder instituinte serve como fundamento do poder constituinte, que, por sua vez, é responsável por produzir uma constituição e, como consequência, todo o sistema jurídico que se desenvolve em seu entorno (Dussel, 2009, p. 291).

Logo, o verdadeiro poder, pré-instituinte e pré-constituinte, enquanto fonte do poder instituidor e constituinte originário, reside no poder consensual da comunidade política, a *potentia*. Embora o poder da assembleia constituinte seja central na criação da constituição, trata-se de um poder delegado. O soberano, portanto, continua sendo a comunidade política, que detém o poder originário (Dussel, 2009, p. 151).

A comunidade, por meio do poder constituinte, promulga uma “constituição” e são institucionalizadas normas, direitos que foram estabelecidos por ela (Dussel, 2001, p. 150). A “constituição”, em Dussel, é o “momento originário do direito, mas não da legitimidade, que é anterior” (Dussel, 2022, p. 643). Nesse ínterim, a constituição, enquanto tal, é o fundamento interno do sistema jurídico (Dussel, 2009, p. 291). No entanto, ela permanece ancorada na pluralidade de vontades legítimas e indeterminadas da comunidade política (Dussel, 2009, p. 294).

O fundamento último da constituição, do poder constituinte, do poder instituinte (Dussel, 2009, p. 292), “o fundamento da lei”, do direito, da norma ou do sistema de direitos (Dussel, 2009, p. 290) é sempre a própria comunidade política e não um governante ou qualquer forma de exercício delegado de poder (Dussel, 2009, p. 290). Em última instância, o poder da comunidade política é o que constitui o verdadeiro soberano (Dussel, 2009, p. 292).

**A constituição é, portanto, o segundo acordo, institucional e explícito (*potestas*), resultante do consenso da comunidade, que se baseia no primeiro consenso da pluralidade de vontades** pelo qual “um povo é um povo”, como nos diz Rousseau (*potentia*), e que dá uma forma concreta ao Estado. **Pode ser considerada o contrato positivo, explícito e segundo da comunidade política.** Dessa forma, surge uma brecha, uma *Zweiung* (cisão) originária, **que estabelece a separação entre o poder da pluralidade de vontades consensuadas e indeterminadas (*potentia*) e a determinação institucional desse poder formalizado em uma constituição (*potestas*)** (Dussel, 2009, p. 293-294) (destaque meu).

Dessa maneira, quando a comunidade política se dá uma constituição, ela se “autoconstitui”. Ademais, ao fazê-lo, deixa de ser a unidade da pluralidade de vontades consensuais e passa a se institucionalizar (Dussel, 2009, p. 292). A constituição, por sua vez, é responsável por configurar a “arquitetura do Estado”, estabelecendo a sua forma e organização, os limites do exercício do poder e os direitos (Dussel, 2009, p. 293):

[...] **a constituição é o resultado de uma Assembleia Constituinte anterior ao Estado**, convocada *ad hoc*, e, em princípio, deve ser distinguida do Poder Legislativo, que baseia sua atuação na própria constituição, já que este é um Poder do Estado ou da sociedade política. **A constituição define a forma do próprio Estado** (se é uma república ou uma monarquia, se é federal ou unitário, seu território, **os direitos dos cidadãos, as prerrogativas das instituições públicas, seus poderes, sua separação e fiscalização mútua, etc.**) (Dussel, 2009, p. 193) (destaque meu).

A criação de uma constituição e posteriormente de um sistema jurídico estabelece um “Estado de Direito”. Ele possui sua especificidade no fato de que o funcionamento da comunidade política é regulamentado por normas autoproduzidas pela própria comunidade (Dussel, 2001, p. 150).

Dessa forma, a constituição torna-se o fundamento formal último para o próprio “Estado e todos os cidadãos, ações e instituições”. O Estado de Direito surge, então, como resposta à necessidade de estabilizar o poder político e institucionalizar as regras de convivência (Dussel, 2009, p. 295). Nesse sentido, o autor afirma que o Estado de Direito está “fundamentado de forma mediada no ‘princípio da vida’” (Dussel, 2007c, p. 180).

A partir da constituição, a comunidade política vai produzindo outras normas que vão se estendendo para as diferentes esferas, buscando regular e regulamentar toda a vida em comunidade, possibilitando o funcionamento do anteriormente citado “Estado de Direito” (Dussel, 2001, p. 150).

O sistema de direito, por sua vez, possui como uma de suas tarefas garantir a “legitimidade procedimental” (Dussel, 2001, p. 149), assegurando que os processos de tomada de decisão respeitem a participação democrática e simétrica da comunidade política. Dessa forma, o direito não apenas regula as ações públicas, mas também reflete os consensos alcançados entre os membros e membras da comunidade, assegurando sua validade e aceitação (Dussel, 2001, p. 149-150).

O direito garante legitimidade para o sistema político, pois assegura que as ações públicas são reguladas por normas produzidas por toda a comunidade, por cada um de seus membros e por cada uma de suas membras, ainda que virtualmente. A comunidade “produziu regras, normas, uma constituição, leis que valem para todos os cidadãos equitativamente” (Dussel, 2001, p. 150).

Por fim, como anteriormente afirmado, quando a comunidade política se dá uma constituição e se institucionaliza, ela produz uma “brecha”, uma separação entre a pluralidade de vontades indeterminada e consensualmente reunidas, potencia, e a potestas, sua forma

institucional e determinada como “poder formalizado em uma constituição”. É essa brecha que torna possível questionar o que foi institucionalizado ou o desrespeito ao que foi institucionalizado, desde a potencia, ou seja, desde a própria comunidade política (Dussel, 2009, p. 293).

Nesse sentido, no que se refere ao sistema jurídico, a possibilidade de criticar o direito positivado não reside, como propõe o direito natural, em um direito anterior que transcende o sistema de normas, mas se fundamenta no consenso da comunidade política. É a partir desse consenso que se torna possível criticar o direito, denunciar seu descumprimento e fundamentar tanto a necessidade quanto a possibilidade de transformar o sistema (Dussel, 2009, p. 303).

Dessa maneira, a partir da política proposta por E. Dussel, fica evidente que há uma centralidade da comunidade política no processo de criação e organização da ordem jurídica. A constituição e o sistema de direitos refletem as decisões tomadas pela comunidade desde sua imanência, fundamentadas em seu poder consensual, a potencia, para garantir a produção e reprodução da vida comunitária e exercer o poder político.

### **6.1.1 Os coautores e as coautoras das normas e a coação legítima**

Nesse contexto, as normas criadas pela comunidade política, consubstanciadas em direitos, expressam as decisões tomadas de forma simétrica, por meio de razões e não de violência, pelos membros e membras da comunidade. Assim, eles e elas tornam-se coautores e coautoras das normas e, por isso, estão obrigados e obrigadas a segui-las (Dussel, 2007, p. 81).

Em outros termos, “a mesma comunidade (e cada membro) se auto constitui com o dever de cumprir a lei que ela promulgou democraticamente” e isso expressa a “soberania política” (Dussel, 2001, p. 149-150). A comunidade precisa obedecer a si mesma, pois foi ela quem se deu esses direitos e “editou as leis” (Dussel, 2007, p. 53). Ao dar a si mesma normas, seus membros e suas membras estão igualmente obrigados e obrigadas a segui-las, ou seja, a obedecerem a si mesmos e a si mesmas (Dussel, 2007, p. 126-127). Como desdobramento, passam a ser livres “dentro de uma ordem jurídica” (Dussel, 2007, p. 82).

Portanto, as normas jurídicas não são uma imposição externa, mas representam uma obrigação interna, oriunda da participação de todos afetados e de todas afetadas, que atuam como suas coautoras e seus coautores (Dussel, 2009, p. 282-283). Essas normas, produzidas pela própria comunidade política, constituem o sistema de direitos (Dussel, 2001, p. 150).

O sistema de direitos “rege as condutas dos cidadãos partícipes de uma comunidade política” que institucionalizou um referencial legítimo. Isso permite que as ações de seus membros e membras possam ser mensuradas a partir do critério da legalidade, conforme ou contrárias ao direito. É nesse sentido que se torna possível determinar se as ações são legais ou ilegais (Dussel, 2001, p. 150).

Esse sistema é responsável por assegurar a legitimidade “procedimental formal” para o sistema político, na medida em que as decisões e ações precisam ser tomadas conforme o direito. Isso significa que estão assentadas nos consensos estabelecidos com a participação, ainda que virtual, dos membros e membras da comunidade. Assim, o sistema jurídico atua como “referência formal ou a institucionalização dos deveres e direitos que devem cumprir todos os membros da comunidade política enquanto soberana”, sendo eles e elas representantes ou representados (Dussel, 2001, p. 150)

Além disso, o sistema de direitos deve garantir sua própria manutenção, observância e obediência em relação aos membros e membras da comunidade, na medida em que é constituído a partir dos consensos gerados por eles e elas (Dussel, 2007c, p. 180-181). Para isso, a comunidade política estabelece, simultaneamente aos direitos, penalidades ou sanções para aquelas e aqueles que descumprirem o que foi mutuamente acordado e expresso em normas jurídicas (Dussel, 2009, p. 282-283), quando há ilegalidade (Dussel, 2001, p. 150).

Sendo assim, há uma autoimposição de “penas” no caso de descumprimento das normas jurídicas (Dussel, 2009, p. 282-283). Para tanto, existe o “monopólio da coação ou força legítima contra” aqueles e aquelas que não cumprem “as leis que foram promulgadas”. Isto é, pode haver coação, um uso legítimo da força, quando ocorre a “violação de uma lei dentro do Estado de Direito” (Dussel, 2007c, p. 180-181).

Referido “monopólio do uso da coação legítima” pertence ao Estado (Dussel, 2001, p. 150), que pode aplicar sanções àqueles e àquelas que descumprirem as normas estabelecidas pela própria comunidade política (Dussel, 2009, p. 305), das quais são coautores, coautoras e também destinatários e destinatárias (Dussel, 2009, p. 282-283). Nesse contexto, a coação tem como objetivo garantir a realização do sistema de direitos e a continuidade do Estado de Direito (Dussel, 2015, p. 132).

Esse exercício da coação legítima configura-se como uma extensão do consenso democrático (Dussel, 2001, p. 149). Quando isso ocorre, a “força da lei não se funda no temor da coerção externa policial, mas na convicção cidadã que surge como responsabilidade por tê-la gerado” (Dussel, 2009, p. 383).

Portanto, as obrigações estabelecidas pelo direito são intersubjetivas, pois refletem o consenso legítimo da comunidade que decidiu dar-se normas, expressas no sistema de direito, para a organização da vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 282-283). Dessa maneira, a comunidade deve obedecer a si mesma e observar as normas jurídicas (Dussel, 2007, p. 126-127).

## 6.2 A constituição e o sistema de direitos

A constituição é um dos pilares na organização da comunidade (Dussel, 2007, p. 81). Na política de Enrique Dussel, ela figura como o fundamento do sistema de direitos, organizando a convivência social (Dussel, 2009, p. 290-293) e refletindo as lutas e conquistas históricas da comunidade política (Dussel, 2022, p. 638).

A constituição formaliza o poder instituinte da comunidade política como poder instituído. Nesse sentido, “o poder instituinte/constituente [...] se determina como poder instituído por uma Constituição” (Dussel, 2009, p. 293). A constituição expressa a decisão da comunidade política em se institucionalizar e organizar a vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 292-293).

Mais do que isso, a constituição é a expressão histórica, concreta e contingente dos princípios políticos implícitos que organizam a vida em comunidade (Dussel, 2009, p. 293). Ela, e o sistema de direito como um todo, atuam nas três dimensões fundamentais: material, legitimidade e factibilidade<sup>111</sup>. A interação entre referidas dimensões busca garantir que as regras atendam às necessidades concretas da comunidade (Dussel, 2009, p. 305).

A constituição é o fundamento formal de todo o sistema jurídico (Dussel, 2009, p. 294) e a expressão de um consenso legítimo da própria comunidade política, que decide se institucionalizar e constituir uma constituição (Dussel, 2009, p. 292). A partir de então, cabe à constituição organizar o Estado e estabelecer a separação de poderes (Dussel, 2009, p. 294), estruturando as bases para a convivência político-social (Dussel, 2007, p. 81)<sup>112</sup>.

O sistema de direito, estruturado a partir da constituição, regula as relações entre os membros e membras da comunidade, suas interações com a natureza e entre diferentes comunidades (Dussel, 2009, p. 297). Assim, a constituição é o marco inicial do sistema jurídico

<sup>111</sup> Em relação ao princípio da factibilidade, cabe lembrar que o direito regulamenta e regula apenas o que é possível, não cabendo a ele estabelecer ou normatizar o que é impossível.

<sup>112</sup> Dussel afirma que “na modernidade, as nações estabeleceram um sistema fundamental de direitos e uma organização legal do Estado nas chamadas Constituições”(Dussel, 2019, p. 73-74).

e a formalização da vontade da comunidade política em se organizar como uma entidade soberana e institucionalizada (Dussel, 2009, p. 292-293).

O sistema de direitos tem uma função própria dentro do sistema político que não se confunde com ele, mas também não está completamente autonomizado, sendo ela: “a institucionalização dos deveres e direitos que devem cumprir todos os membros” e todas as membras da comunidade política (Dussel, 2001, p. 150).

Na arquitetura da política proposta por Enrique Dussel, o “direito” opera nos três diferentes níveis em que o autor organizou da política, conforme foi exposto no capítulo 5, sendo elas: o “nível universal e abstrato dos princípios”, o nível das instituições e o nível da ação concreta que transforma sistemas históricos de direitos por meio da luta pelo reconhecimento e pela institucionalização de novos direitos (Dussel, 2022, p. 638).

Dessa forma, o sistema de direitos não é apenas um conjunto de normas estáticas, mas uma estrutura dinâmica que equilibra princípios universais com mediações particulares e ações concretas. Ele cumpre sua função de institucionalizar os deveres e direitos ao mesmo tempo em que reflete as lutas históricas da comunidade política, atualizando-se continuamente para responder às demandas sociais (Dussel, 2022, p. 638).

Sendo assim, esse sistema é historicamente construído e universalizado ao longo do tempo, não se restringindo à modernidade, ainda que nela assuma uma forma e um arranjo específicos. Dussel aponta que a humanidade vem “institucionalizando e universalizando, por meio do direito, distintas situações singulares e concretas” (Dussel, 2009, p. 297).

Em E. Dussel, o direito pode ser compreendido como um processo de acúmulo de experiências sociais que se desdobra ao longo da história. Ele se desenvolve, é maleável e mutável, constituindo-se a partir das lutas sociais e do aprendizado da própria comunidade (Dussel, 2001, p. 167).

O autor afirma:

Dessa forma, **o surgimento dos novos direitos** (primeiro como autoconsciência de sua negatividade, e depois como ação política positiva) não é tanto a atualização histórica de uma potencial lista de direitos humanos naturais perenes e a priori, mas **uma irrupção histórica dos novos direitos como luta para integrar uma nova parte inexistente no corpo do direito futuro**. Nesse caso, a soberania popular (incluindo no povo como o bloco dos oprimidos todos os potenciais excluídos ou vítimas dos efeitos negativos não intencionais do sistema vigente, e também do sistema jurídico no Poder) se estende à comunidade das vítimas, cuja legitimidade questiona, critica e nega certos aspectos da legitimidade vigente no Poder. **Essa tensão**, até contradição, entre a soberania vigente (da Monarquia inglesa) e a soberania originária (dos patriotas das colônias em processo de emancipação), ou **dos**

**movimentos feministas diante do direito patriarcal, nos abre todo o campo ambíguo e inovador da transformação do sistema jurídico.**

**O sistema jurídico, historicamente, se desenvolve lentamente. Mas esse desenvolvimento conserva a) um núcleo perene** (certos direitos que resistem às mudanças das épocas); b) alguns direitos, por outro lado, desaparecem com sua época histórica (como os direitos dos senhores feudais desapareceram com o feudalismo); enquanto c) **outros novos direitos (os direitos das mulheres, das crianças, das gerações futuras, das culturas originárias anteriores e paralelas à modernidade, etc.) passam a fazer parte dos direitos vigentes** (Dussel, 2001, p. 167) (destaque meu)

A constituição não apenas organiza o Estado, mas também consagra os direitos humanos ou fundamentais, que são a base para a construção de uma comunidade mais igualitária e menos excludente, em consonância com as lutas históricas da comunidade política (Dussel, 2009, p. 297, 2019, p. 73-74).

Esses direitos não devem ser compreendidos como direitos puramente individuais, prévios ou externos ao Estado, nem como meros direitos privados (Dussel, 2009, p. 294; 303). Pelo contrário, os direitos expressam as conquistas sociais e políticas acumuladas ao longo da história, incorporando, por exemplo, “direitos políticos e sociais” à constituição. Esse rol de direitos, contudo, permanece aberto a novas lutas e transformações (Dussel, 2009, p. 294; 303).

Para Dussel, o fundamento último dos direitos é a vida. Em uma sociedade capitalista, como a do tempo presente, por exemplo, os “direitos humanos fundamentais” são os “meios suficientes para reproduzir a vida” (Dussel, 2007c, p. 155).

Segundo ele:

O que são os Direitos Humanos? **Os direitos humanos são direitos. E, o que é um direito?** Segundo a definição mais clássica e racional e, ademais, perene: **um meio necessário para a vida, é imprescindível. [...] O que é o direito? Não é mais que a exigência dos meios para viver, se não os tenho, morro. [...]** O que são os **direitos humanos? Todos estes meios que necessito para poder viver** (Dussel, 2023, p. 161-163) (destaque meu).

Assim, os direitos — e os direitos humanos em específico — não se limitam à proteção da vida, mas também expressam a luta contínua da comunidade política para assegurar as condições necessárias à sua produção e reprodução.

O critério último para avaliar toda e qualquer sistema, instituição, o direito ou uma constituição é a vida humana: “o critério que julga toda intenção, máxima, ato, micro ou macro-sistema, instituição ou ‘lei’ (se está expressa metaforicamente a estrutura última de toda ‘ordem vigente’). A ‘lei’ não é o critério último [...], mas sim a vida concreta da corporalidade subjetiva humana” (Dussel, 2001, p. 340).

Dessa forma, em um Estado de Direito, não é suficiente que exista apenas legitimidade formal, é igualmente necessário que haja igualdade material, “igualdade de direitos” dos membros e membras da comunidade sobre as condições de reprodução da vida (Dussel, 2009, p. 316).

Ao cruzar os dois campos, formal e material, se realiza a “legitimidade real”, bem como um “Estado de Direito real” — “formalmente fundado no direito” e materialmente solucionando os conflitos sociais que se manifestam a partir do “não cumprimento dos requerimentos ecológicos, econômicos ou culturais em toda a população” (Dussel, 2009, p. 316).

Outro aspecto fundamental da constituição é a separação de poderes (Dussel, 2009, p. 293-294), pois, dessa forma, “eles se fiscalizam mutuamente” (Dussel, 2009, p. 150). Essa separação é indispensável para assegurar a fiscalização recíproca e evitar abusos, tanto por parte dos membros e membras da comunidade quanto dos governantes. Assim, a constituição garante que todas as pessoas, tanto representantes quanto representadas, cumpram as normas (Dussel, 2009, p. 294).

