

## Capítulo séptimo

# Pluralismo jurídico en el horizonte de la liberación: delimitaciones teóricas

### 1. Introducción

El presente capítulo pretende delimitar el análisis del pluralismo jurídico, fenómeno sociopolítico y legal en América Latina, a partir de la fundamentación teórica de la FL. En efecto, en las siguientes líneas no se hará una extensa revisión del pluralismo jurídico como teoría; esto puede ser verificado en otro espacio<sup>439</sup>. En cambio, se busca delimitar el pluralismo jurídico como teoría que prioriza la materialidad del derecho y especialmente la cuestión que envuelve a los sujetos vivos, sus realidades concretas, las relaciones sociales basadas en la democracia y las luchas por la afirmación del espacio público. Estas categorías serán verificadas como elementos que dan acceso a los fundamentos de la filosofía liberadora y, por consiguiente, posibilitan otra perspectiva teórica del pluralismo jurídico.

El referencial teórico del Pluralismo Jurídico elegido para dar fundamento a este capítulo, parte de autores que desarrollaron sus reflexiones dirigidas hacia la realidad del continente latinoamericano. Ya se han destacado anteriormente<sup>440</sup>, algunas perspectivas de la región sobre el tema del Pluralismo

---

<sup>439</sup> Machado, Lucas. *Juridicidades insurgentes: elementos para o pluralismo jurídico de libertação latino-americano*. 2015. 787 f. Tesis (Doctorado en Derecho). Programa de Posgrado en Derecho, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

<sup>440</sup> Machado, Lucas. *Pluralismo Jurídico e Justiça Comunitária na América Latina: perspectivas de emancipação social*. 2011. 218 f. Disertación (Maestría en Teoría, Filosofía e Historia del Derecho). Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. pp. 164-165.

Jurídico, en especial las reflexiones en la sociología jurídica, entre las cuales se pueden mencionar a Oscar Correas<sup>441</sup> y a Jesús Antonio de la Torre Rangel<sup>442</sup>. No obstante, en esta etapa se dará prioridad a una reflexión en torno a dos perspectivas brasileñas que se concretan en la idea del Pluralismo Jurídico Comunitario Participativo y del Derecho desde la Calle, desarrolladas por Antonio Carlos Wolkmer<sup>443</sup> y por José Geraldo de Sousa Júnior<sup>444</sup>, respectivamente. Estas propuestas se justifican por el hecho de que las tipologías brasileñas, sumándose a las del Derecho que nace del pueblo de Jesús Antonio de la Torre Rangel<sup>445</sup>, conforman una perspectiva dentro de la Sociología Jurídica crítica que no puede ser localizada dentro de la realidad posmoderna del Derecho, ni siquiera en la posmodernidad de oposición de Boaventura de S. Santos. Al fin y al cabo, se encuentran más allá del ámbito de la totalidad moderna.

Así se explica que esas tipologías del Pluralismo Jurídico hayan sido desarrolladas en épocas y en espacios geográficos periféricos, fruto de análisis que visualizan los movimientos sociales reivindicadores de derechos y de productores de materialidad política como exigibilidad de un orden justo. En efecto, la reflexión en torno a ellas ocurre eminentemente en la esfera del sujeto que extrapola al sujeto meramente oprimido, afirmado en la interpretación de Santos<sup>446</sup>, pues se propone establecer un diálogo con la perspectiva de liberación que viene siendo trabajada, teniendo en cuenta la historicidad social y el horizonte de emancipación que ambas comparten como sujetos olvidados y explotados.

A continuación, en dos momentos será propuesta la reflexión sobre el pluralismo jurídico. En primer lugar, se recuperarán los principales elementos de la

<sup>441</sup> Correas, Oscar. *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*. México: Fontamara, 2003.

<sup>442</sup> De la Torre Rangel, Jesús Antonio (Org.). *Pluralismo jurídico: Teorías e Experiencias*. San Luis Potosí: UASLP, 2007.

<sup>443</sup> Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito*. 3ª Ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

<sup>444</sup> Sousa Junior, José Geraldo de. *Introdução crítica ao direito*. Série O direito Achado na Rua, vol. 1, 4ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/CEAD-Centro de Educação a Distância. 1993.

<sup>445</sup> De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *El Derecho que nace del Pueblo*, op. cit.

<sup>446</sup> "Me he apoyado en la sociología y en la teoría de las clases para analizar esta instancia de pluralismo jurídico, centrándome en las relaciones entre un sistema jurídico subalterno, creado por las clases populares para resistir o adaptarse a la dominación de clase (el derecho de Pasárgada), y un sistema jurídico dominante creado por las clases dominantes para asegurar la reproducción de sus intereses. [...] utilizando ideas y conceptos desarrollados por la filosofía europea del derecho, identifiqué algunas estructuras básicas del raciocinio y de la argumentación jurídicos y los he correlacionado con otras características de la estructura social y jurídica". (Santos, Boaventura de Sousa. *O direito dos oprimidos. Sociologia Crítica do Direito*. Parte 1. Coimbra: Almedina, 2014, p. 106).

materialidad jurídica crítica, y posteriormente se propondrá una fundamentación liberadora, destacando tres categorías propias del pensamiento regional: la intersubjetividad crítica, la interculturalidad crítica y el pensamiento crítico decolonial.

## **2. Sujeto, democracia y espacio público: la materialidad de los pluralismos jurídicos**

Por la amplitud teórica, y por las categorías que envuelve el Pluralismo Jurídico Comunitario Participativo, es que será la perspectiva principal en que se basará este análisis, para dialogar con las demás formas de Pluralismo Jurídico latinoamericano. En efecto, para A.C. Wolkmer, el Pluralismo Jurídico está caracterizado como la “[...] multiplicidad de prácticas jurídicas existentes en un mismo espacio sociopolítico, interactuadas por conflictos y consensos, pudiendo ser o no oficiales y teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales”<sup>447</sup>. Se observa en la obra del iusfilósofo, de la Universidad Federal de Santa Catarina, la íntima relación existente entre la fuente plural del Derecho y su gestar a partir de las necesidades de los pueblos o grupos sociales que crean sus normas propias para atender a las lógicas de organización.

De esas fuentes comunitarias, se origina juridicidad alternativa, en la que A.C. Wolkmer fundamenta su Pluralismo Jurídico Comunitario Participativo, que se origina por la crisis de la juridicidad monista en el espacio marginal de la sociedad contemporánea. Se trata de la consolidación de un espacio público participativo, donde los sujetos involucrados en la comunidad sociopolítica tienen injerencia concreta en la realización de la justicia<sup>448</sup>. Se observa que el desarrollo de la crítica jurídica con relación al propio Pluralismo Jurídico, busca superar la llamada crisis del Derecho, en una sociedad marcada por el sesgo periférico, que enfrenta una tensión transformadora a través de los movimientos sociales y sus formas organizacionales que muestran otra manera que utilizan para producir lo justo. El Pluralismo Jurídico Comunitario Participativo se basa en cinco pilares, que son: a) legitimación de nuevos

<sup>447</sup> Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*, op. cit., p. 219.

<sup>448</sup> “Se afirma, de este modo, la propuesta de un nuevo pluralismo jurídico (designado comunitario-participativo) configurado a través de un espacio público abierto y compartido democráticamente, privilegiando la participación directa de agentes sociales en la regulación de instituciones-clave de la sociedad y posibilitando que el proceso histórico se encamine por voluntad y bajo el control de bases comunitarias”. (Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*, op. cit., p. 78).

sujetos sociales; b) fundamentación en la justa satisfacción de las necesidades humanas; c) democratización y descentralización del espacio público participativo; d) defensa pedagógica por ética de la alteridad; e) consolidación de procesos conducentes a una racionalidad emancipatoria<sup>449</sup>.

Vale resaltar que el Pluralismo Jurídico de base comunitaria no debe ser confundido con el reconocimiento y el impulso dado por el pluralismo de Estado, que está conformado por políticas públicas que responden a la insuficiencia de respuestas por parte del Derecho tradicional a las complejidades sociales. En efecto, es importante la siguiente clasificación: a) Pluralismo Jurídico de Estado: modelo reconocido, permitido y controlado por el Estado que, frente a la crisis de insuficiencia en atender a las demandas y exigibilidades por Justicia de su Derecho inmóvil, se abre en parte para recibir bajo su manto algunas manifestaciones alternativas de Justicia; y b) Pluralismo Jurídico Comunitario: fuerzas sociales y sujetos colectivos con identidad y autonomía propias, independiente del control estatal; que se manifiestan en justicias comunitarias y en prácticas jurídicas autónomas e independientes de la intervención del Estado<sup>450</sup>.

Afirmando así la condición de autonomía de ese tipo de Pluralismo Jurídico y resaltando su capacidad humanizada, en las palabras del artífice de la terminología:

Lo cierto es que en la construcción de una nueva cultura jurídica y de un proyecto ético-político de la cotidianidad, se debe tener presente tanto la modificación de la estructura social vigente como la sedimentación de un espacio comunitario, marcado por la alteridad, pluralismo, participación y solidaridad, garantizando, sin el monopolio represivo de cualquier individuo, clase o grupo, el ejercicio y la realización en su dimensión humanizadora<sup>451</sup>.

De esa forma, tras ese breve panorama de la perspectiva del Pluralismo Jurídico Comunitario Participativo, se tratará específicamente del objeto que permea este estudio: reflexionar las categorías de la FL y de las perspectivas críticas mencionadas. Esto se hará en relación a las cinco categorías del Pluralismo Jurídico de tipo Comunitario Participativo (PJCP).

<sup>449</sup> Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*, op. cit.

<sup>450</sup> Wolkmer, Antonio Carlos. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*, 8ª Ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

<sup>451</sup> Wolkmer, Antonio Carlos. "Contribuição para o projeto da juridicidade alternativa". En: Arruda Jr., Edmundo Lima de (Org.). *Lições de Direito Alternativo*. São Paulo: Editora Acadêmica, 1999, p. 48.

La “legitimación de nuevos sujetos sociales” es el primer elemento enumerado en el PJCP y trata de los llamados “nuevos movimientos sociales” que, en la década de 1990, ocupaban la escena sociopolítica de Brasil y en otros países del continente. Al pensar esos movimientos sociales insurgentes, es que Wolkmer añade la condición de sujeto histórico, pueblo, sujeto popular, en una misma denominación<sup>452</sup>, y contrapone la idea de sujeto abstracto, fruto de las concepciones individualistas de la modernidad, a ese sujeto actuando en colectivo. Éste es “[...] el nuevo sujeto colectivo es un sujeto vivo, actuante y libre, que se autodetermina, participa y modifica la mundialidad del proceso histórico-social”<sup>453</sup>. Al especificar el rol de esos sujetos, trata Wolkmer de caracterizarlos<sup>454</sup>.

Complementa y se acerca a esa idea la perspectiva de Franz Hinkelamert, de las intersubjetividades transformadoras. La perspectiva se aproxima cuando al mediar la vida por la forma de exigibilidad de sus necesidades en un movimiento colectivo, estarían componiendo un campo político crítico, observado en la sociedad compleja de la región. Eso sólo puede evidenciar la existencia de comunidades o colectividades subjetivas no objetivadas —instrumentalizadas en la legislación oficial—. Esas comunidades o colectividades, en relación con otras, componen un pluralismo reivindicativo, cuyas reivindicaciones son productoras de derechos.

Esta perspectiva del autor se conecta con la idea de Derecho Hallado en la Calle, producida por José Geraldo de Sousa Jr., en la cual los sujetos que movilizan el Derecho lo hacen por medio de la materialidad política que conforman en sus organizaciones colectivas o comunitarias. Se trata de una auto-determinación constituida al margen de las instituciones y de los espacios más conservadores del sistema jurídico estatal. A partir del punto de vista sociológico, el investigador de la Universidad de Brasília - UnB refiere:

Ahora, el análisis sociológico puede necesitar que la emergencia del sujeto colectivo opere en un proceso por el cual la carencia social es percibida como negación de un derecho que provoca una lucha para conquistarlo. De acuerdo con Eder Sader, “la consciencia de sus derechos consiste exactamente en encarar las privaciones de la vida privada como injusticias en lugar de repeticiones naturales del cotidiano. Y justamente la revolución de expectativas producidas estuvo en búsqueda de una valorización de la dignidad, no más en el estricto

---

<sup>452</sup> Wolkmer, Antonio Carlos. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*, op. cit., p. 210.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>454</sup> *Ibidem*, p. 214.

cumplimiento de sus papeles tradicionales, sino en la participación colectiva en una lucha contra lo que consideraron las injusticias de que eran víctimas. Y, al valorizar su participación en la lucha por sus derechos, constituyeron un movimiento social contrapuesto al clientelismo característico de las relaciones tradicionales entre los agentes políticos y las camadas subalternas<sup>455</sup>.

Ese nuevo sujeto social, lo conformarían:

[...] los movimientos populares en cuyo interior, individuos, hasta entonces dispersos y privatizados, pasan a definirse, a reconocerse mutuamente, a decidir y a actuar en conjunto y a redefinirse a cada efecto resultante de las decisiones y actividades realizadas<sup>456</sup>.

Ya ha sido mencionado antes aquello que motiva a la organización y movilización de estos sujetos. Ésta puede ser dimensionada dentro de un proceso del ejercicio de la libertad como manifestación legítima de la democracia y del poder popular, así: “[...] en el plano constitutivo de la creación de derechos, la designación del Derecho a vivir orienta la experiencia social y la ciudadanía activa [...]”<sup>457</sup>. Recordando el entendimiento de Lyra Filho sobre el Derecho, menciona: “[...] el Derecho, así, no como la norma en que se exteriorice, sino como ‘enunciación de los principios de una legítima organización social de la libertad’”<sup>458</sup>. Para José Geraldo, esos sujetos son los protagonistas de la transformación jurídica o del *statu quo* del Derecho tradicional, a partir de la tomada del espacio público como ejercicio de la libertad.

De esa forma, el autor también visualiza la perspectiva de Hinkelammert, mencionando la intersubjetividad como manera de apropiación jurídica:

[...] Franz J. Hinkelammert, desde una perspectiva de liberación, sugiere que el sujeto no es un mero a priori del proceso, sino que resulta como su a posteriori. Hinkelammert supone, por lo tanto, una intencionalidad solidaria, en el actuar de los nuevos sujetos en un ensanchamiento de las posibilidades institucionales y de la creación de espacios de vivencia de la “subjetividad humana”<sup>459</sup>.

<sup>455</sup> Sousa Júnior, José Geraldo de. “Movimentos sociais – emergência de novos sujeitos: o sujeito coletivo de direito”. En: Arruda Júnior, Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991, p. 137.

<sup>456</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>457</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>458</sup> Sousa Junior, José Geraldo de. *Direito como Liberdade: O Direito Achado na Rua*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2011, p. 46.

<sup>459</sup> *Ibidem*, p. 175.

Relacionada con esa categoría, aparece tanto en el Pluralismo Jurídico de A. C. Wolkmer como en el Derecho Hallado en la Calle de José Geraldo de Sousa Jr. la cuestión de las necesidades humanas fundamentales. Este elemento muestra el contenido de los movimientos referidos y se torna el objetivo por el cual se mueven las luchas políticas. Justamente por la falta de acceso a los medios que puedan satisfacer esas necesidades es que condicionan una interpretación jurídica por la materialidad. Además, usando la FL de E. Dussel, no se está pensando en cualquier necesidad humana, el requisito fundamental se resume a aquellas condiciones materiales o inmateriales que le dan subsistencia a la vida del sujeto, o sea, que lo mantienen vivo y en condiciones de buscar las demás satisfacciones que le proporcionan dignidad.

