



LA HUELLA EUROCENTRISTA Y COLONIALISTA IMPREGNADA EN EL CONSTITUCIONALISMO MODERNO.

Diciembre 2021

Tesis de grado.

Profesor guía: Jaime Andrés Bassa Mercado

Tesista: Aurora Isidora Rozas Moreno

Llegará la hora -como ha llegado ya- en que los auténticos y verdaderos indios, indios de sangre y espíritu, irrumpen en la “republica de las letras”, y aparezcan cerebros indios, produciendo pensamiento indio. Y entonces, hay que estar seguro de ellos, que se cantará responso para el “indigenismo” como para el “cholismo”. Quedando el “espacio vital” libre para la literatura indianista.

Fausto Reinaga. “El indio y los escritores de América Latina”. La paz, Bolivia, 1968.

Tabla de contenidos:

Introducción.....	p.03
Desarrollo.....	p.06
1. Caracterización del Paradigma Jurídico de la Modernidad.....	p.06
a. Origen histórico: el paradigma jurídico de la modernidad como reacción histórica al Antiguo Régimen.....	p.06
b. Origen latinoamericano: el derecho moderno como imposición cultural y fetiche colonial.....	p.07
2. Derecho y colonialidad: una tensión irresoluble.....	p.10
a. La construcción de la soberanía nacional.....	p.10
b. La comprensión hegemónica de la ciudadanía moderna.....	p.18
c. El monismo jurídico como aplanadora cultural.....	p.23
3. El rol de las ciencias sociales y la revolución indianista	
Conclusión.....	p.31
Bibliografía.....	p.32

Introducción:

Esta tesis se escribe en 2021, año en que asistimos a un proceso político e histórico inédito que nos permite recuperar la potencia transformadora de repensar las bases de nuestra convivencia. Tengo la convicción de que es momento de constituir, también, una nueva relación entre política y sociedad donde los procesos populares e institucionales sean alimentados por las reflexiones críticas de una academia comprometida y situada. Este trabajo, tiene por objeto entregar herramientas epistemológicas y analíticas que permitan cuestionar, interpelar y visibilizar, desde los estudios del derecho constitucional, las estructuras sociales de poder colonial sobre las que descansa el paradigma jurídico de la modernidad.

En este sentido, la presente investigación pretende entregar una caja de herramientas que permitan reconstruir el lazo desmenuzado entre la academia y las luchas sociales que reclaman transformaciones estructurales. Escuchando los gritos que demandan la efectiva emancipación cultural de las identidades nacionales que coexisten en el territorio estatal, este trabajo pretende mostrar los límites emancipatorios del paradigma jurídico de la modernidad que impiden la construcción de una relación genuinamente intercultural con los pueblos-naciones indígenas. Se trata de un esfuerzo por desnaturalizar las relaciones sociales que oculta el paradigma de la modernidad, para desde ahí, repensar formas políticas *otras* donde se neutralicen aquellas estructuras violentas de poder como, son el eurocentrismo y el etnocentrismo, que, como argumentaré en su debido momento, son estructuras características de la modernidad. Me propongo aquí, aportar a la superación de “fenómenos que se basan en el intento de establecer una relación asimétrica de poder con el otro que implica saberlo, representarlo, contenerlo y dominarlo” (Pulido: 2009, 183).

Rescatando autores latinoamericanos y voces históricamente postergadas en un escenario mundial en que abunda la violencia epistémica, este trabajo se construye reconociendo, sin reservas de ningún tipo, la producción cultural e intelectual de nuestros pueblos, “en tanto justo que expresión creativa de su propia y genuina vitalidad” (Mendez: 2012, p.50). Partiendo de la base que el trabajo académico no es un trabajo apolítico, concluiré que mientras los análisis jurídicos se realicen a través de categorías abstractas, des-historizadas, supuestamente objetivas y con pretensiones de universalidad homogeneizantes, los estudios de la ciencia jurídica no sólo no lograrán ocuparse efectivamente de la forma concreta como dichas categorías se materializan en el espacio vital de los ciudadanos, sino que también,

petrificarán las relaciones sociales de poder que lo sustentan. En ese sentido, tengo el compromiso de aportar en el fortalecimiento y desarrollo de una academia crítica que aporte en la superación de los agobios y frustraciones de los pueblos y no se limite a convivir con el evidente desequilibrio material que atraviesa nuestro tejido social, el cual por cierto impacta en el ejercicio de nuestros derechos así como también en la distribución del poder político.

En este orden de ideas, creo que cualquier análisis que se intente sobre la manera como se despliegan los dispositivos propios del paradigma jurídico moderno en nuestro continente, debe considerar la realidad cultural y la diversidad nacional que enriquece nuestras sociedades para no replicar de manera acrítica las perspectivas de pensamiento eurocéntrico que invisibiliza y oprime a los pueblos del Sur global que han permanecido históricamente subalternizados (Pulido: 2009, 187).

Esta investigación pretende sostener que el marco teórico del paradigma jurídico moderno resulta insuficiente para comprender el conflicto étnico de manera radicalmente emancipatoria, esto es, en clave indianista, por lo que resulta necesario tomar distancia y repensar situadamente la teoría crítica eurocéntrica. Es necesario actualizar, crear y recrear, sacrificando contenidos de la tradición y cuestionando dogmas, la teoría política y el derecho constitucional. Solo así, esta podrá adquirir un nuevo sentido y escuchar las luchas propias de los pueblos indígenas de Latinoamérica.

Para aportar en este desafío, se revisará la manera como el paradigma jurídico de la modernidad emerge históricamente, constatando algo que a ratos parecen olvidar los estudios tradicionales: se trata de una construcción histórica que emerge como reacción situada a los elementos constitutivos del Antiguo Régimen. De esta manera, su implementación en la realidad nuestroamericana constituye una imposición cultural que, lejos de ser higiénica y pacífica, fue resultado de un proceso de opresión y negación identitaria que subsiste hasta nuestros días.

De esta manera, sostendré que la colonialidad es un elemento constitutivo de la modernidad y que su paradigma jurídico es una de las expresiones vivas de su permanencia en nuestras sociedades. Para ello, analizaré tres de los elementos centrales del derecho moderno: la construcción de la soberanía nacional, la comprensión hegemónica de la ciudadanía y el monismo jurídico.

No pude finalizar este trabajo, sino, constatando el decisivo rol que han jugado las ciencias sociales en la naturalización, ocultamiento y consolidación de las estructuras de poder colonial que fundan la opresión racial que sufren los pueblos. Frente a ello, no puedo dejar de rescatar y visibilizar el esfuerzo político y académico que han desarrollado los teóricos indianistas que reclaman para sí, la genuina emancipación racial.

Desarrollo:

I. Caracterización del paradigma jurídico de la modernidad:

I.1. El paradigma jurídico moderno tiene un origen histórico.

Si revisamos la historia que da lugar al surgimiento del constitucionalismo moderno, diremos que éste es resultado de una determinada disputa histórica-política concreta. Si bien los límites de este ensayo no me permiten extenderme en un adecuado análisis al respecto, creo que no es baladí, para los efectos de este trabajo, recordar que los principios con que el constitucionalismo moderno se abandera, se constituyen como reacción a las características propias del que se ha denominado Antiguo Régimen.

Este paradigma moderno es una respuesta entonces a un momento histórico, y se da de la mano con las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII que reivindican la instauración de lo que hoy conocemos como *Constitucionalismo moderno*. Si tuviéramos que identificar o caracterizar esta cuestión desde la cual se perfila, entre otras cosas, mencionaríamos por la existencia de una instancia central a partir de la cual son dispensados los intereses de todos los ciudadanos (el Estado nación), la clásica división de poderes del Estado herencia del pensamiento de algunos teóricos modernos, el principio de legalidad y supremacía constitucional. Por otro lado también se caracteriza por la consagración de un listado de derechos humanos de titularidad universal para cuya implementación es necesario que el Estado y el derecho se expresan sólo en términos universales, cuya aplicación se realice a todas las personas por igual, y donde las diferencias entre las personas y los grupos, sean una cuestión puramente accidental y privada (Young: 2000, 264).

Ahora bien, sin dudas, aquella invención con caracteres originales e inéditos significó un desarrollo estructural inmenso en clave jurídica política, el más profundo de la modernidad. Ese novedoso entramado teórico fue en términos concretos una verdadera reordenación del estado sociopolítico anterior, una auténtica revolución.

La aparición del paradigma moderno fue y sigue siendo, la transformación que marcó las mayores diferencias sustantivas entre el ayer y el hoy, y que produjo una ruptura radical dentro de la continuidad histórica, el paradigma moderno fue aquello que creó en términos estructurales un tiempo nuevo. En principio, y al menos formalmente, el nuevo entramado

teórico se opuso a la existencia de la categoría jurídica de los privilegios, como también a la censura política, a la arbitrariedad judicial, a las penas indeterminadas, al descontrol de la administración, a los tributos desmesurados y, en fin, a cualquier situación jurídica contraria a la concepción clásica de la libertad, la propiedad y la seguridad, los clásicos valores burgueses.