Nesse ínterim, o legislativo desempenha o papel de elaborar e atualizar as regras gerais que organizam a convivência social, adaptando o sistema jurídico às transformações históricas e sociais da comunidade política (Dussel, 2009, p. 305). Já o judiciário é responsável por aplicar essas normas aos casos concretos (Dussel, 2009, p. 306).

Segundo Dussel:

Justo é o juiz que, em cumprimento das condições universais materiais da verdade prática (que seriam a articulação adequada dos níveis materiais da verdade prática - em relação à reprodução da vida - usando os procedimentos legítimos acordados - desde um sistema de leis - e considerando as circunstâncias histórico-empíricas do que será julgado), sustenta honesta e publicamente ante a comunidade política uma “pretensão política de justiça” (Dussel, 2009, p. 306)<sup>113</sup>.

Dussel, a partir da Política da Libertação, enfatiza que o julgamento justo não se limita à aplicação formal das normas. Para que a legitimidade não seja meramente formal, é necessário

---

<sup>113</sup> Cabe ressaltar o modo como Dussel compreende a relação entre direito e moral. Para ele, embora a moral de uma comunidade influencie o direito, ela é transformada ao ser integrada ao sistema jurídico. Nesse processo, seu conteúdo é alterado ao ser subsumido pelo “sistema” de direitos, tornando-se conteúdo jurídico. Assim, moral e direito estão relacionados, mas não se confundem, pois não há correspondência plena entre eles (Dussel, 2009, p. 313)

considerar a situação material e social do acusado. Nesse contexto, a normatividade política deve orientar a solução dos casos, garantindo uma legitimidade real (Dussel, 2009, p. 315).

Como destaca o autor:

[...] necessário usar princípios que situem a solução do caso dentro do horizonte da normatividade da esfera material da política, para que se alcance uma pretensão de legitimidade real. A legitimidade do juízo se completará como um juízo justo (Dussel, 2009, p. 315).

Para que a comunidade política continue garantindo a produção e reprodução da vida, bem como a participação de seus membros e membras dentro do que é factível, é necessário que os conflitos sejam resolvidos institucionalmente. Isso evita que a força física ou a vingança se tornem instrumentos de “justiça” (Dussel, 2009, p. 316).

O poder judiciário, ao resolver os conflitos, é indispensável para garantir uma convivência civilizada e harmoniosa em comunidade. Assim, a “produção discursiva do direito (Poder legislativo) e a resolução dos conflitos (em especial os sociais) (Poder judiciário) permite que o Estado de Direito consolide a contínua regeneração do poder político da comunidade” (Dussel, 2009, p. 316). Ao lado do executivo e legislativo, o judiciário “fecha o sistema de direito como ‘Estado de Direito’” (Dussel, 2009, p. 150).

A constituição e o sistema de direitos não apenas estruturam a convivência política e social, mas também refletem o compromisso da comunidade política com a produção e reprodução da vida. Esse processo está fundamentado no poder consensual, potencia, que permanece como a origem última de toda política.

Contudo, embora o sistema de direitos seja fundamentado no consenso da comunidade política (Dussel, 2009, p. 292-293), ele é inevitavelmente falível, gerando exclusões que revelam tensões entre a inclusão formal, garantida pela legalidade, e a exclusão material vivida pelas vítimas (Dussel, 2015, p. 131). É nesse contexto que emergem os e as “sem direitos” como sujeitos que estão excluídos e excluídas da comunidade política (Dussel, 2001, p. 151), que lutam por reconhecimento (Dussel, 2007c, p. 348-349) e por novos direitos (Dussel, 2022, p. 644).

### **6.3 Os e as sem direitos e as lutas por reconhecimento:**

Após apresentar como Enrique Dussel compreende a constituição e o sistema de direitos, passa-se a examinar a questão da exclusão. Sendo assim, passa-se a voltar os olhos

para aqueles e aquelas que estão marginalizados do sistema de direitos vigente (Dussel, 2009, p. 148).

Nesse cenário, os e as sem direitos figuram não apenas como vítimas (Dussel, 2001, p. 151), mas também como agentes transformadores (Dussel, 2009, p. 147). Suas lutas por reconhecimento (Dussel, 2007c, p. 348-349) e por novos direitos (Dussel, 2022, p. 644) revelam as contradições do sistema jurídico vigente (Dussel, 2015, p. 131).

Essa discussão explora a tensão entre legitimidade e legalidade (Dussel, 2009, p. 383) e aborda o papel do consenso das vítimas na constituição de um novo direito (Dussel, 2007c, p. 349). Além disso, a historicidade do sistema jurídico será analisada como um processo contínuo e mutável (Dussel, 2001, p. 152), seja por meio da incorporação de novos direitos (Dussel, 2015, p. 130), seja por transformações revolucionárias (Dussel, 2022, p. 642). Examinar-se-á ainda a relação entre novos direitos e o sistema anterior, considerando tanto a possibilidade de coexistência quanto a criação de uma nova ordem político-jurídica (Dussel, 2015, p. 133-135) e de uma nova constituição (Dussel, 2010, p. 235).

Por fim, é imperioso evidenciar que a análise será guiada pela compreensão de que a alteridade negada é o elemento central na renovação do sistema jurídico. Isso coloca nos holofotes a dinâmica entre exclusão, luta e transformação jurídica, bem como reafirma o direito como um espaço de disputa e construção contínua (Dussel, 2022, p. 643; 2001, p. 151-152).

Sendo assim, não obstante a relevância que a constituição e o sistema de direitos assumem para Dussel, por serem produzidos pela humanidade, em razão da finitude da vida humana, toda instituição e qualquer sistema de legitimidade é imperfeito e produz vítimas. Mesmo que não intencionalmente, eles excluem uma parcela da comunidade. No caso da comunidade política moderna/capitalista, “deixa de fora a maioria da população” (Dussel, 2009, p. 148).

Dessa forma, para Dussel, é necessário voltar os olhos para os excluídos e excluídas não intencionalmente desse sistema de direitos, que sofrem com os efeitos negativos da exclusão do referido sistema e com “ações políticas”. “As vítimas de um ‘sistema do direito vigente’ são os ‘sem-direito’” (Dussel, 2001, p. 151).

Esses sujeitos sem-direito e sujeitos de novos direitos são:

[...] as gerações futuras diante dos crimes antiecológicos das gerações presentes; é o caso da mulher na sociedade machista, das raças não brancas na sociedade racista ocidental, dos homossexuais nas estruturas heterossexuais, dos marginais, das classes exploradas por uma economia do lucro, dos países pobres e periféricos, dos imigrantes e ainda dos Estados nacionais debilitados pela estratégia do capital global nas mãos

de corporações transnacionais (às quais não se pode, no momento, impor um marco legal internacional que exija um serviço para a humanidade, e no estado atual de autorreferencialidade total e de destruição ecológica ou social, como efeito de suas estratégias como aumento de pobreza no mundo) (Dussel, 2001, p. 151)<sup>114</sup>.

Nesse quadro, emerge a contradição da comunidade política que constituiu o Estado de Direito, uma “dialética”. Há direitos institucionalizados e expressos nas constituições, nos quais todos e todas são coautores e coautoras e, por isso, devem seguir as normas. No entanto, dentro do Estado de Direito, eles e elas coexistem de forma simultânea com “muitos grupos emergentes sem-direitos, vítimas de sistemas econômico, cultural, militar [...] vigentes” (Dussel, 2001, p. 151).

Na ordem política e em seu sistema de direitos vigentes, coexistem com a comunidade política sujeitos que têm sua condição de membros e membras negada (Dussel, 2022, p. 639). Dessa forma, ao lado desse sistema de direitos válido para todos e todas, no qual são coautores e destinatários, coautoras e destinatárias (Dussel, 2009, p. 282-283), persiste uma negação material na realidade vivida, “a miséria, a dor, a violência sofrida” (Dussel, 2015, p. 131).

Para esses sujeitos, essa negação manifesta-se como ausência, como um vazio (Dussel, 2015, p. 131). Nesse contexto, para além da comunidade política formada por homens, proprietários e brancos — os iguais —, há os excluídos e excluídas, a alteridade negada, os e as diferentes (Dussel, 2009, p. 147).

Há, portanto, uma relação intrínseca entre o campo material e o de legitimidade, na qual o primeiro condiciona o segundo. Como aponta Dussel: “Os interesses materiais (sociais, econômicos, ecológicos, culturais, etc.) determinam o ator que participa das instituições de legitimidade (eleições, representação, assembleias constituintes, sistema de direito, congresso de deputados, juízes, etc)” (Dussel, 2009, p. 148).

Dessa forma, se uma parte significativa da comunidade é excluída dos processos decisórios e apenas um segmento restrito da comunidade política participa da formulação do direito, o resultado inevitável é a exclusão dos demais. Isso significa que o direito refletirá unicamente os interesses dessa parcela privilegiada (Dussel, 2009, p. 148).

### **6.3.1 O direito ilegítimo:**

---

<sup>114</sup> Em escrito posterior afirma: os efeitos negativos do capitalismo são visíveis: a destruição da natureza e uma sociedade majoritariamente empobrecida (Dussel, 2011b, p. 148).

A exclusão dos e das sem-direitos não apenas revela tensões no sistema jurídico vigente, mas também expõe a ilegitimidade de um direito que não resulta de participação simétrica. A ausência de participação plena e igualitária dos afetados e das afetadas evidencia que o princípio democrático, expresso no direito e nas constituições — segundo o qual se deve obedecer às normas porque todos e todas são seus coautores e coautoras —, não se sustenta. Como consequência, não há um direito verdadeiramente legítimo (Dussel, 2015, p. 132).

Os excluídos, os explorados, as excluídas e as exploradas, “[...] os países periféricos e empobrecidos, as classes oprimidas tanto no centro quanto na periferia [...], mulheres globalmente, crianças em situação de rua [...], marginalizados e emigrantes por motivos políticos, raciais e econômicos” frequentemente testemunham a falência das promessas de inclusão e representação. Não há simetria, não há participação nas tomadas de decisões, os “afetados” e as afetadas estão frequentemente ausentes. Nesse ínterim, as decisões tomadas não são aceitas e não são “aceitáveis” pelas “grandes maiorias da humanidade” (Dussel, 2001, p. 380).

A existência de uma “comunidade de vítimas” e os consensos produzidos por ela permitem questionar a legitimidade da ordem vigente, ao evidenciar que esta gera exclusão e que nem todos e todas participam simetricamente das decisões. Essa “tensão” abre espaço para a transformação do sistema de direitos, tornando-o menos excludente (Dussel, 2022, p. 643).

Como desdobramento, no limite, não há qualquer fundamento que justifique a obrigação de obedecer à lei ou ao direito por parte de quem não participou ainda que virtualmente das decisões, do consenso livre e racional, em que estão ancorados (Dussel, 2009, p. 383).

Assim, é possível que um direito, embora válido e em conformidade com o sistema jurídico vigente, não seja percebido como legítimo por determinados grupos marginalizados — os e as sem-direitos —, que se tornaram conscientes de sua exclusão (Dussel, 2015, p. 132). Dessa forma, o sistema de direitos pode configurar um sistema ilegítimo, ainda que legal (Dussel, 2009, p. 62)<sup>115</sup>.

### 6.3.2 Os novos direitos:

A percepção da ilegitimidade do sistema jurídico vigente não apenas expõe a exclusão dos e das sem-direitos, mas também pode catalisar suas lutas por novos direitos. Esse processo

<sup>115</sup> E. Dussel chega a afirmar que “as leis podem ser injustas” (Dussel, 2011b, p. 133).

pode gerar transformações que rompem com a conformação do sistema de direitos existente (Dussel, 2015, p. 132).

Embora o sistema de direitos possa gerar exclusões e tornar-se ilegítimo (Dussel, 2015, p. 132), ele não é estanque nem imutável. Pelo contrário, ele se transforma constantemente ao longo do tempo (Dussel, 2009, p. 149). Os direitos, em geral, e os direitos humanos, em específico, “são históricos”, pois são constituídos e produzidos no decorrer da história e institucionalizados como os direitos vigentes (Dussel, 2001, p. 151).

Isso significa que o sistema de direitos atualmente vigente é resultado das lutas sociais travadas ao longo do tempo por aqueles e aquelas que estavam até então excluídos e excluídas, buscando o reconhecimento de sua dignidade ignorada e negada (Dussel, 2001, p. 151). Contudo, mesmo com essas conquistas, ainda há grupos que seguem sendo excluídos dos consensos e acordos que formam a constituição e o sistema de direitos (Dussel, 2007, p. 127).

É na dificuldade ou impossibilidade de reproduzir a vida que os e as sem-direitos descobrem sua exclusão material, reconhecendo sua condição de inexistência dentro do sistema vigente (Dussel, 2022, p. 641). Essa percepção inicial da “negatividade material” leva à descoberta de sua “negatividade formal”, de exclusão jurídica (Dussel, 2022, p. 641).

Ao tomarem consciência de sua exclusão, as vítimas passam a identificar a ausência de certos direitos institucionalizados e a delinear novos direitos como possíveis e necessários (Dussel, 2022, p. 641-642). Essa descoberta constitui o ponto de partida para a formulação de novos direitos, que surgem como resposta às exclusões históricas e se ancoram na práxis emancipatória de movimentos sociais (Dussel, 2001, p. 166):

**A comunidade das vítimas** — incluindo os Novos Movimentos Sociais como o feminismo, o ecologismo, etc., e os antigos Movimentos Sociais como os sindicatos operários, Movimentos Políticos dos países pós-coloniais, e os Movimentos culturais das grandes civilizações negadas pelo processo de globalização, etc. — **começa a tomar consciência da ausência institucional de certos direitos que começam a se delinear como possíveis na própria práxis emancipatória** (Dussel, 2001, p. 166) (destaque meu).

Assim, os e as sem-direitos não são apenas sujeitos excluídos, mas também sujeitos de novos direitos (Dussel, 2001, p. 151). Esses novos direitos não se limitam aos direitos vigentes dos membros e das membras da comunidade política, ao contrário, eles sinalizam para a reconfiguração do sistema jurídico. Dessa forma, além dos direitos dos iguais, emergem outros direitos, que representam uma ampliação ou transformação da esfera jurídica (Dussel, 2009, p. 147).

### 6.3.3 As lutas por reconhecimento: exclusão e o direito à diferença na igualdade

Os e as sem-direitos tomam consciência de sua condição de “vítimas excluídas do sistema de direito” (Dussel, 2009, p. 150). Essa percepção se traduz em mobilização, levando-os e levando-as a se organizarem coletivamente e a lutarem contra as dinâmicas de exclusão que os e as marginalizam (Dussel, 2007, p. 127).

Por meio de movimentos sociais ou populares, articulam-se na busca pelo “seu reconhecimento” como membros e membras da comunidade política (Dussel, 2007, p. 127). Essa luta envolve a reivindicação de condições concretas que garantam a produção e reprodução da vida em comunidade, bem como a participação nas decisões que a afetam (Dussel, 2022, p. 641).

A organização desses excluídos e excluídas está diretamente ligada aos conflitos que emergem “nos campos materiais (ecológico, econômico, cultural, familiar, religioso, etc.), como efeito da emergência de grupos sociais excluídos, e por isso não podendo expressar seus direitos no corpo legal da ordem política” (Dussel, 2007c, p. 354). Esses conflitos refletem a dificuldade de reprodução da vida, que se torna o “momento crítico por excelência de uma Política de Libertação” (Dussel, 2007c, p. 354).

Nesses momentos de tensão, a ordem vigente é confrontada pela “Diferença” que se manifesta “com tantos rostos de oprimidas e oprimidos na esfera material do campo político, ou de excluídas e excluídos na esfera formal que o sistema de direito tenha produzido como efeitos negativos não intencionais de suas ações e instituições” (Dussel, 2007c, p. 354).

Essa “exclusão social” frequentemente se traduz também em uma “exclusão política”. Movimentos sociais que se iniciam “fora do campo político” formal acabam transformando-o ao lutar “pelo reconhecimento da Diferença” (Dussel, 2007c, p. 354).

Os e as sem-direitos, ao se organizarem, não buscam apenas uma inclusão formal ou a integração ao sistema vigente. Ao contrário, eles e elas não lutam para serem reconhecidos como iguais no sentido de uma homogeneização (Dussel, 2022, p. 639). O reconhecimento que demandam deve respeitar a sua posição na exterioridade da ordem vigente, ou seja, deve reconhecer o “Outro como outro” (Dussel, 2022, p. 640).

Isso significa que o reconhecimento não deve implicar na assimilação dos excluídos e das excluídas, mas na preservação de suas singularidades (Dussel, 2022, p. 639-640). Segundo Dussel:

Chamamos de solidariedade na esfera do direito a responsabilidade por aquele que não tem (ou por aquele que não foi outorgado). A afirmação da alteridade do outro não é igual à igualdade liberal. **Mesmo a luta pelo reconhecimento do outro como igual** (aspirando à sua incorporação no Mesmo) **é algo diverso da luta pelo reconhecimento do Outro como outro (aspirando então a um novo sistema do direito posterior ao reconhecimento da diferença).** A afirmação da alteridade é muito mais radical que a homogeneidade do cidadão moderno. Trata-se da **institucionalização de um direito heterogêneo, diferenciado, respeitoso de prática jurídica diversa** (Dussel, 2009, p. 148) (destaque meu).

As lutas por reconhecimento, assim, não buscam uma igualdade que homogeneíze. Elas reivindicam uma igualdade em suas diferenças, uma igualdade que comporta diferenças, que reconheça os e as sem-direitos como igualmente membros e membras da comunidade política, mas respeitando suas especificidades e sem hierarquizá-las (Dussel, 2022, p. 640).

As lutas dos excluídos e das excluídas não são para que sejam incluídos e incluídas “na mesma constituição que os excluía”, o que se busca é “uma transformação do próprio ‘espírito’ de toda a Constituição”. Pois, a simples inclusão, como sendo o mesmo, pode permanecer dominadora e excludente (Dussel, 2007c, p. 317).

É imperioso reconhecer cada um e cada uma dos e das sem-direitos é uma membra e um “membro com direito à Dis-tinção” (Dussel, 2022, p. 640). Essas lutas, que assumem a forma de lutas por reconhecimento, são “pela Di-ferença, pela exigência ao respeito a alteridade da vítima” (Dussel, 2007c, p. 348-349).

Dussel argumenta:

É a luta pela afirmação do Outro como outro, não como o mesmo. Não é a “incorporação” do excluído à ordem jurídica vigente, mas a “transformação” analógica (analéctica) da ordem jurídica, na qual os novos participantes mudam diacronicamente as determinações funcionais de todos os antigos participantes, constituindo um novo e alterativo “Estado de Direito”. **Não é uma mera subsunção da exterioridade, mas uma transformação orgânica da ordem jurídica** (explicando assim o sentido da evolução histórica do direito)” (Dussel, 2007c, p. 349) (destaque meu).