Cuando se piensa aquí en necesidades fundamentales, de cierta forma existe la pretensión de confundirlas semánticamente con carencia o cualquier otro derivado, pues para quien tiene hambre la necesidad fundamental es el pan, de la misma manera para quien tiene sed, quien no tiene trabajo, no tiene paz o no logra acceder en condiciones satisfactorias a los medios adecuados para un vivir digno, como en los casos de acceso a vivienda, al transporte de calidad, al saneamiento básico, al atendimento sanitario o a los programas de protección a la salud, a la integridad física, etc. Esta categoría de fundamental importancia para la lectura de las fuentes materiales del Derecho, está relacionada con la democratización y la descentralización del espacio público participativo —tercer elemento del PJCP—, que también contempla al Derecho Hallado en la Calle. Para José Geraldo: “[...] el intento es atribuir propiamente Derecho al que emerge de su fuente material —al pueblo— y de su protagonismo a partir de la calle —evidente metáfora de la esfera pública—”<sup>460</sup>.

Se percibe que la toma del espacio público —en este caso las calles— se justifica como espacio de ejercicio de la democracia y también de la libertad, por eso es ocupado de forma legítima por los movimientos insurgentes. Ocurre que estos últimos movimientos direccionaron sus críticas hacia las instituciones políticas, económicas y jurídicas que constituyen la estructura del Estado Moderno. He aquí entonces una nueva faceta que puede ser problematizada en ese punto, pues el Derecho Hallado en la Calle no sólo parece limitarse a la exigibilidad de inclusión de nuevos derechos en el catálogo de Derecho del Estado, según afirma la crítica jurídica al sistema de Derecho realizada por Enrique Dussel. Al contrario, los nuevos sujetos sociales extienden sus necesidades fundamentales como exigencia por la transformación en las esferas

---

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 14.

del poder público como ejercicio del poder soberano del pueblo. Al salir a las calles para reivindicar un cambio radical en las esferas representativas, el pueblo asume la titularidad del poder y también de su ejercicio, al generar espacios para decisiones e incluso exigiendo cambios.

Esto se traduce en la idea de que el Derecho se hace en el proceso de liberación, que no sólo es la inclusión de nuevos derechos en el sistema del Derecho estatal, sino es la transformación de ese sistema inclusivo y meramente contemplador del Otro (distinto) en la relación de igualdad moderna. Propiamente recuerda José Geraldo a Lyra Filho, en un requisito importante para subsumir y expandir críticamente el concepto pluralista:

[...] el derecho se hace en el proceso histórico de liberación mientras descubre precisamente los impedimentos de la libertad no-lesiva a los demás. Nace en la calle, en el clamor de los expoliados y oprimidos y su filtraje en las normas habituales y legales tanto que puede generar productos auténticos (es decir, atendiendo al punto actual más avanzado de concientización de los mejores patrones de libertad en convivencia), como productos falsificados (es decir, la negación del derecho del propio vehículo que lo efectiva, que ahí se torna un organismo canceroso, como las leyes que aún por ahí representan el sello de la iniquidad, a pretexto de la consagración del derecho)<sup>461</sup>.

Al demostrar que el sistema de inclusión de derechos puede ocultar una disminución en el ímpetu transformador de las luchas políticas, muestra que la lógica de la liberación debe aprovechar las experiencias históricas para utilizarlas como parámetro desmitificador del proceso de producción o de reproducción de la fetichización, que es una categoría muy importante para la verificación de la liberación según la analéctica como método.

En América Latina, algunas experiencias condicionan una nueva faceta pluralista en la esfera institucional constitucional, aunque poco explorada por otros países del continente. Lo que aparece, son novedades institucionales originadas por las reivindicaciones legítimas de los sujetos históricos mencionados, así como de la toma de consciencia en expandir el espacio de sus exigencias para más allá de la esfera pública de la calle, pero en la toma per-

---

<sup>461</sup> Sousa Júnior, José Geraldo de. *Direito como liberdade: O Direito Achado na Rua experiências populares emancipatórias de criação do direito*. 2008. 338 f. Tesis (Doctorado) - Curso de Derecho, Programa de Posgrado en Derecho, Universidad de Brasília, Brasília, 2008. Disponible en: <[http://bdtd.bce.unb.br/tesedimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=3612](http://bdtd.bce.unb.br/tesedimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3612)>. Acceso en: 20 nov. 2014, p. 116.



manente del ejercicio y observación del poder político y jurídico. Lo que se observa son sujetos populares luchando por la democratización y la liberación, sujetos activos en las relaciones sociales que también están haciendo Derecho; para José Geraldo, recordando a Marilena Chauí, ese tipo de acción es “transformadora”<sup>462</sup>.

De esa manera, hasta este momento, se analizó el Pluralismo Jurídico de José Geraldo de Sousa Jr., también denominado Derecho Hallado en la Calle, con el PJCP de Antonio Carlos Wolkmer. Ambos próximos por algunas categorías en común: sujeto popular, democracia participativa, espacio público. Las tres evidencian una cuestión material del Derecho, desvinculado de cualquier lectura formalista que analiza el fenómeno jurídico. En efecto, estos tres elementos pueden y deben estar próximos a la FL, en el sentido que trata de denunciar la postura de sujetos históricos en la tomada de consciencia de opresión, de la cual emerge en la esfera pública como práctica legítima de su libertad y ejercicio de la titularidad que tiene en el ámbito de una sociedad democrática.

Es posible observar que esos momentos encuentran fundamentación filosófica en la estructura de la referida filosofía latinoamericana, en el sentido que exprime los seis niveles de reflexión, partiendo de la idea de proximidad, cuando de la lectura del aproximarse al Otro como otro en su intersubjetividad comunitaria o colectiva. La comprensión desmitificadora de la realidad histórica operada como totalidad dominadora, principalmente cuando de la democratización de la esfera pública regional, en que el poder siempre ha sido nominado por élites y grupos hegemónicos; pasando a la mediación operativa que visualiza en el campo de la Sociología Política esos elementos como compositores de otra gramática jurídica, mostrando una exterioridad negada y encubierta en el proceso de alienación, el cual fue conducido por la legitimidad de un Derecho legalista, abstracto, formalista y altamente elitista.

No obstante, pese a que esas especies teóricas abren espacios para los procesos de liberación jurídica en América Latina, también pueden generar procesos de reproducción de dominación. Evidente es que toda la esfera de ampliación de fenómenos de las ciencias humanas puede guardar en su

---

<sup>462</sup> En sus palabras, “la aprehensión del Derecho en el campo de las relaciones sociales y políticas entre clases, grupos y Estados diferentes permite percibir mejor las contradicciones entre las leyes y la justicia y abrir la consciencia tanto como la práctica para la superación de esas contradicciones, o sea, abrir el Derecho para la Historia y, en esa acción, para la política transformadora”. (*Ibidem*, p. 134).

esencia potencialidades de fetichización, de alienación, de dominación y de tergiversación del proceso originario, cuando es cooptado por la sistémica burocrática del Estado y del Derecho legislado, o de lo contrario no se estaría reflexionando sobre capacidades humanas. No obstante, eso no descalifica esas tipologías de Pluralismo Jurídico, al fin y al cabo, los niveles principiológicos que determinan son aclaradores en lo tocante a explicitar que no se afilian a las prácticas deshumanizadoras, antidemocráticas o no libertarias.

Vale subrayar, que esas perspectivas también se distinguen de las tradicionales ideas del Pluralismo Jurídico clásico, Nuevo e incluso los Posmodernos, en el sentido que invierten sus capacidades reflexivas y piensan el Derecho más allá del aspecto formalista e institucional. Ahora, para el PJCP y el Derecho Hallado en la Calle, el protagonismo fundante del campo jurídico es la propia materialidad constitutiva, manifestada en la lucha política por Justicia inmediata y por compensaciones históricas mediatas. El proceso de liberación se inscribe en el horizonte de estas teorías a medida que visualizan la Sociología Jurídica crítica. Refrenda esas perspectivas Lyra Filho, cuando describe acerca de una Sociología construida por la realidad histórica:

En otra vertiente de estudios pioneros para la constitución del campo socio-lógico-jurídico y para el conocimiento de la formación de los ordenamientos jurídicos, Roberto Lyra Filho retoma la antítesis ideológica que interfiere y profundiza el alejamiento entre Derecho y realidad social, a partir de la aporía entre los principales modelos de ideología jurídica en que esa antítesis se representa (es decir, de la oposición entre jusnaturalismo y juspositivismo, para sostener que el impase solo se disolverá cuando, en el proceso histórico-social, se encuentre el parámetro para la determinación propia del Derecho). Para Lyra Filho, le incumbe a la Sociología buscar en el proceso histórico-social el aspecto peculiar de la praxis jurídica: “en la historicidad no meramente factual, sin embargo, con guía científica, sin esquemas o modelos previamente designados, para establecer las conexiones necesarias entre hechos relevantes, siguiendo una hipótesis de trabajo y sus constantes verificaciones metodológicas (fenómenos – hipótesis de trabajo – verificación ante los fenómenos – reajuste de las hipótesis)”. Se trata, pues, de una Sociología Histórica, “porque es la Sociología la disciplina mediadora, que construye, sobre el acúmulo de hechos históricos, los modelos, que los organizan; mientras la Historia registra lo concreto-singular, la Sociología lo aborda en la multiplicidad generalizada en modelos, según trazos comunes”, que, aplicada al Derecho, tornará posible esquematizar los puntos de integración del fenómeno jurídico en la vida

social, así como percibir su peculiaridad distintiva, integrada a una estructura de ordenamiento<sup>463</sup>.

Consolida esa aproximación al Pluralismo Jurídico con las perspectivas del pensamiento de liberación cuando invoca en particular, en la teoría de A. C. Wolkmer, la ética concreta de la alteridad. Ese es el cuarto elemento de la teoría *wolkmeriana*, que también se expresa en el Derecho Hallado en la Calle, al percibir la preocupación por el Otro en varios momentos:

La construcción de la ética de la alteridad no se amarra a ingenierías “ontológicas” y a juicios a priori universales, sino traduce concepciones valorativas que provienen de las propias luchas, conflictos e intereses de sujetos históricos en permanente afirmación. El contenido constitutivo de la ética de la alteridad, en cuanto expresión de valores emergentes (justicia, solidaridad, autonomía, emancipación) de los nuevos sujetos individuales/colectivos, bien sea como forma de destrucción de las diversas formas de dominación, o como instrumento pedagógico de la liberación, envuelve dos condiciones: a) se inspira metodológicamente en la “praxis concreta” y en la situación histórica de las estructuras socioeconómicas hasta hoy expoliadas [...]; b) toma en cuenta la producción de conocimiento proveniente de las categorías teóricas y de los procesos de saber encontrados en la propia cultura teológica, filosófica y sociopolítica latinoamericana [...]. La ética de la alteridad es una ética antropológica de la solidaridad, que parte de las necesidades de los segmentos humanos marginalizados y se propone generar una práctica pedagógica liberadora capaz de emancipar a los sujetos históricos oprimidos, maltratados, expropiados y excluidos<sup>464</sup>.

Se trata, como se puede ver, de una ética que prioriza la preocupación por el Otro como más allá del “diferente”, incluso de forma marginalizada en el sistema vigente, que va al encuentro del “distinto”, incapaz de ser absorbido por el mismo sistema, pues su condición de existencia es la exterioridad reveladora y alternativa, y su ética fundante es la condición material de exigencia del Derecho de ya no ser cosificado, ignorado, excluido de la comunidad en la que vive. Sus principios están fundamentados en el bien común, en la colectividad y en la comunidad pluralista, de la cual las individualidades burguesas también hacen parte, sin embargo, desprovistas de las condicionantes hegemónicas del poder que le garantiza un sistema favorable y de privilegios.

---

<sup>463</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>464</sup> Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*, op. cit., p. 240.

Esa ética concreta de la alteridad se aleja de la ética abstracta que permite transformar seres en objetos de explotación o de manipulación dominadora. Esa misma ética que sirve para privilegiar intereses justificados a través de enunciados universales repletos de promesas en futuros infalibles al modelo de la racionalidad proléptica de la modernidad<sup>465</sup>.

La realidad histórica y actual es la concreción de las corporalidades que interpelan en las calles su Derecho a no pasar hambre, a tener salud y a vivir plenamente como cualquier sujeto privilegiado por la ética de la modernidad. Lo que puede ser observado es la emergencia de otra potencialidad fundante por medio de una ética concreta que asume la juridicidad en un cara-a-cara provocador, del cual emerge la responsabilidad humanizada por el dolor del Otro, en contraposición a la responsabilidad jurídica moderna de la represión y de la coerción que criminaliza y encarcela la indigencia de ese mismo sujeto. La ética de la alteridad<sup>466</sup>, para el Pluralismo Jurídico, es la base de concreción de una postura humana frente al sufrimiento ajeno. En efecto, a continuación, se analizarán los elementos sociopolíticos que componen la estructura teórica de un legítimo pensamiento jurídico liberador.

### 3. Pluralidad Jurídica fundamentada en la intersubjetividad crítica

El debate de los sujetos y sus insurgencias cobran relevancia para el pensamiento jurídico concebido como liberación, pues en el centro de éste se encuentra la cuestión de la afirmación de la vida como principio fundador y criterio material crítico de la propia insurgencia. Esto por causa de la necesidad de fundamentación ética de las víctimas de la modernidad. En lo tocante al pensamiento jurídico crítico plural, el sujeto adquiere centralidad y debe ser mediado hacia su liberación. En efecto, para esta tarea, el tema de la intersubjetividad crítica como perspectiva de los sujetos comunitarios merece ser analizada.

---

<sup>465</sup> Santos, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Editora Cortez, 2006, pp. 115-120.

<sup>466</sup> "El agotamiento de la cultura burgués-capitalista de cuño individualista lleva a la crisis de valores y a la crisis ética de la modernidad. Se viven, contemporáneamente, las consecuencias de una ética calcada en el individualismo, en el poder, en la competencia, en la eficiencia, en la producción, en el relativismo, etc. La ética de la alteridad es una ética de la solidaridad que parte de las carencias de los actores excluidos y demanda determinar una acción transformadora apta a liberar sectores victimados, maltratados y expropiados". (Wolkmer, Antonio Carlos. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*, op. cit., p. 247).

De esa forma, el debate se inicia explorando el desarrollo del pensamiento de Franz Hinkelammert, el cual se inscribe en la óptica del pensamiento de la liberación a partir de sus reflexiones filosóficas incluidas en el análisis material desde las perspectivas de la economía política crítica. Éstas abren un extenso campo de reflexión, que abarca al pluralismo jurídico en relación con las corporalidades vivientes, o sea, los sujetos corporales en sus dimensiones históricas, en cuanto víctimas de los efectos negativos de la modernidad. Ese abordaje obliga a los pensadores de las ciencias humanas a reubicar sus análisis para enfocar el problema de la siguiente manera:

Resulta del hecho de que se están destruyendo progresivamente las condiciones de posibilidad de la vida humana: la exclusión de grandes partes de la población humana, la subversión de las mismas relaciones humanas y la progresiva destrucción del medio ambiente. En sentido estricto, la crisis no es del capitalismo, sino es una crisis de la vida humana como efecto indirecto de este capitalismo. Los movimientos de disidencia y resistencia, que hoy aparecen en todas partes, responden a esta crisis de las condiciones de la vida humana y desde allí el capitalismo. [...] El capitalismo no choca simplemente con una clase social, sino que choca con la humanidad en cuanto despierta con el reclamo de querer vivir<sup>467</sup>.

