

Contraddizioni e paradossi nelle periferie della modernità: alterità e appartenenza nel Brasile ottocentesco

di Juliana Neuenschwander-Magalhães*

Il saggio analizza la relazione tra modernità, differenza e schiavitù in Brasile nel XIX secolo. Si intende la modernità come un fenomeno caratterizzato dalla differenziazione funzionale, dalla moltiplicazione delle alterità e dal paradosso dell'inclusione. Nelle periferie della modernità, come il Brasile del XIX secolo, esplodono contraddizioni e paradossi che risultano particolarmente visibili, come nel caso del silenzio della Costituzione del 1824 riguardo alla schiavitù.

Parole chiave: modernità; alterità; contraddizione; paradosso; periferia; schiavitù.

Contradictions and paradoxes in the peripheries of modernity: otherness and belonging in nineteenth-century Brazil

The essay observes the relationship between modernity, difference and slavery in Brazil in the 19th century. Modernity is understood as a phenomenon characterized by functional differentiation, the multiplication of otherness and the paradox of inclusion. In the peripheries of modernity, such as 19th century Brazil, contradictions and paradoxes explode and are particularly visible, as in the case of the silence of the 1824 Constitution regarding slavery.

Keywords: modernity; otherness; contradiction; paradox; periphery; slavery.

1. Modernità, alterità e appartenenza

Cosa è la modernità? Per Niklas Luhmann la modernità è un cambiamento strutturale che si identifica con la tendenza alla “differenziazione funzionale”. Diritto, Politica, Religione, Arte, Scienza, Educazione si sono costituiti come sottosistemi sociali, con funzioni e codici comunicativi propri (Luhmann, 1997), anche se non in modo isolato e indifferente a tutto ciò che accade nei rispettivi ambienti. La formulazione è abbastanza nota e qui è ricordata come premessa

DOI: 10.5281/zenodo.17250746

* Universidade Federal do Rio de Janeiro. juliananeue@direito.ufrj.br.

Sicurezza e scienze sociali XIII, 1/2025, ISSN 2283-8740, ISSN e 2283-7523

che permette di evidenziare, come una delle principali “conseguenze” della modernità, l’incontro con nuove alterità.

Nel mondo antico, l’alterità veniva trattata come differenza tra greci e barbari, oppure, come a Roma, tra umani e nemici del genere umano. Si trattava di differenze che stabilivano una gerarchia tra un centro (la polis) e una periferia (la campagna, lo straniero). Queste alterità, nelle società premoderne, venivano escluse, combattute, eliminate: nel mondo, doveva esistere solo un lato della differenza tra umani e non-umani. Con le trasformazioni della società, tali differenze furono ricostruite e risignificate. La differenza tra selvaggi e civilizzati, praticata ampiamente ai tempi della conquista del Nuovo Mondo (e ancora oggi), è stata solo un’altra forma di negare l’umanità di alcuni a favore dell’umanità degli altri.

Il problema dell’alterità è il problema dell’inclusione sociale in una società che non dispone più, date le condizioni della differenziazione sociale, di un meccanismo universale di inclusione. Ma questo è un problema anche perché, attraverso il prisma della modernità, le alterità si moltiplicarono. La tendenza alla differenziazione funzionale si dispiega, nelle operazioni dei diversi sistemi sociali, nei modi di inclusione degli individui nella società, moltiplicando così le identità e anche le differenze: sovrano/suddito; padrone/schiavo; cittadino/non cittadino; proprietario/non proprietario; cristiano/non cristiano. Costruite in questo modo, come alterità di un’altra alterità, queste posizioni sociali sono gerarchizzate nella forma dell’inclusione/esclusione, il che consente il riemergere dell’esclusione nell’inclusione praticata dai diversi sistemi sociali. Nelle parole di Raffaele De Giorgi, «quello che indichiamo come alterità è sempre la costruzione di un’altra alterità. L’alterità non è una qualità dell’individuo, ma una posizione sociale» (2022: 29).