Pero, además, y por sobre todo, aquella triunfante revolución se opuso a una institucionalidad jurídica que permitía y posibilitaba la concentración tiránica del poder, la cual, como sabemos, fue la característica fundante y también distintiva del antiguo régimen, el absolutismo. Por ejemplo, en uno de los documentos fundamentales de la Revolución Francesa como es la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano se dice categóricamente en el artículo 16: “Una sociedad en la que la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de poderes determinada, no tiene Constitución”

Este tiempo nuevo, generó múltiples resistencias y habilitó diversas controversias que hasta el día de hoy se mantienen presentes y que sólo recientemente en el contexto del proceso constitucional que estamos presenciando en el país se están criticando algunas de sus categorías o elementos centrales, o tal vez, dicho de una forma más correcta, las categorías jurídicas y políticas que permitieron, amparan y justifican la existencia de dichos elementos. Si bien estos elementos que hemos mencionado han sido históricamente caracterizados como grandes avances democráticos el paradigma jurídico bebe de una tradición política que ha generado varios problemas y conflictos que comenzaré a problematizar.

1.2. Imposición cultural y fetichización colonial.

Para los propósitos del presente texto, no podemos sino comenzar recordando la forma a través de la cual el proyecto de la modernidad se impuso sobre cualquier otro parámetro de desarrollo en los países del Sur. Para esto, resulta interesante acoger el concepto mundial de modernidad que propone Dussel, donde esta ya no es una emancipación racional que ocurre en Europa y para la cual no se requiere concurso más que de los países europeos, sino que afirmaremos que la modernidad sólo puede ser explicada y entendida a partir del encuentro con la alteridad (2000, 45-47). Encuentro entre dos mundos, que lejos de ser un descubrimiento, significó el hito fundante de un largo proceso de despojos violentos y sangrientos donde hubo lugar a grandes usurpaciones y genocidios que lograron imponer el proyecto de la modernidad sobre los países del Sur.

Esta historia mundial, definida por el proyecto moderno, se caracteriza por una determinada forma de organización del poder, un determinado modelo de desarrollo económico, por validar únicamente una forma específica de conocimiento y, especialmente, por aquello que denominaré el “fetiche del desarrollo moderno”, esto es, aquel metarrelato histórico eurocentrista que presenta tanto al desarrollo cultural como al propio proyecto moderno desde una perspectiva lineal que obliga a todas las culturas a “avanzar” desde lo primitivo a lo moderno, esto es, desde lo *otro* hacia lo *occidental*.

Acogeré aquí el término *fetiché* como el resultado de aquel proceso social mediante el cual fenómenos se presentan -en términos Marxianos- como *evidentes* y *triviales*, completamente naturalizados, lo que produce un ocultamiento de aquella materialidad que los posibilita y condiciona. En ese sentido, el desarrollo moderno *no lleva escrito en la frente lo que es*- como afirma Marx respecto de la mercancía-, presenta sus parámetros de desarrollo social, político, económico y epistémico como fenómenos naturales -y, por lo tanto, indiscutibles- que, supuestamente, se desarrollarían al interior de toda sociedad sin importar el contexto en que ésta se desarrolla. Esto genera la producción de “imágenes de sociedades cortadas de su ambiente material, como si surgieran de la nada” (Lander: 2003, 34). En atención a la extensión que limita este trabajo, me veré obligada a acotar sustantivamente el propósito de un proyecto con estas características.

Me remitiré aquí, exclusivamente a la fetichización de uno de los parámetros de la modernidad, la fetichización del paradigma jurídico moderno. Para una adecuada comprensión de su surgimiento y consolidación, precisamos considerar -al menos sucintamente- la dinámica política que lo produce: el constitucionalismo moderno es resultado de un conflicto social determinado, aun cuando su estudio tradicional lo ignore. En palabras Ignacio Sotelo: “El adjetivo <<moderno>> surge, justamente, cuando se considera indispensable marcar diferencias sustantivas entre el ayer y el hoy. (...) La aparición de este neologismo implica la conciencia de una ruptura en la continuidad histórica: lo que fue ya no es; <<se viven tiempos nuevos>>” (1996, 26-27).

Podemos advertir, que “el derecho moderno ha sufrido un proceso de fetichización” (de la Torre: 2006, 82), toda vez que “consigue normalizar relaciones de poder marcadas por la dominación y la hegemonía”, maquillando el conflicto político constitutivo de las sociedades modernas “a través de categorías abstractas y universales, tales como los derechos humanos y

el Estado nación” (Bassa: 2018, 01). Ha logrado presentar sus instituciones “como algo fuera de control del ser humano, al cual es necesario obedecer y rendir culto” (de la Torre: 2006, 83). Así, tal como Marx analiza a la mercancía, el desarrollo moderno, lejos de ser *evidente y trivial*, es un fenómeno lleno de *sutilezas metafísicas* y de *resabios teleológicos*. La forma como se ha abordado el estudio de la modernidad desde el derecho constitucional moderno, tiene un efecto similar al fetiche de Marx, ya que, mientras el derecho constitucional estudie categorías abstractas con pretensiones de universalidad, no sólo no logrará ocuparse efectivamente de la forma concreta como dichas categorías se materializan en el espacio vital de los ciudadanos, sino que también, petrificará las relaciones sociales de poder que lo sustentan.

II. Colonialismo y Modernidad, una tensión irresoluble:

En este sentido, aun acaecidos los procesos independentistas del siglo XVIII, no se logró poner término a la relación colonial toda vez que se persistió en construir dentro del paradigma moderno. Si bien estos procesos terminaron con el colonialismo, continuó y continúa hasta hoy pesando por sobre nosotros la colonialidad, la situación de opresión cultural, y sobre todo epistémica, en que los Estados “independientes” y “soberanos”, siguen funcionando bajo relaciones de tipo colonial, pero ya no bajo una ocupación territorial y administrativa evidente y directa como en el colonialismo. En ese sentido -sin ánimos de negar los avances que trajo consigo la consolidación de los Estados nacionales en Latinoamérica-, me parece indudable que el cambio del sistema político no implicó una transformación profunda de la estructura social (Oliva: 2014, 24-25).

La violencia colonial, que se ejercía antes de los procesos independentistas del siglo XVIII, ha logrado transmutar sus formas y a partir de herramientas y aparatos más sofisticados continuar ejerciendo la misma dominación y opresión racial en una fase superior. Dicha violencia incansablemente ha ritmado la destrucción de toda estructura social autónoma, ha demolido, sin restricciones, múltiples y diversas formas de vida, ha buscado acabar con toda apariencia diversa, con cualquier otra identidad racial (Fanon: 1961,19). En aquellas sociedades donde ha existido colonización, “se ha vaciado de su cultura, de toda cultura a pueblos enteros” (Cesaire: 2006, 45). Esta reflexión no le puede ser indiferente a los análisis de la filosofía del derecho. El estudio abstracto y esencialista del derecho ha olvidado que el paradigma jurídico de la modernidad no puede ser pensado sin uno de sus elementos constitutivos: la colonialidad (Mignolo: 2006, 8).

De esta manera, para comprender cómo opera, a través del paradigma jurídico moderno, la colonialidad, analizaré con mayor detención tres de sus elementos, la construcción de la soberanía nacional, la comprensión hegemónica de la ciudadanía y el principio de legalidad.

2.1. *La construcción de la soberanía nacional:*

“Cuando hablamos de la modernidad como “proyecto” nos estamos refiriendo también, y principalmente, a la existencia de una *instancia central* a partir de la cual son dispensados y coordinados los mecanismos de control sobre el mundo natural y social. Esta instancia central

es el Estado, garante de la organización racional de la vida humana” (Castro-Gómez: 2003, 147). El Estado nación aparece como la esfera que logra conciliar y concentrar todos los intereses de la sociedad, y que, de la misma forma, es capaz de formular metas colectivas válidas para todos. Así, junto con el monopolio de la violencia, en el Estado moderno se concentran las herramientas necesarias para canalizar racionalmente los deseos, emociones e intereses de todos los ciudadanos conforme a criterios establecidos de antemano (Pulido: 2009, 181).

Para los propósitos del presente texto, me parece que no podemos prescindir de analizar, aun cuando someramente, los orígenes del desarrollo teórico de la soberanía. Es por esto que comenzaré haciendo un breve repaso sobre la noción moderna de soberanía en Jean Bodin, la cual considero representa la manera como los clásicos la han concebido tradicionalmente.

El gran pensador francés nacido en el año 1530, es autor de la famosa obra llamada “Los seis libros de la república”, donde se plantea, por primera vez en la historia de la teoría política, el concepto de la soberanía del Estado. Bodin comienza esta imprescindible obra dando una definición de República. Dice: “República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano”(1576, p.09). Es decir, presenta a la soberanía como *eje de poder*, por lo que es condición necesaria para constatar la presencia de un Estado, la existencia de un órgano central, un núcleo soberano. En ese sentido, se ha afirmado que en el pensamiento de Bodin “el poder público soberano es (...), en definitiva, el elemento constituyente del Estado. Es inconcebible la república sin la existencia de un poder soberano” (Bravo: 1997, p.54).