Este tipo de análisis auxilia a situar el problema respecto al sujeto vivo, pues la modernidad y su racionalidad como pensamiento único y fundamentador del sistema capitalista se torna el condicionante del sujeto y también aparece como fundamentador de las necesidades (consumo en el período de la posmodernidad); en efecto, estos elementos son los criterios fuente del sujeto moderno. A partir de esto, se localiza la crisis que afecta a los sujetos que no logran condiciones para participar como beneficiarios de aquello que este mismo sistema produce. Ocurre que los sujetos cosificados por las dos categorías anteriores (modernidad y racionalidad) consisten en la amplia mayoría del mundo y más. El propio sistema se consolida como autodestructivo, la suma de estas dos condiciones origina la disidencia fundante de la voluntad política rebelde de los movimientos sociales por el mundo. En especial vale situar el caso reciente de Bolivia<sup>468</sup> —antes del golpe de estado—, como

<sup>467</sup> Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley. op.cit.*, p. 25.

<sup>468</sup> Wolkmer, Antonio Carlos y Machado, Lucas. "Para um novo paradigma de Estado plurinacional na América Latina". *Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 18, n. 2, pp. 329-342, ago. 2013. Wolkmer, Antonio Carlos y Machado, Lucas. "Tendências contemporâneas do constitucionalismo latinoamericano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico". *Revista Pensar: Revista de Ciências Jurídicas da Universidade de Fortaleza*, Fortaleza, v. 2, n. 16, pp. 371-408, ago. 2011.

ejemplo, donde redundó en la formación de un nuevo orden político-jurídico institucional innovador.

Estos movimientos sociales, aún condicionados desde las facetas nefastas del capitalismo y pensamiento racionalizado moderno, logran recuperar otros criterios para la constitución del sujeto histórico latinoamericano. La cuestión del reprimido se constituye en fuente de crítica al formalismo racionalizado y sus desarrollos en la esfera de legitimación jurídica del derecho legal burgués. El grito de estos sujetos, como sucedió en el caso boliviano<sup>469</sup>, afirman otras tipologías jurídicas, trayendo a la superficie el pluralismo jurídico como fuente de la materialidad política crítica en el ámbito institucional, fundando sus preceptos en perspectivas materiales desde las subjetividades reprimidas:

En esta situación aparece la discusión del sujeto. No se trata del sujeto de Descartes, sino ahora del ser humano como ser con la apertura y la exigencia de hacerse sujeto. Se trata de un sujeto corporal y vivo, que reclama el reconocimiento de su ser sujeto en la sociedad. Esta discusión aparece hoy en muchas partes del mundo. Está presente en América Latina, en los países del socialismo histórico en Europa oriental, aparece en Europa occidental y aparece en la India. Revela algo, que es el subtítulo de este libro: el retorno del sujeto reprimido<sup>470</sup>.

Hinkelammert denuncia que el sistema oficial, a través de sus modelos científicos canonizados, se arroga la perspectiva de no ofrecer alternativas e incluso intentar impedir que estas puedan emerger. En efecto, la cuestión que aborda consiste en abrir posibilidades críticas para que estas alternativas puedan surgir y afrontar al sistema hegemónico, desestabilizando sus pilares que impiden históricamente una transformación revolucionaria. En ese sentido, refiere la idea de dimensión ideológica del concepto de libertad operada por la perspectiva burguesa de legalidad, conducida justamente como encubrimiento, producto del sistema jurídico pautado por la irracionalidad de la racionalización del mercado. O sea, al legitimar las perspectivas de exclusión y dominación como consecuencias del modelo hegemónico vigente, la propia idea de

---

<sup>469</sup> Machado, Lucas. "Reflexiones sobre el proceso constituyente boliviano y el nuevo constitucionalismo sudamericano". *Redhes: Revista de Derechos Humanos y Estudios sociales*, San Luis de Potosí, v. 7, n. 1, pp. 93-110, jun. 2012. Semestral. Disponible en: < <http://www.derecho.uaslp.mx/Documents/Revista%20REDHES/N%C3%BAmero%207/Redhes7-04.pdf>>. Acceso en: 11 nov. 2012.

<sup>470</sup> Hinkelammert, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin, 2010, p. 228.

legalidad se reduce a la legalidad del mercado, vinculando sus perspectivas filosóficas a este núcleo (ir)racionalizado. Es en ese punto que Hinkelammert aproxima la crítica de la economía política a la de la legalidad, y sobre eso afirma una postura crítica:

[...] la legalidad absoluta es la injusticia absoluta. Eso no implica ninguna abolición de la legalidad, sino la necesidad de intervenirla cuando destruye la propia convivencia humana. Esta legalidad en su lógica es incompatible con la vigencia de los derechos humanos. Respeta un solo derecho: el derecho de propiedad. Por eso, la defensa de los derechos humanos pasa por conflictos de emancipación humana. [...]Por eso, la legalidad contractual, formalizada, burguesa, jamás puede ser la última palabra<sup>471</sup>.

En este punto, se visualiza una ventana para incluir al pluralismo jurídico para ampliar esta crítica y fundarla desde una perspectiva que tenga como principio la vida humana. Para esto, vale primeramente comprender el aspecto teórico de Hinkelammert y a partir de ahí trabajar en su totalidad. Justamente en lo tocante al sujeto, el problema aquí está localizado cuando la globalización utiliza como factor subjetivo la idea de “capital humano”, que en el análisis concreto es el sujeto vivo vuelto un objeto en el engranaje del sistema capitalista, componente de uso mecánico en la producción del lucro. Este tipo de postura transforma al sujeto en materia de productividad, y lo hacer perder la capacidad propia de sujeto, y también la capacidad de rebelarse y generar procesos de transformación. De esa manera, la condición viva del sujeto es el acto fundante de la rebeldía política que impide que el sistema pueda transformarlo en objeto atomizado para explotación de sus capacidades físicas vivas, en cuanto corporalidad que potencializa riquezas a través del proceso de intervención en la naturaleza o incluso en el proceso productivo industrial de manipulación de la materia-prima, o aún en la condición de consumo, la irracionalidad de lo racionalizado individualiza a los sujetos y se apropia de su capacidad de liberarse, alienando su condición de vida sin límites:

Se trata de la racionalidad del sujeto que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado y que le da su marco racional. La irracionalidad de lo racionalizado es el resultado de la reducción del ser humano a un individuo calculador, reducido a la acción en los mercados y que es el factor subjetivo como capital humano<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>472</sup> *Idem*.

En esa condición cosificada, el sujeto vivo es acorralado en la legalidad que formaliza objetivamente la racionalidad medio-fin. Abre algunas posibilidades emancipadoras desde que las condiciones fundamentales elaboradas a partir del núcleo racionalizado se mantengan, o sea, al eliminar las condicionantes de liberación, tales como autonomía y autodeterminación de los sujetos vivos, se vuelve a adiestrarlos en reglas represivas emanadas del centro legitimador unívoco (tal cual el sistema monista moderno), o en variadas formas jurídicas desde la uniformidad y validez hegemónica de un centro dominador (pluralismo jurídico conservador en el formato estatal verificado anteriormente).

Ahora se debe trabajar con esta perspectiva crítica para la fundamentación de un pluralismo jurídico de liberación que privilegie la capacidad material de las corporalidades vivientes, o sujetos vivos en cuanto proceso de crítica jurídica al sistema vigente. Eso se puede explorar aprovechando tres momentos fundamentales de la obra de Hinkelammert. En primer momento, en la idea de racionalidad de lo irracionalizado, fuente filosófica del pensamiento jurídico tradicional y que muestra la dimensión del encubrimiento de las capacidades liberadoras de los sujetos vivos, reprimidos por esta racionalidad (segundo momento), y el tercer momento, en la crítica a la legalidad desde la perspectiva abordada a partir de las reflexiones de Paulo de Tarso.

Por lo tanto, en la desmitificación de las falacias dominadoras desde estos tres pasajes como propuestas reflexivas crítico-liberadoras, es que está el momento inaugural del debate sobre el pluralismo jurídico de liberación. Al intentar observarse un derecho desde las condiciones materiales de vida, surge la necesidad de verificar el pluralismo jurídico por el sesgo crítico (pluralismo jurídico comunitario participativo, derecho desde la calle y derecho que nace del pueblo). Se debe tener en cuenta la racionalidad reproductiva, fuente fundante de estas tipologías jurídicas, que en el caso latinoamericano no revelan otra cosa que la condición performativa creativa de los pueblos en el continente. En efecto, cuando se aborda la vuelta del sujeto reprimido, “[...] hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva, la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto<sup>473</sup>. Ese sujeto humano busca el enfrentamiento contra los intereses materiales calculados y sus condicionantes de agregación de valor especulativo, no actúa abstractamente o a través de ideologizaciones transcendentales<sup>474</sup>; pero movido por

---

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 494.

<sup>474</sup> *Ibidem*, p. 495.



necesidades materiales concretas de su condición oprimida, despojada y carente del acceso a las condiciones de reproducción de la vida, o sea, busca el horizonte de la liberación de los tres momentos opresivos anteriores.

Este sujeto asume una alteridad y conciencia comunitaria superando las colectividades de la totalidad liberal individualizada, que se muestra en intereses relacionados con la explotación del otro, en la obtención de acumulación, estereotipo del sujeto calculador. Se afirma como ser humano no meramente aislado, pero relacionándose desde la idea de “[...] intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye a la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es una condición de la propia vida”<sup>475</sup>. Por eso, el criterio fuente de la pluralidad jurídica liberadora es comunitaria, pues “parte de un juicio de base: una vida feliz no es posible sin que el otro —incluida la naturaleza— la tenga también”<sup>476</sup>.

De esa manera, la conjugación de estos elementos plantea una propuesta renovadora para el pluralismo jurídico pensado desde América Latina, principalmente en lo tocante al encuentro con la irracionalidad de lo racionalizado, al sujeto reprimido, y a la faceta draconiana de la legalidad subyugada por la esfera del mercado. Así, al enumerar las categorías que importan en el proceso de liberación, estos elementos propuestos por Hinkelammert van al encuentro de la perspectiva de la ética de liberación dusseliana, como forma de fundamentar esta parte del pluralismo jurídico de liberación.

Enrique Dussel aborda su ética de la liberación desde tres ámbitos estructurales. En primer lugar, en la elaboración crítica al sistema vigente, momento en que denuncia la negatividad de este, a través de la postura emergente de las víctimas. En la segunda etapa, trata del análisis sobre la validez anti-hegemónica de la comunidad de víctimas, en que elabora las posibilidades concretas o de factibilidad estratégica en la concretización del proceso de liberación. Y, por último, la cuestión del principio de liberación, al trabajar la cuestión de la materialidad del sujeto corporal vivo, su insurgencia reprimida en la coacción violenta del sistema conservador y las posibilidades de consenso crítico desde la intersubjetividad comunicativa de los sujetos históricos. Tales momentos de la ética dusseliana conforman, junto con las tres categorías de Hinkelammert, los presupuestos para fundamentar esta tipología de pluralismo jurídico.

---

<sup>475</sup> *Idem*.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 498.

El desarrollo de este encuentro es perceptible cuando los sujetos que se afirman como promotores de la praxis de liberación<sup>477</sup>, logran la consensualidad crítica e intentan fundar otra lógica que no los oprima más. En razón de eso, interfieren directamente no sólo en el sistema conservador, sino también en los intereses de los grupos hegemónicos, que se aprovechan de la validez de su sistema legal irracional para, a través de la coacción o violencia, expresar la reprobación y el descontento contra la insurgencia. En efecto, se afirma la consciencia ético-crítica contra el derecho que legitima y le da validez al sistema injusto, momento en que la ética de Dussel se encuentra con la idea de Hinkelammert en lo tocante a la maldición de la ley en Paulo de Tarso. Ambos autores relacionan la legislación como sinónimo de derecho y de ahí la producción de la injusticia por la permisividad y muchas veces autorización para producir muerte y sufrimiento. La actitud crítica contra el sistema jurídico tiene su impulso libertario, pues la "acción, como se podrá entender, tiene legitimidad crítica contra la legalidad coactiva de las estructuras dominantes"<sup>478</sup>, que tratan de mantener la arquitectura de dominación como forma de garantizar la hegemonía y la explotación.

La materialidad de esas ganas de vivir, manifestada políticamente en la consciencia liberadora desde la consensualidad crítica, le interesa al pluralismo jurídico como forma de liberación, pues los movimientos sociales que abordan sus ímpetus políticos desde la concientización del orden jurídico puesto como derecho de oprimir, inauguran, en el margen social o incluso en la exterioridad, otras formas jurídicas aspirando a la organización para la reproducción de sus vidas. Se distinguen de las propuestas reformistas, pues sus prácticas tienen como foco la crítica de las estructuras del sistema jurídico injusto, a partir de su ámbito de vida en la sociedad moderna fundamentada en el monismo.

Cuando se aborda esta primera categoría del pluralismo jurídico de liberación, se está pensando en el derecho en cuanto un fenómeno social, que guarda en su centro fundante la materialidad de las experiencias de negación de la negatividad moderna, y las condicionantes de reconocimiento de las otras experiencias simplemente como Otras. En efecto, se obtiene la necesi-

---

<sup>477</sup> "El sujeto de la praxis de liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella corresponsablemente articulados. El "lugar" último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el "diagrama" del Poder por la razón estratégica". (Dussel, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, op. cit., p. 524).

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 549.

dad de responsabilizarse y potencializar como momento de práctica política de transformación en los tres niveles de la institucionalidad política de la que habla Dussel<sup>479</sup>, desde las condiciones de producción, reproducción y desarrollo de la vida plena, en las esferas de legitimidad formal, normativa y en la órbita de la factibilidad política, cuando de la transformación de las instituciones a servicio de los sectores históricamente necesitados.

Por lo tanto, al encerrar esta parte que indica un primer acercamiento al pluralismo jurídico como faceta crítica en el horizonte del pensamiento de la liberación, es imperioso considerar la condición de la exterioridad de muchas prácticas jurídicas en el proceso moderno visualizado desde el ámbito geopolítico latinoamericano como totalidad. Entonces debe ser asumida la intersubjetividad originada en la consensualidad crítica de los sujetos históricos, como momento para descubrir los males del derecho en cuanto instrumento de dominación en este mismo proceso. Además, esta categoría logra una abertura reflexiva al horizonte crítico mencionado, no agotando la investigación, e incluso surge como hipótesis de profundización en otros elementos, tales como la cuestión de la colonialidad como matriz cultural —decolonialidad como esfera de reflexión— y el eurocentrismo como matriz institucional del poder en el continente —reflexionado desde la interculturalidad—. Estas son perspectivas que constituyen los próximos desafíos al pluralismo jurídico continental, en cuanto pensamiento crítico latinoamericano.