Essa transformação envolve um movimento de reconfiguração profunda do sistema jurídico. Nesse processo, o direito deixa de ser um instrumento de exclusão para se tornar um meio de reconhecimento e respeito às diferenças dos membros e das membras da comunidade política (Dussel, 2007c, p. 317).

Além disso, a luta pelo reconhecimento da diferença não se limita a reivindicações locais ou particularistas (Dussel, 2001, p. 62). Ao contrário:

A Diferença (os movimentos sociais) deve ser afirmada a partir de práticas democráticas que, no entanto, não param de se abrir para a universalidade (a Transversalidade) da sociedade política como um todo. **A luta pelo reconhecimento da referida Diferença é, ao mesmo tempo, luta pelo desenvolvimento universal da vida humana em geral** (Dussel, 2001, p. 62) (destaque meu).

Dessa forma, a luta dos e das sem-direitos não se restringe à busca por transformar o sistema jurídico-político. Ela também contribui para a construção de uma sociedade menos excludente, na qual a igualdade inclui o respeito ao direito às diferenças (Dussel, 2001, p. 62)

#### 6.3.4 As lutas por direitos

As lutas por direitos são uma expressão das lutas por reconhecimento dos excluídos e das excluídas. Os e as sem-direitos, situados e situadas na exterioridade da ordem jurídica vigente, não apenas buscam ser reconhecidos e reconhecidas como membros e membras da comunidade política, mas também exigem o reconhecimento de novos direitos que respondam às suas necessidades e às condições concretas de exclusão (Dussel, 2007c, p. 308).

Como argumenta Dussel, eles e elas “lutam pelo reconhecimento de seus direitos”, o que significa lutar por novos direitos ainda não reconhecidos ou institucionalizados (Dussel, 2007c, p. 308).

Assim **surgem das lutas por reconhecimento dos excluídos os novos sistemas de direitos**. Esses movimentos sociais críticos têm uma reivindicação crescente de legitimidade (validade crítica) **em face da decrescente legitimidade da ordem política no poder**. Transversalmente, **eles têm igualmente pretensão de universalidade**. Nesse sentido, será a razão política crítico-discursiva.

[...]

Agora, **o cidadão vítima, excluído, se transforma em um agente de transformação como membro de uma comunidade crítica que luta pelo reconhecimento de seus direitos** na sociedade civil e **com a pretensão de que suas demandas sejam institucionalizadas no futuro pelo Estado** - a sociedade política (Dussel, 2001, p. 60-61) (destaque meu).

Os novos direitos não surgem de abstrações, mas das “necessidades não satisfeitas” identificadas pelos e pelas sem-direitos nos momentos de exclusão sofridos (Dussel, 2007, p. 149). A partir dessas “assimetrias existentes”, é preciso que as vítimas “tomem consciência, lutem por seu reconhecimento, por seus direitos, para ‘poder viver’” (Dussel, 2001, p. 384).

Essas necessidades definem “substancialmente” suas lutas, pois os excluídos e as excluídas “descobrem a ‘falta-de’ como ‘novo-direito-a’” (Dussel, 2007, p. 150). Assim, os e as sem-direitos confrontam a condição de exclusão e reivindicam o reconhecimento de novos direitos (Dussel, 2015, p. 121).

Eles e elas tomam “consciência de um ‘novo’ direito descoberto, na maturidade do processo histórico”, um direito específico “e não de qualquer outro”. Essa descoberta mobiliza as suas ações e dá origem às lutas por “novos direitos do novo corpo de direito” (Dussel, 2015, p. 131). Em outros termos, os novos direitos institucionalizados emergem dessas lutas (Dussel, 2007, p. 150).

O objetivo não é destruir o sistema antigo, mas sim permitir que eles componham o sistema de direitos que será constituído, ou seja, “integrar uma nova parte inexistente no corpo do direito futuro” (Dussel, 2022, p. 643). Essa disputa é uma “luta por reconhecimento dos sem-direitos” (Dussel, 2015, p. 121) pela implementação “dos novos direitos, das novas leis no sistema de direito (novas leis com relação ao sistema legal antigo)” (Dussel, 2022, p. 644), o que possibilita a modificação das “estruturas estatais” (Dussel, 2015, p. 121).

Sendo assim, o sistema de direitos vigente é mutável e “reformável”, e sua força motriz é a luta dos e das sem-direitos “pelo reconhecimento de um novo direito” (Dussel, 2001, p. 152). Dessa forma, o sistema de direito vigente vai sendo continuamente alterado e transformado (Dussel, 2001, p. 151-152), possibilitando a superação da “exclusão no âmbito formal” (Dussel, 2015, p. 121).

Ao longo da modernidade, por exemplo, “conforme o desenvolvimento e as lutas pelo reconhecimento dos próprios direitos do cidadão [...], os direitos políticos e sociais” foram sendo “positivados” nas constituições e nos sistemas jurídicos. Isso evidencia que o direito é “uma lista sempre aberta” (Dussel, 2009, p. 294) e não um todo fechado e inalterável (Dussel, 2015, p. 121).

Portanto, a conformação do sistema de direitos está diretamente ligada às lutas e tensões protagonizadas pelos e pelas sem-direitos (Dussel, 2015, p. 121). Eles e elas buscam tanto o reconhecimento como sujeitos de novos direitos quanto a transformação do sistema de direitos institucionalizados, por meio da inclusão de “novos direitos” (Dussel, 2001, p. 151-152). Como consequência, o sistema de direito vigente se abre a novos direitos e passa a ganhar novos sentidos (Dussel, 2015, p. 121).

#### **6.4 Incorporação ou transformação**

A formulação de novos direitos, a partir da alteridade negada, ocorre em dois momentos. Primeiro, é a “autoconsciência de sua negatividade”, em que os excluídos e as excluídas tomam consciência de sua condição de exclusão. Em seguida, essa consciência se traduz em uma “ação política positiva”, na qual lutam pelo reconhecimento e por novos direitos, transformando o sistema até então vigente (Dussel, 2022, p. 642)<sup>116</sup>.

Essas lutas desafiam o sistema jurídico vigente e abrem caminhos para duas formas principais de transformação: a inclusão dos novos direitos no sistema existente ou a constituição de um novo sistema jurídico, que rompe com a estrutura anterior (Dussel, 2015, p. 130).

Em relação à “incorporação” dos novos direitos (Dussel, 2015, p. 130), ela pode ocorrer tanto pela alteração dos sentidos que os direitos assumem dentro de um dado sistema (Dussel, 2015, p. 135) — como uma nova compreensão sobre o que é o direito à igualdade, por exemplo — quanto pela adição de direitos antes não regulamentados ou tutelados (Dussel, 2015, p. 130), como o direito à igualdade racial, o direito ao aborto e a proteção de dados.

Cabe ressaltar que, mesmo quando há incorporação, é possível compreender esse sistema de direitos reformulado como um novo sistema, pois foram integrados novos direitos ou novos sentidos sobre direitos. Assim, já não se trata exatamente do mesmo sistema que vigorava anteriormente (Dussel, 2015, p. 130).

Além disso, a incorporação de novos direitos pode levar à exclusão de direitos que estavam vigentes no sistema jurídico antes da inclusão. Isso ocorre porque, ao integrar “novos direitos ao sistema dos direitos vigentes, vão caindo em descrédito alguns direitos pertencentes a uma idade superada da história da comunidade política do povo” (Dussel, 2009, p. 150).

Essa exclusão ocorre porque existem direitos que refletem decisões sobre formas de viver em comunidade que a própria comunidade já não considera adequadas, não encontram mais lastro na comunidade política (Dussel, 2009, p. 150).

Da mesma forma, essa exclusão pode ocorrer quando a comunidade política percebe, a partir das lutas dos e das sem-direitos, que, apesar da existência de certos direitos, ainda havia exclusão, limitação ou impossibilidade de produção e reprodução da vida de determinados grupos ou segmentos. Em termos gerais, trata-se do reconhecimento de erros, mesmo que não intencionais, levando à alteração do sistema de direitos e, eventualmente, de constituições (Dussel, 2011b, p. 154).

---

<sup>116</sup> Segundo Dussel, é sempre possível realizar uma mudança ou transformação em uma constituição ou em instituições por meio das “lutas por reconhecimento dos novos direitos (que sempre partem de necessidades materiais anteriores ao direito) (Dussel, 2011b, p. 154).

Enquanto a incorporação de novos direitos pode transformar gradualmente o sistema existente, a constituição de um novo sistema jurídico representa uma ruptura mais profunda, na qual o antigo sistema é superado e reconfigurado (Dussel, 2015, p. 130). Essa possibilidade, impulsionada pelas lutas dos e das sem-direitos, será agora explorada.

A segunda possibilidade, então, é a constituição de um novo sistema que substitua o sistema de direitos vigente. Nesse caso, o sistema anterior é superado e passa a ser considerado “antigo” (Dussel, 2015, p. 130). Quando um novo sistema de direitos é instaurado, esse momento criador, de transformação do sistema anterior, constitui “o tempo da ruptura da normalidade cronológica do sistema do direito. Ruptura que inicia um novo começo, desde as vítimas” (Dussel, 2022, p. 642).

No entanto, os novos direitos ou o novo sistema de direitos vigente não necessariamente eliminam o sistema nem os direitos anteriores. Em vez disso, eles os “subsumem”, preservando aqueles que permanecem vigentes no processo de legitimação e institucionalização dos novos direitos, conduzido pelos e pelas “sem-direito, como movimento de libertação”. Ao mesmo tempo, há direitos do antigo sistema que, ao perderem sua legitimidade, não são integrados ao novo sistema e acabam sendo excluídos (Dussel, 2015, p. 133).

Além disso, um novo sistema de direitos pode conservar formalmente os direitos antigos, mas incorporar uma “concepção totalmente nova de todos os direitos” (Dussel, 2015, p. 135). Em outras palavras, constitui-se um novo sistema jurídico, ainda que não inteiramente distinto do anterior, já que alguns de seus elementos podem ser mantidos (Dussel, 2015, p. 133).

Sendo assim, esse processo de transformação do sistema de direitos não configura um rompimento completo, mas mantém uma certa “continuidade do direito”. Mesmo que um novo sistema seja constituído, ele emerge do sistema anterior, impulsionado pelas lutas de suas vítimas (Dussel, 2015, p. 134).

Da mesma forma, não se trata de um “processo mecânico” de simples substituição. Trata-se de um processo complexo que altera tanto a maneira como a comunidade compreende o direito quanto a forma como ela se entende a si mesma, caracterizando-se como uma “reconstrução do sentido do direito” (Dussel, 2015, p. 134).

Ao analisar as transformações nos sistemas de direito, é possível perceber que essas mudanças se desenrolam ao longo do tempo, podendo ser compreendidas como “um processo de desenvolvimento”. Nele, coexistem “continuidades”, “diferenças”, momentos de criadores

e também a exclusão de direitos que uma comunidade política deixa de reconhecer como legítimos (Dussel, 2015, p. 134).

Por fim, o novo sistema, ao promover a inclusão e a institucionalização de novos direitos, simultaneamente gera novas exclusões. Nesse processo, alguns direitos passam a ser considerados não-direitos dentro do novo sistema jurídico. Essa exclusão pode dar origem a questionamentos e críticas por parte de potenciais futuros excluídos e futuras excluídas ou sem-direitos. Assim, o novo sistema de direitos transformado está sempre sujeito a ser questionado, a qualquer momento, a partir da perspectiva dos excluídos e das excluídas (Dussel, 2015, p. 133).

As lutas por novos direitos são a força motriz que transforma o sistema jurídico. Conduzidas pelos e pelas sem-direito, essas lutas reconfiguram o sistema existente por meio da incorporação de novos direitos ou levam à criação de um novo sistema jurídico. Esse processo, longe de ser imediato, reflete o desenvolvimento contínuo da comunidade política (Dussel, 2015, p. 131)

### **6.5 A Historicidade e a universalidade:**

Sendo assim, o sistema de direito vigente não é inalterável nem um todo acabado (Dussel, 2009, p. 294), ele vai sendo constituído a partir das lutas dos excluídos e das excluídas e se abre a novos direitos (Dussel, 2022, p. 642), ao mesmo tempo em que expressa a cristalização de lutas anteriores. Dessa forma, com o transcurso do tempo e os tensionamentos dos e das sem-direitos, o sistema de direitos vai sendo formado e transformado (Dussel, 2011b, p. 154), passando a assumir novas conformações e a ganhar novos sentidos (Dussel, 2015, p. 121).

Como anteriormente afirmado, esse processo, longe de ser imediato, reflete o desenvolvimento histórico e ético da comunidade política, sustentado pela “consciência crítico-política” da “dimensão humana” dos grupos marginalizados que sofrem com os efeitos negativos da exclusão do Estado de Direito ou do “estado-de-não-direito”. Trata-se de uma “maturidade histórica” desenvolvida pela comunidade, mas ainda não reconhecida pelo sistema de direitos vigente (Dussel, 2015, p. 131).

**A transformação do sistema jurídico** (negação da positividade) **é historicamente possível nos momentos em que os sujeitos excluídos**, oprimidos ou simplesmente as vítimas, **ao alcançarem uma maturidade suficiente, passam de objetos dominados a sujeitos**, subjetivação que os faz aparecer na história como atores de

movimentos sociais transformadores (às vezes revolucionários). **Nos momentos originários e criadores, trata-se não apenas de uma transformação, mas da criação de novos sistemas** (que, de qualquer forma, não deixam de ter antecedentes) (Dussel, 2001, p. 166) (destaque meu).

É nesse contexto que os e as sem-direitos lutam pela institucionalização de novos direitos ainda não reconhecidos e institucionalizados (Dussel, 2015, p. 131).

Os e as sem-direitos “lutando institucionalizaram novos direitos [...], vítimas de ações injustas (justas, legais e legítimas com base no direito antigo; injustas, ilegais e ilegítimas com base no novo direito)”, podendo, assim, “corrigir os erros próprios da autorreferencialidade do direito antigo” que geraram exclusões (Dussel, 2015, p. 133).

Dessa forma, mesmo que, em um primeiro momento, os novos direitos digam respeito apenas aos excluídos e às excluídas, caso esses e essas dissidentes obtenham êxito em suas lutas, “eles e elas podem impor o novo direito e alterar o sistema de direitos até então vigente, acrescentando os referidos novos direitos” (Dussel, 2009, p. 150).

Além disso, a emergência de novos direitos também se relaciona com a historicidade e a universalidade dos direitos.

**os “novos” direitos são aqueles exigidos universalmente** (seja em uma cultura, seja para toda a humanidade, segundo o grau de consciência histórica correspondente) **para a comunidade política no estado de sua evolução e crescimento histórico.** Não era factível (pelas condições históricas concretas) o movimento feminista na Idade Média (embora tenha havido heroicas antecipações), como tampouco era possível o ecologismo antes da revolução industrial, quando o Planeta parecia, todavia, uma fonte inacabada de recursos, e os efeitos negativos sobre a reprodução da vida eram quase não mensuráveis (Dussel, 2001, p. 152) (destaque meu).

Essa historicidade demonstra que os direitos não são universais desde sempre (Dussel, 2001, p. 152), mas se tornam universais à medida que a humanidade avança em sua consciência histórica, ética e política (Dussel, 2015, p. 131). Os novos direitos só se tornam perceptíveis e exigíveis pela coletividade a partir de um estágio específico de desenvolvimento histórico dessa mesma comunidade (Dussel, 2001, p. 152).

Para Dussel, nessa tensão ou dialética entre direito vigente e não-vigente, “há universalidade e contingência”. Trata-se de uma universalidade porque os novos direitos só se tornam institucionalizados quando são aceitos por toda a comunidade política — agora menos excludente do que antes — e reconhecidos como normas adequadas, adquirindo, assim, validade para todos os seus membros e todas as suas membras (Dussel, 2015, p. 133).

A contingência, por sua vez, está no fato de que a formulação específica dessas disputas ao longo da história não é pré-determinada. Os novos direitos que passam a vigor como um novo sistema emergem de um “processo crítico-criador dos movimentos que lutaram pelo reconhecimento destes novos direitos, antes não institucionalizados”. Sua concretização depende da “maturidade da comunidade”, da tomada de consciência e das condições de factibilidade presentes em cada contexto histórico (Dussel, 2015, p. 133).

As normas institucionalizadas, as decisões tomadas pela comunidade, emergem a própria comunidade e, assim, “não há estratégias a priori válidas para todas as comunidades; existem apenas exigências situadas para cada comunidade política (o que não nega a existência de princípios universais)” (Dussel, 2009, p. 193).

No entanto, isso não significa que se trata de uma teorização localista ou provinciana. Pois, ao mesmo tempo, as constituições também possuem uma certa universalidade, elas seguem princípios universais (Dussel, 2009, p. 193), na medida em que toda e qualquer constituição, para a política da libertação, deve garantir a produção e reprodução da vida em comunidade e a participação simétrica dos afetados e das afetadas, sempre dentro do que é factível (Dussel, 2009, p. 293). Essas são exigências da própria comunidade, que emergem a partir da “vontade de viver” (Dussel, 2007c, p. 180).

Ao mesmo tempo, Dussel afirma que, ao adotar uma visão mais ampla, é possível reconhecer que no mundo coexistem diferentes direitos ou variações de sentido de um mesmo direito originados de distintas comunidades políticas. Entre esses direitos, podem ser identificadas tanto semelhanças quanto diferenças (Dussel, 2015, p. 134).

No entanto, no contato entre esses direitos e em um eventual diálogo “negará a total incomensurabilidade ou a superioridade universal de um direito (por exemplo, o ocidental moderno) sobre os outros (os do mundo pós-colonial)”. Assim, apesar das diferenças, esses direitos não devem ser organizados em uma hierarquia (Dussel, 2015, p. 134).

A partir do exposto, é possível afirmar que Enrique Dussel evidencia que sua teorização não é redutora ou simplista, mas oferece ferramentas teóricas para compreender as constituições e os sistemas de direitos em sua complexidade. Para ele, há certa universalidade nas constituições e nos sistemas de direitos desenvolvidos em seu entorno. No entanto, essas constituições e esses direitos também expressam aspectos locais, assumindo conformações e sentidos específicos a partir dos contextos vividos. A relação entre universalidade e contingência revela uma tensão entre o local e o global, presente e constitutiva nas constituições

modernas, mas ausente no constitucionalismo decolonial de vertente modernista, apresentado nas considerações iniciais

## **6.6 Os novos Direitos, o novo consenso e a nova legitimidade**

Após explorar como as lutas dos sem-direitos podem levar à transformação do sistema jurídico vigente, seja pela incorporação de novos direitos ou pela criação de um novo sistema (Dussel, 2015, p. 130), é necessário compreender os critérios que sustentam essas mudanças. Assim, a legitimação dos novos direitos e a construção de um novo consenso político-jurídico ganham centralidade (Dussel, 2001, p. 164). Isso permite que o sistema jurídico seja reconfigurado e adaptado às demandas históricas e éticas da comunidade política (Dussel, 2001, p. 152).