Siguiendo al pensador francés, la esencia del poder soberano está en la potestad absoluta de crear y derogar leyes de obligatorio cumplimiento para todos los ciudadanos de la república sin estar sometido a ningún poder superior a él. La soberanía en Bodin es aquel poder absoluto, supremo, permanente e independiente. Un poder que logra mejor su cometido si lo posee uno, de ahí su defensa férrea a la monarquía absoluta en desmedro de otras formas de gobierno como la democracia directa y representativa. Por eso cuando Bodin piensa la soberanía, no lo hace en abstracto, sino que tiene a un sujeto en mente que ejerce dicho poder: el monarca absoluto. En ese sentido, parece razonable afirmar que la concepción bodiana de soberanía es una visión evidentemente antropomórfica.

Esta soberanía, pensada hace casi cinco siglos, se ha trasladado, sin mayor transformación crítica, a la forma como hoy día comprendemos el poder estatal (Cfr. Noguera:

2017, pp.34-36) El problema está en que cuando Bodin presentó su sugerente obra, lo hizo pensando en un monarca absoluto que ya no existe, por lo tanto, a medida que la monarquía desaparece progresivamente de la historia es reemplazada por una idea de pueblo unitaria e inequívoca que se manifiesta de manera coherente gracias a una supuesta identidad homogénea. En ese sentido, el constituyente establece en el artículo 5º que “la soberanía reside esencialmente en la nación.” La nación ha ocupado el lugar de Dios, y en ese reemplazo, las peculiaridades abstractas y metafísicas que tenía la divinidad no han desaparecido, sino que se mantuvieron siendo trasladadas al pueblo o a la nación.

En un esfuerzo por analizar este concepto desde una perspectiva historicista, Antonio Negri y Michael Hardt, sostienen que la soberanía es una *invención* de la modernidad. Partiendo de la base que la modernidad, lejos de ser una construcción pacífica y unitaria, es una construcción que, “desde el comienzo, se caracterizaron por la lucha, el conflicto y la crisis”, los autores identifican tres momentos imprescindibles para comprender el surgimiento del paradigma moderno. En primer lugar, la modernidad está marcada por el descubrimiento revolucionario del plano de la inmanencia (Cfr. Hardt y Negri: 2012, pp. 129-134), este descubrimiento, desarrollado entre los años 1200 y 1600 permitieron a los hombres declararse “amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia e inventores de cielos” (Ibidem: 2012, p.129); el descubrimiento de la inmanencia es el descubrimiento de la humanidad como fuerza modeladora de este mundo. Esto, evidentemente no carece de efectos en la teoría política y en los fundamentos filosóficos de la constitución del poder: es el primer momento donde se comienza a pensar que las estructuras e instituciones sociales son producto -únicamente- de acciones humanas, de poderes de este mundo¹.

En un segundo lugar, la construcción de la modernidad estaría marcada por la reacción que este descubrimiento genera, una reacción que ellos identifican como contra-revolucionaria y que denominan “El Termidor de la modernidad” (2012, pp.134-140). Esta reacción habría surgido al interior del mismo Renacimiento para desviar su dirección y dotar a la modernidad de un plano de trascendencia. En esta disputa política por lograr la hegemonía de la modernidad entre los inmanentistas y El Termidor, es indudable la victoria de la reacción contrarevolucionaria, que permitió la resolución parcial y temporal del conflicto a través de la

¹ En ese sentido, afirman que “los poderes de creación, antes atribuidos exclusivamente a los cielos, se hacen descender a la tierra. Se descubre la plenitud del plano de la inmanencia.” (Hardt y Negri: 2012, p.132)

instauración del Estado como estructura soberana. En ese sentido la soberanía es desde sus inicios, un poder que pretende trascender el plano de la inmanencia.

Con todo, los autores precisan que la constitución del Estado como estructura soberana no logra terminar con la crisis y el conflicto, sino que ésta “quedó absorbida dentro del concepto de la modernidad. *La modernidad misma se define como crisis*, una crisis nacida del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas inmanente, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden. El conflicto es la clave del concepto de modernidad, pero se trata de un conflicto que fue dominado y sofocado” (Hardt y Negri: 2012, pp. 136-137). En ese contexto, la teoría de la soberanía es la primera solución política que se presenta a la crisis de la modernidad, es el primer aparato trascendente capaz de imponer orden a la multitud.² Así, “en virtud de las labores de la maquinaria de la soberanía, la multitud se convierte permanentemente en una totalidad ordenada.” En ese sentido, la soberanía, además de constituirse como un poder político que se diferencia de otros poderes políticos y que es capaz de luchar contra ellos, la soberanía es también un poder de policía, “un poder que debe producir, continua y extensivamente, el milagro de incluir a las singularidades en la totalidad, las voluntades de todos en la voluntad general” (2012, p.153)

La teoría trascendental de soberanía moderna crea un individuo al hacer que la sociedad quede absorbida por el poder. Poco a poco, la relación entre sociedad y el poder, entre la multitud y el Estado soberano, se invierte, de modo tal que ahora el poder y el Estado producen la sociedad. El Estado tiene una nueva dinámica: pasa de la jerarquía organizacional medieval, a la disciplina moderna. En ese sentido, contrariando la teoría clásica de Hobbes, los autores del libro Imperio sostienen que ya no es la multitud la que a partir de un contrato social pactan la constitución de un poder político que los domine, sino que es el Estado soberano, como estructura de poder, el que inventa a la sociedad.

Ahora bien, ¿en qué momento surge el concepto de Nación y qué significa para estos dos autores? Como ya adelante en los últimos párrafos del primer capítulo, la nación fue una invención que sirvió de fundamento y de sostén normalizador y naturalizador del concepto de soberanía. La identidad espiritual de la nación, reemplazó el fundamento teológico del poder

² En ese sentido afirman: “[La soberanía] funciona como un arma esencial del segundo modo de la modernidad por cuanto suministró un aparato trascendente que podía imponer el orden a la multitud e impedirle organizarse espontáneamente y expresar su creatividad autónomamente.” (Hardt y Negri: 2012, p.147)

para hacer del territorio y la población una abstracción ideal que justificara la existencia del poder estatal (Hardt y Negri, 2012, p.163). Así, "la nación siempre se presenta como una fuerza activa, como una forma generadora de relaciones sociales y políticas" (Hardt y Negri: 2012, p.164). Como una forma generadora de relaciones políticas y sociales. La nación se presenta como un *imaginar colectivo* (Anderson, 1983, 121) una creación activa de la comunidad de ciudadanos.

Con todo, si nos proponemos aquí hacer un análisis situado de los conceptos que estamos trabajando, me parece necesario revisar cómo se ha construido la identidad nacional en nuestro continente. Como sabemos, la construcción de las fronteras Estado-nacionales (sobre todo) en América, no fue un acto de la naturaleza, si bien hay elementos geográficos que muchas veces aportaron a la construcción de dichos límites, la verdad es que éstos fueron establecidos por actos humanos, principalmente, de autoridades políticas coloniales. La construcción de estas barreras ignoró la existencia de las comunidades indígenas que vivían (y aún viven) al interior de estos territorios y se logró mediante un despojo violento y sangriento, donde hubo lugar a grandes usurpaciones y genocidios.

En ese sentido, Stuart Hall, uno de los referentes más destacados de la sociología de los Estudios Culturales, asegura que "la nación es justamente una estructura de poder cultural, pues consiste en culturas distintas y separadas, que mediante un proceso de violencia y supresión de la diferencia han sido unificadas" (1997, 27) Es por esto que parece pertinente sostener que la nación, elemento central que se ha presentado como fundamento espiritual de la construcción de la soberanía, no es previa a ella, sino efecto de ella. No es la nación la fuente de soberanía, sino la soberanía la fuente de la nación, por lo tanto, la nación no es una cuestión dada, sino una estructura de opresión. Siguiendo la misma línea, Zygmunt Bauman ha dicho que "la creación de un Estado soberano obligaba generalmente a sofocar las ambiciones estatistas de muchas poblaciones inferiores, socavar o expropiar cualquier grado de capacidad militar rudimentaria que poseyeran, así como su autoabastecimiento económico y su particularidad cultural" (1999, p.84).

En este mismo orden de ideas, la plena realización del proyecto de la modernidad supone la producción de una identidad y subjetividad homogénea que se realiza mediante mecanismos de subjetivación que operan íntimamente relacionados con los dispositivos disciplinarios de saber y poder de la modernidad. Dentro de dichos dispositivos, se encuentra

aquel ejercido al interior de los estados nacionales cuyo propósito es la creación de identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación (Cfr. Genara: 2009, pp.184-185) que perfilan al sujeto moderno -como *homo economicus*- e inventan la otredad.