#### 4. Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico

En las líneas anteriores fueron revisadas importantes contribuciones al tema del pluralismo jurídico desde la materialidad jurídica, en especial contribuciones del pensamiento crítico en cuanto la intersubjetividad. Las líneas teóricas desarrolladas sirven de base para el desarrollo de la perspectiva de un pluralismo jurídico de liberación, que vea más allá del horizonte de la emancipación, entendida como, hasta cierto punto, la reproducción de los cánones de

---

<sup>479</sup> "Hay al menos tres esferas de institucionalidad política. 1) La correspondiente a la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos. Es el contenido de toda acción política y, por eso, la denominaremos material. En este caso, el campo político se cruza con los campos ecológico, económico, cultural, etc. 2) La esfera de las instituciones que garantizan la legitimidad de todas las acciones e instituciones restantes de todo sistema político. Es la esfera formal o procedimental normativa. Se cruzan ahora los campos del derecho, de los sistemas militares, policiales, carcelarios, etc. 3) La esfera de la factibilidad política, donde las instituciones permiten ejecutar los contenidos dentro de los marcos de legitimidad (en último término es la administración del Estado, pero incluye muchas otras instituciones de la Sociedad civil y de lo social)". (*Ibidem*, p. 62).

la modernidad y de la posmodernidad. En efecto, a continuación, se analizarán las categorías de fundamentación del pluralismo jurídico, y se abordará la perspectiva de la interculturalidad crítica y del pensamiento crítico decolonial. Ambas, conformarán los fundamentos del pluralismo jurídico de liberación, pero en esta etapa se privilegiará la interculturalidad crítica.

El problema de partida es que la perspectiva de la modernidad se desarrolla bajo la idea de valores universales, a los cuales Immanuel Wallerstein<sup>480</sup> destaca como configuración del sistema-mundo moderno bajo tres estructuras de mantenimiento del poder hegemónico de la ideología norte-eurocéntrica. Para este autor, las formas del universalismo europeo se manifiestan de manera dominante en tres facetas: a) Derecho de los defensores de los valores universales de intervenir violentamente cuando de la falta de respeto hacia los paradigmas acordados en torno a esos poderes; b) el particularismo esencialista del orientalismo en su función de sustitución de las justificativas invasoras; y c) universalismo científico como modelo epistemológico para afirmación de paradigmas de colonialidad y de reproducción del modelo de conocimiento del universalismo norte-europeo.

Tales “valores universales”, como regla general, ajustados por las potencias mundiales, pueden resumirse en la pretendida superioridad de la civilización moderna, de la economía capitalista, la democracia y los derechos humanos, que actualmente son codificados y determinados por el grupo de países que están alineados en la labor de mantenimiento de la hegemonía en la coyuntura de crisis global. En efecto, esas herramientas conectadas con las tres facetas anteriores son utilizadas en la reproducción de dominación<sup>481</sup> durante el proceso de la modernidad y de la posmodernidad. Es decir, se consolida el manto del denominado universalismo global, traducido por Wallerstein como “[...] universalismo europeo, conjunto de doctrinas y puntos de vista éticos que derivan del contexto europeo y ambicionan ser valores universales globales —aquello que mucho de sus defensores llaman de ley natural— o como tal planteado”<sup>482</sup>.

Por lo tanto, la perspectiva hegemónica consiste en la idea de la reproducción de la monocultura del conocimiento, que se propaga como fenómeno del universalismo norte-europeo, y se manifiesta en el universalismo científico,

---

<sup>480</sup> Wallerstein, Immanuel. *Universalismo europeo: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 60.

en el ámbito del reduccionismo y de la afirmación de valores universales provenientes de la cultura dominante, en detrimento de las culturas propias de las zonas periféricas. El universalismo del saber norte-eurocéntrico es visto como la expansión de la cultura “civilizada, moderna y progresista”, como consecuencia de la falacia desarrollista que beneficia solamente a los grupos dominantes. Lo más perverso de todo eso, es que operan en realidades periféricas eliminando y desestructurando la originalidad de las culturas y la producción de los conocimientos locales, los cuales podrían ofrecer alternativas al sistema-mundo en crisis. Por esa razón, es que autores como Fals Borda, Oscar Varsavisky y Reinaldo Leite Lopes, denunciaron la ciencia colonizada, inspirando proyectos alternativos o, por lo menos, estimulando reflexiones críticas.

Al recuperar las perspectivas teóricas de Dussel y Wallerstein, se busca enfrentar el doble concepto de la modernidad<sup>483</sup> (concepto eurocéntrico = indica fenómenos intra-europeos y mundial = la idea de Europa como centro de la historia que empieza en 1492). Para eso, Dussel propone una perspectiva de modernidad subsumida en contraposición a la modernidad eurocéntrica, “[...] Modernidad subsumida de un horizonte mundial, en el cual cumplió una función ambigua (de un lado como emancipación; y, de otro, como mítica cultura de la violencia)”<sup>484</sup>. La realización de la subsunción es un proceso de “Trans-Modernidad”<sup>485</sup>.

Esta idea está asentada en la misma lógica de la ascensión paradigmática del Otro, que aprovecha las experiencias positivas y no-negativas del proceso moderno. Este modelo opera en la constatación de la posibilidad de superación del mito civilizatorio por la negación del proceso violento de la dominación y por la afirmación del Otro en su condición de víctima que desea liberarse y proyectar su cultura y saberes como formas de vida auténticas, alternativa al encubrimiento promocionado por el modelo monocultural desarrollista fundado en los saberes hegemónicos.

De esa forma, por medio de la perspectiva de la historicidad crítica que se ha comentado en esta obra, aparece la idea de subsumir la modernidad, que implica la subsunción del Otro como negación de la colonialidad, por vía de

---

<sup>483</sup> Dussel, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. En: Edgardo Lander (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur-Sur, CLACSO, 2005, p. 27.

<sup>484</sup> *Ídem*.

<sup>485</sup> *Ibidem*, p. 30.

consecuencia igualmente explicitando la limitación de la idea de emancipación (categoría intramodernidad). Es decir, consolidar la propuesta metodológica del capítulo segundo, partiendo de la exterioridad que provoca la totalidad hegemónica señalando su agotamiento como modelo paradigmático y ofreciendo opciones constructivas, de las cuales no cabe un juicio *a priori* bajo forma de universalismo global. Al fin y al cabo, es una apertura al campo dialógico y de reconocimiento de las carencias del sistema-mundo vigente, con postura afirmativa de la negatividad de las propuestas críticas.

Siendo así, lo que surge entonces con la idea de transmodernidad es un salto más allá, crítico, alternativo, propositivo desde la exterioridad del sistema-mundo, que abre horizontes pluriculturales. En síntesis, Dussel destaca la emergencia del sujeto activo en ese proceso, que irrumpe en la realidad concreta del sistema-mundo, y provoca la desestabilización de la arquitectónica hegemónica desde su condición existencial fetichizada, “[...] por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (‘el Otro’) de la Modernidad, por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y que por eso se torna contradictoriamente irracional)”<sup>486</sup>.

Frente a esta contextualización, es inherente el abordaje del pluralismo como una tarea vista desde la realidad de los fenómenos sociales dinámicos. Por esa razón, Panikkar señala que no hay ninguna respuesta teórica (puramente) al problema del pluralismo, caso contrario tratándose del fenómeno no plural, de relación ontológica<sup>487</sup>. El origen del problema está en la cuestión relacional de diferentes perspectivas en una misma realidad; el ideal de uniformidad humana oculta al pluralismo y, frente a esa uniformidad pretenciosa que históricamente se muestra en su faceta universalista, se interpone la siguiente pregunta de Panikkar:

¿Qué pasaría si, por el contrario, nos quedamos en nuestra pequeña casa, nuestras bellas aldeas, en nuestras cúpulas y comenzamos a construir caminos y vías de comunicación (en vez de medio de transportes), que en su momento se conviertan en cauces de comunicación entre, y para, las diversas tribus, estilos de vida, religiones, filosofías, colores, razas y todo lo que, en ese sentido, implica confrontación y dominio? [...] ¿no sería posible llevarlo a cabo simplemente construyendo vías de comunicación, mejor que creando nuevos

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>487</sup> Panikkar, Raimundo. *Sobre el dialogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990, p. 18.

imperios gigantes?, ¿vías de comunicación mejor que de coacción?, ¿creando modelos que nos ayuden a superar nuestros provincianismos, sin meternos todos en el mismo saco, en un mismo culto, en la monotonía de una única cultura? Esto es, en resumen, lo que quisiera decir<sup>488</sup>.

El sujeto de esta empresa que reflexiona Panikkar, es el Otro como exterioridad de la totalidad moderna dusseliana o del sistema-mundo wallersteiniano. Este sujeto, en su capacidad de “No-ser”, provoca esa órbita hegemónica y funda la perspectiva plural, o sea, emerge desde la intersubjetividad crítica como denuncia de la negatividad del sistema hermético y abre otros horizontes en la perspectiva positiva. En efecto, el problema del pluralismo se da a partir de “[...] la incompatibilidad de visiones del mundo diferenciadas y, al mismo tiempo, se ven forzadas por la praxis a coexistir y velar por la mutua supervivencia. [...] el problema del pluralismo es en cierto sentido el problema del *otro*”<sup>489</sup>. Reflexionando sobre esa dimensión del pluralismo, parece superada la idea posmoderna de mera coexistencia de diferentes (que presupone las existencias aisladas, individualizadas) y se opta por la afirmación de sujetos distintos. El Otro puede ser otro de mí, o incluso Otro en su profunda corporalidad viva que guarda un particular desarrollo histórico, cultural y societal que puede darse en conflicto con lo mío o incluso en potencial comunión, el Otro no es solamente una mera individualidad coexistencial, pero puede ser una comunión organizada en comunidad. Es justamente de esa disidencia que Panikkar alerta respecto a la esfera del pluralismo. Además, esa relación que señala, guarda una profunda diferencia colonial en las relaciones económico-sociales.

Estos factores ganan relevancia cuando se analiza el tema dentro de la totalidad moderna en que opera la eficiencia de la racionalidad medio-fin, del eurocentrismo y del universalismo norte-europeo. El Otro se torna problemático cuando no asume o no presenta ninguna de las características de los “patrones universales”. Así, el universalismo europeo y la construcción hegemónica de la modernidad, dan sentido a un concepto de pluralismo que va a operar dentro de esos parámetros como un reduccionismo axiológico, pragmático y eficientista para envolver al Otro en el sistema vigente, eliminando la disidencia y, por consecuencia, la propia esencia del pluralismo. Al final, lo que se conforma es una coexistencia tolerada desde la lectura de la individualización de la experiencia histórica concreta tenida como universal, o sea,

---

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>489</sup> *Ibidem*, p. 21.

clasificada en la coexistencia tolerante e individualizada del Otro. Éste acaba siendo incluido como subalterno en el sistema hegemónico, y se genera una jerarquización de las relaciones sociales que acaba por cortar la historicidad y culturas de los otros pueblos y asumiendo la asimetría de la historicidad y cultura del universalismo europeo. Ahora bien, la lógica de la disidencia existencial del Otro es justamente la afirmación de su Otredad plena y negación de la jerarquización sistémica moderna. Lo que tenemos entre estas dos posturas es una abisal diferencia colonial y una concreta interrelación cultural.

Sintetizando el problema, afirmar que el Otro surge frente a la interacción es inevitable, y las diferencias o disyunciones de perspectivas se enfrentan y tienen que obligatoriamente crear mecanismos pacíficos para convivir; al final ya ha sido mencionado que el espacio mundo (geográfico) es uno solo<sup>490</sup>, aunque permeado por varios otros mundos (epistémico, cultural, político, económico, jurídico)<sup>491</sup>. Supuesto esto, el autor establece cuatro condiciones intrínsecas al tema y que deben ser consideradas: a) el pluralismo no tiene significado (uniformidad), b) el pluralismo implica pluralidad (diferencia); c) el pluralismo significa pluriformidad (variedad) y, d) el pluralismo denota una armonía inalcanzable (diversidad). Esto ayuda a comprender la complejidad de la naturaleza del fenómeno y en la aproximación a la idea de afirmación de lo "propio" y de la necesaria convivencia (dialógica) que no debe necesariamente ser complementaria. La esencia y la existencia solamente son retraídas al denominador común por racionalidades dominantes y colonizadoras<sup>492</sup> como el universalismo europeo en la modernidad, la totalidad reduccionista de las partes opera por medio de la eliminación de la autonomía y de la auto-determinación fáctica de cualquier manifestación<sup>493</sup>. Por eso, una interculturalidad tolerante es insuficiente.

Panikkar prosigue afirmando que el "[...] pluralismo es una exigencia enraizada en la naturaleza pluralista de la realidad. El hombre pluralista, con su actitud, convierte en falsos todos los intentos de absolutismo, fanatismo y reduccionismo a unidades artificiales"<sup>494</sup>. Aparece la característica desestabilizadora

---

<sup>490</sup> "El problema surge cuando la interacción es inevitable y descubrimos que tenemos un solo mundo para ambos [...]. no solamente tiene que comunicarse los medios (herramientas), sino compartir los objetivos (la única torre). El aislamiento no es posible, y la unidad no convence desde el momento que destruye una de las partes". (*Ibidem*, p. 27).

<sup>491</sup> *Ídem*.

<sup>492</sup> *Ídem*.

<sup>493</sup> *Ídem*.

<sup>494</sup> *Ibidem*, p. 46.



de los patrones que poseen la interculturalidad, no afiliándose a estereotipos preestablecidos en acuerdos epistémicos o culturales dominantes. Abre las relaciones humanas diferentes a la naturaleza plural, y desde la insurgencia conflictiva tensiona oportunidades y procesos relacionales que toman proporciones adecuadas en cada realidad. En estos términos, Panikkar enfatiza: "No puede haber auténtico pluralismo hasta que el otro no sea descubierto. Quiero decir el otro (*alius*), como fuente de (*yo*) comprensión y no solamente como término (*aliud*) de inteligibilidad"<sup>495</sup>. El ámbito relacional no presupone necesariamente a la hibridación de esos dos seres, sino que anuncia la inherente esfera relacional que por la naturaleza diversa de ambos es conflictiva, afirmando que el pluralismo no se funda en el consenso, sino en al disenso originario que inaugura el diálogo de los sujetos en sus condiciones históricas concretas.

El pluralismo guarda una dimensión conflictiva y transcendental de esa realidad por la aceptación del Otro como otro y por la diferencia que este implica en la relación con el "Yo", y no se agota la relación en estas dos posturas, sino en la busca de otras maneras que puedan construir alternativas al sistema puesto en crisis por la revelación del Otro. Para Panikkar, la esfera dialógica en ese sentido supera la dialéctica:

El pluralismo no significa que reconocemos muchos modos (pluralidad) sino que detectamos muchas formas que podemos reconocer como los únicos de obtener un objetivo. El pluralismo no significa solo tolerancia de actuaciones diversas. Es más bien esa actitud humana que se enfrenta a la intolerancia sin ser roto por ella<sup>496</sup>.

Esta idea se desarrolla en la imposibilidad de completitud finita de los seres humanos en las relaciones a partir de sus diferencias, y suplanta las estrategias pluralistas que intentan reduccionismos axiológicos por formar criterios de diálogos que, en realidad, en lugar de afirmar la pluralidad, conforman diversidades homogeneizadas por estándares de tolerancia. El "[...] pluralismo no es la simple justificación de una pluralidad de opiniones, sino la toma de conciencia de que lo real es más que la suma de todas las opiniones posibles"<sup>497</sup>. Esto porque el pluralismo toca la realidad humana en relación con otras realidades humanas y, entre estas, un sistema determinado (totalidad). Se trata,

---

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>497</sup> *Ibidem*, p. 62.

entonces, de un tema imposible de agotar en la totalidad<sup>498</sup>, especialmente en la totalidad moderna o en el sistema-mundo.

