

## HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DEL SUR: DESCOLONIZAR LA LIBERTAD – DESCOLONIZAR LOS DERECHOS

Rumo à descolonização do Sul: descolonizando a liberdade -  
descolonizando os direitos

Toward the decolonization of the south: decolonizing  
freedom-decolonizing rights

German Medardo Sandoval Trigo<sup>1</sup>

*A mi padre, gracias por mostrarme el otro lado de la moneda*

### Resumen

En el presente documento, se plantea por el autor una discusión sobre el alcance epistemológico de la idea de libertad como marco y referencia moderna, al respecto de los procesos de colonialidad que construyeron al tercer mundo. En este orden de ideas, la propuesta se concentra en construir un andamiaje conceptual a efecto de entender las limitaciones de la libertad como concepto moderno y las implicaciones de la misma en la reproducción de categorías atadas a su influencia. En el derecho particularmente, el núcleo de libertad sostiene a un sin fin de proposiciones normativas, por lo que su análisis nos devela la reproducción sistemática y a-critica de las categorías del derecho que buscan replicar un contenido impuesto desde el principio. Por tanto, la ruta de emancipación puede comenzar (es la propuesta), desde la comprensión del bloqueo epistémico que constriñe cualquier otra visión de mundo a una dominante. Para tal efecto, el autor sigue la ruta de las epistemologías del Sur, la decolonialidad y el pensamiento de Gilles Deleuze.

**Palabras clave:** Epistemologías del Sur, descolonización del derecho, descolonización de la libertad, descolonización de la fraternidad, imagen dogmática del derecho

---

<sup>1</sup> Profesor de tiempo completo, Departamento de derecho, Universidad del Norte; Dirección: km. 5 Puerto Colombia; Correo electrónico: gtrigo@uninorte.edu.co

## Resumo

No presente texto, o autor procura promover uma discussão sobre o escopo epistemológico da ideia de liberdade como marco e referência moderna, na sua relação com os processos de colonialidade que construíram o terceiro mundo. A proposta concentra-se na construção de um andaime conceitual, a fim de entender as limitações da liberdade como conceito moderno e as suas implicações na reprodução das categorias a si ligadas. No campo do direito, por exemplo, o núcleo da liberdade suporta um número infinito de proposições normativas, na qual a análise revela a reprodução sistemática e acrítica das categorias de Direito que procuram replicar um conteúdo imposto desde o princípio em si. Neste sentido, o caminho da emancipação pode começar (é assim proposto), desde a compreensão da sua função de bloqueio epistémico que restringe qualquer outra visão de mundo, submetendo-a a uma visão dominante. O argumento do autor inicia-se invocando a proposta das epistemologias do sul e da descolonialidade, articulando-as com o pensamento de Gilles Deleuze.

**Palavras-chave:** Epistemologias do Sul, descolonização do direito, descolonização da liberdade, descolonização da fraternidade, imagem dogmática do direito

## Abstract

The author of this text presents a discussion on the epistemic reach of the idea of liberty/freedom [hacerse cargo de la diferencia entre liberty y freedom] as modern frame and reference, regarding the processes of coloniality that build-up the Third World. Thus, this paper's proposal concentrates on composing a conceptual framework [scaffolding] aiming at understanding the limits of «freedom» as a modern concept and its implications in the reproduction of categories bounded to such concept's influence. In Law, the «freedom core» is the base of endless normative propositions. Hence, its analysis reveals the systemic and a-critic reproduction of Law's categories that contributes to the replication of contents that have always been imposed. Therefore -as this text suggests- the path towards emancipation could start from the awareness [or comprehension] of the epistemic blockage that constrains any other world's vision to a dominant one. To achieve these objectives, the author follows the ideas of the Epistemologies of the South, decoloniality, and Gilles Deleuze thinking.