Deberíamos preguntarnos entonces ¿cuál es la relación que existe entre la soberanía nacional y la identidad espiritual de los ciudadanos? Parece interesante hacerse esta pregunta desde las ciencias jurídicas, pues hemos repetido innumerables veces a lo largo de nuestra formación que las normas jurídicas se diferencian de los otros tipos de normas por ser, entre otras cosas, exteriores. Lo que, en principio, significa que no se involucran en el espacio interior de los ciudadanos, sino que se ocupan únicamente de sus actividades y acciones materiales en el mundo externo (Squella: 2014, p. 63-68). El profesor Agustín Squella lo escribe de esta manera: “Decimos que una norma es <exterior> cuando ella regula las acciones efectivamente omitidas o exteriorizadas del sujeto obligado, sin alcanzar al fuero interno del sujeto, y desentendiéndose de las motivaciones que éste pueda tener para actuar en uno u otro sentido” (2014, p.64).

Esta característica es fuertemente cuestionada por Michel Foucault, uno de los filósofos más provocativos del siglo XX. Foucault, a lo largo de su pensamiento, hace énfasis en que no le interesa definir *qué* es el poder, sino pensar *cómo* operan los múltiples dispositivos de poder que coexisten al interior de nuestras sociedades.³ En ese esfuerzo por identificar y pensar cómo opera el poder, Foucault advierte que los mecanismos de poder se han transformado sustancialmente, hasta el punto de ser absolutamente incompatibles (Cfr. Foucault: 2014, pp.44-45). Así, afirma que el poder soberano es un mecanismo de poder que efectivamente abarca la mecánica general del poder monárquico de la edad media⁴, pero que no se ejerce ya más en nuestras sociedades y que, por el contrario, “entre los siglos XVII y XVIII se produjo un fenómeno importante: la aparición -habría que decir invención- de una nueva mecánica de poder, que tiene procedimientos muy particulares, instrumentos completamente novedosos, un

³ En ese sentido afirma “Lo que intenté recorrer desde 1970-1971 fue el *cómo* del poder. Estudiar el *cómo del poder*, es decir, tratar de captar sus mecanismos entre dos referencias o dos límites: por un lado, las reglas de derecho que delimitan formalmente el de poder, y por el otro, por el otro extremo, el otro límite, los efectos de verdad que ese poder produce, lleva y que, a su vez, lo prorrogan.” (Foucault: 2014, p.33)

⁴ En ese sentido, afirma que “mientras perduró la sociedad de tipo feudal los problemas que abordaba la teoría de la soberanía, los problemas a los que se refería, abarcaban efectivamente la mecánica general del poder, la manera en que se ejercía, desde los niveles más elevados hasta los más bajos.” (Foucault: 2014, p.43)

aparato muy diferente y que, creo, es absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía. Esta nueva mecánica de poder recae, en primer lugar, sobre los cuerpos y lo que hacen más que sobre la tierra y su producto. Es un mecanismo que permite extraer cuerpos, tempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce continuamente mediante la vigilancia y no de manera discontinua a través de sistema de cánones y obligaciones crónicas. Es un tipo de poder que supone una apretada cuadrícula de coerciones materiales más que la existencia física de un soberano y define una nueva economía de poder cuyo principio es que se deben incrementar, a la vez, las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete” (Foucault: 2014, p.43).

En su libro “La historia de la sexualidad”, el filósofo francés hace una especie de comparación entre la forma cómo se ejerce el poder soberano y la forma cómo hoy operan la multiplicidad de poderes a partir del viejo “derecho de vida y muerte”. Ahí, Foucault asegura que, entre otras cosas, mientras el poder soberano ejercía este derecho siempre de manera disimétrica (2018, p.128), es decir, a través siempre de la administración de la muerte (y no de la vida), el biopoder se ocupa hoy más de administrar la vida que de administrar la muerte (Foucault: 2018, p.128). Foucault sostiene que, si bien el biopoder también administra la muerte -ya no necesariamente a través de la muerte biológica, sino también a partir de la expulsión o aislación social-, en realidad lo que más le ocupa es la administración de la vida a través de dos mecanismos de poder: la anatomopolítica del cuerpo humano y la biopolítica de las poblaciones.

El biopoder, según Foucault, es resultado del “descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder.”⁵ Esta nueva mecánica de poder, mucho mas sofisticada que la soberanía según el autor, no solo es capaz de poner atención en el individuo, sino que es capaz de adiestrar su cuerpo, su mente y también es capaz de pensar en la población en su conjunto y regularla. A partir de ahí él identifica dos tecnologías de poder que son expresiones del biopoder. Por un lado, la anatomopolítica del cuerpo humano, donde se ejerce un poder disciplinario que se ejerce sobre el hombre (en cuanto ser viviente, lo que Foucault llama la estatización de lo biológico). Por otro lado, la biopolítica de la población, que se ejerce sobre la sociedad como conjunto, como unidad que va más allá del individuo o conjunto de individuos que observa la soberanía.

⁵ En ese sentido afirma: “*al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican.*” (Foucault: 2015, p.158)

Lo interesante aquí, para volver al argumento central de este trabajo, es que Foucault advierte que la anatomopolítica del cuerpo humano, aun cuando se ejerce desde el Estado a partir de la promulgación de normas jurídicas, no se ocupa exclusivamente de las acciones externas del individuo para evaluar si estas se ajustan o no a la normatividad y a partir de ahí decidir ejercer o no el poder coactivo, sino que el poder se centra en el cuerpo humano, lo que genera efectos individualizadores, el poder pretende crear *cuerpos dóciles* -como denomina en *Vigilar y Castigar*-.⁶ “La disciplina [-dice Foucault-] es la anatomía del detalle” (2015, p.161), que pone atención al cuerpo, al cuerpo que se manipula, se da forma, se educa, se hace dócil, se hace obediente, se hace hábil y productivo. La disciplina, así, fabrica individuos, es una técnica de poder que toma a los individuos como objetos y como instrumentos de su ejercicio. Es decir, se involucra en su espacio interior, se ocupa de su cultura, de su consciencia interior.

Así, mientras el poder soberano ejerce el “poder sobre la vida y muerte” a partir de la fórmula de “*dejar vivir y hacer morir*”, el biopoder lo ejerce a partir de la fórmula contraria, es decir, “*hacer vivir y de arrojar a la muerte.*” Este nuevo poder, que se ejerce ahora más sobre la vida que sobre los bienes, es un poder cuya más alta función ya no es matar, sino invadir la vida completamente. En este contexto, la ley y el sistema jurídico han sido reemplazados, o si se quiere colonizados por el poder de la norma. Ya no se intenta que el individuo sea libre en tanto no infrinja las normas jurídicas, sino que se trataría de que la máquina de poder, produzca y genere individuos que cumplen a cabalidad las normas impuestas, es decir, que se produzcan personas normales.

De esta manera, el Estado moderno se constituye como una máquina generadora de alteridades cuyas relaciones de poder asumen un carácter en extremo dualista y excluyente (Castro-Gómez: 2003, 145) cuya manifestación jurídica es posible encontrar en el estatuto de ciudadanía *inventado* por las constituciones modernas, el cual se presenta como “un tamiz por el que solo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad” (Castro-Gómez: 2003, 149)

⁶ El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo compone. Una “anatomía política”, que es asimismo una “mecánica del poder”, esta naciendo; se define cómo se puede apresar el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea sino para que operen como se quieren con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se les determina. *La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”*. (Foucault: 2015, p.160).

Desde una perspectiva histórica, Santiago Castro-Gómez explica que “la “entrada” en el banquete de la modernidad demandaba el cumplimiento de un recetario normativo” (2003: 150) donde para calificar como ciudadano era necesario representar una serie de características burguesas completamente ajenas a los indígenas latinoamericanos. En ese sentido, desde sus orígenes hasta la actualidad, el Estado nación y el constitucionalismo moderno le han hablado a un sujeto universal titular de derechos individuales, más no a las comunidades indígenas que no concentran en sí dichas características y cuyos parámetros de desarrollo no coinciden con los de la modernidad. Comunidades que vale decir, constituyen una forma otra de vida concreta que demuestra la diversa realidad latinoamericana.

En este sentido, la universalización del constitucionalismo, que piensa desde y para un sujeto cuyas características no reúnen los indios latinoamericanos, enunció “un orden de derechos universales a todos los seres humanos, como pasó precisamente para negar el derecho a la mayoría de ellos. El efecto es, no la universalización del derecho, sino la entronización del propio universo jurídico, con expulsión radical de cualquier otro. Ya no es solo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tiene sitio alguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente posible” (Lander: 2003, 18).

Así, la integración del indígena al proyecto moderno se encuentra “condicionada por la capacidad de asimilación que (...) alcanzaran en la sociedad hegemónica” (Oliva: 2014, 28). La sociedad occidental se muestra dispuesta a aceptar al indio siempre y cuando este logre atravesar un proceso de blanqueamiento a través del cual adopte los valores y las costumbres de su colonizador.