Las facetas relacionales son cada vez más intensas en el mundo globalizado. Este choque de diferentes, o incluso de imperiosidad de la emergencia de racionalidades distintas, hace imposible ignorar la naturaleza plural de la sociedad. El problema no es el hecho, sino la perspectiva de abordaje que se hace en los intentos de solucionar los conflictos inherentes. Un mensaje que el autor transmite metafóricamente, es un reto al pensamiento plural y muestra las posibilidades del diálogo intercultural:

Y el señor vino de nuevo, preguntándose si la Torre se terminaría o si la gente se daría cuenta de que la plenitud de la vida no está ni en el aislamiento en mónadas individualistas, ni en aglomeración de unidades colectivistas, sino en la comunión de totalidades interdependientes<sup>499</sup>.

Establecidas esas premisas, que envuelven el universalismo y los elementos que fueron preliminarmente edificados, pensando en la discusión del Pluralismo Jurídico como perspectiva teórica del Derecho, se abre al ámbito de la problematización de los estudios jurídicos volcados hacia la realidad de Latinoamérica. El tema de la interculturalidad es el primer abordaje, el cual explora los elementos que pueden llevar a la reflexión del Pluralismo Jurídico como expectativa de liberación. Esto porque, en América Latina, no “exportamos” a los diferentes de nuestra realidad a otras partes del mundo, conforme la idea de colonialidad europea. Nuestra región no fue colonizadora, fue colonizada; aquí la diversidad fue obligada a convivir y armar estructuras de poder para controlar, domesticar, dominar y homogeneizar la diversidad no homogeneizante, y el Estado y el derecho uniformizado tuvieron papeles preponderantes.

La temática de la interculturalidad aborda un problema recurrente a los tres elementos trabajados anteriormente (modernidad, universalismo europeo y pluralismo), concomitante al problema de la colonialidad del poder y de la epistémica que justifica y solidifica la matriz cultural e institucional en el continente latinoamericano. De esa forma, ¿de qué se trata entonces cuando

---

<sup>498</sup> “En simples palabras, he dicho que no hay grupo ni verdad ni sociedad ni ideología o religión, que pueda tener la pretensión total sobre el hombre, porque el hombre es siempre elusivo, no acabado, infinito —aún en el hacer de su camino itinerante— como lo es la realidad entera en la que él es un *activo* participante. Es esta participación libre y activa lo que hace nuestras vidas realmente valiosas en su vivir”. (*Ibidem*, p. 63).

<sup>499</sup> *Ibidem*, p. 70.

se aborda el tema de la interculturalidad? Catherine Walsh muestra algunas características elementares que merecen ser destacadas por su firmeza y esclarecimiento. ¿Cuál sería el significado de la idea de interculturalidad en América Latina?

Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política<sup>500</sup>.

La interculturalidad asume una labor histórica de relación con la colonialidad del poder<sup>501</sup> y la diferencia colonial<sup>502</sup>, que proporciona otras miradas para lograr alternativas al proyecto de dominación de la modernidad y a sus desarrollos en el modelo de universalismo. Así, la ruptura con la dominación estructural y la perspectiva de descolonización son el horizonte que satisfacen el significado del tema. Por lo tanto, el proyecto intercultural que emerge de las luchas de los pueblos autóctonos y originarios o afrohistóricos, difiere e interfiere en el sistema colonial institucional latinoamericano desde su “Otridad” reveladora, fundando el disenso del pluralismo en la misma perspectiva de Panikkar.

Explica Walsh que la idea de la interculturalidad, al especificar fenómenos culturales diversos, considera la complejidad de las relaciones y se vuelve hacia la interacción entre las personas y sus entornos (social, político, cultural, epistémico) y fundamentalmente la vida cultural diferente, con base en asimetrías:

No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien se trata de impulsar activamente procesos de intercambios que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas<sup>503</sup>.

<sup>500</sup> Walsh, Catherine; García Linera, Álvaro; Mignolo, Walter. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006, p. 21.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>502</sup> Walsh, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensayos desde AbyaYala*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2012, p. 28.

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 45.

Si la multiculturalidad trata de administrar la diferencia privilegiando los intereses de las políticas económicas y la pluriculturalidad, es una constatación que no posibilita interpretaciones críticas. La interculturalidad puede significar avances en términos de superar los males históricos y además suplantar las estructuras que le dan continuidad al sistema vigente que a las otras opciones anteriores no les interesan. He aquí la particularidad del enfrentamiento a las hegemonías y autoridades reproductoras del poder dominante<sup>504</sup>.

Por lo tanto, la interculturalidad tiene la capacidad de asumir más allá del reconocimiento, de la constatación y de la incorporación al sistema estructurado, una dimensión que supera la contemplación o tratamiento meramente folclórico de los fenómenos culturales variados. No acepta el sesgo de la cooptación sistémica e institucional promocionada por políticas económicas o estatales, sino que genera una dimensión con aspectos que pueden ser explorados políticamente como transformación, lo que operado desde la diferencia colonial y de la colonialidad del poder<sup>505</sup> puede propiciar otro proyecto<sup>506</sup> con significado para el problema del pluralismo cultural.

La interculturalidad puede definitivamente ser entendida en la región latinoamericana como una forma insurgente<sup>507</sup>, pues, al denunciar las estructuras

<sup>504</sup> "A diferencia del multiculturalismo, en el que la diversidad se expresa en su forma más radical, por separatismo y etnocentrismo y, en su forma liberal, por actitudes de aceptación y tolerancia —a que Tubino (2005) se refiere como "interculturalismo funcional"—, la interculturalidad, como la entendemos aquí, es la que busca intervenir en las estructuras, instituciones, relaciones y mentalidades que reproducen la diferencia como desigualdad y, a la vez, construir puentes de articulación y relación. Tales articulación y relación no pretenden sobrevalorar o erradicar las diferencias culturales ni tampoco formar nuevas identidades mezcladas o mestizas sino propiciar una interacción dialógica entre pertenencia y diferencia, pasado y presente, inclusión y exclusión, y control y resistencia, siempre reconociendo además las propias formas de identificación que tiene la gente, la hegemonía, el poder y la autoridad colonial-cultural que intenta imponerse social y políticamente". (*Ibidem*, p. 46).

<sup>505</sup> "Al comprender la interculturalidad desde la perspectiva de la diferencia colonial, se introduce de entrada la dimensión del poder que generalmente es olvidada en las discusiones relativistas de la diferencia cultural y en el tratamiento de orientación liberal de la diversidad étnica y cultural que el multiculturalismo, particularmente en sus versiones oficial y académica, sostiene. Por otra parte, y tomada en conjunto, la interculturalidad y la diferencia colonial son concebidas desde y comprendidas no por su carácter descriptivo —de identidad política o particularismos (minoritarios) (en el sentido de Žižek) sino más bien como indicativa de una realidad estructural histórica y sociopolítica necesitada de descolonización y transformación. Por lo tanto, denota y requiere una acción transformadora, una acción que no se limite a la esfera de lo político, sino que infiltre a los sistemas del pensamiento y del ser". (*Ibidem*, p. 48).

<sup>506</sup> *Ibidem*, pp. 49, 52, 53.

<sup>507</sup> "Insurgentes porque señalan iniciativas históricas y acciones contestarías que sobrepasan la oposición, la resistencia y la acción reactiva mostrando la capacidad de generar propuestas alternativas, interpelar las instancias del poder dominante, incluyendo el modelo neoliberal

sociales del punto de vista cultural y desestabilizar las estructuras político institucionales, constituye alternativas propias. Para esto, emerge una matriz crítica como tercera perspectiva, la “interculturalidad crítica”:

La tercera perspectiva —la que asumimos aquí— es la de la interculturalidad crítica. Con esta perspectiva, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Desde esta perspectiva la interculturalidad se entiende como una herramienta y como proceso un proyecto que se construye desde la gente — y como demanda de la subalternidad. En contraste a la funcional que se ejerce desde arriba, apunta y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas<sup>508</sup>.

De esa forma, no cumple ninguna función de mantenimiento de las estructuras sociales históricamente reproducidas en la sociedad como dominación y jerarquización de las corporalidades vivas, tampoco es coherente con proyectos políticos institucionales con supuesto interés en los grupos culturales, “[...] la interculturalidad crítica parte del problema de poder, su patrón de racialización y la diferencia que ha sido construida en función de ello”<sup>509</sup>. En efecto, aborda un proyecto en que las relaciones culturales jerarquizadas están incorporadas dentro del campo de la modernidad/colonialidad y del racionalismo eurocéntrico, del universalismo europeo y pensadas en modelos pluralistas que no afirman la diferencia en su dimensión otra.

En ese sentido, el encuentro del pluralismo jurídico con la interculturalidad se da dentro de los mismos fenómenos que son delineados en esta etapa, o sea, los males de la modernidad, o como menciona Walsh, euro-usa-céntricas<sup>510</sup> de la colonialidad, del universalismo europeo, de la pluralidad homogeneizadora y de las esferas multi-pluri-interculturales no-críticas. Específicamente, Wolkmer inaugura una aproximación a ese contexto, mencionando la necesidad de un “nuevo” diálogo intercultural:

---

capitalista, y encaminarse hacia proyectos de sociedad pero también de Estados distintos. Son iniciativas y acciones que no sólo desafían sino que construyen”. (*Ibidem*, p. 54).

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>509</sup> *Ídem*.

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 125.

Ahora, frente a los inusitados procesos de dominación y exclusión producidos por la globalización, por el capital financiero y por el neoliberalismo que viene modificando básicamente relaciones sociales, formas de representación y de legitimación, gana relevancia reintroducir políticamente el poder de acción de la comunidad, el retorno de los agentes históricos, el apareamiento inédito de derechos humanos relacionados a las minorías y a la producción alternativa de acceso a la justicia, con base en el sesgo interpretativo de la pluralidad de fuentes. En realidad, la formación de una cultura jurídica antidogmática, antiindividualista y antimonista, basada en principios comunitarios, está necesariamente vinculada a los criterios de una nueva legitimación social y de un nuevo diálogo intercultural<sup>511</sup>.

El problema que funda el debate sobre el pluralismo jurídico en América Latina debe ser abordado considerando el Derecho como un sistema institucional a servicio de los sectores privilegiados de la sociedad<sup>512</sup>. Esta idea se constata por la identificación de los campos jurídicos como mecanismos de regulación y de legitimación de la jerarquización y de la subordinación de las clases sociales clasificadas en la base piramidal de la igualdad fáctica de la modernidad periférica colonial. Esta tipología institucional puede ser enmarcada dentro del proyecto de la matriz institucional colonial, que se forma por cuatro pilares: evangelizar, civilizar, gobernar y educar<sup>513</sup>.

En la aproximación del pluralismo jurídico a la interculturalidad, Catherine Walsh entiende que el reconocimiento de las dinámicas comunitarias referentes al campo jurídico<sup>514</sup> es un paso importante, incluso los dados por las lógicas inclusivas de los proyectos estatales constitucionales con enfoque multicultural. El problema empieza a surgir cuando se limita solamente a ese ámbito, pues de acuerdo con esta autora los proyectos de los Estados intitutados plurinacionales e interculturales deben considerar que abrir el sistema jurídico monista ("pluralizándolo"<sup>515</sup>) sin repensar y refundar en la totalidad el problema, es insuficiente para el proyecto de transformación de otra realidad.

<sup>511</sup> Wolkmer, Antonio C. "Pluralismo jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos". En: Wolkmer, Antonio C. y Lixa, Ivone Morcilo F. et al (Org.). *Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 38.

<sup>512</sup> Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya Yala, 2009, p. 165.

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>514</sup> El reconocimiento debe estar conectado a las dinámicas del poder institucional: Walsh, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*, op. cit., pp. 135-136.

<sup>515</sup> Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad*, op. cit., p. 143.

Ya que ese tipo de reconocimiento, por lo general, viene acompañado de control, codificación, y subordinación al patrón del sistema estatal dominante<sup>516</sup>.

La investigadora se acerca al tema del pluralismo jurídico como un fenómeno desde la realidad histórica, donde la novedad apenas reside en el hecho del “reconocimiento” por parte de las autoridades gubernamentales, y por esa concepción indica cual su comprensión del fenómeno:

[...] *pluralismo jurídico*, es decir, la coexistencia —supuestamente en términos de igualdad y equidad— de diversos órdenes normativos. Entendemos estos diversos órdenes o sistema de derechos indígenas y afro en el sentido que sugiere Yrigoyen: “una instancia social y política que tiene poder reconocido por administrar justicia, que posee las normas y los medios para crearlas y cambiarlas, autoridades y mecanismos para escogerlas, procedimientos para arreglar disputas, y un conjunto de sanciones para corregirlas”. El hecho de que este reconocimiento apunte la relación entre derecho y sistemas colectivos de vida, es importante por la diferenciación que hace el derecho positivista<sup>517</sup>.

En efecto, el reconocimiento en sí es insuficiente, pues puede agotar apenas una versión subordinada del pluralismo jurídico, que se manifiesta en lo tocante a la legalización de las jurisdicciones ajenas al monismo del Estado. Esto puede conllevar a una burocratización que reduce los efectos en el campo dialógico y acaba subordinándola a los sesgos argumentativos del poder, o sea, “[...] la legalización bien puede ser un dispositivo en la tecnología del poder, dominación y domesticación”<sup>518</sup>. Además, la autora sostiene que no existe nada de progresista o de emancipador en la terminología pluralismo jurídico, pues no verifica en sí un sistema de justicia igualitaria y en equidad, y ni siquiera logra una ruptura en la hegemonía del absolutismo jurídico estatal sostenido en la legislación positiva. Además, tampoco afecta las relaciones de poder y puede contribuir para que las relaciones interculturales sean minoradas, encubiertas o puedan incluso desaparecer<sup>519</sup>.

En la lectura del pluralismo jurídico de Walsh, deben ser enfrentados tres problemas fundamentales<sup>520</sup>: el monismo jurídico, que opera reduciendo las

<sup>516</sup> Walsh, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*, op. cit., p. 141.

<sup>517</sup> Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad*, op. cit., p. 171.

<sup>518</sup> Assies apud Walsh, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*, op. cit., p. 174.

<sup>519</sup> Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad*, op. cit., p. 174.

<sup>520</sup> Walsh, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*, op. cit., p. 138.

otras esferas jurídicas, y actúa desde la concepción totalizadora hegemónica; la oposición “jerárquica” e “irreconciliable” entre el positivismo jurídico y los modos de juridicidad consuetudinaria; y el tercero, es creer que el pluralismo jurídico pueda comportar un ímpetu progresista, que considera otros elementos como complementarios a éste.