La moltiplicazione delle forme di inclusione risulta anche nella moltiplicazione delle forme di esclusione (Luhmann, 1997). Così, la tecnologia dello Stato liberale classico (e in larga misura anche quella dello Stato sociale) è stata quella di promuovere l’inclusione dell’esclusione, nella forma del riconoscimento di diritti che tuttavia continuano a essere negati, cioè che si affermano attraverso la loro negazione.

Allo stesso tempo, la forma moderna di produzione economica, il capitalismo, ha fatto del paradosso dell’inclusione la sua ragione d’essere. L’accumulo del capitale diventa possibile solo quando una buona parte della popolazione è alienata dai mezzi di produzione, in una storia di violenza, espropriazione e disoccupazione. Il capitalismo è perfettamente coerente con la struttura sociale della modernità, che produce e moltiplica nuove esclusioni.

Molte volte, sono differenze che riemergono, che contaminano e corrodono le distinzioni proprie del modo di operare di ciascun sistema sociale. Queste

differenze sono ancora presenti, come residui del patriarcato e del colonialismo, che rimangono attivi in quelle società in cui la differenziazione funzionale incontra resistenze, ma non solo in esse – è importante dirlo. Questi contesti sociali sono chiamati “periferie della modernità”.

2. Contraddizioni e paradossi nelle periferie della modernità

Cosa si intende qui per periferia della modernità? Nella modernità nascente, spiega Raffaele De Giorgi, la distinzione centro/periferia, un tempo caratteristica delle società antiche, è stata costruita a partire da una centralizzazione della politica e della distribuzione della terra nei paesi dell’area euro-atlantica: a partire dalla centralità europea e dall’operare dei concetti politico-giuridici, «la civiltà euro-atlantica ha imposto la caratteristica di periferie, cioè di esclusione, a grandi territori del globo terrestre a partire dal XVII secolo» (2017: 41). Questa forma di periferizzazione geopolitica e geoeconomica ha consentito al centro di estrarre dalla periferia materie prime e forza lavoro, espropriando le terre e i corpi delle popolazioni originarie, attraverso la conquista e la schiavizzazione.

Così, paradossalmente è la stessa differenziazione funzionale che fa emergere nuove periferie, luoghi dell’esclusione. Questo può sembrare paradossale e, di fatto, lo è: sotto il primato della differenziazione funzionale si nasconde il paradosso dell’unità della differenza di inclusione ed esclusione sociale, così come quello dalla unità della differenza tra centro e periferia. Per questo motivo, nelle periferie della modernità suona sempre il primo segnale di allerta: in esse, le contraddizioni e i paradossi si manifestano con maggiore forza e, spesso, sotto forma di crisi e persino catastrofi.

Nel presente articolo, intendo osservare una “contraddizione” evidente del Brasile del XIX secolo: la coesistenza di una Costituzione “liberale” con un ordine schiavista. Il Brasile è stato l’ultimo paese al mondo ad abolire la schiavitù, dopo quasi quattro secoli di durata.¹ Prima di entrare nel nostro tema, tuttavia, forse è rilevante indicare cosa si intende, ai fini dell’analisi che segue, per contraddizione e paradosso. Contraddizione e paradosso non sono sinonimi.

Il termine contraddizione ha un significato logico e un significato filosofico-politico. Dal punto di vista logico, si ha una contraddizione quando due

¹ La bibliografia sulla schiavitù, in Brasile e all’estero, è molto vasta, ampiamente diffusa e nota. Nel breve spazio di questo articolo non è possibile effettuare una simile revisione bibliografica. Mi sono limitata ad analizzare gli studi recenti sull’argomento, nell’ottica di sviluppare un dibattito sulla Costituzione del 1824 e sul suo eloquente silenzio sulla schiavitù. A tal fine mi sono basata sulla teoria della società di Niklas Luhmann e Raffaele De Giorgi, una teoria di natura universale e non eurocentrica.

proposizioni si escludono reciprocamente: $A = \text{non-}A$. La contraddizione, in questo senso, è vista come un problema che richiede una soluzione, poiché qualcosa non può essere identico alla sua negazione. Già nel linguaggio filosofico-politico, la contraddizione è vista come negazione che si produce storicamente e che storicamente necessita di essere superata. Pertanto, quando la filosofia indica la contraddizione, indica anche la necessità del suo superamento. Tuttavia, le contraddizioni non sempre sono superabili.