**Keywords:** Epistemologies of the South, decolonization of law, decolonization of freedom, decolonization of fraternity, dogmatic image of law

## INTRODUCCIÓN

■ **A** lo largo de mi línea de investigación, desde las epistemologías del Sur, he repensado e intentado des-pensar los conceptos fundamentales de la construcción del derecho desde una concepción crítica. Para este trabajo, parto de las siguientes premisas orientadoras: a) el concepto de Libertad es el núcleo, y la base esencial de las disciplinas relacionadas con el mundo del deber ser; b) Las disciplinas relacionadas con la conducta humana y su carácter deóntico, están vinculadas esencialmente con la concepción moderna del sujeto; y c) El derecho como una de estas disciplinas, y reproduce los límites de la expresión de la libertad como parte de la representación teórica de su base epistémica.

A partir de estas 3 premisas, entiendo que la pretensión de descolonizar la idea de la Libertad tiene como fin des-pensar los marcos epistémicos sobre los que se ha construido el discurso moderno del Estado y el derecho, el ejercicio de poder y la transformación (emancipación) social. Lo que consecuentemente nos ayuda a comprender que transformando la base epistémica de la Libertad es posible transformar la representación teórica y disciplinaria sobre los contenidos deónticos validados por el derecho.

Una vez aclarado lo anterior, vale la pena tomar en cuenta dos cuestiones sobre la descolonialidad. Primeramente, la concibo como un proceso que permite la reflexión, reconocimiento y emergencia, de otras realidades ocultas o silenciadas en procesos hegemónicos, y que apertura las posibilidades de las prácticas y conocimientos sociales fuera de los marcos de la colonialidad. Mi posición no pretende un contenido prescriptivo, sino más bien, una apertura al debate académico en el que las prácticas sociales sean tomadas en cuenta como un ejercicio ontológico, epistémico y político. Por tanto, es esencial tomar en cuenta la posición de Silvia Rivera Cusicanqui “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera Cusicanqui, 2010: 62).

De lo anterior es importante distinguir que pretender encontrar elementos descolonizadores desde la teoría, y más aún desde la teoría de las epistemologías del norte sería paradójico. Los fundamentos teóricos desde los que se dibujó el orden social moderno están repletos de una visión hegemónica que valida una sola imagen de mundo (raza, género ya clase). Basta recordar, sólo por mencionar algunos, los

apuntes de Hegel y Kant al respecto de la raza y la razón<sup>2</sup>. Por ello, fuera de los marcos teóricos y filosóficos producidos por la modernidad, existen otros saberes y prácticas que no se ajustan ortodoxamente a los mismos. Por ello, en la intención de este documento, la relación entre epistemologías del Sur y la descolonialidad pretende relativizar conocimientos (sin llegar al relativismo) para enfrentar desde otras realidades, la imposición de la visión moderna de mundo y su inherente colonialidad.

En este trabajo trataré la libertad en tres posiciones esenciales para la modernidad: 1. Filosofía; 2. política y; 3) derecho. A partir de éstas pretendo construir un puente comunicante con estructuras de emergencia y/o resistencia que se pueden entender como prácticas descolonizadoras, de las que podemos aprender y dialogar con otras disciplinas.

## FILOSOFÍA Y LA COLONIALIDAD DEL SABER

Suele naturalizarse que la filosofía se escribe en dos idiomas: la filosofía clásica en griego y la moderna en alemán. Este dicho popular tiene raíces eurocéntricas y sujeta los límites del pensar a la reflexión de occidente. Sin embargo, la idea de occidente es más compleja que dos representaciones simbólicas de la filosofía, de hecho, esa propia noción, corresponde a una versión de colonialidad eurocéntrica sobre occidente mismo. Cabe señalar que existen diferentes influencias y versiones de esa idea occidente, pero que

la praxis colonial contó desde el inicio (y ahí comienza la filosofía moderna europea que tiene pretensiones de universalidad, por desgracia pretensión aceptada por la mayoría de los miembros de la academia filosófica del Sur) con una justificación filosófica. Esa justificación era de carácter antropológico [...], ético, etc., y probaba la legitimidad del colonialismo (Dussel, 2015: 89).