Os e as sem-direitos, excluídos e excluídas do sistema vigente, constituem um critério de “validade” e de “legitimidade” do direito que é distinto daquele adotado pela comunidade política e pelo sistema jurídico vigentes. Esse critério emerge a partir do consenso da alteridade negada, ou seja, da comunidade dos excluídos e das excluídas que lutam para serem reconhecidos (Dussel, 2001, p. 164).

Com “clara consciência de haver descoberto novos direitos”, os e as sem-direitos vivenciam um momento de legitimação desses novos direitos e, simultaneamente, de “deslegitimação do sistema de direitos até então vigente” (Dussel, 2015, p. 132). Nesse sentido, eles se opõem a um direito que perdeu sua legitimidade, mesmo que ainda seja considerado válido pela ordem política estabelecida (Dussel, 2015, p. 132).

Em outros termos, as vítimas que confrontam o “Estado de Direito” — excludente, ilegal e ilegítimo —, ao tomarem consciência de sua condição, se legitimam e encontram legitimidade no “novo direito nascido na exterioridade do direito dominante”. (Dussel, 2007c, p. 348). Contudo, há um período de transição entre o sistema de direitos vigente e o reconhecimento e institucionalização dos novos direitos, caracterizado por três processos simultâneos e interligados (Dussel, 2015, p. 132).

Primeiro, o direito vigente, ao perder sua legitimidade, começa a se transformar em direito “antigo”. No segundo momento, os novos direitos, inicialmente não vigentes e ilegítimos, passam por um processo de legitimação até se tornarem direitos vigentes e legítimos. Por fim, ocorre a “derrogação de certos aspectos do direito antigo claramente contraditórios com o novo direito,” ou seja, partes do sistema anterior são abolidas (Dussel, 2015, p. 132).

Essa dinâmica é parte da “contínua tensão entre o vigente e não vigente” (Dussel, 2015, p. 121) e reflete o que Dussel chama de “dialética entre ‘direito vigente - novos direitos históricos’” (Dussel, 2015, p. 131). Durante esse período de transição, os movimentos sociais que descobrem novos direitos começam a lutar pela sua institucionalização, enquanto a legitimidade do sistema vigente é progressivamente questionada (Dussel, 2015, p. 132).

O processo de deslegitimação do direito antigo é, portanto, simultâneo e contrário ao processo de legitimação do novo direito, marcando uma reconfiguração profunda do sistema jurídico. Assim, o que antes era considerado ilegal no antigo sistema passa a ser legal no novo (Dussel, 2015, p. 132).

Entre a deslegitimação do sistema de direitos anteriormente considerado legítimo e a institucionalização dos novos direitos, há um momento crucial em que “a legalidade legítima da ordem estabelecida vai se deteriorando (perdendo legitimidade) e a ilegalidade ilegítima dos novos atores políticos ganha progressivamente legitimidade” (Dussel, 2022, p. 643).

Esse processo é impulsionado pela tomada de consciência dos e das sem-direitos, que se tornam protagonistas nas lutas por novos direitos (Dussel, 2022, p. 644). Essa transição não ocorre sem conflitos, pois os novos direitos desafiam a ordem vigente e enfrentam resistência até alcançarem reconhecimento e institucionalização (Dussel, 2001, p. 168).

Dussel explica:

Neste campo concreto, também se joga toda a problemática **dos conflitos do “tempo intermediário” entre a) a tomada de consciência dos novos direitos por parte dos movimentos que os descobrem e b) sua institucionalização.** É um **tempo de ilegalidade e ilegitimidade desses novos movimentos sociais que lutam por novos direitos.** Os patriotas da Nova Inglaterra eram ilegais e ilegítimos — começando por George Washington — até que se tornaram independentes da monarquia inglesa e proclamaram uma constituição (momento originário do direito). As mulheres eram rebeldes merecedoras de prisão ao tentar votar, até que as leis permitindo tal participação fossem promulgadas. Em uma filosofia política crítica, **esse tempo intermediário, no qual a legalidade legítima da ordem estabelecida está se deteriorando (perdendo legitimidade) e a ilegalidade ilegítima dos novos atores políticos ganha progressivamente legitimidade, é o tempo ambíguo, confuso e tenso** que o conservador chama de caos destrutivo e o emancipador sofre como um processo inevitável, necessário e originário. **É o tempo da luta pelo estabelecimento dos novos direitos, das novas leis no sistema jurídico (novas leis no sistema antigo, ou simplesmente um novo sistema de direitos e leis)** (Dussel, 2001, p. 168) (destaque meu).

Esse “tempo intermediário” reflete um momento de profunda ambiguidade, em que a ordem existente começa a perder legitimidade enquanto os novos direitos e suas bases ganham

forças. Esse processo é indispensável para a criação de um novo sistema menos excludente (Dussel, 2001, p. 168).

Durante esse período, as tensões entre a ordem estabelecida e os novos direitos emergentes resultam em conflitos que desafiam a legitimidade do sistema vigente (Dussel, 2015, p. 121), especialmente quando os e as sem-direitos passam a questionar sua exclusão e reivindicam sua inclusão no processo político-jurídico (Dussel, 2001, p. 60-61).

Se um determinado sistema de direitos, que deveria garantir a vida, não o faz para uma parcela da comunidade ou a exclui dos processos de deliberação para a elaboração de direitos e normas que regulam a vida em sociedade, e se esse sistema se torna dominador e excludente, essas vítimas, ao tomarem consciência de sua condição de exclusão, podem agir contra o sistema até então vigente, a partir desses novos direitos descobertos. Essas ações se ancoram em uma ordem futura nascente e encontram nela a sua legitimidade: um novo consenso, o “consenso da comunidade crítica” (Dussel, 2007c, p. 180-182).

Seja em “transformações parciais” ou “revoluções extremas”, a comunidade política crítica, formada pela comunidade das vítimas, se apresenta como uma “comunidade soberana”. Nesse papel, a comunidade se compreende como a “autoridade fundadora que exerce o poder do povo” (Dussel, 2022, p. 641-642). Esse “consenso intersubjetivo, com pretensão de validade, alcançado na ‘comunidade das vítimas’ [...] é [...] contrário ao consenso válido da comunidade hegemônica” (Dussel, 2001, p. 378).

Mesmo em momentos de transformações parciais, que não chegam a ser revolucionárias, a comunidade dos e das sem-direitos ganha consciência de sua legitimidade, a qual emana do “consenso da comunidade de vítimas”, agora reconhecida como ator histórico (Dussel, 2022, p. 641-642).

Essa soberania, fundamentada no consenso das vítimas, confere legitimidade aos novos direitos e sustenta o processo de transformação jurídica e política. A legitimidade desses direitos encontra lastro na “comunidade de comunicação dos excluídos” e das excluídas (Dussel, 2007c, p. 349), ao mesmo tempo em que “tais direitos criam nova legitimidade” (Dussel, 2007, p. 127).

Nesse contexto, a oposição dos grupos excluídos não é dirigida contra a lei em si, mas contra uma lei que, apesar de se declarar legítima, os e as exclui materialmente (Dussel, 2015, p. 132). Para Dussel, a legitimidade e a legalidade estão profundamente conectadas, sendo a legitimidade anterior à legalidade (Dussel, 2009, p. 383).

A legalidade depende da legitimidade para se sustentar. Se uma ação ou instituição não é legítima, também não será verdadeiramente legal, pois “se não há legitimidade, isto é, participação simétrica dos afetados de forma livre e racional, a lei é ilegítima: não obriga” (Dussel, 2009, p. 383)<sup>117</sup>.

Quando o direito deixa de se fundamentar nos interesses da comunidade política como um todo e passa a se ancorar nos interesses de particulares ou de membros privilegiados, ele perde sua legitimidade. Nesse caso, o direito é cumprido não por consenso legítimo, mas por “medo”. O consenso da comunidade política se “dissolve”, restando apenas dominação (Dussel, 2009, p. 316).

Como consequência, a coação que antes era considerada legítima por estar ancorada no sistema de direitos torna-se ilegítima, passando a ser percebida como violência pelos excluídos, excluídas, oprimidos e oprimidas (Dussel, 2007, p. 127). Nesse sentido, embora empiricamente os excluídos e as excluídas possam obedecer à lei ilegítima, isso não ocorre por se sentirem parte da comunidade ou coautores e coautoras das normas, mas sim por coação ilegítima, violência e dominação. Tal obediência forçada não confere legitimidade à norma (Dussel, 2009, p. 383)

## **6.7 A criação de uma nova constituição**

A legitimação de um novo sistema de direitos (Dussel, 2007, p. 127), discutida no tópico anterior, representa um passo necessário para a transformação do sistema jurídico (Dussel, 2001, p. 152). Essa transformação, ao alcançar sua expressão mais profunda e institucionalizada, pode, embora não necessariamente, culminar na criação de uma nova constituição (Dussel, 2007, p. 118).

Assim, o novo sistema de direitos, constituído a partir da exterioridade negada, pode se manifestar por meio de “novas constituições” (Dussel, 2007, p. 118). Esse processo ocorre quando o povo — os e as sem-direitos — consegue instituir uma nova ordem política, na qual o poder delegado é exercido de forma obediencial, em oposição ao antigo sistema político e institucional, que se fetichizou e se tornou autorreferente (Dussel, 2007, p. 158).

Dessa forma, quando o poder se torna autorreferente, E. Dussel afirma que ele deve ser “criticamente reconstruído” pela própria comunidade, para satisfazer suas necessidades

---

<sup>117</sup> Nesse sentido, segundo o autor, “o consenso dos oprimidos funda a legitimidade; a nova legitimidade, por sua vez, funda a futura legalidade” (Dussel, 2019, p. 42).

materiais e cumprir as exigências normativas da legitimidade democrática (Dussel, 2007, p. 158).

Como dito anteriormente, então, o sistema de direito pode “ser transformado em parte ou como um todo (essa última quando se dita uma nova constituição)”. A “constituição nova está fundada na legitimidade crítica do consenso da comunidade das vítimas antigas, quando essa legitimidade não estava legalizada” (Dussel, 2010, p. 235).

Nesse processo, não se trata apenas de reorganizar as normas jurídicas, mas de inaugurar um recomeço político. Ele incorpora as demandas dos e das sem-direitos e reconfigura profundamente as relações entre a comunidade política e o poder (Dussel, 2007, p. 118).

Dessa forma, a comunidade política, ao instituir uma nova ordem, não simplesmente abole o direito e a constituição anteriores, mas os transforma. A nova constituição exclui o que era injusto e excludente, ao mesmo tempo em que preserva os elementos que permanecem legítimos sob a perspectiva dos excluídos e das excluídas (Dussel, 2007, p. 158). Esse processo reacopla o exercício do poder delegado à comunidade política e restabelece a conexão entre constituição e comunidade (Dussel, 2007, p. 158)

Nesse quadro, é possível questionar: “que tipo de ordem seria aquela que dita a nova constituição? Que tipo de fundamento jurídico (e fundamentação) pode ter a ação que cria a nova constituição?” (Dussel, 2009, p. 117).

Essa nova ordem político-jurídica não é homogênea. Pelo contrário, ela tende a ser plural e menos excludente, integrando tanto antigos membros e membras quanto os Outros, que anteriormente foram excluídos e excluídas ou ignorados e ignoradas como parte da comunidade política (Dussel, 2022, p. 639-640).

Assim, a nova constituição deve abarcar toda a “comunidade de comunicação política” marginalizada pelo sistema anterior. Deve assegurar a inclusão dos anteriormente excluídos e das anteriormente excluídas, sem, contudo, excluir os membros e membras previamente reconhecidos e reconhecidas (Dussel, 2022, p. 639).

O supracitado processo de reconfiguração jurídica e política, que pode culminar na criação de uma nova constituição, demanda o estabelecimento de um novo consenso e de uma nova legitimidade (Dussel, 2007, p. 158). Esses elementos servem de arrimo para sustentar os novos direitos (Dussel, 2001, p. 164) e possibilitam enfrentar a tensão entre legitimidade e legalidade (Dussel, 2009, p. 383).

Portanto, se a nova constituição representa o marco institucional de uma nova ordem jurídica (Dussel, 2007, p. 118), ela não apenas reorganiza as normas e direitos, mas também redefine as relações de poder e participação na comunidade política (Dussel, 2022, p. 639-640).

Esse processo de reconfiguração, no entanto, permanece aberto a novos desafios e eventuais exclusões (Dussel, 2009, p. 150), reafirmando a constituição e o direito como espaços de disputa contínua (Dussel, 2015, p. 121) e abertos às transformações oriundas das tensões da própria comunidade (Dussel, 2009, p. 294)

## **6.8 Dussel contra Dussel**

Apesar das importantes contribuições de Enrique Dussel para a compreensão da constituição e do constitucionalismo no contexto do pensamento decolonial, seu trabalho apresenta limitações que merecem análise crítica.

Entre elas: I - a proposta de criação de um “artigo” nas constituições que possibilite a inclusão de “novos direitos”; II - a defesa da institucionalização de um “Tribunal supra-constitucional”, responsável pela auto-reconstrução crítica das constituições (Dussel, 2001, p. 157); e III - sua compreensão de que as constituições latino-americanas não expressam as decisões das comunidades políticas do Sul Global, mas são “cópias” das constituídas no Norte, conforme sustenta o constitucionalismo decolonial de vertente antimodernista, discutido no primeiro capítulo<sup>118</sup>.

Essas propostas apresentam contradições internas e limitações, revelando tensões no interior da própria obra de Dussel sobre política. Este tópico examinará essas limitações, evidenciando contradições internas e eventuais equívocos teóricos, que podem estar relacionados à ausência de formação específica de Enrique Dussel como jurista ou especialista em Direito Constitucional e Teoria da Constituição.

Além de evidenciar essas falhas, busca-se aqui propor uma interpretação de sua obra que contribua para o fortalecimento de um constitucionalismo decolonial de vertente transmoderna.

### **6.8.1 A incorporação de novos direitos por meio de um artigo constitucional:**

---

<sup>118</sup> Sendo assim, embora esta tese desenvolva uma análise crítica em relação a essas propostas, reconheço que elas estão textualmente presentes na obra de E. Dussel. No entanto, essa formulação apresenta certas tensões em relação ao restante de seus escritos. Diante disso, considero possível reler essas posições à luz de outros elementos da própria teorização política elaborada pelo autor

Como visto, para Enrique Dussel, a constituição é uma categoria teórico-social de grande relevância (Dussel, 2007c, p. 180). Ela expressa as decisões tomadas pela comunidade política (Dussel, 2007, p. 81), que se organiza para estabelecer regras e normas sobre as melhores formas de estruturar e viver em comunidade (Dussel, 2009, p. 292-293). As constituições são imanentes às comunidades políticas (Dussel, 2007c, p. 180) e atuam como “instâncias normativas” (Dussel, 2007c, p. 307). Nesse sentido, o direito não apenas descreve a vida em comunidade, mas reflete como ela deve ser (Dussel, 2007, p. 81; 2009, p. 282-283).

No entanto, ele identifica limitações nas constituições modernas e propõe a criação de um mecanismo crítico interno ao sistema jurídico. Esse mecanismo permitiria a inclusão de novos direitos ainda não previstos, assegurando o reconhecimento de grupos excluídos sem que sua institucionalização dependesse exclusivamente das lutas sociais (Dussel, 2001, p. 157).

Tudo isso nos indica, além disso, que **no corpo do direito e das instituições do Estado, deveria haver um momento “crítico” por excelência que deixasse a porta aberta para os “novos direitos”,** que não deveriam ser impulsionados apenas por lutas cruéis, difíceis e violentas dos novos atores sociais sem direitos. **Deveria haver na constituição um artigo que indicasse a necessidade de incluir novos direitos não explicitados na constituição (ou seja, direitos ainda não constitucionais), e institucionalizar um Tribunal** que não apenas julgasse a constitucionalidade de uma lei ou ação, mas também **a necessidade de uma reforma na constituição para a inclusão de novos direitos. Seria um Tribunal supra-constitucional que permitiria à própria constituição gerar sua própria auto-reconstrução crítica ao longo do tempo. A libertação dos sem direitos poderia recorrer a esse momento crítico do sistema jurídico,** onde se garantiria a legitimidade das lutas pelo reconhecimento de novos direitos não promulgados entre os Direitos Humanos fundamentais da constituição, nem regulados por nenhuma lei - necessariamente inexistente por tratar-se de novos direitos dos quais não se tinha consciência no passado (Dussel, 2001, p. 157) (destaque meu).

Essa leitura de Enrique Dussel sobre constituição e sistema de direitos apresenta limitações, que se expressam na defesa da necessidade de um “momento crítico” para viabilizar a inclusão de novos direitos. Pois, as constituições modernas já possuem mecanismos que possibilitam essa inclusão. Isso ocorre porque a constituição não é uma estrutura jurídica rígida. Seu sentido não é fixo nem pré-determinado de forma definitiva, como expõe o próprio autor (Dussel, 2009, p. 294; 2015, p. 121).

É possível que a comunidade política “descubra” novos direitos ao longo de seu processo de “desenvolvimento” e em momentos de “maturidade histórica” (Dussel, 2015, p. 131) “tome consciência” de direitos que, até então, não estavam institucionalizados (Dussel,

2001, p. 166-167). Esses direitos não eram reconhecidos ou sequer percebidos pelos membros e pelas membras da comunidade política (Dussel, 2009, p. 150).

Dessa forma, ao descobrir direitos até então desconhecidos, a comunidade pode optar por institucionalizá-los. Eles podem ser incluídos formalmente na constituição (Dussel, 2015, p. 130) — em termos técnicos, por meio de reformas constitucionais —, sem depender de lutas sociais “cruéis, difíceis e violentas” (Dussel, 2001, p. 157).

Além disso, a constituição e os direitos constitucionais podem ganhar novos sentidos a partir das lutas sociais e de seus usos, sem que sejam necessárias alterações formais ou reformas constitucionais (Dussel, 2001, p. 151-152). Como dito, a constituição não é apenas um conjunto de normas rígidas (Dussel, 2001, p. 167), ela se abre aos novos direitos e às interpretações a partir dos significados que a comunidade política passa a atribuir a ela (Dussel, 2015, p. 121).

Outro ponto central na proposta de Dussel que precisa ser enfrentado e mediado é sua caracterização das lutas sociais como “cruéis, difíceis e violentas” (Dussel, 2001, p. 157). Embora essas características sejam observáveis em determinados contextos, não se pode universalizar essa descrição como se fosse a única forma possível de transformação do sistema jurídico.

Embora o Estado frequentemente recorra a mecanismos coercitivos para preservar a continuidade do sistema de direitos vigente (Dussel, 2001, p. 150), isso não implica que as lutas por novos direitos sejam necessariamente “violentas”. Essas lutas podem ocorrer de diversas maneiras. Muitas mudanças jurídicas e constitucionais, ainda que menos frequentes, foram e continuam sendo alcançadas por meio de lutas sociais que não são “cruéis” “difíceis”. Ou melhor, elas podem ocorrer por meio de mobilizações como protestos organizados, manifestações populares e diálogos institucionais.