Per Luhmann, esse fungono da segnali di allerta che circolano nel sistema sociale, potendo essere attivati ovunque e in qualsiasi momento: «servono come un sistema di immunità all'interno del sistema stesso, il che richiede da esse una grande mobilità, una continua disposizione ad entrare in azione, un'attivazione occasionale, un'applicazione universale» (1984, trad. spagn. 1998: 335). Le contraddizioni funzionano, quindi, per attivare operazioni immunologiche, permettendo al sistema di introdurre nuovi elementi nelle sue operazioni, nuove informazioni, nuove aspettative, nuova conoscenza. I sistemi sociali, di fronte alle contraddizioni, hanno l'opportunità di ricostruire la loro razionalità, cioè il modo in cui coordinano le loro operazioni.

Un paradosso non è semplicemente una contraddizione, afferma Luhmann, ma una dichiarazione fondamentale: «il mondo è osservabile perché è inosservabile» (2002: 87). Mentre la contraddizione riguarda una “tensione” da superare tra due proposizioni che si escludono reciprocamente ($A = \text{non-}A$), la struttura del paradosso presuppone la coesistenza di due lati che non si escludono, ma anzi si presuppongono reciprocamente (A perché non- A).

Il paradosso non è qualcosa da superare, poiché la realtà è paradossale. Ciò ha senso in un contesto teorico radicalmente costruttivista che assume la realtà come un prodotto di osservazioni e che ogni osservazione attiva una differenza: sistema/ambiente; diritto/non diritto; potere/contro-potere ecc. La realtà opera su questa base paradossale, dove il diritto non è altro che l'unità della differenza tra il lecito e l'illecito, o il sistema politico si costruisce a partire dalla differenza tra governo e opposizione (senza mai eliminare uno di questi lati).

Sebbene contraddizioni e paradossi siano presenti nella realtà sociale, la società ha grandi difficoltà nell'osservarli e descriverli. Di fronte alle contraddizioni, la società si lamenta e soffre, fino a quando non scopre un modo per superarle. Già di fronte ai paradossi, invece, si sente paralizzata, impedita nel proseguire le proprie operazioni, bloccata di fronte alla perdita dei fondamenti. Questo perché sia le contraddizioni che i paradossi sono difficilmente tollerati dalle auto descrizioni della società, poiché, come scrisse Henri Atlan, «sono scandali insopportabili che mettono a rischio l'intero edificio» (1986: 139).

Nell'opera *“Le Paradoxe et le Système”*, Yves Barel avanza la tesi che un sistema sociale è paradossale: «un sistema sociale, tutti sanno, è un ordine

sociale: deve semplificare, orientare, determinare il funzionamento della vita sociale, e non raggiunge mai una fine. Ecco il cuore del suo paradosso: nella combinazione indissociabile che rappresenta tra ordine e disordine» (1979: 19). Ciò che Barel propone è l'abbandono della prospettiva secondo cui è necessario occultare i paradossi, per assumere il paradosso come costitutivo dei sistemi sociali. Anche Luhmann e De Giorgi accettano la sfida di descrivere, in modo non paradossale, che la realtà è paradossale. Per Luhmann, «ci sono paradossi ovunque, ogni volta che cerchiamo fondamenti» (1988: 154). De Giorgi ricorda Dürrenmatt e i suoi «Ventuno punti sui fisici». L'autore e drammaturgo svizzero scrisse: «nel paradosso si rivela la realtà» (De Giorgi, 2010: 169). Continuando, leggiamo: «di fronte al paradosso, ci esponiamo alla realtà» (Ibidem).

Nelle periferie della modernità, la società si espone al paradosso: al paradosso del limite, del confine, dell'unità della differenza tra centro e periferia, dell'alterità della alterità. Questo paradosso può essere osservato in ciò che Luciano Nuzzo ha chiamato «anticamera del diritto». Le anticamere del diritto sono spazi che si collocano vicino al diritto, ma che allo stesso tempo, pur essendo prossimi al diritto, non sono diritto (2008).