En esta tónica, el carácter colonial de la filosofía moderna sirvió como justificación del dominio de occidente y, en esta misma tesitura, el análisis de Enrique Dussel advierte que existe una serie de presupuestos que le dieron un fundamento “racional” al proceso colonial:

---

<sup>2</sup> Sobre el particular: Susan Buck-Morss (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de cultura económica: México

1. La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
2. La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
3. El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”).
4. Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
5. Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción| ecológica de la tierra, etcétera).
6. Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas.
7. Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera [...] (Dussel, 2000: 29)

Para la explicación de este rubro, debemos comprender que la idea de libertad no es un concepto que valga universalmente, pues depende de los contornos de cada modelo epistemológico. De ello que la implantación de las estructuras epistémicas que dieron lugar a las colonias, provenía de una interpretación de mundo correspondiente a las metrópolis y que —tal como lo describe Dussel—, constituyó la imposición colonial de los discursos, un ejercicio de saber-poder que delimita el pensar, obrar y sentir de las sociedades denominadas “bárbaras”. La misión civilizatoria se fundó en la violencia del adoctrinamiento de la totalidad religiosa y la destrucción de los otros saberes. Por lo que cada uno de estos elementos fueron reproducidos sin pensarlo en el trasplante de una imagen de mundo. De tal suerte, que en las diversas localidades, la reproducción de los saberes metropolitanos -desde la instauración de las universidades y centros

de saber-, se diseminó como justificación de la razón eurocéntrica. Dussel sostiene “que hay como un *‘bloque histórico filosófico’*, así como hay un bloque histórico en el poder político —este sería, exactamente, el *centro* de la estructura ideológica de un momento histórico determinado—” (Dussel, 1994: 25).

Bajo este entendido, me concentraré en la migración y uso hegemónico de los discursos. Tal como señala el autor, la trayectoria de la filosofía, al menos en América Latina, tiene tres principales épocas, en cuyos contenidos encontramos fundamentos contrahegemónicos de resistencia; sin embargo, me concentraré únicamente en la concepción hegemónica, por ello, tomo como base la descripción que realiza Dussel sobre las épocas de la filosofía en América Latina: a) Primera época: filosofía colonial (1492–1807); b) Segunda época: la filosofía en la dependencia neocolonial (desde 1807); c) Tercera época: la filosofía ante la “segunda emancipación” (desde 1959) (Dussel, 1994).

Dicho lo anterior, la concepción colonial de occidente no sólo justificó el ejercicio de la violencia sino también la violencia de la fundación del pensamiento como primer acción de las sociedades denominadas, antes colonias y ahora naciones independientes. Por ello, sin rivalizar los contenidos de las posiciones mencionadas sobre la producción del saber en occidente, me enfocaré en la descripción de los procesos internos de la producción filosófica occidental que delimitaron las posibilidades de reflexión y validación del saber desde una justificación particular, cuya fundamentación se continuó en las relaciones conceptuales de la filosofía y posteriormente en la ciencia. Dicha restricción construyó una Imagen Dogmática del Pensamiento<sup>3</sup>. Con tales fines, me apoyaré en el estudio de Gilles Deleuze<sup>4</sup> a fin de desglosar la forma y contenido de los conceptos usados por la filosofía moderna que imponen su validez a partir de su propia fuerza.

Para Deleuze, la imagen dogmática del pensamiento<sup>5</sup> (en lo sucesivo también IDP) se trata de una explicación planteada desde una lógica particular de representación y

3 La IDP es un elemento esencial de mi investigación de doctorado (2016) en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM: La imagen dogmática del derecho.

4 Me adelanto a mis detractores por el uso de un connotado “posmoderno” dentro de este texto. Me sirvo del pensamiento de Deleuze como crítica y denuncia realizada desde el propio occidente sobre la recursividad y totalidad de la producción de las categorías filosóficas, lo que me permite aducir la limitación de la producción filosófica y sus contenidos de colonialidad en la filosofía moderna y sobre todo de la Libertad. Cabe advertir que descalificar a un autor o su producción intelectual por una falacia *ad hominem* no es trabajo de la crítica, sino del dogmatismo. Por tanto, a partir de esta concepción de la IDP planteo sólo una posibilidad dentro de la construcción de la filosofía moderna que replicada en la periferia implicó una colonialidad en el saber.