Estas reflexiones críticas en relación a los límites y a las consideraciones problematizadoras de la terminología pluralismo jurídico, se inserta en los límites de uso de la interculturalidad como forma funcional al sistema dominante. Resulta que la naturaleza crítica de las reflexiones de Walsh lleva a proponer una “interculturalización crítica jurídica”<sup>521</sup>, que haga que el pluralismo jurídico sea comprendido dentro de los mismos problemas que fueron delineados anteriormente en lo tocante al enfrentamiento de la interculturalidad con sus correlatos multi y pluri. Asumiendo así la reflexión de la temática, la situación cambia, pues:

[...] el problema no es el pluralismo jurídico en sí, sino el sistema jurídico latinoamericano, concebido —desde su inicio en las emergentes repúblicas—, a partir del marco, modelo y racionalidad eurocéntrico-occidentales y su supuesto de homogeneidad y derecho positivista liberal individual<sup>522</sup>.

De ahí se afirma una propuesta de interpretación intercultural crítica del fenómeno. Eso sería por la operacionalización de la interculturalización jurídica incorporada de manera distinta, que recibe la reflexión del pluralismo jurídico con profundidad y explora las capacidades insurgentes en el cambio del paradigma dominante del Derecho en las sociedades modernas y, en especial, en aquellas que aún guardan características en sus matrices coloniales. Se puede verificar que la temática del pluralismo jurídico, para trascender el debate teórico involucrado en el contexto regional, necesita más elementos que las clásicas discusiones sobre el tema, pues el significado de los términos y de las categorías que sirven de base sufren desarrollos e inadecuaciones cuando son analizadas con profundidad en el ámbito de la interculturalidad crítica latinoamericana.

La interculturalidad crítica latinoamericana aporta a la cuestión central de este capítulo, en relación con el tema de la modernidad y del eurocentrismo propuesta por I. Wallerstein y E. Dussel. Propicia un espacio para el desarrollo

---

<sup>521</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>522</sup> *Idem*.



de la idea de universalismo europeo y de sus elementos, que culmina en el diálogo intercultural de Raimundo Panikkar. Él problematiza la naturaleza de la pluralidad dentro del contexto de homogeneidad y de racionalidad reduccionista. Por otra parte, la realidad periférica latinoamericana y la emergencia de la contribución de la idea de interculturalidad crítica y de interculturalización jurídica, propuesta por Catherine Walsh, genera una elaboración teórica con matriz de criticidad al eurocentrismo cultural y reduccionista en América Latina.

La cuestión de la interculturalidad crítica atraviesa el pluralismo jurídico latinoamericano imponiendo una postura diferenciada en relación a la propia fundamentación de la matriz jurídica institucional del poder (que es monocultural y reproductora de las ideologías dominantes). El pluralismo jurídico regional no se puede limitar a los fundamentos del sistema jurídico institucional formado y desarrollado bajo el sesgo del universalismo norte-usa-céntrico, pues la tarea de un pluralismo jurídico crítico es subsumir las funciones positivas del modelo institucional, transformando la arquitectura de la cultura jurídica uniforme y ampliando los cánones de comprensión jurídica para más allá de la univocidad dominadora, colonizadora y del control social racista monocultural.

En conclusión, se ha profundizado el debate iniciado en la intersubjetividad crítica de las comunidades interpelantes en la realidad histórica concreta de los sujetos ausentes y consecuentemente se avanza por la matriz cultural que fundamenta las instituciones jurídicas como reproductoras del universalismo europeo en la modernidad como pluralidad de diferencias. De este modo, a continuación se abordará la cuestión de la matriz institucional reproductora de la colonialidad del poder, en que la categoría “decolonialidad” se acerca al pluralismo jurídico y suministra nuevas matrices en la senda de la superación analéctica del sistema jurídico.

## **5. Pensamiento crítico decolonial y pluralismo jurídico**

Después de abordar el pluralismo jurídico en la ética que privilegia la vida en su plenitud (sea la vida humana o de la naturaleza) —que muestra una perspectiva de denuncia al mal que pesa sobre la ley, en la obra de Hinkelammert—, y en la incursión desmitificadora intercultural; a continuación, por último, se analizará la categoría de descolonización jurídica a partir del pensamiento crítico decolonial.

Como ya se mencionó, es importante establecer el inicio de la modernidad en 1492, pues posibilita el descubrimiento de la diferencia colonial como constitutiva de ella. En efecto, la colonialidad no es un mero antecedente, una faceta “nebulosa” de la modernidad, sino que se afirma que años antes del *ego cogito* existió el *ego conquiro* como estructura fundamental para la emergencia de la remodelación en el proyecto de modernidad con la Ilustración<sup>523</sup>.

La propuesta del proyecto de pensamiento crítico decolonial consiste en articular algunas alternativas o perspectivas que no sean aquellas emanadas de los centros hegemónicos del poder, o sea, alternativas conectadas con otras latitudes del globo unidas por el pasado histórico colonial y por el presente marcado por la colonialidad. Así, emergen varias experiencias locales y saberes culturales que fueron encubiertos por la modernidad. Ese intercambio de saberes, al confluir de forma plural, funda una verdadera universalidad —sin una particularidad orientadora—, pero se concretiza en el diálogo y en la abertura epistémica de la pluralidad de posibilidades.

La idea de decolonialidad, denominada como forma de diferenciación a los propios proyectos (des)coloniales o poscoloniales<sup>524</sup>, se inserta en el horizonte de la desmitificación y de afirmación de otra mirada sobre los fenómenos sociales, culturales, políticos, filosóficos, antropológicos y económicos:

<sup>523</sup> Grosfoguel, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. En: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 461.

<sup>524</sup> “La decolonialidad no es algo necesariamente distinto de la descolonización; más bien, representa una estrategia que va más allá de la transformación —lo que implica dejar de ser colonizado—, apuntando mucho más que a la transformación, a la construcción o a la creación. Pero también es un momento que se diferencia del (de)colonialismo. Mientras que el (de)colonialismo se preocupa por la relación histórica y legados (a los 500 años, por ejemplo), buscando una transición, superación y emancipación desde al interior de la modernidad, abriendo así la posibilidad de modernidades pos-coloniales o modernidades alternativas (o también de lo que Boaventura de Sousa Santos llama posmodernismo opositorial), la decolonialidad parte de un posicionamiento de exterioridad por la misma relación modernidad/colonialidad, pero también por las violencias raciales, sociales, epistémicas y existenciales vividas como parte central de ella. La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde “lo propio” y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas”. Walsh, Catherine. “(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”. En: Walsh, Catherine (edit.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2005, p. 24.

La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones —algunas deseables, como las que hoy Washington describe como “terroristas”—, el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí “desprendimiento y apertura” en el título de este trabajo), encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las lenguas imperiales europeas modernas<sup>525</sup>.

Para los pensadores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, la situación está contextualizada en el momento posguerra fría, con el fin del período de colonialismo de la modernidad, que da inicio al llamado proceso de colonialidad global, que adquiere más tarde categorías étnicas, raciales y de género para diferenciarlo del análisis del sistema-mundo (reducido a la crítica económica capitalista como tema central), “[...] porque con ello se cuestiona abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad”<sup>526</sup>.

Frente a ese contexto, el pensamiento crítico decolonial se diferencia de las reflexiones poscoloniales, pues los trabajos de esta última vertiente no logran integrar temas de economía política con los del ámbito cultural. Según los dos autores mencionados, los estudios poscoloniales acaban por producir un “culturalismo vulgar”, operando en uno de los dos tipos de reduccionismo (económico o culturalista<sup>527</sup>). En cambio, para “[...] la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre *entrelazada* (y no derivada de) los procesos de la economía-política”<sup>528</sup>. Esa postura conduce a la abertura del campo de visión económico a los problemas de orden jerárquico racial en la economía, así como la geopolítica-económica del racismo en la colonialidad global. Para ambos estudiosos, ese tipo de aproximación desvenda el “punto ciego”<sup>529</sup> entre los análisis poscoloniales o marxistas.

---

<sup>525</sup> Mignolo, Walter D. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 27.

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>528</sup> *Ídem*.

<sup>529</sup> *Ibidem*, p. 17.

Al afirmar la capacidad de identificar carencias en los desarrollos descoloniales, y apuntando a alternativas no reduccionistas y más abarcadoras<sup>530</sup>, dentro de la dimensión epistémica, las ideas sobre colonialidad deben ser dimensionadas y recolocadas en el histórico colonial, diferenciándolas a partir del “lugar epistémico” y el “lugar social” de enunciación. Afirma Grosfoguel que el hecho de que un sujeto ocupe el lugar social subalterno, no significa que su epistemología también origine un pensamiento en el mismo espacio, pudiendo incluso reproducir elementos que determinan su propia opresión. Para el autor “[...] el éxito del sistema-mundo colonial/moderno reside en llevar a los sujetos socialmente situados en el lado oprimido de la diferencia colonial a pensar como aquellos que se encuentran en posiciones dominantes”<sup>531</sup>.

El pensamiento decolonial posee una contextualización propia que busca tomar distancia de las influencias reduccionistas y universalistas planteadas como solución para los problemas de la modernidad. Una de las alusiones que apunta Grosfoguel es en lo tocante a la *hybris de punto cero* y la consecuente conducción al universalismo abstracto que encubre los otros universalismos. Recordando a Santiago Castro-Gómez, la *hybris de punto cero*:

[...] es el punto de vista que se esconde y, escondiéndose, se coloca para más allá de cualquier punto de vista, [...] representa como no teniendo un punto de vista. Es esta visión [...] que esconde siempre su perspectiva local y concreta bajo un universalismo abstracto<sup>532</sup>.

Lo anterior se observa en la historia del colonialismo regional desde el siglo XVI según los cánones válidos, al menos formalmente, a “todos” los seres (colonizadores y colonizados). Mencionados por Grosfoguel, algunos de esos cánones pueden ser identificados en los derechos de los pueblos en el debate

<sup>530</sup> “De ahí que una implicación fundamental de la noción de ‘colonialidad del poder’ es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas e francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídica-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización —a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolonialidad*— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad* que complemente la *descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político”. (*Idem*).

<sup>531</sup> Grosfoguel, Ramón. “Para descolonizar los estudios de economía política...”, *op. cit.*, p. 459.

<sup>532</sup> *Ibidem*, p. 460.

de Valladolid, a los derechos del hombre en la Filosofía ilustrada hasta los derechos humanos de hoy en día, como producciones de la *hybris de punto cero*. Tales experiencias “mundiales” se afirman como punto de partida ahistórico y de validez trascendental, basada en generalizaciones como “Todos”, encubriendo y olvidando facetas constitutivas “otras”, las cuales son localizadas como meros antecedentes históricos. Se funda así la idea del universalismo eurocéntrico, que se sostiene en el modelo filosófico de la neutralidad axiológica y de la objetividad empírica de los pensadores y de los productores del conocimiento científico<sup>533</sup>. Lo importante es darse cuenta de que el lugar de enunciación y el lugar de fundamentación del pensamiento no siempre coinciden. Por el contrario, pueden ser, y muchas veces lo son, líneas paralelas de desarrollo, incluidos en el proyecto de la *hybris de punto cero* y en la filosofía moderna de origen cartesiana como universalismo (abstracto).

Hasta aquí se ha mostrado la contextualización del pensamiento decolonial, por medio de los paradigmas de localización, que afirma la necesidad de reposicionamiento en un ámbito crítico subalterno en lo tocante a considerar la estrategia geopolítica y la conformación histórico-crítica como efecto de la colonialidad del poder como matriz de poder en el mundo colonial/moderno. El pensamiento de Ramón Grosfoguel busca situar el punto de partida de la crítica radical decolonial: “[...] Lo que pretendo hacer es desplazar el lugar a partir de donde estos paradigmas son pensados”<sup>534</sup>, vinculando el lugar social al lugar epistémico en la realidad histórico-social y en la geopolítica global regional.

En ese punto, tiene relevancia el pensamiento y la propuesta descolonizadora de Dussel en lo que se refiere a la transmodernidad, que se opone al proyecto “[...] de Habermas, en que el objetivo es concretizar el incompleto e inacabado proyecto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel aspira a concretizar el inacabado e incompleto proyecto novecentista de la descolonización de América Latina”<sup>535</sup>. Tal concepción es concretizada por medio de la arquitectura establecida de la siguiente manera:

Un diálogo horizontal liberador, en oposición al monólogo vertical de Occidente, requiere de una descolonización en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o relaciones horizontales de

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 465.

<sup>534</sup> *Ibidem*, p. 462.

<sup>535</sup> *Ibidem*, p. 482.

igualdad entre las culturas y los pueblos, cuando en un nivel global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial<sup>536</sup>.

Ramón Grosfoguel, al recordar el lugar social y epistémico del proyecto transmoderno, lo ubica en contraposición al pensamiento de la posmodernidad, que también se arroga en la crítica a la modernidad. En la particular evaluación de Grosfoguel, el límite que ocupa la posmodernidad, más allá de la crítica interna a la modernidad, es el no reconocimiento de la alteridad epistémica. Frente a esa contextualización y postura del pensamiento crítico decolonial, cabe afirmar cual sería la problemática central que opera esa vía alternativa, bajo la perspectiva de Catherine Walsh<sup>537</sup> en el ámbito del “proyecto pensamiento crítico decolonial”. Su enfoque otorga atención a la cuestión del diseño colonial e imperial desarrollado en el horizonte de la geopolítica del *ego conquiro* moderno. La crítica está centrada frente al universalismo científico que afirma la subalternización epistemológica del Otro, ignorando la alteridad epistémica ,mencionada por Grosfoguel.

Walsh afirma que las categorías de la colonialidad del poder desarrolladas por Aníbal Quijano, para quien “el uso de raza como criterio fundamental para la distribución de la población en rangos, lugares y roles sociales, y con una ligación estructural a la división de trabajo”<sup>538</sup>, se deben asumir junto al sistema económico del capital, a la concentración de la hegemonía del poder global, y a la consolidación del universalismo científico Norte-usa-eurocéntrico como cultura hegemónica en la producción del conocimiento. Ese sería el primer elemento que distingue a los análisis del pensamiento crítico decolonial.

Walter Mignolo diferencia entre el contexto colonial de los proyectos criollos, indígenas y afros, pues apenas a los primeros les cabría la herencia colonizadora, mientras que a los otros, solamente la herencia de la esclavitud<sup>539</sup>. Ese tipo de constatación fundamenta no apenas la categoría de la diferencia colonial, sino también inaugura la matriz institucional colonizadora, en la cual el Derecho opera de forma estratégica y como objeto de dominación

---

<sup>536</sup> Grosfoguel, Ramón y Castro-Gómez, Santiago. “Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 73.

<sup>537</sup> Walsh, Catherine *et al.* *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, op. cit.*, p. 17.

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>539</sup> Mignolo, Walter. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial”. En: Walsh, Catherine *et al.* *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, op. cit.*

unificadora. Distinguiendo ambos proyectos de los grupos en el horizonte del sistema-mundo, Mignolo concluye que el hemisferio occidental y *Nuestra América*: “[...] son figuras fundamentales del Imaginario criollo (anglo-sajón o ibérico), pero no del Imaginario amerindio (en el Norte y en el Sur), o del Imaginario afro-americano (tanto en América Latina como en el Caribe y en América del Norte)”<sup>540</sup>.