Le periferie sono le anticamere del diritto, della politica, dell'arte, dell'economia... Nuzzo si riferisce ai campi di Guantánamo e ai molti campi di internamento che oggi si stanno diffondendo in Europa, come periferie all'interno del centro, come «territorio per chi non appartiene», come aveva già suggerito precedentemente Hannah Arendt (Nuzzo, 2008).

L'America Latina è un contesto regionale ancora oggi segnato da ciò che resta del colonialismo e della schiavitù e dove si manifesta la mentalità ancora coloniale e predatoria delle élite colonizzate, che rimangono indifferenti al razzismo e alla più brutale disuguaglianza sociale. Queste strutture profondamente radicate nello spazio sociale dell'America Latina, residui di forme premoderne di differenziazione sociale, non hanno impedito che in questo spazio si costruissero scuole, venissero prodotte leggi, si realizzassero elezioni, tutto ciò come prodotti di una società moderna, funzionalmente differenziata. Con altri autori come Roberto Schwarz e Florestan Fernandes, Francisco Oliveira ha attirato l'attenzione sull'unità tra il moderno e l'arcaico nella formazione del Brasile (Oliveira, 2003). Nel libro «*Crítica da Razão Dualista*», Oliveira ha pensato il concetto di modernità periferica, sostenendo la tesi che lo sviluppo del capitalismo nella periferia sia sempre stato una combinazione in cui l'arcaico alimenta il moderno, e quest'ultimo promuove le forme dello sfruttamento dell'arcaico.

Nel linguaggio della teoria dei sistemi, possiamo dire che arcaico e moderno sono due lati di una differenza e che, quindi, c'è un'unità di questa differenza che rimane nascosta: ciò permette tanto di indicare un lato, quanto di far prevalere l'altro lato di questa differenza. Questa oscillazione tra l'arcaico e il

moderno attraversa trasversalmente i sistemi sociali, i quali tuttavia operano senza opporre resistenza a quelle differenze che in essi continuano ad essere presenti: differenze le quali, per l'evoluzione della società e per la forma della differenziazione che ha la prevalenza, non dovrebbero più fare differenza nel contesto della società moderna.

Il Brasile ottocentesco è particolarmente interessante per osservare questa unità della differenza tra l'arcaico e il moderno come base a partire dalla quale si costituiscono le identità e il senso di appartenenza e, di conseguenza, vengono prodotte le alterità e l'esclusione nelle periferie della modernità. In particolare, è interessante osservare come nel 1824 un ordine giuridico-politico che si è voluto fondare sui principi del liberalismo politico potesse avere accolto, nel silenzio della Costituzione, la schiavitù.

La schiavitù è la più ripugnante delle istituzioni mai inventate dagli uomini, la più contraria all'uguaglianza e alla libertà, pilastri dell'architettura giuridico-politica moderna. Nonostante ciò, è stata trattata dalle narrazioni della storia del costituzionalismo brasiliano, che nel 2024 ha celebrato i 200 anni della prima "Costituzione", come una questione marginale e meramente incidentale, come una contraddizione da superare attraverso il corso naturale della storia.

3. Gli altri della periferia: alterità e appartenenza nel Brasile ottocentesco e la Costituzione del 1824

Nella formazione del Brasile, i processi di inclusione ed esclusione sono stati regolati dalle differenze tipiche dei regimi coloniali di base mercantile, attraverso distinzioni come selvaggi/civilizzati e schiavi/liberti. Queste differenze erano già giuridicamente operative sin dal XVI secolo, nel caso degli indigeni, con meccanismi di inclusione ed esclusione di quei popoli originari (Neuenschwander, 2014). Anche di fronte a leggi successive della Corona portoghese che riconoscevano i diritti degli indiani alle loro terre, così come il divieto di espropriazione senza il loro consenso, le invasioni e gli espropri delle terre indigene erano e continuano a essere frequenti (fino ai nostri giorni).