2.2. La comprensión hegemónica de la ciudadanía:

Esto tiene una clara manifestación jurídica en el estatuto de ciudadanía que han *inventado* las constituciones modernas. Lejos de ser una cuestión baladí, para Chantal Mouffe “el modo en que definimos la ciudadanía está íntimamente ligado al tipo de sociedad y de comunidad política que queremos” (1999, 89). La autora da en el clavo cuando enuncia que “es indudable que [la concepción liberal] redujo la ciudadanía a un mero estatus legal que establece los derechos que el individuo tiene frente al Estado” (1999, 92).

Para sostener de mejor manera el argumento que aquí intento comunicar, parece relevante comprender que la concepción moderna de ciudadanía responde a una concepción liberal que la restringe a existir únicamente como aquel vínculo formal, constituido por un conjunto de derecho y deberes, que relaciona al individuo de forma indiferenciada con el Estado. El origen histórico de esta comprensión es claro: gestado como reacción histórica a la existencia de castas y clases sociales cerradas en el Antiguo Regimen, donde “la ley y las normas sociales definían los derechos, privilegios y obligaciones de manera diferente según los distintos grupos” (Young: 2000, 263), surge la Ilustración: La razón ilustrada -abstracta, formal, universalista y utópica- (García: 2010, 12) se constituye como reacción a un sistema que institucionaliza la desigualdad sobre la idea de la existencia de “diferencias en la naturaleza” de las personas y propone, por oposición, un estatuto de ciudadanía que persigue -al menos en términos teóricos- “una sociedad en la que las diferencias de raza, sexo, religión y etnia ya no marquen una diferencia respecto de los derechos y oportunidades de la gente” (Young, 2000: 264-265).

Me parece que la revisión con ojos críticos de dicha comprensión de la ciudadanía es de vital importancia, toda vez que su implementación en los países de Latinoamérica -en nombre de un universalismo idealizado-, deviene en un proyecto limitado, retórico y excluyente. De esta manera, se constituye la paradoja de la ciudadanía moderna, esta es, que “el nacionalismo, identificado con el Estado, se constituyó a lo largo del tiempo en una fórmula de inclusión ciudadana que excluye, por ser universalista, otras formas de inclusión distintas no definidas en función del Estado nacional” (Bello: 2004, 186).

Siguiendo a Rodrigo Santiago Juárez, es posible identificar en las construcciones teóricas liberales, -tanto en los autores clásicos como en los contemporáneos- un entendimiento de la sociedad que otorga clara primacía al individuo y sus derechos, frente a lo colectivo. John Locke argumenta en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* que el objetivo último que se esconde, tras la formación de la sociedad política, es la protección de los derechos de propiedad del individuo. Mas tarde, siguiendo la misma línea, Kant reitera la relevancia central del individuo como agente moral, argumentando que los derechos deben ser constituidos sobre la base de toda construcción de justicia, toda vez que reconoce en el individuo las capacidades suficientes para tener una concepción propia del bien. Esta primacía se verifica de forma más clara en las construcciones teóricas de Stuart Mill, quien enuncia que, en aquellos asuntos en

que no se ve comprometido el interés ajeno, se debe afirmar la individualidad de la persona (Juaréz: 2009, 97-98).

Al alero de dichas ideas, “el principal objetivo de la sociedad es la protección de los derechos que garanticen la autonomía y el reconocimiento de que cada individuo puede llevar a cabo sus propios planes de vida” (Juárez: 2009, 99). Reconocer tal importancia al individuo, desde luego habría de tener consecuencias trascendentales en cuanto al concepto de ciudadanía. Claramente, al alero de esta perspectiva filosófica, la construcción del concepto ‘ciudadanía’ no puede ser, sino, una construcción que prime por el reconocimiento de derechos individuales, el fortalecimiento de las libertades (en sentido negativo) y la reducción del Estado y de la actividad cívica, en tanto es entendida como un “mal necesario” (Ovejero: 1997, 95). Una concepción de ciudadanía que descansa en una universalidad idealizada que niega la posibilidad de existencia de estatutos jurídicos diferenciados, para sujetos diferenciados.

Claramente, este entendimiento deviene en una comprensión en clave formalista e individualista que, de forma intencionada, ignora la pertenencia de los sujetos a diferentes grupos que coexisten al interior de la sociedad. La ciudadanía es entonces, un estatuto jurídico formal e indiferenciado que vincula a cualquier individuo de “igual” forma con el Estado, siempre cuando reúna copulativamente en sí, determinados requisitos establecidos en el texto constitucional, omitiendo las particularidades que eventualmente lo diferencien del sujeto funcional al proyecto moderno, como podrían ser el género, la lengua, la clase o la pertenencia a comunidades políticas minoritarias (García: 2010, 12) e ignorando la existencia de aquellos sujetos diferenciados que reclaman para sí, junto con el reconocimiento de su diferencia, derechos diversos a los individuales universales pensados por el paradigma de la modernidad.

El entendimiento liberal de ciudadanía la restringe únicamente a ser constituida por escasos pero iguales derechos y obligaciones para todos los ciudadanos (Cerde: 2011, 116), aun cuando los hechos han demostrado que la igualdad, más que realidad, es una aspiración abstracta e imposible (Bello: 2004, 187). Es por esto, que la ciudadanía moderna “ha tenido una serie de revisiones críticas por su carácter limitado y excluyente” desde sus primeras manifestaciones. Ya en 1791, Olympe de Gouges visibilizaba el androcentrismo que caracterizaba a la *Declaración de derechos* de 1789, la cual omitía la existencia de la mitad del género humano (Garzón: 2012, 114). Entonces, la concepción liberal ciudadanía, está -de hecho- siendo tensionada por reivindicaciones levantadas por comunidades indígenas, toda vez

que reclaman para sí, el reconocimiento de su diferencia y derechos específicos en función del grupo, reclamando que “resultan imprescindibles para asegurar que todos los ciudadanos sean tratados con genuina igualdad” (Kymlicka: 1996, 152).

Estas reivindicaciones presentan un desafío importante para el Derecho Constitucional: lo interpelan a pensar, repensar y redefinir este estatuto jurídico, con ánimos de incorporar en él al grupo como un nuevo sujeto social interpelado. Sujeto que merece ser considerado como titular de derechos y deberes (Bello: 2004, 186). Es necesario develar al derecho constitucional, que bajo las tradicionales concepciones homogeneizantes e igualitaristas de ciudadanía (Cerde: 2011, 115), subyace una constante opresión y exclusión para con los sujetos diferenciados que, en el ejercicio material de sus derechos políticos, reclaman formas otras de pertenencia a su comunidad política.

En contraposición a la concepción liberal de ciudadanía, se han levantado formulaciones teóricas contrahegemónicas que la consideran resultado de un proceso de disputa histórica que se muestra de forma diferenciada en contextos diversos. Se trata de la construcción de un entendimiento historizado, diferenciado y antiesencialista de ciudadanía, que viene a impugnar a la perspectiva moderna de la ciudadanía (Cerde: 2011, 115).

Como respuesta a esta emergente necesidad, no son pocos los autores que han desarrollado formulaciones teóricas que, en general, apuntan a la construcción de un estatuto jurídico que no ignore las diferencias entre quienes componen el elemento humano constitutivo del Estado-nación, sino que, reconozca las reivindicaciones de las diferentes identidades culturales y los reclamos de las minorías, para, desde ahí, lograr superar las declaraciones semánticas de igualdad y avanzar hacia un sistema que promueva y fortalezca la igualdad material entre sus ciudadanos. Esto, porque “el logro de la igualdad formal no elimina las diferencias sociales, y el compromiso retórico con la igualdad de las personas hace imposible si quiera mencionar de qué manera esas diferencias estructuran el privilegio y la opresión” (Young: 2000, 276).

En este contexto surge la noción de *ciudadanía diferenciada*, un concepto muy bien trabajado por Iris Young, quien en su libro *La justicia y la política de la diferencia*, nos explica que “en los últimos años el ideal de liberación como eliminación de la diferencia de grupo ha sido cuestionada por los movimientos de las personas oprimidas. El propio triunfo de los

movimientos políticos contra los privilegios diferenciales y por la igualdad política ha generado movimientos específicos de grupo y orgullo cultural” (2000, 265).

Esto ocurre porque el ideal de justicia que acoge el proyecto moderno -inspirado en los principios ilustrados- supone trascender la diferencia de grupo, lo que ocurriría mediante *procesos de asimilación* que apuntan a “incorporar a los grupos antes excluidos a la forma de vida central y generalizada” (Young, 2000: 277), mediante políticas públicas y estrategias que teóricos indianistas han categorizado como *procesos de blanqueamiento*, en tanto persiguen que los indígenas (o grupos subalternos) adopten los modos de vida y valores de sus colonizadores (Oliva: 2014, 28). La ciudadanía, según Garzón, ha sido un “poderoso artefacto de homogenización de la sociedad al abstraer las distintas identidades sociales y culturales coexistentes para conformar una sola identidad política nacional” (2012, 113).