Nesse contexto, Dussel parece demonstrar, em certa medida, um desconhecimento sobre constituição e teoria constitucional. Sua defesa de que as constituições deveriam conter um mecanismo — “um artigo” — que permitisse alterações no sistema de direitos (Dussel, 2001, p. 157), provenientes da “dialética” entre direito vigente e não-vigente (Dussel, 2015, p. 133), sem depender necessariamente das lutas sociais dos e das sem-direito, sugere uma possível confusão entre constituição e texto constitucional.

Isso se reforça na medida em que o autor afirma a “necessidade de incluir novos direitos não explicitados na constituição (ou seja, direitos ainda não constitucionais)” (Dussel,

2001, p. 157), como se a condição de possibilidade para que um direito fosse reconhecido como parte do ordenamento jurídico dependesse de sua explicitação nas constituições.

Contudo, nem todos os direitos presentes nas constituições estão completamente explicitados em seus textos (Dussel, 2001, p. 167; 2009, p. 294). Existem direitos constitucionais já institucionalizados no sistema jurídico vigente que não são expressos literalmente na constituição, mas decorrem de interpretações, uma vez que seria impossível abarcar, em um único documento, todos os direitos, seu alcance e seus múltiplos sentidos. Assim, os direitos constitucionais não se restringem à literalidade do texto de uma constituição.

A constituição não consegue expressar textualmente todas as normas que a comunidade política estabelece para si mesma. Novos direitos podem ser formalmente incorporados à constituição por meio de reformas. Além disso, direitos já reconhecidos podem, a partir das lutas dos e das sem-direitos, ganhar uma “concepção totalmente nova”, adquirindo novos sentidos (Dussel, 2015, p. 135).

Sendo assim, há uma diferença fundamental entre constituição e texto constitucional. A constituição não é uma simples lista acabada de direitos fixos (Dussel, 2009, p. 294), mas um conjunto dinâmico de normas que se adapta às transformações da comunidade política e aos sentidos que ela atribui a esses direitos (Dussel, 2022, p. 638).

No mesmo sentido, também se evidencia um desconhecimento de Dussel sobre o fato de que as constituições não precisam de um mecanismo que deixe “a porta aberta para os ‘novos direitos’” (Dussel, 2001, p. 157), pois esse processo já ocorre. As constituições já possuem dispositivos que permitem alterações e sua reconstrução crítica, inclusive a partir das vítimas, seja por meio de mudanças formais ou interpretativas. As lutas dos excluídos e das excluídas do sistema vigente são capazes de alterar as constituições e os sentidos delas, mesmo sem que haja uma mudança formal<sup>119</sup>.

Portanto, a proposta de Dussel para uma solução interna já ocorre, ainda que de maneira parcial. Diante disso, é necessário investigar os motivos pelos quais, mesmo com esses mecanismos, as transformações no sistema de direitos vigente, impulsionadas pelas vítimas, ainda ocorrem de forma limitada.

Dessa forma, embora o problema possa parecer, à primeira vista, uma questão do direito ou das constituições — como se fossem inefetivas, expressassem apenas os interesses

---

<sup>119</sup> É possível ilustrar a abertura a novos direitos da constituição brasileira de 1988. Um *exemplo exemplar* é o reconhecimento do direito ao casamento entre pessoas LGBTQIA+. Esse resultado decorreu de lutas sociais dos e das sem-direitos, que provocaram uma transformação no sistema de direitos vigente, mesmo sem qualquer alteração no texto constitucional.

das elites ou se mostrassem excludentes e dominadoras, como propõe os constitucionalistas decoloniais de vertente antimodernista (Rossi; Kozicki, 2021, p. 37; Brasil; Urquiza, 2021, p. 59; Wolkmer, 2022, p. 94; Radaelli, 2017, p. 23; Santos, 2021, p. 18)—, é provável que esses supostos problemas jurídicos tenham origem em outras esferas. Essas limitações podem ser o que realmente impedem que os processos de reconstrução crítica ocorram em maior grau (Dussel, 2001, p. 373).

A proposta de Dussel em relação à inclusão de novos direitos parece desconsiderar ou subestimar os mecanismos já presentes nas constituições modernas. As dificuldades em promover transformações no sistema de direitos vigente, a partir das lutas dos e das sem-direitos, parecem estar mais relacionadas a limitações de outra ordem, como a política e a econômica, do que a uma suposta inefetividade do direito em si, decorrente de seus próprios limites ou da ausência de um mecanismo interno à constituição.

### 6.8.2 O tribunal supra-constitucional:

Assim, depois de analisar os mecanismos existentes nas constituições para adaptação e inclusão de novos direitos, cabe aprofundar a análise da proposta de Dussel sobre o “Tribunal supra-constitucional” (Dussel, 2001, p. 157).

O autor propõe que as constituições incluam dispositivos que viabilizem sua auto-reconstrução crítica. Para isso, ele sugere a criação de um “Tribunal supra-constitucional”, cuja função não se limitaria a avaliar a constitucionalidade das leis, mas também incluiria a identificação da necessidade de reformas constitucionais e a promoção da incorporação de novos direitos (Dussel, 2001, p. 157).

Esse Tribunal seria uma resposta institucional às demandas de grupos historicamente marginalizados, os e as “sem-direitos”. O “Tribunal supra-constitucional” seria, segundo Dussel, responsável por garantir que a constituição fosse modificada ao longo do tempo, atendendo às demandas e reivindicações por novos direitos ainda não reconhecidos no sistema jurídico vigente (Dussel, 2001, p. 157).

Como explica o autor:

[...] **Seria um Tribunal supra-constitucional que permitiria à própria constituição gerar sua própria auto-reconstrução crítica ao longo do tempo. A libertação dos sem direitos poderia recorrer a esse momento crítico do sistema jurídico, onde se garantiria a legitimidade das lutas pelo reconhecimento de novos direitos não promulgados entre os Direitos Humanos fundamentais da constituição, nem regulados**

por nenhuma lei - necessariamente inexistente por tratar-se de novos direitos dos quais não se tinha consciência no passado (Dussel, 2001, p. 157) (destaque meu).

E. Dussel sustenta, então, a criação de um Tribunal capaz de avaliar, decidir ou validar a necessidade de transformação do sistema de direitos e a abertura para o reconhecimento de novos direitos por meio de reformas constitucionais (Dussel, 2001, p. 157). Essa proposta revela uma posição controversa de Dussel em relação ao Direito Constitucional e à Teoria da Constituição. Além disso, configura, em alguma medida, uma contradição interna em sua obra sobre política.

Isso ocorre porque ele desloca o fundamento da constituição — da capacidade da comunidade política de dar-se uma constituição e alterá-la (Dussel, 2009, p. 292) — para um Tribunal, um órgão especializado. Assim, a proposta de um “Tribunal supra-constitucional”, que operaria acima da constituição e teria a capacidade de reconstruí-la criticamente, assume uma perspectiva baseada no controle por especialistas (Dussel, 2001, p. 157), em vez de ancorar-se na comunidade política (Dussel, 2009, p. 422-423).

O deslocamento para um órgão especializado retira da comunidade política a possibilidade de refletir sobre si mesma, reconhecer as exclusões (Dussel, 2015, p. 131) e os erros cometidos, ainda que não intencionais (Dussel, 2009, p. 150), bem como alterar a constituição e o sistema de direitos para torná-los menos excludentes (Dussel, 2022, p. 643).

Ao defender a criação de um “Tribunal supra-constitucional” (Dussel, 2001, p. 157), Enrique Dussel parece desconsiderar que as constituições são expressões históricas (Dussel, 2001, p. 151), enraizadas em contextos políticos, econômicos e culturais específicos (Dussel, 2015, p. 131). A comunidade, ao longo do tempo, institucionaliza sua experiência acumulada, buscando a melhor forma de organizar a vida comunitária, produzir e reproduzir a vida, sempre com a participação simétrica dos afetados e das afetadas, dentro dos limites do que é factível (Dussel, 2009, p. 293)

Da mesma forma, ao criar um Tribunal encarregado de analisar a necessidade de alteração da constituição a partir de novos direitos (Dussel, 2001, p. 157), há o risco de que esse grupo de especialistas se afaste da comunidade política, torne-se autorreferente (Dussel, 2009, p. 60) e passe a tomar decisões visando à realização de interesses particulares, próprios ou de grupos específicos (Dussel, 2007, p. 28-29).

Isso resulta em um desligamento do poder instituído — ou, no caso, constituído (Dussel, 2009, p. 292) — da *potentia* (Dussel, 2007b, p. 12). Ao fim e ao cabo, conforme apresentado em capítulos anteriores, isso configuraria uma forma de fetichismo do poder

(Dussel, 2007, p. 16), uma manifestação do fetichismo institucional (Dussel, 2007, p. 61), bem como uma forma específica de fetichização: o fetichismo por meio da técnica (Dussel, 2009, p. 478).

Nesse contexto, a partir da Política da Libertação de Enrique Dussel e dos fragmentos da teoria constitucional presentes em sua obra, surgem questionamentos sobre essa proposta do autor: como garantir que esse órgão não se fetichize e se corrompa? Como evitar que se torne autorreferente, autoritário e um instrumento de dominação e violência?

Portanto, a proposta de Dussel para um “Tribunal supra-constitucional” apresenta contradições teóricas internas. Ao deslocar o fundamento da constituição da comunidade política para um órgão especializado, ele se afasta do princípio democrático que sustenta as constituições e o sistema de direitos em sua Política da Libertação. Isso não apenas contraria sua própria defesa da constituição como expressão histórica e coletiva das decisões das comunidades políticas, mas também evidencia limitações em sua concepção de constituição.

#### 6.8.2.1 A mudança de posição de Dussel

O próprio Dussel reconhece posteriormente que o sistema de direitos está aberto à inclusão de novos direitos, sem que sua transformação dependa necessariamente de lutas violentas. No entanto, ele faz uma ressalva: para que isso ocorra, é imprescindível a participação ativa dos membros e membras da comunidade política e de sua alteridade (Dussel, 2010, p. 235).

Ele afirma:

A questão de fundo, e o dilema na filosofia política de Karl Marx, consistirá em **alcançar um sistema de direitos vigentes que possa estar perpetuamente aberto à irrupção de novos direitos sem que estes últimos precisem lutar ferozmente (e frequentemente com suas vidas) para sua implementação.** Isso será alcançado ao se descobrir a importância da participação política (com consciência do direito) do povo (como bloco social dos oprimidos e excluídos), que possa fiscalizar continuamente o exercício e a composição do corpo de direitos, deixando espaço para que a descoberta de novas necessidades não satisfeitas seja imediatamente levada em consideração, iniciando um processo de inovação do direito, sem permitir que a repressão desses novos direitos [...] acabe por explodir (Dussel, 2010, p. 235) (destaque meu).

Dussel sugere, então, que a transformação do sistema de direitos depende de uma compreensão mais ampla da relação entre política e direito, ancorada em sua Política da Libertação. Isso exige o reconhecimento da comunidade política como fundamento da

constituição, em um desdobramento que vincula os novos direitos à tomada de consciência, por parte dos e das sem-direitos, de sua condição de exclusão (Dussel, 2010, p. 235).

Assim, o sistema de direitos pode ser transformado e permanecer aberto tanto aos novos direitos que emergem da comunidade quanto àqueles que ela venha a reconhecer posteriormente (Dussel, 2010, p. 235).

O autor continua:

Ou seja, que os oprimidos devam lançar-se com justiça em uma luta encarniçada [...] enfrentando a dominação injusta (ainda que legal e legítima para o direito vigente dominador), mas **desnecessária se existisse uma instituição que permitisse julgar**, não a inconstitucionalidade de um novo direito, mas **a ilegitimidade da própria constituição, em relação a um novo direito justo do setor da comunidade política oprimida e excluída**, do povo. **Isso só é possível se houver um momento que desempenhe a função de fundamento da própria constituição, e trata-se do consenso legítimo crítico em torno do novo direito dos membros da comunidade política a quem foi negada a satisfação justa de suas novas necessidades**, ou à nova tomada de consciência de antigas necessidades, que a história foi gerando. **O sentido último, então, é esse consenso legítimo crítico dos oprimidos e excluídos** (Dussel, 2010, p. 235) (destaque meu).

Segundo essa perspectiva, as lutas pela inclusão de novos direitos podem ser superadas se se reconhecer que o fundamento da constituição é a comunidade política como um todo. Pois, essa mesma comunidade, ao gerar exclusão — ainda que de forma não intencional —, priva uma parcela de seus membros das condições adequadas para a produção e reprodução de suas vidas. Para que seja possível transformar o sistema de direitos sem depender de lutas violentas, então, é necessário reconhecer o consenso crítico dos excluídos como base para a formulação de novos direitos que emergem.

Esse reconhecimento deve vir acompanhado da compreensão de que, ao tomarem consciência de sua condição de exclusão, as vítimas passam a considerar a ordem jurídica anteriormente vigente como ilegítima sob sua própria perspectiva. Nesse processo, formulam um novo consenso — um consenso crítico — a partir da alteridade negada.

Dessa forma, a abertura para novos direitos depende não apenas da criação de mecanismos institucionais, mas também do papel desempenhado pela comunidade política na reelaboração contínua da legitimidade da constituição.

Assim, ao reafirmar a centralidade da comunidade política como fundamento da constituição, Dussel propõe um caminho para superar a exclusão e institucionalizar novos direitos. No entanto, suas reflexões sobre a história das constituições latino-americanas

levantam outra questão fundamental que precisa ser analisada criticamente: sua compreensão de que elas são cópias.

### **6.8.3 As cópias constitucionais e a ausência de um Estado de Direito na América Latina**

Nesse ínterim, outro equívoco apontado por Dussel é a afirmação de que na América Latina há um “costume” de copiar constituições de outras comunidades políticas. Assim, as constituições latino-americanas, em alguma medida, seriam meras imitações ou tentativas de reprodução de outras constituições (Dussel, 2009, p. 293).

Essas constituições copiadas também não refletiriam o aprendizado acumulado ao longo do tempo, marcado por sucessos e fracassos vivenciados por essas comunidades políticas. As experiências incorporadas nas constituições latino-americanas não teriam sido reconhecidas e institucionalizadas pela própria comunidade como as melhores formas de organizar a vida coletiva (Dussel, 2009, p. 293).

Ao mesmo tempo, essas normas, por estarem presentes nas constituições, assumem um caráter normativo (Dussel, 2007c, p. 307). Assim, estabelecem um “dever ser” para essas comunidades, mesmo sem terem sido elaboradas a partir de suas próprias experiências históricas (Dussel, 2009, p. 293).

Ademais, tais decisões não teriam sido tomadas com o propósito de assegurar a produção e reprodução da vida com a participação simétrica de todos os membros e todas as membras. Para Dussel, a comunidade política não elaborou uma constituição própria, limitando-se a reproduzir modelos de outras comunidades. Em outras palavras, tais normas não teriam emergido das dinâmicas sociais e políticas locais (Dussel, 2009, p. 293).

Esse processo geraria uma suposta separação entre a realidade vivida e as normas constitucionais. Isso ocorreria porque, ao não expressarem as decisões dessas comunidades, as constituições criariam uma lacuna entre as normas e as realidades das quais não emergem, revelando uma desconexão entre as normas importadas e a realidade (Dussel, 2009, p. 293).

Como consequência dessa prática de imitar constituições estrangeiras, a história constitucional da América Latina, segundo o autor, refletiria uma tentativa incessante das comunidades políticas de ajustar a realidade vivida às normas externas (Dussel, 2009, p. 293).

Em outros termos, as comunidades políticas latino-americanas teriam copiado constituições elaboradas por outras comunidades, situadas em diferentes momentos políticos. Assim, o direito, de modo geral, e a constituição, em específico, não teriam emergido das

experiências dessas comunidades políticas latino-americanas — experiências que elas próprias consideram bem-sucedidas e, portanto, passíveis de institucionalização —, mas seriam meras cópias ou tentativas de reprodução de modelos externos (Dussel, 2009, p. 293).

Nas palavras de Dussel:

**Na América Latina, o costume de pretender copiar a melhor constituição do momento (criada adequadamente para outra comunidade em outro momento político) impulsionou políticos e patriotas a pretender cumprir uma função impossível, a de “encaixar” a realidade da própria comunidade política em um “modelo” estranho, em um espartilho apertado. O resultado está à vista. Nunca se alcançou até o presente um “Estado de Direito”, porque as instituições (e o próprio direito) não surgiram de práticas preexistentes registradas na experiência como exitosas politicamente e que deveriam ser institucionalizadas para fixar como permanentes para fazer possível a governabilidade estável à qual aspira toda ordem política (Dussel, 2009, p. 293) (destaque meu).**

Assim, para ele, o problema das constituições latino-americanas reside no fato de que essas comunidades importaram constituições e modelos constitucionais de maneira acrítica, desconsiderando suas próprias experiências, histórias e lutas. Na América Latina, as comunidades políticas não teriam sido capazes de institucionalizar suas decisões por meio de constituições, limitando-se a replicar modelos de outras realidades (Dussel, 2009, p. 293).

No entanto, será necessário confrontar a teorização de E. Dussel com suas próprias afirmações. O autor parece incorrer em contradição ao afirmar que as constituições latino-americanas são meras cópias e que elas apenas expressam a prática de importação de modelos. Assim, este tópico destina-se a apresentar outra interpretação da obra de Enrique Dussel.

Apesar de o autor afirmar em sua Política da Libertação que as constituições são normas que a própria comunidade deu a si (Dussel, 2009, p. 282-283), como expressão do poder político e visando à produção e reprodução da vida em comunidade (Dussel, 2007c, p. 180) — refletindo, em alguma medida, um aspecto global presente nas constituições —, levando a sério a sua afirmação de que há um costume na América Latina de copiar constituições, para ele, no limite, isso não se aplicaria às constituições dessa região. Essas comunidades políticas não teriam constituído constituições próprias, ancoradas em suas realidades, mas teriam imitado modelos de outras comunidades (Dussel, 2009, p. 293).

A partir do exposto, seria razoável questionar: por que as comunidades políticas latino-americanas teriam o costume de copiar constituições ao invés de constituir as suas próprias? Se isso não for mediado de forma adequada, ao afirmar que elas não constituíram suas próprias constituições, essa posição teórica não acaba por reafirmar uma hierarquia que inferioriza as

supracitadas comunidades? Por outro lado, por que é possível afirmar que há o costume, na América Latina, de copiar constituições?

Será que Dussel não comete um equívoco metodológico e inverte o raciocínio ao perceber que há, aparentemente, uma distância entre as constituições e a realidade? Ainda que expressem direitos como igualdade, liberdade e dignidade, essas constituições coexistem com a miséria e a exclusão. Nesse sentido o problema das constituições não decorre necessariamente de serem cópias, mas da incapacidade de concretizar direitos nas realidades dessas comunidades. A partir desse diagnóstico — de que “nunca se constituiu um Estado de Direito na região” (Dussel, 2009, p. 293) — e da suposta distância entre constituições e realidade, Dussel não estaria afirmando que as constituições são cópias justamente para justificar essa aparente desconexão?