Nel caso degli schiavi africani sradicati dalle loro terre per essere venduti nei mercati ai coloni, la schiavitù venne giustificata ora per ragioni religiose, poiché gli schiavizzati sarebbero stati strappati all'ignoranza in cui vivevano per essere salvati attraverso la conversione al cristianesimo; ora per ragioni economiche, con l'argomento che gli schiavizzati fossero "la forza motrice" indispensabile per il lavoro agricolo. Nel 1639, Adrien van der Dussen spiegò perché, nonostante le resistenze iniziali, gli olandesi calvinisti aderirono alla schiavizzazione: «senza tali schiavi non è possibile fare nulla in Brasile: senza di loro i mulini

non possono macinare, né le terre possono essere coltivate, per cui necessariamente devono esserci schiavi in Brasile e non possono in alcun modo essere dispensati: se qualcuno si sente aggravato da ciò, sarà un scrupolo inutile» (Gorrender, 2016: 243). Sulla base di questi argomenti, la legittimità della schiavitù fu data come una questione di fatto derivante dal diritto di proprietà dei signori sui loro schiavizzati. Chi osasse mettere in discussione tale legittimità veniva espulso dalla Colonia e solo gli schiavizzati mettevano in dubbio la legittimità di questa sorprendente istituzione, attraverso rivolte e fughe (Costa, 2010: 14).

Solo nel XVIII secolo questa “legittimità” comincia a essere messa in discussione, sotto forma di richieste abolizioniste, che criticavano la schiavitù per motivi religiosi, morali e persino economici. Nel 1824, nello stesso anno in cui fu concessa la prima Costituzione brasiliana, Gustave de Molinari, in *Da abolição da escravidão*, scrisse che «la schiavitù domestica è il più grande e disastroso ostacolo che si può opporre alla produzione e crescita delle ricchezze: il lavoro schiavile è sempre più costoso, sia per il signore, sia per l’umanità» (Pesso, 2023: 203).

Questi discorsi cominciarono a circolare più intensamente dopo l’indipendenza del Brasile, nel 1822, e furono alimentati non solo dalle aspettative post-indipendenza, ma anche dalle idee libertarie e rivoluzionarie dell’Illuminismo europeo, che circolavano in Brasile fin dalla fine del XVIII secolo. Queste idee erano contraddittorie rispetto alla schiavitù e, se da un lato ispiravano gli schiavizzati a ribellarsi, come era avvenuto ad esempio ad Haiti, dall’altro lato sollevavano la preoccupazione di come conciliare i principi liberali con la necessaria permanenza della schiavitù in Brasile.

La soluzione per questo dilemma fu fornita dalla Costituzione Imperiale del 1824, che adottò e addomesticò il liberalismo politico, nella forma di un «costituzionalismo signorile», espressione usata da Marcos Queiroz (2024: 41). I principi liberali, recepiti nel Brasile ottocentesco, permisero paradossalmente la rinnovazione della schiavitù, con la legittimazione della schiavitù nera da parte del liberalismo e del costituzionalismo. In questo modo, la Costituzione del 1824, un prodotto frivolo dell’indipendenza brasiliana, si coprì del velo dell’ideale illuminista per proteggere la struttura schiavista mediante un fragoroso silenzio riguardo all’esistenza e alla permanenza della schiavitù.

La strategia adottata consisteva semplicemente nell’ignorare, nel testo costituzionale, il tema della schiavitù. Intanto, nell’Articolo 2º, I, la Carta del 1824 definiva come cittadini brasiliani «coloro che nel Brasile sono nati, siano essi ingenui (ingênuos) o liberti, anche se il padre è straniero (...)». Nessuna parola sugli schiavi o sulla schiavitù. Tuttavia, nel designare ingenui e liberti come cittadini brasiliani, viene tracciata una distinzione, quella tra uomini liberi e non liberi, cioè schiavi. Ingenui sono coloro che sono nati liberi e liberti sono coloro

che sono stati liberati dalla schiavitù. Così, lì dove esistono liberi esistono anche schiavi, che sono stati esclusi dal testo costituzionale e, con ciò, dalla loro esistenza giuridica. Nell'articolo 94, la Carta Imperiale fa una nuova distinzione, dicendo che i liberi, sebbene fossero cittadini, non potevano essere elettori, facendo così dei liberi "cittadini di seconda classe".