En ese sentido, “muchas personas en estos movimientos sostienen que una autodefinición positiva de la diferencia de grupo es de hecho más liberatoria”. En estas luchas, se enunciaría, según la autora, un ideal otro de liberación, ideal al que ella denomina *pluralismo cultural democrático*. A la luz de éste, “la sociedad buena no elimina ni trasciende las diferencias de grupo. Lo que existe, en cambio, es igualdad entre los grupos social o culturalmente diferenciados” (Young: 2000, 275). Una política de la diferencia debe afirmar el valor de las específicas y diversas culturas propias de los grupos oprimidos, soslayando con esto la pretensión universalista moderna. Una atentan contra su forma de vida o cultura y lesiona su identidad. En este sentido, minorías son las mujeres, las etnias, los migrantes, etc. (García: 2010, 24)

La política de la diferencia conlleva una relativización de la cultura dominante toda vez que valida formas otras de vida que el paradigma hegemónico presenta como inferiores. La afirmación positiva de la especificidad de grupo posibilita relaciones entre grupos que descansen en el respeto y en el diálogo intercultural, y ya no más en la exclusión, oposición o dominación (Young: 2000, 280). Una política de la diferencia, que busque expandir materialmente la ciudadanía, debe considerar no sólo la relación ciudadano-Estado, sino también la relación ciudadano-ciudadano, es decir, la participación democrática de las personas en la esfera pública, donde se reconozca el sentido de pertenencia y la reivindicación de derechos en sentido material (Rosaldo: 2000, 153).

Me parece de suma importancia que el Derecho Constitucional se haga cargo de pensar y repensar un estatuto otro de ciudadanía que considere la existencia de culturas diversas al interior de los Estados modernos, ya que, siguiendo a Slavoj Žižek, “El «hombre», el portador de los derechos humanos, es obra de una serie de prácticas políticas que materializan la ciudadanía” (Žižek: 2011, 125), por lo tanto, la privación de la ciudadanía (o identidad política) de las personas, es sumamente grave, toda vez que “mina su condición de seres humanos” (Rocha: 2016, 35) y los priva de la posibilidad de alcanzar la plenitud humana (Garzón: 2012, 104). Esto porque -siguiendo nuevamente al autor- es la ciudadanía la que hace a la persona y ya no la persona la que constituye la ciudadanía. En ese sentido, “justo cuando se priva a un ser humano de la identidad socio-política particular que da cuenta de su ciudadanía específica, (...) deja de ser reconocido o tratado como humano” (Žižek: 2011, 124). Lo que en este apartado he expuesto, es finalmente que, “Si los derechos políticos no son respetados o si no damos el salto desde una ciudadanía civil o política a otra ciudadanía cultural, los derechos humanos [como elemento base para la convivencia democrática] no serán respetados” (Rocha: 2016, 35).

2.3. Monismo jurídico:

Si consideramos que el derecho no es simplemente una ciencia jurídica autónoma, con legitimidad propia, que pueda ser analizada con exclusión de cualquier otro fenómeno social, moral o religioso como ha pretendido el positivismo jurídico, sino que es, sobre todo, una construcción social y una manifestación cultural, resulta evidente que el monismo jurídico encarna las repercusiones gestadas por el colonialismo y la colonialidad. A partir de una lectura historizada y situada del fenómeno jurídico, este apartado tiene por objeto sostener que el pluralismo jurídico se presenta como una realidad que no podemos ignorar y su reconocimiento como una alternativa posible a los límites de la potencia emancipatoria racial del derecho moderno.

Como ya referimos, el paradigma jurídico moderno se caracteriza, entre otras cosas, por la imposición de un determinado orden jurídico a todos los pueblos que forman parte del Estado, sin reconocer las particularidades internas de cada grupo. Esta imposición, que reconoce como derecho válido únicamente aquel creado en sede estatal, es lo que se ha denominado monismo jurídico. Su fundamento teórico se construye de forma problemática sobre la idea de una soberanía evidentemente antropomórfica, sumamente unitaria, que -cuando se exterioriza- representa y manifiesta *una* voluntad que gozaría de las condiciones necesarias para atropellar

cualquier otra identidad que exista al interior del grupo social que representa. Esto sucede precisamente porque el paradigma de la modernidad le habla al sujeto burgués occidental u occidentalizado (que luego lo trata como universal -para defender los intereses concretos de ese sujeto específico-) y desconoce la existencia de la alteridad. El problema radica en que -desde el liberalismo político- dicha voluntad, se muestra como la voluntad universal y esconde aquellas voluntades diversas que coexisten al interior de la sociedad. Así, cuando el artículo primero del Código Civil chileno prescribe que “la ley es una declaración de la voluntad soberana...”, implícitamente nos dice que el soberano no es “el pueblo” en su completitud, sino, un sector determinado de éste: la burguesía que compone al poder legislativo.

El monismo jurídico ha sido conceptualizado por Griffiths como un “centralismo jurídico” ilusorio, como una pretensión de que “dentro de un Estado debe existir un soberano indivisible, eso es un solo individuo o grupo de individuos con poder creador de Derecho y fuente púnica de poder político que garantice la cohesión y carácter unitario de la nación” (Higuera y Bonilla: 2007, 21-22). Esta ideología es uno de los bastiones del colonialismo que aún perdura en los actuales estados latinoamericanos, el Estado de Derecho esconde una relación hegemónica que persigue convencer a las minorías culturales subalternas de que, el sometimiento a dicha normatividad, supone un sacrificio necesario para lograr el bien común y la paz social.

El monismo jurídico pretende negar la naturaleza jurídica a cualquier otra normatividad ajena al marco estatal (Cabedo: 2004, 60), como es el derecho consuetudinario, donde podríamos incluir al derecho creado por las comunidades indígenas, así, el legislador expresamente se autofaculta para decidir en qué casos reconocer o no la autonomía de los pueblos que habitan el mismo Estado. Esta negación la ha trabajado el profesor Raúl Zaffaroni, quien en su libro “El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo”, afirma que el colonialismo “afirma rotundamente que no existimos que no somos nada. (...) Este quizás sea el extremo más radical del colonialismo: negarnos, afirmar que no somos, expulsarnos a la nada.” (2015: 25-26)

Si bien resulta complejo interpelar las realidades que a lo largo de nuestra formación profesional se nos han presentado como evidentes, me parece de suma relevancia cuestionar el discurso predominante en virtud del cual afirma que “el único Derecho válido sólo emana del Estado y toda otra forma de concebir el Derecho, no es un genuino ordenamiento jurídico, sino

que se reduce a simple costumbre, usos o tradición” (Fernández: 2017, 9). Enmarcado en ese esfuerzo, y como reacción al monismo jurídico, que “no solo oculta otras formas jurídicas, sino que cercena una parte importante de la cultura de los pueblos que no identifican esa cultura oficial como propia”, ha surgido el pluralismo jurídico. Éste “describe la coexistencia de varios sistemas jurídicos en un mismo espacio sociopolítico, siendo el derecho estatal uno más de los derechos existentes en la realidad social (Garzón: 2012, 187).” Diversos autores han afirmado que, mientras el monismo jurídico es una ficción, el pluralismo jurídico sería “una perspectiva teórica que permite reconocer la coexistencia de diversos sistemas jurídicos en un mismo espacio geopolítico; espacio en el que, por ende, [en la facticidad] se dan múltiples conflictos de interlegalidad (Yrigoyen: 2006, 537).”

El pluralismo jurídico persigue el reconocimiento y validación (en igual jerarquía) de diversos sistemas jurídicos dentro de un mismo Estado, lo que funciona como un instrumento útil para dar respuesta a la homogeneización multiculturalista que potencia el Estado de Derecho tal como lo conocemos hasta hoy, y, en segundo lugar, como reivindicación de los mecanismos jurisdiccionales no estatales, propios de las culturas subalternas (Tórtora: 2016, 128-129). El pluralismo jurídico, como alternativa al autoritarismo epistemológico de la Modernidad, busca disputarle al centralismo jurídico el poder de producción e interpretación de normas jurídicas, para así, fortalecer la lucha contra las fuertes desigualdades existentes entre el ordenamiento jurídico estatal y los ordenamientos jurídicos no estatales (Souza: 2009, 74).

A partir de un análisis situado de la realidad latinoamericana y escuchando aquellas voces que hoy adquieren visibilidad en el proceso constituyente que atravesamos, resulta imperativo pensar y construir categorías y herramientas jurídicas que consideren que las sociedades latinoamericanas son culturalmente diversas, y que existen sistemas normativos que autorregulan la vida de los pueblos indígenas, que son reconocidas y legitimadas socialmente por dichas comunidades y que se caracterizan por ser diferentes al sistema estatal (Garzón: 2012, 218).