Em outros termos, será que o ponto de partida da afirmação de que as comunidades latino-americanas copiam constituições não estaria ancorado na suposta não concretização dessas constituições, no aparente hiato entre as realidades e as normas?

O que diferenciaria as comunidades do Sul Global das comunidades políticas do Norte Global, de forma que umas supostamente copiam constituições enquanto outras elaboram modelos constitucionais que servem de referência? Nesse sentido, não faltaria exatamente explicar o motivo pelo qual essas constituições não se realizam na mesma medida?

A partir da Política da Libertação de Dussel, é possível sustentar que as comunidades latino-americanas não são inferiores nem incapazes de constituir suas próprias constituições. Assim como as comunidades do Norte, as comunidades políticas situadas na periferia decidem e se autodeterminam, institucionalizando normas que refletem as formas que consideram mais adequadas para viver comunitariamente (Dussel, 2007, p. 81), possibilitando a produção da vida (Dussel, 2007c, p. 180) e a participação simétrica de seus membros e membras (Dussel, 2009, p. 282-283).

Essa capacidade é universal e válida para toda e qualquer comunidade (Dussel, 2009, p. 193). Trata-se de um desdobramento da vontade de viver (Dussel, 2007, p. 25-26; 2022, p. 355), que fundamenta a comunidade política (Dussel, 2007c, p. 180) e a necessidade de institucionalizar o poder para exercê-lo (Dussel, 2009, p. 200) — resultado da diferenciação entre *potentia* e *potestas* (Dussel, 2007b, p. 12).

Além disso, ao levar a sério a normatividade do direito e da constituição — que expressam decisões da comunidade sobre como a vida deve ser, e não apenas descrevem o que a vida em comunidade já é (Dussel, 2007c, p. 307)—, reconhece-se que há, inevitavelmente,

uma diferença entre a materialidade do mundo e a constituição que também expressa um dever ser. Ainda que as constituições emergjam da realidade concreta, elas carregam uma dimensão normativa.

Será que Dussel não teria esquecido dessa dimensão normativa do direito e o fundamento universal das constituições — aspectos apresentados anteriormente neste capítulo?

Por fim, mesmo que se aceite o argumento de que as constituições latino-americanas são cópias, não seria possível dizer que, em alguma medida, todas as constituições o são? Afinal, as comunidades e culturas não estão em constante diálogo, influenciando-se mutuamente? Como o próprio Dussel ensina, não há cultura isolada no mundo (Dussel, 2016c, p. 62-63; 2015, p. 134).

Dessa forma, é possível identificar nessa passagem de Dussel uma compreensão limitada da e limitante de constituição. Ainda que se aceite que, em certa medida, textos constitucionais tenham sido importados, não há cultura isolada (Dussel, 2016c, p. 62-63; 2015, p. 134). Uma constituição não se limita ao texto ou à sua forma, ela deve ser compreendida em seus usos.

Assim, mesmo que se aceite o argumento de que os textos constitucionais tenham sido, em alguma medida, copiados, as constituições não são abstrações. Seus sentidos não se esgotam no texto, eles são continuamente redefinidos pela comunidade. Por exemplo, se duas comunidades inscrevem o direito à igualdade em suas constituições, o que uma entende por igualdade pode ser — e frequentemente é — diferente do que outra comunidade compreende.

Portanto, quando a constituição é manuseada e utilizada pela comunidade política em suas lutas, ela ganha novos sentidos (Dussel, 2015, p. 121), sendo ressignificada pelas histórias locais. As constituições são produzidas em contextos específicos, e não de forma abstrata (Dussel, 2001, p. 167).

A constituição é reflexo da consciência política de uma comunidade. Por isso, ela é situada historicamente, emergindo das exigências das próprias comunidades políticas em determinados contextos históricos (Dussel, 2001, p. 166). Essa compreensão de que o direito é imanente às comunidades não “nega princípios universais” (Dussel, 2009, p. 193). Os sentidos da constituição se manifestam e se constituem em seus exercícios e na tensão permanente entre o global e o local<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> A constituição de 1988 do Brasil exemplifica como as constituições latino-americanas não são meras cópias de modelos externos. Embora influências internacionais existam, a constituição de 1988 reflete a institucionalização de demandas históricas e sociais da comunidade política brasileira, especialmente após o período de redemocratização. Direitos sociais, a igualdade racial e a participação popular foram incorporados como resultado

Ao tratar da problemática das cópias constitucionais, Dussel conclui descrevendo uma história de fracassos. Segundo ele, na América Latina, “nunca se alcançou até o presente um ‘Estado de Direito’” (Dussel, 2009, p. 293).

Se, nesse momento, Dussel parece afirmar que o Estado de Direito não se realizou na América Latina devido à ausência de uma constituição própria — decorrente do costume de copiar constituições —, posteriormente ele amplia essa explicação ao afirmar que o “Estado de Direito” não existe na América Latina em decorrência de “condicionamentos históricos que já se estendem por meio milênio” (Dussel, 2009, p. 298)<sup>121</sup>.

Essa mudança de perspectiva abre a possibilidade de refletir: quais são esses condicionamentos históricos que impedem a efetiva realização de um Estado de Direito na região?

Para Dussel, nas regiões periféricas e pós-coloniais do Sul Global, o que se constituiu não foi um Estado de Direito, mas um “estado dos sem direitos”. Ele argumenta que a realização dos direitos nas antigas metrópoles europeias foi possível por meio de um processo contínuo de negação desses mesmos direitos nas regiões coloniais, marcadas por dominação e exploração (Dussel, 2001, p. 373).

Assim, enquanto os Estados do centro formaram e consolidaram um “Estado de Direito”, simultaneamente constituíram, por meio da violência e da força militar, os “estados dos sem direitos” nas colônias. Os habitantes dessas regiões periféricas não possuíam direitos frente à dominação europeia e permaneciam sob o controle das metrópoles (Dussel, 2001, p. 373).

Historicamente, mesmo após as lutas por independência, esse cenário não se alterou de forma substancial. Segundo Dussel, houve uma continuidade da dominação colonial (Dussel, 2011, p. 149). O período pós-independência representou, na verdade, uma “continuação da dominação política colonial”. Esses processos de emancipação política das antigas colônias carregam as marcas “neocoloniais” da “exploração econômica, dominação militar” e “domesticação cultural” das elites nacionais (Dussel, 2001, p. 373).

---

de lutas locais. Esse processo evidencia a tensão entre o global — na decisão de constituir uma constituição e institucionalizar experiências de uma comunidade política a partir do aprendizado coletivo — e o local — nas formas específicas de institucionalização das experiências políticas e sociais brasileiras.

<sup>121</sup> Segundo Dussel, na modernidade, com a “colonialidade do poder”, a sociedade foi classificada racialmente, de acordo com o seu nível de brancura, separando grupos de seres mais humanos de seres considerados menos humanos, configurando assim uma “sociedade desigual, sem justiça e sem lei” (Dussel, 2011, p. 149).

Essa persistência da relação de dominação colonial, de referidos traços “neocoloniais”, mesmo após a independência formal, em diferentes âmbitos da vida (Dussel, 2001, p. 373), é conceituada pelo pensamento decolonial, do qual Enrique Dussel é um dos principais expoentes (Bragato; Castilho, 2014, p. 19; Bello, 2015, p. 51; Pazello, 2014, p. 39; Berclaz, 2017, p. 205-206; Mignolo, 2003, p. 438), como colonialidade (Quijano, 2010, p. 74; Dussel, 2011, p. 149).

Diante disso, é possível identificar em Dussel uma outra explicação para a ausência de um Estado de Direito consolidado na América Latina. Inicialmente, essa ausência parece estar ligada ao costume de copiar constituições e à falta de textos constitucionais que reflitam as realidades locais. Contudo, essa ausência está profundamente ancorada na continuidade histórica da dominação colonial, que perpetua desigualdades políticas, econômicas e culturais.

Nesse sentido, a diferença na realização das normas constitucionais entre o Norte e o Sul Global não decorre da suposta inadequação ou cópia de modelos constitucionais, mas sim da manutenção de estruturas coloniais que limitam a efetivação dos direitos e a autonomia política. Como afirma Dussel houve a “continuação da dominação política colonial” mesmo com as independências (Dussel, 2001, p. 373).

Assim, a questão apresentada como um problema constitucional revela-se, na verdade, como uma questão econômica e política, ainda que se manifeste no campo jurídico. As constituições, por si só, não são capazes de resolver essas contradições estruturais. Esses conflitos devem ser enfrentados em seus próprios âmbitos, embora a constituição e o direito possam contribuir, sem, contudo, serem os únicos responsáveis, sob o risco de sobrecarregá-los com problemas que pertencem a outras esferas.

Portanto, o “estado dos sem direitos” no Sul Global e a história de promessas constitucionais não cumpridas na mesma medida que nas regiões centrais são expressões da colonialidade, que coexistem com o Estado de Direito consolidado no Norte. A superação dessa realidade exige transformações profundas que rompam com a lógica de continua dominação moderna, colonial e capitalista.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a argumentação apresentada anteriormente for aceita, de que a problemática das promessas inscritas nas constituições não se concretiza em maior medida no Sul Global, na mesma medida que são realizadas no Norte ou apenas que não se efetivam da forma com que estão expressas nas constituições, não se resume às constituições ou ao direito em si — e sim à contínua relação colonial — faz-se necessário questionar: qual é a ligação entre ela e a constituição? Como a colonialidade afeta a constituição e o direito nas regiões periféricas? Qual o papel desempenhado pela constituição e pelo direito para a manutenção e superação da colonialidade?

Uma possibilidade seria afirmar que, como membros e membras da comunidade política são coautores e coautoras nas normas, normas que por vezes expressam ou possibilitam a reprodução da colonialidade, a comunidade escolhe, de forma reiterada, a manutenção da reprodução da contínua relação de dominação colonial. Sob essa perspectiva, todos e todas seriam coautores e coautoras desse sistema.

Sendo assim, levando a argumentação ao limite, não seria possível afirmar que as constituições não se concretizam, que há promessas não cumpridas, que as constituições em regiões periféricas e pós-coloniais são inefetivas, pois, ao perpetuarem a dominação e a exploração, as constituições estariam funcionando conforme o esperado pelos membros e membras da comunidade política que deram a si essas constituições.

Entretanto, essa posição entra em contradição com o princípio material político que condiciona o direito e as constituições, expresso na compreensão de Dussel de que as constituições estão vinculadas à vida. Segundo esse princípio, as constituições devem possibilitar a produção e reprodução da vida humana em comunidade.

Ao possibilitar a manutenção de desigualdades e a impossibilidade de reproduzir qualitativamente a vida — manifestada na forma de fome e pobreza, por exemplo — configura-se um descumprimento do supracitado princípio e, como desdobramento, um problema de ausência de legitimidade material das constituições e do direito.

Isto é, esse entendimento não encontra arrimo na compreensão de constituição e de direito presente na obra de Enrique Dussel. Na medida em que as constituições devem respeitar o princípio material e possibilitar a produção e reprodução da vida de seus membros e de suas membras.

Esses momentos não são desconsiderados na obra de Dussel, eles apenas são compreendidos como desvios da função primária das constituições e do sistema de direitos. São momentos negativos, que devem ser criticados desde a própria constituição funcionando em normalidade, ancorada na comunidade política, garantindo a vida em comunidade e a participação de seus membros e membras.

Outra possibilidade seria afirmar que a comunidade política não faz a escolha de se dar normas que possibilitam a manutenção da reprodução da colonialidade de forma livre e consciente. Nesse cenário, a continua dominação colonial estaria opaca para eles e elas. A colonialidade operaria como que por detrás das costas da comunidade, para usar uma expressão marxiana<sup>122</sup>.

Isso desloca a discussão da ausência de legitimidade material para a ausência de legitimidade formal, já que constituições e direitos não seriam estabelecidos com a participação simétrica de todos os afetados e todas os afetadas de forma livre e por meio de razões. As normas, então, seriam instituídas sem que seus potenciais efeitos de dominação, exploração e exclusão fossem compreendidos.

Nesse contexto, ocorre uma violação do princípio democrático, conforme delineado na arquitetura teórica de Enrique Dussel. As constituições, nesse caso, careceriam de legitimidade formal. Uma vez mais, expressariam momentos em que as constituições não estariam funcionando como deveriam.

A partir do exposto, é necessário evidenciar que os princípios são normativos. Sendo assim, em Dussel, quando não há participação simétrica, não há legitimidade. O que se configura, nesse caso, é um sistema de dominação e coerção ilegítima, ainda que mascarado sob uma aparência jurídica, e não um sistema de direito ou uma constituição em funcionamento normal.

A constituição e a política têm o dever de garantir a produção e reprodução da vida de forma qualitativa e assegurar a não exclusão. Da mesma forma, é preciso destacar que a comunidade política deve sempre respeitar os direitos das minorias, uma obrigação que está contida nos princípios materiais e democráticos.

Nesse sentido, esses princípios atuam como mecanismos ou critério de verificação, permitindo avaliar se uma ação ou instituição está em conformidade com os fundamentos

---

<sup>122</sup> Conferir: Marx, 2013, p. 122; 284; 438.

político-jurídicos ou se reflete um momento de desvio, que deve ser corrigido pela própria comunidade.

### **7.1 O fetichismo constitucional**

A partir da Política da Libertação de E. Dussel, é possível propor uma terceira interpretação sobre essa relação entre constituição e colonialidade. Ela inclui e é capaz de oferecer uma explicação para esses momentos de não normalidade, a partir do conceito de fetichismo das constituições, que está ancorado, assim como ocorre na política, no desacoplamento entre *potentia* e *potestas*.

A *potentia*, como mencionado anteriormente, é compreendida como o poder originário e indiferenciado da comunidade política, constituindo o fundamento das normas constitucionais. Ela expressa a soberania e o poder criador da comunidade, que decide dar a si mesma normas responsáveis por estabelecer as condições de organização e de reprodução da vida em comunitária.

Para o poder ser exercido, a *potentia* se diferencia em *potestas*. A *potestas*, então, é a expressão do poder instituído e formalizado nas instituições. Ela constitui um exercício de poder delegado e, por isso, deve permanecer vinculada à *potentia*, garantindo que as normas reflitam continuamente a vontade e os interesses da comunidade política.

Contudo, ao se diferenciar para que o poder seja exercido, na modernidade, a comunidade política se dá uma constituição e um sistema de direitos. Nesse processo, cria-se uma brecha entre a *potentia* e o exercício delegado do poder, entre a comunidade e a constituição. Assim, o fetichismo das constituições ocorre a partir dessa brecha, quando há um desacoplamento entre *potentia* e *potestas*.

Nesse momento, a constituição e o sistema de direitos se tornam autorreferentes, distanciando-se da *potentia*, da comunidade política, e funcionando como um fim em si mesmos. Eles deixam de refletir os interesses comunitários e passam a servir a interesses privados, individuais ou de pequenos grupos.

Nesse contexto, a constituição deixa de ser um instrumento voltado à garantia da vida em comunidade e passa a operar como uma estrutura que perpetua a dominação. Esse desvio a transforma em um mecanismo de exclusão, afastando-a de sua função originária de garantir a produção e reprodução da vida em comunidade.

Nos momentos em que as constituições e os sistemas de direitos deixam de cumprir os princípios materiais e de legitimidade, possibilitando a negação da vida e a exclusão, passam a reproduzir e contribuir para manutenção da dominação. Nessas circunstâncias, eles não operam com normalidade, eles estão desacoplados da comunidade política, estão corrompidos e estão fetichizados.

Esse fetichismo pode se manifestar na produção das normas do sistema de direitos constitucionalmente configurado, na formulação de textos legais ou em seus usos. Dessa forma, as normas produzidas — seja na elaboração, na interpretação ou na aplicação — deixam de corresponder e expressar os interesses da comunidade, pois a potestas não está alicerçada na potentia como deveria, perdendo sua fonte primeira de legitimação.

Além disso, cabe evidenciar que, ainda que as constituições e os direitos produzidos por uma comunidade política estejam ancorados na potentia, eles podem ser interpretados e utilizados de forma contrária aos interesses dessa comunidade — seja por representantes, grupos específicos ou para atender interesses particulares. Em outros casos, podem ser ignorados ou deixados de lado. Nessas circunstâncias, não se configuram situações constitucionais legítimas, mas sim expressões do fetichismo da constituição e do direito.

No entanto, nesses momentos, ações e instituições podem ser continuamente questionadas com base na constituição, afirmando-se sua inconstitucionalidade. Da mesma forma, quando o fetichismo se manifesta na interpretação de uma norma constitucional ou em uma norma constitucional derivada, ela ainda pode ser contestada pela própria comunidade política, que é a detentora original e permanente do poder. Esse papel de verificação não é transferido à potestas — seja na forma de um representante ou de uma instituição que assume a figura de um guardião —, pois o poder permanece, em última instância, na própria comunidade política.

A partir do exposto, é possível sustentar que uma das causas desse fetichismo constitucional e jurídico está na contínua relação colonial e no modo de produção capitalista, em sua configuração colonial e dependente, criticado por Enrique Dussel — a modernidade/colonialidade capitalista, na chave do pensamento decolonial. Esse complexo de poder tende a gerar o desacoplamento entre potentia e potestas, entre a comunidade política e as constituições.

Assim, nas comunidades que sofrem a dominação, a exploração e a subalternização a partir do referido complexo de poder mundial, o fetichismo das constituições tende a ser percebido como uma normalidade.

A ausência de compreensão sobre a categoria teórico-social da colonialidade e suas diferentes formas de manifestações contribui para que esse desvio seja interpretado como parte regular do funcionamento das constituições. Isso leva alguns teóricos e teóricas a concluir que a constituição e o direito são exclusivamente meios de dominação e exploração ou que são inefetivos — como ocorre com os e as constitucionalistas decoloniais de vertente antimodernista, apresentados no primeiro capítulo.

Além disso, é precisamente o fetichismo da constituição, resultante do desacoplamento entre *potentia* e *potestas*, que leva esses teóricos e teóricas a buscarem na constituição — concebida como algo externo à comunidade — a solução para os problemas e mazelas sofridas, como se ela fosse capaz de resolvê-los sozinha.

Em vez de reconhecerem a constituição como expressão e parte da comunidade, atribuem a ela, como um corpo apartado, o papel e a responsabilidade que cabem à própria comunidade na busca por soluções. Com isso, deslocam da comunidade para a constituição a função de transformar um sistema que se corrompeu e passou a produzir exclusão, morte e violência.

Assim, esses teóricos, teóricas e teorias depositam na constituição expectativas que ela não pode cumprir, pois essas tarefas pertencem à comunidade. Como desdobramento, frustram-se quando a constituição não consegue, por si só, solucionar questões nos campos da economia e da política, levando-os a decretar sua inefetividade.

Esses equívocos poderiam ser evitados ao se compreender que constituição e comunidade estão acopladas, sendo essa conexão uma das formas de expressão da relação entre *potentia* e *potestas*. A concepção de uma constituição apartada da comunidade política não representa uma ordem legítima, mas sim uma constituição que não opera em normalidade, configurando, assim, o fetichismo constitucional.