De Giorgi completa la nota formulazione di Marshall, secondo la quale la cittadinanza è una "architettura della disuguaglianza", affermando che anche i diritti fondamentali «sono un'architettura della costruzione di surplus, di alterità, di spazi altri (...) di eterotopia, come diceva Foucault» (De Giorgi, 2022: 47). Nella Carta del 1824, trattati come inesistenti, i surplus sono gli schiavi, le donne, gli indigeni.

È chiaro, ovviamente, che una costituzione liberale non può proclamare e costituzionalizzare la schiavitù. Già all'epoca si discuteva l'incompatibilità tra l'esistenza della costituzione e la permanenza della schiavitù. Nel 1831, nell'insegnamento della cattedra di "Diritto Naturale" a Olinda e Recife, si leggeva nel compendio organizzato da Moura Magalhães che la schiavitù era incompatibile con l'idea di costituzione: "queste parole, diritto e schiavitù, sono contraddittorie e si escludono naturalmente" (Pesso, 2023). Ciò che sorprende è che, duecento anni dopo, la letteratura giuridica tratti ancora la permanenza della schiavitù sotto l'egida della Carta del 1824 come una contraddizione che può essere sopportata dalla forma costituzionale fino a quando non venga superata (Gomes, 2019; Honorato, 2022). Ora, la contraddizione che esiste è quella di applicare, a quella realtà, l'etichetta di costituzione.

È certo che, nel Brasile dell'inizio del XIX secolo, i significati della parola costituzione che circolavano erano molto più vicini a un significato esclusivamente politico e premoderno del termine e, pertanto, ancora distanti dal significato tipicamente moderno, sia giuridico che politico, della costituzione. Quando il *Semanário Cívico* da Bahia riporta la domanda "Che cos'è la Costituzione?", esso stesso risponde: «è la collezione formale delle leggi fondamentali che la Nazione ha organizzato e che il re ha giurato di mantenere e conservare» (Wehling, 2022: 15). Una risposta che rimandava al passato delle leggi fondamentali del regno e, quindi, ai patti celebrati tra sovrani e sudditi, che non possiamo confondere con le moderne costituzioni. Infatti, la Carta del 1824, diversamente dalle moderne costituzioni, che sono un'invenzione che consente alla politica di creare legami con il futuro (Luhmann, 1996), continuò a guardare al passato: ciò che fece fu semplicemente vidimare con il sigillo costituzionale lo status quo, evitando di superare le contraddizioni.

Ciò che causa stupore, quindi, è che ancora oggi si insista nell'attribuire a quel documento il nome di costituzione e, peggio, nel trattare il problema della schiavitù come un dettaglio e quasi un difetto logico, una contraddizione tra il

testo costituzionale e la realtà sociale che gli è sottostante. Al contrario: la Costituzione del 1824, sebbene ancora oggi venga presentata con questa etichetta, non è altro che una carta politica che ha accomodato aspettative costitutive post-indipendenza e ha permesso che le cose continuassero come prima, proprio come nel libro “Gattopardo” di Tomasi di Lampedusa: “perché tutto rimanga com’è, bisogna che tutto cambi”. L’unità della differenza tra liberi e schiavi, impressa a fuoco sulla pelle degli schiavi e allo stesso tempo nascosta nella Carta del 1824, è la schiavitù. La schiavitù è il certificato di nascita della Carta del 1824.

La schiavitù, a sua volta, nega tutti i presupposti del costituzionalismo in modo estremo, il che è tutt’altro che una contraddizione. La Carta del 1824 presuppone l’ordine sociale fondato sulla schiavitù. Non è $A = \text{non } A$, è A perché non A : si ha la Costituzione perché è necessario mantenere la schiavitù, cioè per permettere che la schiavitù continuasse a essere praticata su larga scala in Brasile, come una necessità del sistema economico e del capitalismo nascente. In quell’anno stesso, abbiamo una prima legge che proibiva, e che fu ampiamente disattesa, il traffico transatlantico di schiavi. Solo nel 1850 una nuova legge vietò il traffico di schiavi e solo nel 1888 fu abolita la schiavitù in Brasile, con la Legge Aurea. Se prendiamo sul serio il significato moderno della Costituzione, possiamo dire che il processo di costituzionalizzazione inizia in Brasile quando il primo schiavo ottiene la sua libertà con le armi del diritto, nonostante il silenzio della Carta del 1824, fino a quando non fu abolita la schiavitù nel paese e si poté finalmente dire che in Brasile c’era una vera Costituzione.