Siguiendo a Boaventura de Souza Santos, si partimos de la base que el derecho es una manifestación cultural y expresión de una específica cosmovisión, el pluralismo jurídico supone una sociabilidad sustentada en la convivialidad, es decir, en una reconciliación entre los diversos *universos culturales* que se manifestaría en una legalidad cosmopolita. Esta legalidad, supone un reconocimiento genuino de la diferencia fundamental para la verdadera

emancipación de las comunidades indígenas que, hoy por hoy, están siendo sometidas a un régimen normativo-cultural de cuya construcción no han sido parte. De esta manera, “la concepción modernista del derecho llevó a una gran pérdida de experiencia y práctica jurídica y, de hecho, legitimó un “juridicidio” masivo, esto es, la destrucción de prácticas y concepciones jurídicas que no se ajustaban al canon jurídico modernista” (2009, 30-31).

II.3. El rol de las ciencias sociales y la reacción indianista:

Me parece imprescindible en construcciones discursivas con ánimos emancipatorios, politizar y cuestionar los “instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales” (Lander: 2003, 12). Las ciencias sociales, entre ellas el derecho, se construyen al servicio de la modernidad y sin ellas “el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, definir metas colectivas a largo y a corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una “identidad” cultural” (Lander: 2003, 147).

En esta línea argumentativa, la colonialidad es anterior a la ocupación territorial de los países metropolitanos, ya que esta no se presenta como consecuencia de los procesos expansionistas de la modernidad, sino como un elemento constitutivo de la modernidad. Es un elemento que se manifiesta en una serie de fenómenos culturales y epistemológicos. En esta introducción quisiera destacar la denominada “violencia epistémica”. Violencia que comienza con la colonización pero que no termina con los procesos independentistas del siglo XIX. La violencia epistémica es entonces un fenómeno de la modernidad, “es un proceso colonial en que Europa se estabiliza como el sujeto indeterminado que tiene el poder explicativo mientras que los colonizados se convierten en los Otros, los Otros que esperan ser explicados, pero que no tienen voz ni poder.”[2]

Se trata de una aniquilación ‘racional’ de saberes diversos al conocimiento lógico-científico por ser considerados -por las estructuras hegemónicas de poder y de saber- como salvajes, primitivas, arcaicas. Se trata de conocimientos invisibilizados, invalidados y oprimidos por las ‘epistemes dominantes’, las que, producidas en contextos de dominación, presentan sus (des)conocimientos como “verdades evidentes” (Cfr. Pulido, 2009, pp.175-177).

“En definitiva, la violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la

alteridad y subjetividad de los otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida por regímenes autoritarios a través de la represión epistemológica ejercida sobre los otros mediante la denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados sistemas discursivos universales que representan y reinventan para sí mismos.”[4]

Todo esto, porque encontramos en el paradigma moderno una concepción científica sobre el estudio de la sociedad, concepción que posiciona al cientista social en un plano supuestamente objetivo en que se limita a describir cómo es que las sociedades logran o no alcanzar el desarrollo moderno, como si el desarrollo cultural, político, económico y epistémico fuese absolutamente independiente del medio en que se desarrolla. “Esta abstracción del espacio, del territorio y de la naturaleza en que se desarrollan las sociedades, es precisamente la que justifica una ideología política que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como un patrón de referencia superior y universal” (Mendez: 2012, 206)

“La modernidad, asumida desde el eurocentrismo, plantea una forma de ver al mundo que se legitima constantemente a partir de este supuesto racional, que excluye o niega la presencia de otras manifestaciones culturales cuyos saberes, todavía en su origen y tradición milenarios, han sido capaces de convivir en un mundo donde la presencia humana es complemento o correlato de la vida con la naturaleza”[6] En ese sentido es que a partir de saberes sociales coloniales y eurocéntricos, se naturaliza el desarrollo occidental, una experiencia específica y concreta que se presenta, no solo como la mejor opción, sino como la única posible. Jugando las ciencias sociales un rol determinante es que el paradigma moderno tiene una eficacia naturalizadora de las relaciones sociales, donde se presentan las características de la sociedad moderna como una expresión de tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad [7].

Así, el conocimiento que alcanza el académico o el cientista social lo constituyen “verdades descubiertas” a través de un trabajo acrítico, apolítico, neutro, científico. De este modo, las sociedades cuyas formas de conocer, de hacer la política y de organizar la economía que no respondan a los patrones modernos, no son sociedades a las que se les reconozca su diferencia, sino que son calificadas de arcaicas, atrasadas o no desarrolladas.

Adelantamos ya que el rol de las ciencias sociales a este respecto es determinante. Las ciencias sociales aparecen aquí como “una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quiere gobernar”[8], aparecen para justificar racional y “científicamente” la invención del Otro como un externo al Estado nación y justificar con una pretensión de neutralidad los mecanismos de disciplinamiento y blanqueamiento de quienes no comparten las características funcionales a dicho proyecto. Las ciencias sociales se construyen al servicio de la modernidad y sin ellas “el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, definir metas colectivas a largo y a corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una “identidad” cultural” (Cfr. Lander: 2003, p.147).

A raíz de lo expuesto, ha surgido el indianismo como “ideal de un pueblo, de un continente en marcha hacia la conquista de su liberación”. Este ideario, persigue “aflojar la influencia sofocante de la cultura occidental o europea (e incluyo aquí a Estados Unidos) socavar o debilitar el prestigio de la civilización occidental, que se atribuye el derecho exclusivo a la tutela cultural, y afirmar la existencia y perspectiva de otras culturas, con otras bases raciales” (Oliva: 2014, 13). Los teóricos indianistas han enunciado que el problema del indio es un problema de raza, más no -al menos exclusivamente- de clase, como ha razonado gran parte de la izquierda latinoamericana. Por esta razón, no es posible encontrar solución a este conflicto en formulaciones modernas eurocéntricas.

En ese sentido, Reinaga “propone la elaboración de un pensamiento propio, indio, que genere una alternativa de solución.” (Oliva: 2014, p.123) Un pensamiento que se levanta críticamente contra el colonialismo interno que no se encuentra presente exclusivamente en las construcciones teóricas del conservadurismo político. El esfuerzo emancipador de autores latinoamericanos de la teoría crítica y del pensamiento crítico revolucionario, han sido insuficientes, toda vez que mantienen perspectivas de pensamiento eurocéntricos que invisibilizan y oprimen a pueblos del Sur que han permanecido históricamente subalternizados.⁷

De hecho, la izquierda marxista, lejos de aportar a la superación de los análisis en términos abstractos y con pretensiones universales, ha aportado a su consolidación. “La visión Marxista de la revolución proletaria es un buen punto de partida para un análisis genealógico de la hegemonía y la universalidad, dado que la estructura social del siglo XIX en Europa

⁷ Al respecto destaca que “Walsh parte de la idea de que, a pesar de todas las discusiones existentes sobre el pensamiento crítico y lo que algunos autores en latinoamérica había llamada pensamiento crítico revolucionario, las perspectivas siguen siendo eurocéntricas postmodernas.” (Pulido: 2009, p.187)

suponía la lucha de clases antagónicas luchando por un universal que solamente llegaría para la clase obrera mediante la revolución, no considerando ninguna otra subjetividad que no fuera la clase social obrera” (Zizek: 2015 “¿lucha de clases o postmodernismo?”, p.99)

El marxismo ha acotado “enormemente el sentido de la clase al dejar de lado una dimensión fundamental: la dimensión cultural ligada al ethos, los saberes y las experiencias de las clases subalternas y oprimidas” (Mazzeo: 2014, p.74) Es por esto que los teóricos indianistas han comprendido “que la revolución marxista no ha liberado a los pueblos oprimidos y peor aún, que la izquierda tradicional (...) no ha aceptado ni comprendido el problema del indio porque no ha aceptado su existencia, pues, de hecho, supedita su identidad, y por lo tanto su problemática específica, a la del campesinado como ente abstracto” (Oliva: 2014, p.120).

Este análisis, en demasía homogeneizante, simplista y reduccionista, ha negado la lucha que han levantado las comunidades indígenas que denuncian su continua condición de subordinación y que abogan por la subversión de la misma, luchas que defienden la reconstrucción y liberación de sus naciones originarias, luchas que reclaman la politización de los aspectos organizativos de nuestra sociedad, luchas por la autodeterminación y autonomía, esto es, que los pueblos puedan regirse por sus propios conceptos, sus propios entendimientos de la sociedad. La izquierda occidentalizada –y eurocéntrica- no ha logrado comprender que el indio no es simplemente una clase social, sino que es “una raza, un pueblo, una nación oprimida” (Reinaga, 2007, p.308). Por lo tanto, su lucha no puede ser reducida a una demanda simplemente economicista del territorio, sino que en palabras de Héctor Llaitul -reconocido dirigente de la lucha mapuche- “La lucha de nuestro pueblo se inscribe en un contexto mayor, la reemergencia nacionalitaria de los pueblos originarios del continente en defensa de sus territorios y la conquista de su libertad. Esta es la verdadera emancipación de América” (2013, p.33).