En esta propuesta crítica decolonial de Mignolo, destaca la capacidad de desmitificación de los proyectos de unificación nacional, ya que esos proyectos todavía estarían afirmados por valores eurocéntricos y coloniales —internamente—:

La diferencia colonial se transformó y se reprodujo en el período nacional, pasando a ser llamada de “colonialismo interno”. El colonialismo interno, así, la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional. [...] Lo nuevo e importante en Jefferson y en Bolívar fue el momento de transformación de la consciencia criolla colonial en consciencia criolla poscolonial y nacional y la emergencia del colonialismo interno frente a la población amerindia y afro-americana. [...] La negación de Europa no fue, ni en la América hispánica ni en la Anglo-sajona, la negación de la “Europeidad”, ya que, en ambos casos, y en todo el impulso de la consciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos, pero diferentes de los amerindios y de la población afro-americana<sup>541</sup>.

Frente a esto, lo relevante es considerar la diferencia colonial en la lectura crítica de la matriz institucional colonizada. Para esa labor, el mismo autor argentino ofrece la cuestión del llamado giro decolonial, el cual, inspirado en la idea del pensador Nelson Maldonado-Torres, es una opción de superación del contexto descrito.

Para Mignolo, la lógica de la colonialidad se asienta en tres niveles<sup>542</sup>: colonialidad del poder (político y económico), colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico, lenguas y cuestiones del conocimiento) y, colonialidad del ser (subjetividad, género y otras formas relacionadas a los sujetos). Es en torno a esos niveles que se afirma la teoría crítica del giro decolonial<sup>543</sup>, que

<sup>540</sup> Mignolo, Walter D. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, *op. cit.*

<sup>541</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>542</sup> Mignolo, Walter. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, *op. cit.*, p. 13.

<sup>543</sup> “Sobre las diferencias entre DEcolonial y DEScolonial, aclara Mignolo: “(De)colonialidad, por otra parte, pone énfasis en la diferencia con (Des)colonización. Mientras que descolonización fue

surge de la idea de diferencia colonial mencionada anteriormente. En efecto, el giro decolonial está insertado en el siguiente contexto:

El giro descolonial surge no de la “recuperación” del pasado, puesto que el pasado es irrecuperable después de quinientos años de expansión occidental; y cuando se trata de recuperar se corre el riesgo de caer en el fundamentalismo. Pero el pasado se puede “reactivar” no en su pureza, sino como pasamiento fronterizo crítico. Ya no es posible ignorar las contribuciones de occidente a la historia de la humanidad como tampoco se puede ignorar que tales contribuciones no son soluciones para toda la humanidad<sup>544</sup>.

Se muestra por medio de ese el pensamiento otro (sea otro lugar, otras memorias, propuestas o maneras de acceder al conocimiento) no como campo de dominio, sino como espacio de diálogo. Esto no significa interpretar para explorar en la obtención de algún beneficio estratégico, sino en la conjunción de desmitificación de lo que está dado como dogma. En efecto, el giro epistémico que demuestra la emergencia del pensamiento decolonial está asentado en la ruptura de las categorías críticas de la modernidad y en la apertura del horizonte del pensamiento para las alternativas que así surgen, pues renuevan las epistemologías hasta entonces privilegiadas y las renuevan porque emergen por intermedio del lado olvidado por la modernidad, encubierto y olvidado por el racionalismo positivista y por sus desarrollos históricos. Para Mignolo ese giro epistémico decolonial es consecuencia de la matriz colonial del poder<sup>545</sup>. Por lo tanto, estos enfoques son una apertura o fisura en la genealogía de la modernidad. Según el pensador argentino, no se trata de una metáfora de abrir puertas, sino de apertura en el sentido de deshacer, una subversión de las perspectivas dadas:

---

unos de los términos introducidos durante la Guerra Fría para referirse a las independencias del colonialismo en África y en Asia (y al intento de reproducir en las ex-colonias Estados naciones independientes, lo cual nunca funcionó como en los países industriales), de-colonialidad apunta al proyecto de “desligadura (*delinking*) conceptual” con lo que Aníbal Quijano articuló como el paquete de la colonialidad del poder: control de la tierra y del trabajo (economía); control de la autoridad (política, Estado, fuerzas armadas); el control del género y del sexo (familia cristiano-burguesa heterosexual) y control de la subjetividad (el modelo de la subjetividad modelada sobre el ideal de un hombre blanco, europeo y cristiano) y del conocimiento (de la política teo-lógica del conocimiento a la política ego-lógica, cuyo centro y fuente de irradiación fue la europea renacentista y de la Ilustración)”. (Mignolo, Walter. “Prefacio”. En: Walsh, Catherine (edit.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*, op. cit., 2005, p. 8).

<sup>544</sup> Mignolo, Walter. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, op. cit., p. 15.

<sup>545</sup> Mignolo, Walter D. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, op. cit., p. 28.



[...] no se trata de las puertas de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el *Ser* sino la colonialidad del *Ser*, la herida colonial<sup>546</sup>.

El giro epistémico decolonial coincide con la FL, pues ambas caminan en el mismo sentido, desprendiéndose de la trayectoria impuesta por el pensamiento moderno, criticándolo y subsumiendo en los elementos con los cuales entabla un intenso diálogo plural y crítico<sup>547</sup>. En efecto, la esencial diferencia entre esas formas de pensamiento (moderno, posmoderno y decolonial) es justamente la postura adoptada frente al fenómeno. Aquí la diferencia colonial debe ser encarada seriamente, pues si las dos primeras formas (moderna y posmoderna) no consideran esa categoría y absorben la modernidad como central en el debate (la primera afirmando la totalidad y la segunda negando, ambas totalizadoras), la actitud decolonial es, así como la FL, un pensamiento que toma la modernidad como fenómeno que es parte, y no constitutivo, de un universalismo que tal vez se deba comprender como pluriversalismo, abriéndose y desprendiéndose para que emerjan Otras capacidades del pensamiento y de la praxis humana.

En cuanto al giro epistémico decolonial, Nelson Maldonado-Torres, quien es el fundador del concepto, señala:

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, **la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno**, pero que en vez de

<sup>546</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>547</sup> “En todo caso, si lo llamamos ‘crítico’ sería para diferenciar la teoría crítica moderna/posmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas postestructuralistas) de la teoría crítica decolonial, que muestra su gestación en los autores mencionados. El pensamiento decolonial, al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació entrampada con la posmodernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial de Said, Bhaba y Spivak. El pensamiento decolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Poma, en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en el caso de Cugoano, en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política. El pensamiento decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial”. (*Ibidem*, p. 33.)

estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. **Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo.** La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna<sup>548</sup>.

El alcance de la colonialidad es mucho más vasto que lo deseado por el propio proyecto de la modernidad, y está asentada en la cuestión cultural por la cual es desarrollada. Sin embargo, los reflejos se expanden al campo institucional, y la forma del ejercicio del poder en la metáfora del sistema-mundo aún guarda mucho de los elementos de la realidad histórica continental: “La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América”<sup>549</sup>. Maldonado-Torres se acerca al giro decolonial, con la idea de “heterogeneidad colonial”, que posee semejanza con la categoría de Mignolo sobre diferencia colonial:

“Heterogeneidad colonial” se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. La heterogeneidad aludida aquí apunta a la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza, y a la circulación creativa de conceptos raciales entre miembros de distintas poblaciones (en la que de hecho a veces cuentan poblaciones blancas mismas)<sup>550</sup>.

La afirmación es importante, ya que complementa la dimensión de la apertura epistémica de la diferencia colonial en Mignolo, pensada según la herida colonial, para establecer la cuestión de la raza como fundante de la jerarquía

<sup>548</sup> Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, op. cit.*, p. 131. (Negrillas nuestras).

<sup>549</sup> *Ídem*.

<sup>550</sup> *Ibidem*, p. 133.

social colonial y de la colonialidad. En el caso específico de la complejidad en la colonialidad, tal vez las relaciones heterárquicas mencionadas anteriormente en la visión de Grosfoguel también auxilian en el desarrollo de la imbricación. De esa forma, en la óptica del autor, el giro decolonial, entendido como proyecto, confronta las jerarquías constituidas por la modernidad, transformando el lenguaje epistémico en postura política de oposición radical y enfrentamiento a toda herencia colonial en el ámbito del “poder”, “saber” y “ser”, que aún se manifiestan como colonialidad. En el llamado nivel político, la operacionalización del giro decolonial requiere:

[...] observar cuidadosamente las acciones del condenado, en el proceso de convertirse en agente político. El condenado, o damné, distinto del pueblo de la nación, del proletariado e, inclusive, de la llamada multitud, confronta como enemigo no sólo a los excesos del Estado-nación moderno, al capitalismo, o al Imperio, sino más exactamente al paradigma de la guerra o a la modernidad/colonialidad misma<sup>551</sup>.

Para Maldononado-Torres, la emergencia del giro decolonial frente a la apertura hacia la pluriversidad, “lleva a concebir los conceptos de la descolonización como invitaciones al diálogo, y no como imposiciones de una clase iluminada”<sup>552</sup>. Así, propone aceptar la zona de frontera de los pensamientos en mundos distintos y rechazar la centralidad de apenas uno de esos, en especial el sistema-mundo moderno y prosigue: “La de-colonización, de esta forma, aspira a romper con la lógica monológica de la modernidad”<sup>553</sup>. Ahora, el giro decolonial asume como característica la heterogeneidad constitutiva, y considera la diferencia colonial como síntoma permanente en el proceso de descolonización, así como la pluriversidad en el itinerario del pensamiento crítico decolonial.

Otras dos categorías importantes son la colonialidad del poder, delimitada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, y la cuestión de la colonialidad del ser, desarrollada por Nelson Maldonado-Torres. La cuestión de la colonialidad del poder es un asunto recurrente para el pensamiento crítico decolonial, ya que funda una perspectiva de análisis que no se concentra tan sólo en la tradicional crítica eurocéntrica de las vertientes de izquierda, y tampoco se aproxima a las críticas liberales o neoliberales, que podrían ser clasificadas como conservadoras. Al contrario, el pensamiento crítico decolonial parte del

---

<sup>551</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>552</sup> *Idem*.

<sup>553</sup> *Idem*.

ámbito de análisis propio y fundamentado en las categorías y en los elementos materiales que caracterizan la realidad histórica continental. Para Aníbal Quijano, la cuestión primordial está en desvelar la colonialidad del poder, que se configura como uno de los pilares que sostienen el patrón mundial del poder capitalista. Esta tipología se sustenta en la clasificación social racial/étnica histórica, estructurando el modelo económico que:

[...] se mundializa a partir de América. [...] En poco tiempo, con América (Latina) el capitalismo se torna mundial, eurocentrado, y la colonialidad y modernidad se instalan asociadas como ejes constitutivos de su específico patrón de poder hasta hoy<sup>554</sup>.

Para Quijano, el espacio de América Latina es el punto central de origen y de expansión del patrón mundial del poder capitalista, que actualmente se expresa en el fenómeno de la globalización<sup>555</sup>. Siguiendo esta comprensión de la colonialidad del poder, con el surgimiento de América Latina como nueva zona mundial, aparece también un nuevo patrón mundial de poder de la modernidad:

América se constituye [...], primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción del referido espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. Por un lado, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, [...] Por otro lado, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y al mercado mundial<sup>556</sup>.

Esta nueva fórmula del poder mundial es analizada desde la perspectiva de la evolución y del desarrollo, con lo que adquiere un sentido histórico con el mito desarrollista en conexión con las perspectivas modernas europeas. Es decir, de un dualismo fundamentador y opositor, se pasa a reflexionar las relaciones políticas y sociales entre los seres involucrados en la nueva conformación de los poderes.

La cuestión que importa en la colonialidad del poder en la idea de Quijano, es el ámbito de homogeneización y la absorción de las diferencias en la

<sup>554</sup> Quijano, Anibal. "Colonialidade do poder e classificação social". En: Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*, op. cit., p. 85.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>556</sup> *Idem*.

estandarización de medios unitarios para el desarrollo del poder capitalista. El estereotipo para efectuar tal homogeneización del poder se constituye a través de las élites criollas y fue basado en el mito desarrollista del hombre blanco europeo:

El proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de algunos de ellos (indios, negros y mestizos). O sea, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población. Dadas esas condiciones originales, la democracia alcanzada y el Estado-nación constituido no podían ser afirmados y estables. La historia política de esos países, muy especialmente desde fines de la década de 60 hasta el presente, no podría ser explicada sin considerar esas determinaciones<sup>557</sup>.

Esa división racial del ejercicio del poder, traducido en la región por el eurocentrismo impregnado en el imaginario social de los “criollos”, acabó por imposibilitar que el Estado-nación latinoamericano asumiera una faceta descolonizada en términos de dependencia histórico-estructural, ya que la independencia burocrático-administrativa no tuvo el mismo significado en lo tocante a la dependencia social y político-económica. Por esa razón, afirma el sociólogo peruano que, sin la descolonización de la sociedad y limitados por el ideario del conocimiento eurocéntrico, el proceso de formación del Estado-nación en la región representó la rearticulación de la colonialidad del poder con bases institucionales renovadas. La política de la colonialidad es una tarea aún incompleta, según Quijano:

[...] homogeneización nacional de la población, según el modelo eurocéntrico de nación, solo habría podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado. Antes de todo, esa democratización habría implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y

<sup>557</sup> Quijano, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. En: Lander, Edgard (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, op. cit., p. 122.

no europeos. No obstante, la estructura de poder fue y todavía sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación fue conceptualizada y elaborada contra la mayoría de la población, en este caso representada por los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en gran parte de América Latina, contra la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno<sup>558</sup>.

Las cuestiones étnicas representarán una traba para la imposición del modelo de poder rearticulado con la emergencia de los Estados Nacionales. Es ahí que se presenta la faceta más importante del análisis de Quijano, cuando no se limita sólo a explorar la dimensión político- económica del fenómeno modernidad/colonialidad: "la colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación"<sup>559</sup>.

Si el ideario eurocéntrico operó de forma institucional colonizada para la constitución del poder político, el proceso de institucionalización de la jerarquía social también fue un producto de ese ideario<sup>560</sup>. Las sociedades en América Latina fueron conformadas desde los intereses para el ejercicio del poder político institucional, la colonialidad estaba reflejada en la organización social<sup>561</sup>. En las palabras de Quijano, raza e identidad afirmaron el instrumento de clasificación social:

En América, la idea de raza fue una manera de otorgarles legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo para el resto del mundo condujeron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos<sup>562</sup>.

---

<sup>558</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>560</sup> Wolkmer, Antonio Carlos y Machado, Lucas. "Para um novo paradigma de Estado plurinacional na América Latina", *op. cit.*, p. 331.

<sup>561</sup> "[...] las relaciones sociales que se estaban configurando eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y papeles sociales correspondientes, constitutivas de ellas, y, consecuentemente, al patrón de dominación que se imponía". Quijano, Anibal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina", *op. cit.*, p. 107.

<sup>562</sup> *Idem*.