Conclusioni

Nelle “periferie della modernità”, dove l’arcaico e il moderno coesistono, la differenziazione funzionale ha trovato e trova ancora resistenze, in modo che i legami strutturali tra diritto e politica possano risultare, ancora oggi, piuttosto fragili rispetto ad altre regioni. Se guardiamo al 1824, il silenzio eloquente della Costituzione sulla schiavitù non è certamente una contraddizione, ma, piuttosto, un certificato di nascita. Duecento anni dopo, non sorprende, data la disuguaglianza sociale strutturale del Brasile, fondata sul razzismo e su ciò che resta della schiavitù, che la Costituzione del 1824 sia erroneamente celebrata come la nascita del costituzionalismo. Nella realtà, la Carta del 1824 operò effettivamente come un artefatto giuridico-politico capace di sostenere la permanenza della schiavitù sotto la patina del costituzionalismo. In questo modo, i meccanismi giuridici di immunizzazione dalla politica si trasformano in forme di perpetuazione delle contraddizioni e di occultamento dei paradossi.

Riferimenti bibliografici

- Atlan H. (1986). *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*. Paris: Éditions du Seuil.
- Barel Y. (1979). *Le paradoxe et le système*. Paris: Presses Universitaires de Grenoble.
- Costa E.V. (2010). *A abolição*. São Paulo: Unesp.
- De Giorgi R. (2010). *Futuro passati: Il mondo visto da Campone*. Lecce: Pensa Multimedia.
- De Giorgi R. (2017). Periferias da modernidade. *Revista Direito Mackenzie*, 39-47.
- De Giorgi R. (2022). Othering. La costruzione giuridico-politica di un futuro che non può cominciare. In: De Giorgi R., Lasmar J., Gontijo L., Bicalho M., a cura di, *Direito, democracia, futuro e risco* (pp. 15-34). Belo Horizonte: D'Plácido.
- Gomes D.F. (2019). *A Constituição de 1824 e o problema da modernidade*. Belo Horizonte: D'Plácido.
- Gorender J. (2016). *O escravismo colonial*. São Paulo: Expressão Popular.
- Honorato F.H. (2022). *A Constituição como artefato no processo de independência*. Belo Horizonte: D'Plácido.
- Luhmann N. (1984). *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (trad. spagn.: *Sistemas sociales. Lineamentos de una teoría general*. Barcelona/México/Bogotá: Anthropos/Universidad Iberoamericana, 1998).
- Luhmann N. (1988). The third question: The creative use of paradoxes in law and legal history. *Journal of Law and Society*, 153-165.
- Luhmann N. (1996). La costituzione come acquisizione evolutiva. In: Zagrebelsky G., Portinaro P., Luther J., a cura di, *Il futuro della Costituzione*. Torino: Einaudi.
- Luhmann N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann N. (2002). *Theories of Distinction*. Stanford: Stanford University Press.
- Neuenschwander J. (2014). *Los límites del multiculturalismo en las sociedades multiculturales: formas de inclusión y exclusión*. Forum Historiae Iuris, v. 1: 1.
- Nuzzo L. (2008). *Le anticamere del diritto*. Lecce: Pensa Multimedia.
- Oliveira F. (2003). *Crítica da razão dualista. O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo.
- Pesso A.E. (2023). *Escravidão no Império: A fundamentação teórica das Faculdades de Direito no século XIX*. Lisboa: Almedina.
- Queiroz M. (2024). *Assombros da Casa-Grande. A Constituição de 1824 e as vidas póstumas da escravidão*. São Paulo: Fósforo.
- Wehling A. (2022). À guisa de apresentação: uma experiência de constitucionalismo brasileiro. In: Honorato F.H., a cura di, *Origens do constitucionalismo no Brasil: A Constituição como artefato no processo de independência*. Belo Horizonte/São Paulo: D'Plácido, 15-17.