Portanto, o fetichismo, embora frequente, não é uma característica própria das constituições, mas uma anomalia que pode ser combatida. Ele, o fetichismo constitucional, configura a corrupção do direito, marcando seu desacoplamento, enquanto poder instituído e posteriormente constituído, da comunidade política — e não seu funcionamento em normalidade.

Dessa forma, esse momento negativo e dominador precisa ser criticado como um desvio do funcionamento normal e legítimo das constituições e do direito, sem que isso leve a uma condenação total, a uma rejeição ou a uma crítica destrutiva. A crítica deve reconhecer e

enfrentar essas distorções, sem, no entanto, decretar a inutilidade da constituição e do direito em sua totalidade.

## **7.2 As lutas sociais e a possibilidade de desfetichização**

Conforme ensina Dussel, a constituição resulta de uma decisão da comunidade política, que opta por se institucionalizar e dar a si mesma uma constituição. Assim, a comunidade estabelece normas para si, buscando organizar e reproduzir a vida em comunidade. Esse processo de dar-se uma constituição cria uma “brecha” ou “cisão” inevitável entre o poder originário da comunidade, *potentia*, e o poder instituído, *potestas*, expresso em uma constituição e, posteriormente, no sistema de direitos.

Essa dinâmica é o que possibilita que ocorra o fetichismo constitucional, pois, torna possível que o poder instituído se desacople da comunidade política, da *potentia*. Nesse quadro, há uma tensão contínua entre *potentia* — o poder originário e indiferenciado da comunidade política — e *potestas*.

Não obstante, é exatamente referida tensão que possibilita que, mesmo nos momentos negativos e destrutivos, quando as constituições se fetichizam, seja possível transformar esse sistema que se tornou excludente e, no limite, construir uma nova ordem mais igualitária, ainda que jamais perfeita. Nesse ínterim, embora o fetichismo das constituições seja uma realidade frequente em comunidades políticas do Sul global, ele não é inevitável e nem permanente.

Existe, inclusive, a possibilidade de criticar esse momento de corrupção da constituição e do sistema de direitos, bem como de transformá-los, utilizando a própria constituição e os direitos como ferramentas para modificar o sistema vigente, que se tornou fetichizado, gerando exclusão e impedindo a produção e reprodução da vida.

Isso só é possível porque a constituição é a expressão de um poder delegado, *potestas* — de um poder instituinte que posteriormente se tornou constituinte para se dar uma constituição, conforme apresentado no capítulo 6 —, e não do poder da comunidade em si, *potentia*. Sendo assim, a constituição deve permanecer vinculada à comunidade política.

Como desdobramento, em razão da supracitada tensão, mesmo em momentos de fetichismo da constituição, decorrentes do desacoplamento entre *potentia* e *potestas*, existe a possibilidade de um re-acoplamento entre elas. Isso possibilita que a constituição e o sistema de direitos constitucionalmente configurado voltem a se ancorar no poder da comunidade.

Contudo, supracitado potencial transformador da constituição e do direito para alterar um sistema corrompido e fetichizado não está garantido. Essa tarefa de transformação não recai sobre a constituição ou sobre o direito em si, mas sobre a comunidade política, que pode ou não realizar essa mudança utilizando a constituição e o direito.

Nesse quadro, as lutas sociais desempenham um papel indispensável no processo de re-acoplamento entre potencia e potestas. É por meio da mobilização coletiva, especialmente das vítimas, dos e das sem direitos, que, ao tomarem consciência de sua condição de exclusão, passam a lutar por reconhecimento e por novos direitos. Nessas lutas, a alteridade negada pode transformar as instituições e o sistema que se tornaram fetichizados, que perderem o consenso que os sustentava e passaram a negar a produção da vida e gerar exclusões.

Especificamente no direito, essas lutas podem transformar o sistema vigente, incluir direitos antes desconhecidos ou não reconhecidos, ressignificar aqueles previamente estabelecidos e, no limite, constituir uma nova ordem constitucional. Ainda que imperfeitos, esses eventuais novos sistemas e novas ordens constitucionais são perfectíveis, mantendo-se sempre abertos às alterações que emergem da própria comunidade política. Isso evidencia o caráter criador das constituições.

Nesse ínterim, são as lutas dos e das sem-direitos que permitem que as constituições não permaneçam limitadas aos seus desvios e que a comunidade os supere, resgatando suas funções originárias: possibilitar a produção e reprodução da vida e de organizar a vida em comunidade com base na igualdade que comporta a diferença.

Essas lutas, longe de serem meramente destrutivas, partem do pressuposto de que o sistema de direitos e a constituição possuem um lado positivo. Caso contrário, não seria coerente que as vítimas lutassem por reconhecimento, por novos direitos ou pela transformação de um sistema ontologicamente negativo.

Contudo, grande parte da comunidade permanece excluída da participação nessas decisões. Além disso, há contradições entre os direitos constitucionalmente assegurados à dignidade, liberdade e igualdade e suas negações materiais — expressas, por exemplo, na fome e na pobreza generalizadas —, que contradizem diretamente o que está inscrito nas constituições.

Embora o sistema de direitos constitucionalmente estabelecido muitas vezes exclua, as vítimas continuam a lutar por reconhecimento e por novos direitos. A constituição densifica os princípios políticos material e democrático, afirmando que todos e todas são igualmente membros e membras da comunidade, autores e autoras das normas, e, como tais, devem

participar das decisões e possuir condições dignas para a produção da vida — expressas nos direitos à igualdade, liberdade e dignidade. Como desdobramento, isso gera, em alguma medida, uma pretensão de inclusão, ao produzir uma expectativa social universal de realização desses direitos, uma vez que todos e todas são igualmente membros e membras dessa comunidade.

Nesse sentido, a constituição possibilita que aqueles e aquelas que vivenciam a exclusão e a impossibilidade de reproduzir suas vidas qualitativamente reconheçam sua condição como inadequada dentro da comunidade política e lutem para modificá-la. A alteridade negada busca superar uma exclusão que não encontra lastro nem nos princípios mencionados, nem na própria comunidade política, cujas decisões sobre a organização da vida coletiva se expressam nas constituições.

Ao utilizar as decisões da comunidade, expressas por meio de direitos que não se concretizam na realidade vivida por motivos não jurídicos — como políticos e econômicos —, torna-se possível questionar as ações, instituições e omissões que impedem a realização dessas normas. Isso não evidencia uma ausência de efetividade das constituições, mas, ao contrário, representa seu funcionamento.

Afinal, os excluídos e as excluídas percebem essa não realização como uma ausência que não deveria existir e passam a questioná-la com base nos próprios direitos que lhes são recusados. Em outros termos, as normas constitucionais, ao não serem plenamente efetivadas, possibilitam que os excluídos e as excluídas contestem o não cumprimento das condições necessárias para a produção e reprodução de suas vidas. Nesse processo, utilizam o próprio direito vigente — que lhes é negado — como parâmetro de referência do que deveria ser garantido, mas que não está sendo cumprido.

Sendo assim, mesmo ao excluir, a constituição e o direito vigentes podem mobilizar as lutas dos e das sem-direitos para a transformação do sistema vigente, bem como para lutas contra as estruturas econômicas, políticas e sociais que impedem a sua realização em maior grau. As vítimas podem se valer do direito e da constituição como ferramentas para reivindicar reconhecimento, inclusão e garantia de meios para produção e reprodução de suas vidas.

Esse processo torna o direito permanentemente aberto a mudanças e passível de ser realizado pelas próprias vítimas, ainda que parcialmente. Nesse ínterim, mesmo em seus momentos de negação, a constituição e o direito oferecem os meios para lutar contra essas exclusões, servindo como instrumentos de reivindicação e transformação das instituições e da própria comunidade.

Esse processo reflete uma “tensão” ou “dialética” contínua que caracteriza as constituições: entre o direito vigente e o direito não-vigente, entre exclusão e luta social, entre dominação e resistência — entre manutenção das relações coloniais, a colonialidade, e as lutas contra ela, a decolonialidade. Essas tensões são a condição necessária para a transformação da constituição e do sistema de direitos, que está sempre passível de produzir vítimas, ainda que não intencionais.

É essa face criadora que permite que as constituições sejam usadas contra seu próprio fetichismo, promovendo pelos excluídos e excluídas o re-acoplamento entre potencia e potestas. Da mesma forma, possibilita que a comunidade tome consciência da sua condição de exclusão e passe a questionar, desde o direito vigente ou de novos direitos ainda não reconhecidos, as estruturas que levam ao fetichismo das constituições e impedem a realização das decisões da comunidade política, impedindo a produção da vida e gerando exclusão.

A partir da obra de Enrique Dussel, é possível propor a desfetichização das constituições e o re-acoplamento entre potencia e potestas. Esse processo, embora conflituoso e, por vezes, prolongado, depende da ação contínua da comunidade política e das lutas por reconhecimento e por novos direitos.

Dessa maneira, o direito e a constituição não se reduzem a instrumentos de dominação ou exclusão. Mesmo em seus momentos de maior afastamento da comunidade política, eles carregam a possibilidade permanente de reconexão entre potencia e potestas, viabilizando a transformação de um sistema perfectível.

Como apresentado nos tópicos e capítulos anteriores, a partir da obra de Enrique Dussel, é possível compreender que a constituição e o direito não se limitam a instrumentos de dominação. Pelo contrário, eles são primeiramente positivos.

A constituição é produzida pela comunidade política com o objetivo de garantir a produção e reprodução da vida em comunidade, expressando as decisões coletivas dos membros e membras sobre como organizar a vida em comunidade e resolver conflitos, com a participação simétrica, ainda que virtual, de todos e todas, dentro dos limites do que é factível.

Em sua análise, E. Dussel apresenta uma crítica ao direito e à constituição, mas não propõe uma teoria destrutiva. Ele busca compreendê-los a partir da perspectiva dos excluídos e excluídas, da alteridade. Sendo assim, ele reconhece que o sistema pode e que produz vítimas, que gera exclusões, que se corrompe, mas sem renunciar ao direito e a constituição.

Embora Dussel reconheça que essas conformações podem ocorrer, o autor oferece bases para considerá-las desvios de sua finalidade original e última. E afirma a possibilidade de

a comunidade transformar esses sistemas, político e jurídico, que se fetichizaram e se tornaram autorreferentes.

Essa abordagem demonstra que o direito e a constituição não são intrinsecamente negativos ou meros instrumentos de dominação. O autor afirma que são categorias teórico-sociais fundamentais para a comunidade política, necessários para a manutenção e expansão da vida e para o exercício do poder. A constituição e o sistema de direitos estão ancorados na vida comunitária e abertos às transformações que emergem da própria comunidade.

### **7.3 As tensões constitucionais e o constitucionalismo decolonial**

Na obra de Dussel, é possível identificar fragmentos de uma teoria constitucional que compreende a constituição como normativa. Ela não apenas descreve o que a comunidade é, mas também estabelece como a comunidade política entende que ela mesma deve ser, funcionar e se organizar. Essa normatividade está sempre vinculada à concretude da comunidade que deu a si mesma essas normas, permanecendo, nesse sentido, sempre imanente à própria comunidade.

Ela oferece uma teorização que comporta a tensão entre local e global. Pois, reconhece que há certa universalidade nas constituições, na medida em que elas estão ancoradas na vontade de viver das comunidades, buscando a produção da vida e a participação simétrica de seus membros e membras, dentro do que é factível.

Ao mesmo tempo, destaca que os sentidos que os direitos e normas vão assumir em cada comunidade dependem das experiências e dos aprendizados acumulados no transcorrer da história, se opondo ao entendimento que existe uma lista taxativa de direitos que serão apenas descobertos pela comunidade política.

Por fim, é possível perceber a tensão entre dominação e lutas sociais, ou entre colonialidade e decolonialidade — utilizando os conceitos do pensamento decolonial — ao reconhecer que a continuidade da dominação colonial afeta as constituições. Isso constitui simultaneamente e de modo relacional “Estados de direitos” consolidados no Norte e “Estados de sem-direitos” no Sul, sendo que a existência de um depende da existência do outro.

Embora as constituições e o direito possibilitem que essas relações permaneçam existindo — seja pela ausência de tomada de consciência da própria comunidade sobre sua existência e continuidade, seja pelo fetichismo constitucional, que perpetua essa relação de dominação ao desvincular a constituição da comunidade política — eles também possibilitam

que os excluídos e as excluídas lutem por reconhecimento e por novos direitos, que façam resistência às distintas formas de dominação, exploração e subalternização modernas/coloniais e capitalistas — por vezes recorrendo ao próprio direito e à constituição contra elas.

A partir da análise da obra de Dussel, é possível adotar uma postura crítica em relação ao direito e à constituição que esteja ancorada em sua função primária, a produção e reprodução da vida em comunidade, bem como possibilita confrontar seus momentos de exclusão e dominação. Assim, esta tese contribui para reabilitar o conceito de constituição, ao evidenciar o seu fundamento positivo. Além disso, aponta caminhos para a construção de uma Teoria da Constituição constitucionalmente adequada e para a elaboração de um constitucionalismo decolonial que, ancorado na Política da Libertação, possa enfrentar as contradições e mazelas do tempo presente com e por meio da constituição — e não contra ela.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Carlos Andrés Duque. El giro conservador en la obra del filósofo Colombiano Santiago Castro Gómez. **Revista Boletín Redipe**, v. 10, n. 10, p. 50-64, 2021.
- ALCOFF, Linda Martín. Decolonizando a teoria feminista. **Libertas: Revista de Pesquisa em Direito**, v. 6, n. 1, 2020.
- ALIMONDA, Hector. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. In: Alimonda, Hector. **La naturaleza colonizada: ecología política y minería en la América Latina**. Buenos Aires: CLACSO/Ediciones CICCUS, 2011, p. 21-60.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos subalternos. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, p. 1035-1054, 2017.
- ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Rev. Trad. Caio Navarro Toledo. Brasília e São Paulo: Universidade de Brasília e Ática, 1988.
- ASTRO ORELLANA, Rodrigo. Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática. **Quadranti-Rivista Internazionale Di Filosofia Contemporanea**, v. 2, n. 1, p. 216-249, 2014.
- BACHA E SILVA, Diogo. **Desconstruindo o novo constitucionalismo latino-americano: O Tribunal Constitucional Plurinacional e a jurisdição constitucional decolonial**. 1. ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2020. v. 1. 362p .
- BACHA E SILVA, Diogo; CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Para uma Teoria Crítica Latino-americana: uma crítica da crítica democrático-liberal por Roberto Gargarella ao Novo Constitucionalismo latino-americano**. 1. ed. Belo Horizonte: Conhecimento Editora, 2024. v. 1. 213p .
- BALLESTRIN, Luciana. Feminismo de (s) colonial como feminismo subalterno Latino-Americano. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, 2020, p. e75304.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. **Dados**, v. 60, n. 2, 2017, p. 505-540.
- BALLESTRIN, Luciana. Colonialidade e democracia. **Revista Estudos Políticos**, v. 5, n. 1, 2014, p. 191-209.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117. 2013.
- BARACHO, José Alfredo de Oliveira. Teoria geral do constitucionalismo. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, a. 23, n. 91, jul.-set. 1986.
- BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **RECHTD. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, v. 7, p. 49-61, 2015.

BERCLAZ, Márcio Soares. **Da injustiça à democracia**: ensaio para uma Justiça de Libertação a partir da experiência zapatista. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1, p. 15-23, 2016

BRAGATO, F.F.; CASTILHO, N.M. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: E. BELLO; E.M. VAL (orgs.), **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul, EDUCS, p. 11-25, 2014.

BRASIL; G. M. M.; URQUIZA. A. H. A., Constitucionalismo latino-americano e a armadilha constitucional: por uma descolonização do direito. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 8, n. 21, set./dez., 2021, p. 51-76

BRUZACA, Ruan Didier; QUEIROZ, Sarah Valery Mano. Sobre a colonialidade no direito e as perspectivas de descolonização no contexto dos países latino-americanos. In: **Revista Paradigma**, Ribeirão Preto-SP, a. XXIII, v. 27, n. 1, p. 300-317, jan/abr. 2018.

CARVALHO, Rayann Kettuly Massahud de. Colonialidade e extrativismo: existe direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado?. **PerCursos**, Florianópolis, v. 24, p. e0204, 2023. DOI: 10.5965/19847246242023e0204. Disponível em: <https://periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/22855>. Acesso em: 27 fev. 2025.

CARVALHO, Rayann Kettuly Massahud de. **Colonialidade, Decolonialidade e Transmodernidade**: Para um Direito Situado na Periferia. São Paulo: Dialética, 2021.

CARVALHO NETTO, Menelick de. Intervenções no debate sobre Canotilho e a constituição dirigente. In: CARVALHO NETTO, Menelick de. **Teoria da Constituição e Direito constitucional**: textos escolhidos. Belo Horizonte: Editora Conhecimento, v.1, 2021a, p. 121-128.

CARVALHO NETTO, Menelick de. A hermenêutica constitucional sob o paradigma do Estado Democrático de Direito. In: CARVALHO NETTO, Menelick de. **Teoria da Constituição e Direito constitucional**: textos escolhidos. Belo Horizonte: Editora Conhecimento, v.1, 2021b, p. 71-88.

CARVALHO NETTO, Menelick de. A contribuição do Direito Administrativo focado da ótica do administrado para uma reflexão acerca dos fundamentos do controle de constitucionalidade das leis no Brasil: um pequeno exercício de Teoria da Constituição. In: Carvalho Netto, Menelick de. **Teoria da Constituição e Direito constitucional - Escritos Selecionados**, v. 1, 1. ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2021c.

CARVALHO NETTO, Menelick de. A tensão entre memória e esquecimento nos 30 anos da constituição de 1988. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES; David F. L. (Orgs.). **1988-2018: O QUE CONSTITUÍMOS?** Homenagem a Menelick de Carvalho Netto nos 30 Anos da constituição de 1988. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019, p. 383-387.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **El tonto y los canallas**: notas para un republicanismo transmoderno. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; Grosfoguel, Ramón. **Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Apresentação. In: CARVALHO, R. K. M. **Colonialidade, Decolonialidade e Transmodernidade**: Para um Direito Situado na Periferia. São Paulo: Dialética, 2021a.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Contribuições para uma Teoria Crítica da constituição**. 2. ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2021b.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Saberes localizados, narrativas outras: Notas programáticas para uma nova história e teoria do processo de constitucionalização brasileiro no marco da Teoria Crítica da constituição. In: TRINDADE, André Karam; KARAM, Henriete. **Narrativas constitucionais**: mito - história - ficção. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2019.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Contribuições para uma Teoria Crítica da constituição**. 1. ed. Belo Horizonte: Arraes, 2017.

CATTONI DE OLIVEIRA; Marcelo Andrade. Democracia sem espera e processo de constitucionalização: uma crítica aos discursos oficiais sobre a chamada “transição política brasileira”. **Revista anistia política e justiça de transição**, v. 3, p. 200-229, 2010.