América Latina, como segunda etapa histórica de la modernidad —teniendo en cuenta que la primera fue la llamada gestación intraeuropea<sup>563</sup>, específicamente en el período de la experiencia de dominación y de colonización—, sedimentó por medio de la explotación y del ideario eurocéntrico la colonialidad del poder, convirtiendo raza “en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los niveles, lugares y papeles en la estructura de poder de la nueva sociedad”<sup>564</sup>. En la tesis de Quijano, esa clasificación social es fundamental para comprender el fenómeno de la dominación y de la hegemonía del patrón mundial del poder capitalista a partir de la modernidad/colonialidad; incluso menciona sobre la racialización de las relaciones de poder: “entre las nuevas identidades sociales y geoculturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo”<sup>565</sup>. A este último elemento se le atribuye cierta relevancia dentro del pensamiento hasta ahora desarrollado, pues Quijano menciona que la corporeidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder. La “corporeidad” en este plano lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación, o sea, para la liberación de las personas, individualmente y en sociedad, del poder, de todo el poder<sup>566</sup>. Incluso refiere que la decolonialidad puede empezar en los ámbitos de control directo de las instancias de la existencia social en que se manifiestan esas corporeidades. Esas instancias serían el trabajo, el sexo, la subjetividad y la autoridad<sup>567</sup>; dimensionadas en la esfera de la colonialidad y del poder, pueden significar liberación decolonial del modelo de explotación del trabajo capitalista, de las jerarquías y de los dominios en la cuestión sexual o erótica —conforme explica E. Dussel<sup>568</sup>—, de la subjetividad —en especial operando en la desmitificación de la dominación eurocéntrica del universalismo—, y de la cuestión de la autoridad —el poder político del Estado-nación homogéneo como instancia de concreción de la colonialidad del poder—.

Frente a eso, el ámbito del análisis pasa entonces a la cuestión de las subjetividades absorbidas en ese proceso y, para esa tarea, el pensador Nelson Maldonado-Torres elaboró una interesante reflexión en torno a la colonialidad manifestada en la esfera del Ser. Su abordaje busca rescatar el ámbito que involucra el complejo argumento de la modernidad/colonialidad con la

<sup>563</sup> Dussel, Enrique. 1492, *O encobrimento do outro*, *op. cit.*, p.8.

<sup>564</sup> Quijano, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, *op. cit.*, p. 108.

<sup>565</sup> Quijano, Anibal. “Colonialidade do poder e classificação social”, *op. cit.*, p. 120.

<sup>566</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>567</sup> *Idem*.

<sup>568</sup> Dussel, Enrique. *Para una erótica latinoamericana*. Caracas: Editorial El perro y la rana, 2007.

cuestión de los sujetos en la perspectiva filosófica. Para el autor, el punto de partida puede ser descrito en la conjunción de la ontología de Heidegger sumada a la perspectiva de la ética metafísica de Lévinas, las cuales, a pesar de estar marcadas por el eurocentrismo en la preocupación, poseen contribuciones importantes para la apertura de la lectura del Ser, aunque también estén caracterizadas por el “olvido” del Ser colonizado<sup>569</sup>.

Aunque ambos filósofos tuvieron preocupaciones en torno al Ser, no tenían un ámbito de reflexión reducido al espacio geopolítico del continente europeo. Para el pensador germánico el punto era el posicionamiento del Ser Europeo en la amenaza continental; pensar a partir de las raíces y enfrentar el racionalismo abstracto francés, además la cuestión judaica, también aparecía con importancia en el período, al paso que, para Lévinas, en su condición oprimida por el antisemitismo germánico, surgía como una fuente de redención para las contribuciones hebraicas. En la reflexión de Maldonado-Torres, se resume de la siguiente forma: para uno de los filósofos era la búsqueda por las raíces del Ser en Grecia y en Roma, mientras que para el otro, en Atenas y Jerusalén, y ambos olvidando el espacio colonial de la dimensión del No-Ser.

En efecto, entre los no-sujetos emergen en la geopolítica filosófica de Frantz Fanon que, a partir de la condición humana como efecto del colonialismo europeo, no se limita a pensar al Hombre occidental blanco, sino los sujetos dominados en la historia de la humanidad. Aquéllos que surgidos de las luchas de liberación decolonial, poseían otros problemas más emergentes, así como otras raíces en las que fundamentar sus luchas. La propuesta de la lectura de Fanon es la de presentar la cuestión de la descolonización como parte de la historia mundial de la humanidad<sup>570</sup>. Esta inclusión es reivindicada en la filosófica subversiva de Frantz Fanon, la cual es una apertura para la crítica al “olvido” de la faceta de la condenación tanto en Heidegger como en Lévinas. Para Maldonado-Torres, esa no sería privilegio sólo de la tradición fenomenológica, sino que “Lo encontramos, como ya lo he sugerido antes, en muchas otras explicaciones de la modernidad que tienden a interpretar la dialéctica de la Ilustración apenas y solo en términos de razón instrumental o de la emergencia de regímenes totalitarios”<sup>571</sup>. Ese tipo de afirmación quiere evidenciar que la colonialidad del Ser extrapola el ámbito de la reflexión ontológica para la

---

<sup>569</sup> Maldonado-Torres, Nelson. “A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade”. En: Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*, op. cit., p. 399.

<sup>570</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 417.



comprensión de la estructura colonial que conforma en el horizonte del No-colonizador; la búsqueda debe estar vinculada a las historicidades de aquellos que la modernidad transformó en invisibles<sup>572</sup>.

Frantz Fanon, al introducir su pensamiento en la reflexión del Ser, además de la apertura a la diferencia colonial como pensamiento crítico, explora el desprendimiento de las facciones que producen la condena de los oprimidos de la modernidad, pero pensados en la esfera de los efectos de la colonialidad<sup>573</sup>. Tomando la idea de la estructura colonial del poder y la negación de los sujetos no-europeos o del estereotipo moderno dominante, aparece la cuestión de negación ontológica, denominada como “sub-alteridad”<sup>574</sup>. Para el autor:

En resumen, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a cómo la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber. La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia ontológica colonial es, más en específico, el producto de la colonialidad del ser<sup>575</sup>.

Esta sub-ontología se refiere a las “mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza”<sup>576</sup>. Así, tal como la manifestación de la colonialidad del poder, la sub-ontología tiene un rostro y una estructura de desarrollo definidos en el momento de partida de la modernidad como sistema mundial de poder:

**Negros, indígenas, y otros sujetos “de color”,** son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema. En resumen, este sistema de representaciones simbólicas, las condiciones materiales que en parte lo producen y continúan legitimándolo, y las dinámicas existenciales que forman parte de él

<sup>572</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>573</sup> “[...] la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. [...] El surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos. [...] Si Dussel aclara la dimensión histórica de la colonialidad del ser, Fanon articula las expresiones existenciales de la colonialidad, en relación con la experiencia racial y, en parte también, con la experiencia de diferencia de género”. (*Ibidem*, p. 130).

<sup>574</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>575</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 149.

—que son a su vez constitutivas y derivativas de tal contexto—, son parte de un proceso que naturaliza la no-ética de la guerra. La diferencia subontológica es el resultado de esa naturalización. La misma es legitimada y formalizada por la idea de raza. En tal mundo, la ontología colapsa en un maniqueísmo, como Fanon ya sugirió antes<sup>577</sup>.

Maldonado-Torres observa, partiendo de esa idea, que aquello que es invisible en torno a la persona subontológica es su propia dimensión humanizada. Esta es la cuestión que compone el giro decolonial de Frantz Fanon en relación a los otros dos filósofos, preocupados con la cuestión del Ser (europeo), pues “[...] La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser”<sup>578</sup>. La colonialidad del Ser es referida a la violación de su alteridad, al fin y al cabo, “la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter”<sup>579</sup>.

Las observaciones pueden ser entendidas partiendo de las ideas que refirieron la reflexión en torno al Ser colonizado por medio de la guerra, de la violencia, de la violación y de la indiferencia<sup>580</sup>, pero esas cuestiones deben ser establecidas dentro de la especificidad de la colonialidad del poder en lo tocante a la idea de Raza, categoría en la cual se manifiesta la no-ética de guerra, la misma que lleva a la desconsideración y a la no-responsabilidad por la dimensión humanizada del Otro, creando catálogos “sub-”. Aquí se revela la dimensión de la ruptura:

La colonialidad del ser es una expresión de las dinámicas que intentan crear una ruptura radical entre el orden del discurso y el decir de la subjetividad generosa, por lo cual representa el punto máximo de este intento. El mismo queda expresado en la transformación del orden del discurso en un dicho o discurso coherente establecido, anclado en la idea de una diferenciación natural entre sujetos, es decir, en la idea de raza. La colonialidad del ser también se refiere dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el dicho moderno/colonial y racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades

---

<sup>577</sup> *Ídem.* (Negrillas nuestras).

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>579</sup> *Ídem.*

<sup>580</sup> *Ibidem*, p. 155.

ordinarias. [...] La colonización y la racialización son los modos concretos y conceptuales por medio de los cuales estas ideas y modos de ser son iniciados<sup>581</sup>.

Finalmente, tras esta incursión por el pensamiento crítico decolonial, último baluarte de la fundamentación del pluralismo jurídico de liberación, es importante analizar la manera en que estos dos temas se encuentran.

En la visión propuesta, al ignorar que el pluralismo jurídico puede hacer parte de la matriz colonial institucional del poder, o incluso adoptando como criterio esa matriz para evaluación del fenómeno plural, ya se olvida la “diferencia colonial” mencionada por Walter Mignolo. Ante de esto, la exploración del tema del pensamiento crítico decolonial, sumado al itinerario hasta ahora expuesto en torno al pluralismo jurídico, por intermedio de la verificación del fenómeno en la conquista, dominación y colonización, analizando la FL y de la insurgencia crítica dada en la intersubjetividad crítica de liberación, muestra que el tema ocupa el pensamiento crítico de frontera.

Resulta que esa tipología también se distingue de los abordajes posmodernos, los que utilizan una categoría con la misma denominación. Sin embargo, este último piensa las fronteras de la siguiente forma:

[...] hay el surgimiento de una nueva “productividad social de la diferencia”, esta que se constituye en las fronteras de los contactos humanos, pudiendo esas fronteras ser, entre otras posibles: 1) los márgenes de sociedades céntricas o de culturas dominantes; 2) aquellas creadas por un espacio de traducción intercultural, de mestizaje y de hibridismo<sup>582</sup>.

Véase que esta tipología, demasiado vinculada a las ideas de hibridación y de interlegalidad de Boaventura de Sousa Santos, considera no la negación de lo que constituye las diferencias, sino parte del producto generado y afirmado por variadas diferencias en la actual coyuntura de crisis. Esta postura está totalmente diferenciada del sesgo crítico de frontera que promociona la afirmación del lugar epistemológico y social de enunciación de la diferencia, no como constitutivo de un nuevo proceso de contacto humano, sino afirma-

<sup>581</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>582</sup> Albernaz, Renata Ovenhausen. *La delimitación de formas de juridicidad en el pluralismo jurídico: la construcción de un modelo para el análisis de los conflictos entre y el derecho afirmado por el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) y la juridicidad estatal en Brasil*. 2008. 320 f. Tesis (Doctorado en Derecho) – Programa de Posgrado en Derecho, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, p. 191.

tivo de otras posibilidades. La disparidad entre ambas posturas teóricas está localizada en el escenario histórico social que funda al Otro (ahora admitido como distinto), y no meramente en el encuentro positivo de la negatividad existencial (diferencia).

Además, dos problemas parecen evidentes en ese abordaje teórico: primero, que se reduce a una contemplación muy cercana al relativismo, una constatación de que los diferentes están ahí y las nuevas circunstancias globales hacen con que tengan que ser elaboradas estrategias para coexistir con estos; y, en segundo, la afirmación intercultural es verificada en el pensamiento multicultural de hibridación, de mestizaje y de contacto. La propuesta no se afirma por la negación del carácter negativo que encubrió y creó esa diferencia, sino por la emergencia en la frontera de la crisis de la modernidad que no consigue articular estrategias para mantener esos sujetos y sus prácticas encubiertas, que luego abre el contexto mundial para que sean subsumidos en un nuevo ámbito de reduccionismo.

Por lo tanto, la primera cuestión que el pluralismo jurídico de liberación enfrenta es un giro de postura decolonial, en que las propuestas teóricas emancipadoras son apenas la apertura al diálogo que va subsumiendo críticamente la modernidad y debe avanzar en el desprendimiento que transforma las esferas institucionales de la matriz colonial y hodiernamente de colonialidad del poder. El pluralismo jurídico como afirmación para el contexto de América Latina, debe considerar los elementos que conforman la colonialidad del poder en los términos señalados por el sociólogo Aníbal Quijano, sea en la esfera político institucional, cuando del reduccionismo a alguna faceta mediadora, o criterio-fuente, que no la pluriversidad intercultural crítica, o incluso en los desarrollos y en los efectos del sistema económico perverso global en que políticas de reconocimiento multiculturalistas de la diferencia (frontera posmoderna de contemplación del otro por los arquetipos relativistas).

La diferencia colonial propuesta por Walter Mignolo posibilita enfrentar el pensamiento posmoderno de frontera, estableciendo criterios-fuente pluriversificados partiendo de las opciones alternativas Otras, para más allá de la modernidad, como fue el caso de la democracia zapatista. Lo que debe quedar evidente es que la gran semejanza entre ambos proyectos del pensamiento de frontera es la postura adoptada en la verificación de los mismos fenómenos, así como la apertura del discernimiento en la forma de la investigación histórico social sumada al desprendimiento de los cánones establecidos como configuración de dominación, (re)establecimiento de las matrices coloniales o de colonialidad institucional del poder.

La cuestión que mueve esta reflexión partiendo de las contribuciones del pensamiento crítico decolonial es la siguiente: ¿es posible un diálogo entre el pluralismo jurídico delimitado en la modernidad eurocéntrica y los demás pluralismos jurídicos que surgen actualmente en el contexto globalizado? La respuesta de ambas corrientes (posmodernas o no) es que sí, que es posible. La discrepancia entre ambas es la forma del diálogo; mientras la primera busca incansablemente un patrón mediador del diálogo, como una hermenéutica mediadora, reduciendo la pluralidad en los términos de Raimundo Panikkar, las otras posturas, como la de los pensadores de la decolonialidad, consideran antes la diferencia colonial y el patrón de la matriz institucional que encubrió al pluralismo jurídico. No se trata sólo de contemplar la apertura posibilitada por el diálogo, sino de una operación crítica en el interior de la modernidad como colonialidad. Vale nuevamente subrayar que la crisis de la modernidad no es el problema central, sino la propia modernidad como heterogeneidad colonial y no alteridad epistémica.

Tal vez para el pensamiento de la Sociología Jurídica Norte-Eurocéntrica sea posible no considerar como relevante ese factor. Pero resulta que para América Latina no lo es: o el pluralismo jurídico enfrenta seriamente las cuestiones del giro decolonial, reconociendo el pasado de dominación y de colonización y el contexto actual de frecuente manifestación de la colonialidad, o va a acabar limitándose a discutir emancipación social en la frontera posmoderna, conducido por la propia modernidad, ignorando el lado de la colonialidad (poder, ser y saber), también olvidando las diferencias heterárquicas, la herida colonial, el pluriversalismo contrario al universalismo abstracto, y perdiendo el paso en la vereda transmoderna como propuesta insurgente y alternativa a la modernidad y a la colonialidad.

En conclusión, el pluralismo jurídico asumido a partir de la decolonialidad crítica latinoamericana no puede olvidar los factores mencionados en las líneas anteriores, bajo pena de ver reducida su capacidad de transformación y de tornarse un excelente instrumento de fetichización, pues irá a volcarse hacia la totalidad y encerrarse en la crisis de esa como problema central. En ese tipo de postura, el pluralismo jurídico se transforma en alienación, empeñando las prácticas alternativas en el mesón de los diálogos de la modernidad y de la sociedad "abierta".