[Esto ha sido enunciado desde... / Para comprender esto, resulta sumamente clarificadora] la “Declaración de Barbados II”, de donde se lee que:

“En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural (...) La dominación física se apoya en la fuerza y la violencia y las usa en contra nuestra. La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencia la separación por

medio de vías educativas de los individuos integrantes de nuestro pueblo. La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta o deforma sus manifestaciones.”

Como respuesta el indianismo propone una solución: la revolución indianista. Esta revolución tendría el carácter de racista, toda vez que la opresión que combate es una opresión racial. La modernidad es eurocéntrica, etnocéntrica y racista; permite que se establezca qué es “lo que debe vivir y lo que debe morir”(Foucault: 2014, p.230). Es menester desarrollar una crítica al paradigma jurídico moderno que visibilice las insuficiencias que lo aquejan en esta materia, insuficiencias, que como hemos intentado argumentar, son propias de la modernidad. Debemos responder las preguntas modernas ya no desde la modernidad, sino que debemos pensar un paradigma situado en la realidad nuestroamericana, que le hable a nuestra gente, a nuestra tierra y que considere y visibilice las relaciones de poder sobre las que se levanta. Para esto, resulta necesario no solo reconocer la existencia de los pueblos indígenas, sino también reconocer su capacidad de acción y entregar espacios para sus reivindicaciones políticas, económicas, históricas y simbólicas. Reivindicaciones “elaboradas y enunciadas por los propios indígenas, sin mediación alguna” (Oliva: 2014, p.106).

Conclusión:

El objetivo de este trabajo fue, en primer lugar, constatar que mientras los análisis jurídicos se realicen a través de categorías abstractas con pretensiones de universalidad, los estudios de la ciencia jurídica no sólo no lograrán ocuparse efectivamente de la forma concreta como dichas categorías se materializan en el espacio vital de los ciudadanos, sino que también, se petrificarán las relaciones sociales de poder que lo sustentan.

Lo expuesto en este ensayo entrega argumentos para sostener que el ocultamiento de la materialidad colonial que ha condicionado y posibilitado el surgimiento y consolidación de las estructuras jurídicas modernas, genera opresiones gestadas desde el derecho, que hoy son latentes para las identidades diversas que coexisten al interior de los Estados nación, como son las comunidades indígenas. El desafío que este reconocimiento supone sólo puede ser abordado situando nuestros análisis jurídicos, dialogando con otras disciplinas y escuchando los discursos que los pueblos reivindican para identificar cuáles son estas violentas relaciones de poder y repensar cómo construir, desde el derecho, herramientas emancipadoras.

El proceso constituyente que presenciamos es una oportunidad inédita para la reconstrucción de las estructuras sociales que aquí describimos. Poniendo atención en las prácticas que las categorías jurídicas sostienen en nuestras sociedades, la presencia de la hermosa morenidad que sueña un nuevo Chile en la Convención Constitucional, es el inicio de un ciclo de transformaciones que deberá inaugurar la nueva democracia. Para eso, necesitaremos una academia despierta, atenta, receptiva y dispuesta a cuestionar los dogmas aprendidos para responder a los grandes desafíos que se vislumbran.

Bibliografía.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Editorial Verso, Londres.

Bassa Mercado, Jaime (2018): “El paradigma jurídico moderno y el fetichismo de los derechos”. En: Congreso Internacional La Vigencia del Pensamiento de Marx en el Derecho, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Derecho.

Bello, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Santiago de Chile, CEPAL

Benjamín, Walter (1955) *Tesis de Filosofía de la Historia*. Disponible en: www.revoltaglobal.net

Bodin, Bravo & Bravo, Pedro (1997) *Los seis libros de la república*, Editorial Tecnos, Madrid.

Cabedo, Vicente (2004): *Constitucionalismo y Derecho indígena en América Latina*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia.

Castro-Gómez, Santiago (2003) “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”” En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO.

Cerda, Alejandro (2011), “Construyendo nuevas formas de ciudadanía”. En: Baronnet, Bruno, et al., *Luchas “muy otras”*, México, CIESAS.

Césaire, Aimé (2006) *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid.

De la Torre, Jesús (2006), *El derecho como arma de liberación en América Latina*, Potosí, CENEJUS.

Dussel, Enrique. (2000), “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Fanon, Frantz (2009) *“Piel negra, máscaras blancas”*, ediciones Akal, Madrid, España.

Foucault, Michel (2014) *Defender la sociedad*, 1ª ed. 6ª reimp. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, Michel (2015) “Los cuerpos dóciles”. En: *Vigilar y Castigar*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, Michel (2018) “5. Derecho de muerte y poder sobre la vida.” En: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.

Garcés, Mario (2012) *El despertar de la sociedad. Los movimientos sociales en América Latina y Chile*. Santiago, Lom, p.59

García de la Huerta, Marcos (2010) *Identidades culturales y reclamos de minorías*, Santiago de Chile, Universitaria.

Garzón, Pedro (2012) *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas*, Madrid, TESIS DOCTORAL Universidad Carlos III de Madrid.

Garzón, Pedro (2012) Pluralismo jurídico y derecho alternativo: dos modelos de análisis, Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, no 16.

Garzón, Pedro (2016) *Ciudadanía Indígena. Del multiculturalismo a la colonialidad del poder*, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, Madrid.

Hall, Stuart (1997) *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, De Paulo Editora, Brasil.

Hardt, Michael & Negri, Antonio (2012) *Imperio*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

Higuera, Libardo y Bonilla, Daniel (2007) “Estudio preliminar”. En: Engle, Griffiths y Tamanaha: *Pluralismo jurídico*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona. Ediciones Paidós, Ibérica.

Lander, Edgardo (2003): “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO.

Larraín, Jorge (2001), *Identidad chilena*, Santiago, LOM

Llaitul, Héctor (2013): “Lucha mapuche: una continuidad centenaria”. En: Libro: le mond diplomatique (2013): *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Editorial aún creemos en los sueños.

Marshall, Alfred; Bottomore, Tom (1998), *Ciudadanía y Clase Social*, Alianza Editorial.

Mazzeo, Miguel (2014). *Introducción al poder popular*, Santiago, Tiempo robado

Méndez, Johan (2012), *Eurocentrismo y modernidad. Una mirada desde la Filosofía Latinoamericana y el Pensamiento Descolonial*, Maracaibo, Omnia.

Mignolo, Walter (2006) “La Opción Descolonial: El Pachakuti conceptual de nuestro tiempo”. En: *Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

Noguera, Albert (2017). *El Sujeto constituyente. Entre lo viejo y lo nuevo*, Editorial Trotta, España.

Ovejero, Lucas (1997), “Tres ciudadanos y el bienestar”, *La Política*, núm. 3.

Oliva, María (2014), *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*, Santiago de Chile, Universitaria.

Pulido, Genara (2009), *Violencia epistémica y descolonización del conocimiento*, Revista sociocriticism 2009, Col. XXIV, 1 y 2.

Reinaga, Fausto (2007): *La revolución india*. La paz,: edición propia

Rocha, Rodrigo (2016), “Ciudadanía cultural y migración desde la perspectiva de género”. En: Contextos, N° 35.

Rosaldo, Renato (2000) *La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural*, México, Desacatos, N° 3

Ruiz, Carlos (2015) *De nuevo la sociedad*, Santiago, Lom, p

SOTELO, Ignacio (1996), “Estado moderno”. En: Diaz, Elías; Ruiz, Alfonso. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol 10, Madrid, Trotta S.A.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1997), “Pluralismo jurídico y jurisdicción especial indígena”, en VV.AA., *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas - La jurisdicción especial indígena*, Bogotá, Ministerio de Justicia y Derecho, Consejo Regional Indígena del Cauca y Ministerio del Interior, Dirección General de Asuntos Indígenas

SANTOS, Boaventura de Sousa (2009) *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá

SANTOS, Boaventura de Sousa (2009) *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*, Waldhuter Editores, Buenos Aires,

SANTOS, Boaventura de Sousa (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, ediciones Trilce.

SQUELLA, Agustín (2014) *Introducción al Derecho*, Editorial Thomson Reuters, Chile.

TÓRTORA, Hugo (2016) “Cambios introducidos al sistema de derechos fundamentales por el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano Descolonizador” Tesis para optar al grado de Doctor en Derecho, inédito.

YOUNG, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Ediciones Cátedra.

YRIGOYEN, Raquel (2004) Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. En: El otro Derecho, no 30, ILSA, Bogotá, p. 171-195

ZIZEK, Slavoj (2011) "En contra de los Derechos Humanos", En: Suma de Negocios, Vol. 2 N°2.

ZIZEK, Slavoj, (2015) ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En: "*Contingencia, hegemonía, universalidad*".

ZYGHMUNT, Bauman (1999) "Capítulo III. Después del Estado Nacional... ¿Qué?" *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Brasil.

ZAPATA, Claudia, & Oliva, Elena. (2016). FRANTZ FANON EN EL PENSAMIENTO DE FAUSTO REINAGA: CULTURA, REVOLUCIÓN Y NUEVO HUMANISMO. *Alpha (Osorno)*, (42), 177-196. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012016000100012>, p.180