5 Para una lectura profunda de la IDP, ver Deleuze (2006: 201–255).

expresión del sentido<sup>6</sup> que pretende explicar la repetición de los conceptos producidos al interior del pensamiento filosófico moderno, eliminando otras formas de representar problemas y soluciones. Esta imagen se funda en ocho postulados y estos concretizan también tres tesis particulares; 1) que, de acuerdo a éstas, el pensamiento aparece con naturalidad en el pensador que busca la verdad, en el que ésta se muestra con el simple hecho de pensar con verdad (recta naturaleza del pensamiento); 2) que el error es externo a la razón y 3) que basta un método para pensar con corrección y así se distingue lo verdadero de lo erróneo (Deleuze, 2008: 146).

Los ocho postulados se describen a continuación:

### POSTULADO DEL PRINCIPIO O DE LA COGITATIO NATURA UNIVERSALIS

Los fundamentos de la filosofía moderna pueden rastrearse a partir de la separación epistémica del sujeto con el objeto, desde el racionalismo hacia la ilustración. Desde la diferencia de los modelos y esquemas filosóficos, la acción natural del pensar es al hombre lo que la verdad al pensamiento, de tal forma que todo sujeto, por su propia naturaleza está dispuesto a saber. El pensamiento es un ejercicio natural y, por ello, una facultad universal, por lo que se afirma que ésta facultad está relacionada necesariamente con la verdad. Si hay pensamiento, entonces hay verdad, y la verdad sólo puede encontrarse por vía de las facultades del pensamiento, es decir, se trata de un sentido común que está presente en la razón y que —como lo piensa Descartes—, establece una relación entre filosofía y verdad que proporciona un carácter ortodoxo del pensamiento. Al respecto, a este proceso Nietzsche le trata como un producto que contiene una imagen moral del pensamiento, pues, en realidad, la verdad sólo puede ser entendida como una topología que apela a la fuerza otorgada por el lugar del que emana su afirmación.

En este sentido, es importante tomar a este postulado como punto de partida de la construcción de la filosofía moderna, pues los fundamentos de la separación metafísica del poder de Dios se pretendieron a partir de esta facultad universal para deducir la verdad sin la necesidad de una fuerza externa que determinara la fuente de la fuerza del pensamiento. Asimismo, los bordes internos de la fuerza del pensar se vigilan

---

6 “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico) si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual” Deleuze (2008: 10).

desde la construcción del Yo y el ejercicio de los contenidos históricos de occidente, sea la verdad, la moral o la universalidad.

### POSTULADO DEL MODELO O DEL RECONOCIMIENTO

Desde la afirmación del cogito cartesiano, la identidad del Yo le permite a la razón moderna establecer una concordia entre las facultades del pensamiento que le dirigen a concebir al objeto ajeno a su consciencia, de ello, que se determine la posibilidad de establecer un conocimiento formal, es decir, la corrección del pensamiento. Lo mismo en Descartes como en Kant, la razón se ubica como un ejercicio interno que delimita el conocimiento que no proviene de un ente superior, sino que intenta conocer a partir de la determinación del Yo, y del conocimiento dado por las facultades, desde una corrección formal que permita abstraer al mundo y representarlo.