CATTONI DE OLIVEIRA; Marcelo Andrade; GOMES, D. F. L. História e tempo presente: o debate constituinte brasileiro nas décadas de 1980-1990 e a atual proposta de uma nova Assembleia Constituinte. **Revista Culturas Jurídicas** (Edição em português), v. 3, p. 67-97, 2016.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; ALVES, A. D. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o estado de exceção. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v. 105, p. 225-276, 2012.

CATTONI DE OLIVEIRA; Marcelo Andrade.; GOMES, D. F. L.. Independência ou sorte?: ensaio de história constitucional do Brasil. **Revista da Faculdade de Direito (UFPR)**, v. 55, p. 19-37, 2012.

CATTONI DE OLIVEIRA; Marcelo Andrade; GOMES, D. F. L.; MACHADO, Felipe Daniel Amorim. Pensando o Direito e a Política com e contra Hannah Arendt e Carl Schmitt. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais**, v. 55, p. 117-140, 2009.

CATTONI DE OLIVEIRA; Marcelo Andrade; GOMES, D. F. L.. Novas contribuições para a teoria do poder constituinte e o problema da fundação moderna da legitimidade. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, n. 53, p. 235-270, 2008.

CURIEL, Ochy. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. In: Miñoso, Yuderkys Espinosa; Correal, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

DIEHL, Diego Augusto. **A re-invenção dos direitos humanos pelos povos da América Latina**: para uma nova história de-colonial desde a interculturalidade dos movimentos sociais. Brasília: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade de Brasília, 2015.

DUSSEL, Enrique. O princípio da vida contra o princípio da morte: os direitos humanos e o neoliberalismo. **Revista Culturas Jurídicas**, Niterói/RJ, Vol. 10, n. 27, set./dez., p. 155-164, 2023. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/>, acesso em 28/09/2024.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación: crítica creadora**. v.3. Madrid: Editorial Trotta, 2022.

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

DUSSEL, Enrique. Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad. In. PARRA, Aquiles Hervas; SALGADO, Jorge Mantilla. **COVID-19 ¿Estuvimos Listos?: Reflexiones académicas ante el Estado, mercado y comunidad**. Otalo: Universidad de Otavalo, 2020b, p. 215-219.

DUSSEL, Enrique . **Hacia una nueva cartilla ético política**. México, D. F.: Para Leer en Libertad AC; Rosa Luxemburg Stiftung, 2019.

DUSSEL, Enrique. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos ea pós-modernidade. La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad. Cap. 2. da obra: Dussel, Enrique. **Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad**. Ediciones Akal: México, 2015, pp. 31-50. **Revista Direito e Práxis**, v. 8, n. 4, p. 3232-3254, 2017.

DUSSEL, Enrique. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. Tradução Luiz Alexandre Solano Rossi - São Paulo: Paulus, 2016d, p. 236.

DUSSEL, Enrique. “Direitos humanos e ética da libertação: pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos”. Tradução de Ricardo Nery Falbo. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília: IPDMS; PPGDH/UnB; Rio de Janeiro: Lumen Juris, v. 1, n. 1, p. 121-136, 2015.

DUSSEL, Enrique. La nueva Edad del mundo: La Transmodernidad. In: Dussel, Enrique. **Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad**. México: Akal, 2015b, p. 257-294.

DUSSEL, Enrique. La filosofía de La Liberación y la Escuela de Frankfurt. In: Dussel, Enrique. **Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad**. México: Akal, 2015c, p. 51-80.

- DUSSEL, Enrique. Agenda para um diálogo inter-filosófico Sur-Sur. In: Dussel, Enrique. **Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad**. México: Akal, 2015d, p. 81-102.
- DUSSEL, Enrique. **Política da Libertação: história mundial e crítica**. v.1. Passo Fundo: IFIBE, 2014, 595 p.
- DUSSEL, Enrique. Para um diálogo Inter-filosófico Sul-Sul. In: **Filosofazer: Revista do Instituto Superior de Filosofia Berthier**. n. 41, p. 11-30. 2012.
- DUSSEL, Enrique. **A Produção Teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse**, 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012b, p. 370.
- DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. 2 ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011.
- DUSSEL, Enrique. **Carta a los indignados**. La Jornada Ediciones: Colonia Santa Cruz Atoyac, 1. ed. 2011b.
- DUSSEL, Enrique. Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos. **Crítica jurídica: revista latinoamericana de política, filosofía y derecho**, México, D.F.: UNAM; Curitiba: UNIBRASIL, n. 29, p. 229-235, 2010.
- DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación: arquitectónica**. v.2. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- DUSSEL, Enrique. **20 tesis de Política**. 1. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007, 184p.
- DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación: historia mundial y crítica**. Madrid: Trotta, vol. I, 2007b.
- DUSSEL, Enrique. **Materiales para una política de la liberación**. Madrid: Plaza y Valdés, 2007c.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. 1.ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”)** — Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. **Método para una filosofía de la liberación**. Salamanca: Sígueme, 1974.

ESCOBAR, Arturo. En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 18, p. 15-42, enero-junio, 2013. Disponible em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-18/01escobar.pdf>. Acceso em: 15 abr. 2023.

ESCOBAR, Arturo. Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo, Montenegro (ed.): **Cultura y Naturaleza**. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia, Bogotá, Alcaldía Mayor, 2011.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86, 2003.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El cotidiano**, n. 184, p. 7-12, 2014.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. **Revista venezolana de estudios de la mujer**, v. 14, n. 33, p. 37-54, 2009.

FERRAZZO, Débora. **Democracia comunitária e pluralismo jurídico e os desafios à factibilidade da descolonização constitucional na Bolívia**. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2019.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución: de la antigüedad a nuestros días**. Madrid: Ed. Trotta, 2001.

FRANCO, LETICIA GARRONI MOREIRA. **Alternativas Decoloniais ao Desenvolvimento, Caminhos entre o Global e o Local a partir e Baixo: corpos/povos-territórios de Bem Viveres**. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade Católica de Minas Gerais, 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 33. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GARAY MONTAÑEZ, Nilda. Aportes del pensamiento decolonial en la investigación y enseñanza del derecho constitucional. In: TORTOSA YBÁÑEZ, María Teresa; GRAU COMPANY, Salvador; ÁLVAREZ TERUEL, José Daniel. (Coords.). **XIV Jornadas de Redes de Investigación en Docencia Universitaria: Investigación, innovación y enseñanza universitaria: enfoques pluridisciplinarios**. Alacant: Universitat d'Alacant, Institut de Ciències de l'Educació, 2016. p.813-828.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América**. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.

GARGALLO, Francesca. Feminismo latinoamericano. **Revista venezolana de estudios de la mujer**, v. 12, n. 28, p. 17-34, 2007.

GOMES, David F. L. Pasajes apócrifos: el enfoque decolonial, desde los orígenes a la deriva. **Hermenéutica intercultural: revista de filosofía**, n. 40, p. 11-36, 2023.

GOMES, David F. L. Manifesto Contra Sísifo: sobre a Teoria Da constituição e o Direito constitucional no Brasil. In: GOMES, David F. L. **Para uma Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade**: Estudos Preparatórios, volume 1. 1. ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022a.

GOMES, David F. L. Constitucionalismo e dependência: em direção a uma Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade. In: Gomes, GOMES, David F. L. **Para uma Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade**: Estudos Preparatórios, volume 1. 1. ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022b.

GOMES, David F. L. De quantos graus pode ser um giro? Maria Fernanda Salcedo Repolês, constitucionalismo, espacialidade, decolonialidade, feminismo e antirracismo. **REVISTA VIDERE**, v. 14, p. 10-34, 2022c.

GOMES, David F. L. Nem tudo é um problema colonial, nem toda crítica ao colonial é pensamento decolonial. Prefácio. In: CARVALHO, R. K. M. **Colonialidade, Decolonialidade e Transmodernidade**: Para um Direito Situado na Periferia. . São Paulo: Dialética, 2021.

GOMES, David F. L. A Escola de Frankfurt, o Pensamento Decolonial e suas debilidades complementares: para um universalismo a partir do Sul. In: VASCONCELOS, Antônio Gomes de; CHIMURIS, Ramiro. (Org.). **Direito e Economia**: neocolonialismo, dívida ambiental, tecnologia, trabalho e gênero no sistema econômico global. 1ed.Napoli: La Città del Sole, 2020, p. 103-126.

GOMES, David F. L. **A constituição de 1824 e o problema da modernidade**: o conceito moderno de constituição, a história constitucional brasileira e a Teoria da Constituição no Brasil. 1. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019.

GOMES, David F. L. A perífrase Esquecida: coragem e constituição. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David F. L. (Orgs.). **1988-2018: O QUE CONSTITUÍMOS?** Homenagem a Menelick de Carvalho Netto nos 30 Anos da constituição de 1988. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019b, p. 111-124.

GOMES, David F. L. A Teoria da Constituição como Teoria Crítica: Marcelo Cattoni, democracia sem espera e constitucionalismo por vir. **RECHTD. REVISTA DE ESTUDOS CONSTITUCIONAIS, HERMENÊUTICA E TEORIA DO DIREITO**, v. 11, p. 480-501, 2019c.

GOMES, David F. L. **A Constituição de 1824 e o Problema da Modernidade**: o Conceito Moderno de Constituição, a História Constitucional Brasileira e a Teoria da Constituição no Brasil. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

GOMES, David F. L. **Houve mão mais poderosa?**: Soberania e modernidade na Independência do Brasil. Initia Via Editora, 2015.

GOMES, David F. L. A Constituição entre o direito e a política: novas contribuições para a teoria do poder constituinte e o problema da fundação moderna da legitimidade. In: CATTONI

DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade (coord.). **Constitucionalismo e História do Direito**. Belo Horizonte: Pergamum, 2011, p. 125-161.

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

GOMES, David F. L.; CARVALHO, Rayann K. Massahud. Boaventura Santos, direito e crítica. **Libertas: Revista de Pesquisa em Direito**, v. 6, n. 1, 2020.

GROSFUGUEL, R.; CASTRO-GÓMEZ, S. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En: GROSFUGUEL, R.; CASTRO-GÓMEZ, S. (comp.). **El giro decolonial** — Reflexiones para una diversidad epistémica. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9-23.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, JohnHG. **The Federalist**. Harvard University Press, 1961.

HELLER, Hermann. **Teoria do Estado**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

HESSE, Konrad. **A Força Normativa da Constituição**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.

HULL, George. Epistemic ethnonationalism: identity policing in neo-Traditionalism and Decoloniality theory. **Acta Academica**, v. 54, n. SPE, p. 131-155, 2022.

LASSALLE, Ferdinand. **A Essência da Constituição**. 7. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. **A constituição do estado plurinacional da Bolívia como um instrumento de hegemonia de um projeto popular na América Latina**. Brasília: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade de Brasília, 2014.

LOBO, Livia Teixeira Moura. **Direitos Humanos, Alteridade e Filosofia Da Libertação: a Outra América Latina**. Belém: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade Federal do Pará, 2021.

LOEWENSTEIN, Karl. **Teoría de la Constitución**. 2. ed. ampl. Barcelona: Ariel, 1976.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 22, 2014, p. 935-952.

LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **La manzana de la discordia**, v. 6, n. 2, p. 105-117, 2011.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula rasa**, n. 9, p. 73-102, 2008.

MACHADO, Lucas. **Juridicidades insurgentes**: elementos para o pluralismo jurídico de libertação latino-americano. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

MARX, Karl. **O Capital** — Crítica da economia política. L. 1, O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MEDICI, Alejandro. **La Constitución Horizontal**: Teoría Constitucional e giro decolonial. Aguascalientes; San Luís Postosí: San Cristóbal de Las Casas, 2012.

MEDICI, Alejandro. Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador. **Otros Logos. Revista de Estudios Críticos**, v.1, n.1, p.94-130, 2010.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, nº1 v. 1, pp. 12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.) **Habitar la Frontera**: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). S.L.: Bellaterra. 2015.

MIGNOLO, Walter. La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas. In: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.) **Habitar la Frontera**: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). S.L.: Bellaterra. 2015b.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. gedisa, 2007a.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; Grosfoguel, Ramón (coords.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. p. 25-47, 2007b.

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

MOREIRA, Nelson Camatta; VASCONCELLOS, Wagner Eduardo. Constitucionalismo crítico na América Latina: decolonialidade, repolitização do conflito e pluralismo jurídico. **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 11, n. 28, p. 01-21, 2024. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/index>.

MOREIRA, Thales Brandão Machado. **Por uma política da libertação do movimento negro no Brasil**. 2021. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal de Minas Gerais, . Orientador: Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira.

MOUFFE, Chantal. **The Challenge of Carl Schmitt**. Londres/Nova York: Verso, 1999.

PAINE, Thomas. **Senso comum; os direitos do homem; dissertação sobre os primeiros princípios do governo**. Porto Alegre, RS: L & PM, 2009.

PAREDES, Julieta. Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). **Bolivian Studies Journal**, p. 100-115, 2015.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Enrique Dussel e o direito. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília, v. 10, n. 1, p. 767-800, jan./jun. 2024.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Pensamento descolonial, crítica jurídica e movimentos populares: repensando a crítica aos direitos humanos desde a política da libertação latino-americana. **O Direito Alternativo**, v. 3, p. 231-267, 2016.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito**. 2014. 545 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

PEDRON, F. Q.; OMATTI, J. E. M., **Teoria da Constituição**. 10. ed., Belo Horizonte: Conhecimento, 2021.

PIRES, Thula. Por um constitucionalismo latino-americano. In: Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, pp. 285-303.

QUADROS DE MAGALHÃES, Jose Luiz. O novo constitucionalismo latino-americano: um alternativa a modernidade europeia. **REVISTA CIÊNCIA & LUTA DE CLASSES**, v. 7/8, p. 1-7, 2023

QUADROS DE MAGALHÃES, Jose Luiz. O novo constitucionalismo democrático na América Latina. **Vox Fadileste**, v. 1, p. 1-14, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder. In: **conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires**. 2009. p. 1-15.

QUIJANO, Aníbal. Solidaridad y capitalismo colonial-moderno. In: **Otra economía**. São Leopoldo: UNISINOS, vol II, n. 2, 1º semestre de 2008.

QUIJANO, Aníbal. Os fantasmas da América Latina. **Oito visões da América Latina**. São Paulo: SENAC, p. 49-85, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos avançados**, v. 19, p. 9-31, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. **Novos Rumos**. n. 37. 2002.

QUIJANO, Aníbal. La colonialidad y la cuestión del poder. texto inédito, Lima. 2001a. p. 1-21.

QUIJANO, Aníbal. Poder y Derechos Humanos. In: Carmen Pimentel Sevilla, comp. **Poder, Salud Mental y Derechos Humanos**. CECOSAM. Lima, Perú. 2001b.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.): **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2000.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. In: BONILLA, Heraclio (comp.). **Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Quito: FLACSO; Librimundi; Bogotá: Tercer Mundo, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Modernidad, identidad y utopía en América Latina. In: LANDER, Edgardo. **Modernidad & Universalismo**. Caracas, Nueva Sociedad, 1991. p. 27-42.

QUIJANO, Aníbal; Wallerstein, Immanuel. “Americanidad como concepto, o America en el moderno sistema mundial”. In: **Revista internacional de ciencias sociales**. Paris: UNESCO, n. 134, diciembre 1992.

RADAELLI, Samuel Mânica. **Constitucionalismo Comunitário Da alteridade: a experiência andina na perspectiva do Pluralismo Jurídico e da Filosofia da Libertação**. Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito à obtenção do título de Doutor em Direito. 2017. 317p.

ROSSI, Amélia Sampaio; KOZICKI, Katya Kozicki. A colonialidade do direito: constitucionalismo e direitos humanos como categorias modernas em desconstrução. In: **Revista Culturas Jurídicas**, v. 8, n. 21, set./dez., 2021, p. 23-50.

SALGADO, José Guadalupe Gandarilla. Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías. **Revista Educação, Pesquisa e Inclusão**, v. 1, p. 104-119, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar: abrindo a história do presente**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Boitempo, 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa; ARAÚJO, Sara; ANDRADE, F. O. A.. Introduccion: La Constitución, el Estado, el derecho y las Epistemologías del Sur. In: SANTOS, Boaventura de Souza; ARAÚJO, Sara; ANDRADE, F. O. A. (coord). **Descolonizando el constitucionalismo**. Más allá de promesas falsas o imposibles. 1. ed. Cidade do México: Honorable Cámara de Diputados y Edicionesakal México, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Autêntica, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **As Bifurcações da Ordem-Revolução, Cidade, Campo e Indignação**. São Paulo: Cortez, 2016.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: editora Alameda. S.A, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório?. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 65, p. 03-76, 2003.

SCHMITT, Carl. **Teoria de la Constitución**. 2a. reimp. Madrid: Alianza, 1996.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Colonialidade, decolonialidade: o que há de decolonial no constitucionalismo latino-americano?. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia**, [S. l.], v. 51, n. 1, p. 26—49, 2023. DOI: 10.14393/RFADIR-51.1.2023.70197.26-49. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/revistafadir/article/view/70197>. Acesso em: 12 dez. 2024.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana; DAMAZIO, Eloize Peter. Discurso constitucional colonial: um olhar para a decolonialidade e para o “novo” Constitucionalismo Latino-Americano. **Pensar-Revista de Ciências Jurídicas**, v. 21, n. 1, p. 271-297, 2016.

SEGATO, Rita Laura. La perspectiva de la colonialidad del Poder y el giro descolonial. In: PALERMO, Zuma; QUINTERO, Pablo (Orgs.). **Anibal Quijano. Textos de Fundación**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2014.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES** (Online), v. 18, 2012, p. 106-131.

SIEYÈS, E. J. **A constituinte burguesa**: o que é o Terceiro Estado?. 4.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. Constitucionalismo e colonialidade: novo constitucionalismo latino-americano e o direito da palavra da tradição africana como resistência na modernidade. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 411-445, jul./dez. 2020.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: UnB, 2000.

TAVOLARO, Sergio B. F. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. **RBCS**, v. 20, n. 59, out. 2005, p. 5-22.

TEIXEIRA, João Paulo Allain; CASTILHO, Natalia Martinuzzi, Desafios ao constitucionalismo na América Latina: uma visão geral sobre o “novo golpismo”. In: **Revista de Investigações Constitucionais**, Curitiba, vol. 5, n. 3, p. 303-323, set./dez. 2018, p. 302-323).

VILLA, Giovani Frazao Della. **Fundamentação Do Princípio Dispositivo No Processo Penal Desde A Ética Da Libertação De Enrique Dussel**. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Ciências Criminais da Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2023.

WOLKMER, Antonio Carlos. Notas para Pensar la Descolonización del Constitucionalismo en Latinoamérica. In: ESTUPIÑAN-ACHURRY, Liliana; EMERIQUE, Lilian B.. (Org.). **Constitucionalismo en Clave Descolonial**. 1ed. Bogotá: Universidad Libre, 2022, v. 1, p. 88-112.

WEYNE, Bruno Cunha. **Fundamentação filosófica dos direitos humanos a partir do diálogo entre a ética do discurso e a ética da libertação**. São Paulo: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade de São Paulo, 2019.