### POSTULADO DE LO IDEAL O DEL SENTIDO COMÚN

En este punto, es fundamental tomar en cuenta el segundo postulado, pues la unidad del pensar obtiene su fuerza desde la habilitación de reconocimiento del Yo. El sujeto se vuelve el centro de interpretación del mundo a partir del plano empírico y trascendental, que desde su confirmación ontológica del Yo —el *cogito*— nos impulsa hacia el reconocimiento, entendido como el ejercicio concordante de todas las facultades del pensamiento sobre un objeto (fenómeno, idea), lo que consecuentemente hace que este reconocimiento sea universal y un sentido común (horizontal) al pensamiento: *Concordia Facultatum*. A partir de este postulado, las facultades calcan al objeto en la aspiración de entenderlo desde su objetividad, a partir del principio de identidad supuesto por el *cogitatio*, como una fuerza que determina al objeto sobre el modelo que se replica por las facultades en su entendimiento. Por tanto, la descripción del mundo proviene de las facultades que están determinadas por el modelo del pensar y los límites de las facultades que habitan el dominio de lo trascendental. Por lo que, en la herencia kantiana, el pensamiento se separa en distintos tipos de reconocimiento: práctico, teórico y estético según la facultad que legisle en cada caso.

### POSTULADO DEL ELEMENTO O DE LA REPRESENTACIÓN

Dentro del modelo de Deleuze, los postulados referidos hasta este punto: el *cogitatio*, el sentido común y el modelo, limitan a la diferencia del plano virtual (desde de la

síntesis que se evoca desde el Yo pienso) a partir de la sujeción del sentido por cuatro categorías que determinan los contornos de la representación: la identidad que se aplica a lo indeterminado; la analogía que recae sobre conceptos determinados; la oposición dentro de la relación de las determinaciones al interior de los conceptos; y la semejanza que opera en el objeto determinado por el mismo concepto. Estas cuatro categorías determinan los bordes sobre los que la IDP puede pensar válidamente con corrección y bajo la dirección moral de la racionalidad, que configura la verdad (lo verdadero como lo moralmente bueno).

Por tanto, los ocho postulados de la IDP (hasta este momento cuatro) están orientados por dos de los principales fundamentos epistemológicos de la modernidad: el racionalismo cartesiano y el trascendentalismo kantiano. Ambas posturas labraron los bordes internos de la razón y del pensar a fin de delimitar lo múltiple, de tal forma que se empotra al sujeto como centro del conocimiento.

### **POSTULADO DE LO NEGATIVO O DEL ERROR**

Desde la representación del plano kantiano es posible entender que esta fijación proviene de la necesidad de pensar distintos medios de conocimiento (intuición, concepto e idea). Por un lado, la intuición actúa como un mero acto receptivo de los datos empíricos que del objeto del conocimiento capta el sujeto. Así, las facultades superiores acuñan conceptos sobre la representación del objeto. De esta manera, en la construcción de ideas, refieren conceptos que van más allá de la posibilidad de la experiencia, cuya fuente es la razón.

Por tanto, en el diseño de Kant, lo que se presenta ante nosotros es en realidad, una representación, un fenómeno que no es propiamente una apariencia, sino una aparición en el tiempo y en el espacio (que son formas puras de nuestra intuición o de nuestra sensibilidad). Por tanto, al no ser una apariencia, sino aparición, se trata de una re-presentación, por lo que el conocimiento se entiende como síntesis de lo que se presenta, es decir, como representación misma. Por ende, tanto las afirmaciones conducidas en la representación del pensamiento como el conocimiento están legislados por las facultades superiores que evocan ya no objetos del mundo, sino afectaciones fenoménicas dentro de la conciencia que limitan al pensamiento de acuerdo a la experiencia, que fuerza a los conceptos, y que someten al fenómeno a su razón.

En este esquema, el quinto postulado, correspondiente a lo negativo o al error, parte de la premisa de que la corrección de la razón es inherente a ésta. Como condición

intrínseca del pensar de acuerdo al cogito y la fuerza legislativa de la razón, la axiomática de la razón orienta a las facultades hacia la corrección, por lo que, necesariamente, aquellos errores que condicionen lo falso o la especulación provendrán desde lo externo afectando a lo racional. El error sólo se presenta cuando hay un conflicto entre dos facultades, sólo como un fallo entre la concordancia del sentido común, de ahí que el error devenga en un falso reconocimiento y una mala representación, provocado no por la fuente de la razón, sino por un evento exterior. Por tanto, al atribuir al error la traza del sentido común y la representación, se delimita la interioridad de lo racional, de ahí que la base axiomática, de la que depende la fuerza del pensar, no puede validar como racional a aquello que considere erróneo, limitando la fuerza de la representación a la identidad o los demás supuestos analizados en el postulado anterior, desfigurando otras racionalidades a partir del postulado de la representación en la calca del plano conceptual. Una clara tensión de esta axiomática racional se prevé en el tratamiento del Yo contrapuesto a la racionalidad pre-moderna practicada por sociedades indígenas que en su lugar encuentran el “nosotros” como un ámbito de reducción ontológica y del pensar. De ello, que se distinga un carácter peyorativo sobre aquellas racionalidades, marginándolas como: locura, salvajismo y estupidez.

### **POSTULADO DE LA FUNCIÓN LÓGICA O DE LA PROPOSICIÓN**

En la configuración del pensamiento moderno se estableció el privilegio a la proposición de designar el lugar en donde radica lo verdadero y lo falso. De tal suerte que la proposición designa la corrección entre lo adecuado, el pensamiento y el objeto exterior. Bajo esta idea, el sentido es aquello expresado por la proposición y no el significante del objeto referido, por lo que el sentido adquiere un carácter sub-representativo, que es previo a la representación que puede entenderse como la condición de posibilidad dentro de cualquier proposición.

### **POSTULADO DE LA MODALIDAD O DE LAS SOLUCIONES**

Este postulado se relaciona con el anterior pues la fundamentación de las proposiciones infiere en sí la validez de los contenidos de la verdad, es decir, de un acontecimiento o del sentido singular. En este postulado, se puede manifestar su relación intrínseca con las proposiciones como solución de los problemas. El enfoque del resto de los postulados hacia el planteamiento de los problemas nos deja ver que éstos nacen bajo

la seguridad de la existencia de una respuesta verdadera, que, por supuesto, vale a partir del sentido común y del resto de los postulados que aseveran la existencia de los problemas sólo como paso a las soluciones.

Los problemas se calcan sobre las proposiciones de la conciencia empírica que es común y horizontal a la razón, poniendo aparte lo esencial del problema. Empero, no solamente estamos de frente a un olvido, sino quizá de un prejuicio de la razón que nos impone la necesidad de ser tutorados de ésta, y que otros son los que plantean la calificación de nuestras respuestas como verdaderas o falsas.

Los contenidos de verdad o falsedad al interior de una actualidad afectan completamente a los problemas que son planteados como resueltos por las premisas que les resuelven, estableciendo con ello una circularidad entre acontecimiento, proposición, sentido, problema y verdad. De ello que la actualización y violencia sobre los problemas pueda llevar al pensamiento al estudio de falsos problemas.

### **POSTULADO DEL FIN O DEL RESULTADO, POSTULADO DEL SABER**

En este último postulado es fundamental comprender que el saber, aunque parte de la representación, está constreñido desde la experiencia. De tal suerte que el sentido común y la construcción de las categorías que replican el forje de los postulados de la IDP construyen al saber como producto final del proceso racional, dejando de lado al aprendizaje. Esta radicalización invoca de nueva cuenta al principio de identidad, en el que aquello que sea diferente o se opone asemeja o se replica por analogía, dejando al aprendizaje como un medio en el proceso en la génesis del saber. El saber se presupone como *a priori* de una regla que soluciona problemas y genera soluciones, mientras que el aprender es un elemento libre sin una rigidez que siempre lleve al mismo camino, una formación del mundo, pero no la respuesta del mundo.

Por tanto, el pensamiento moderno está anclado a la representación, la imitación cultural de lo metódico dentro de la búsqueda del saber y la expresión de los acontecimientos que intentamos conocer. Lo que nos obliga a dar cuenta que, dentro de los bordes del pensamiento moderno, su filosofía y el enigma que cubre las construcciones sobre medios y fines de la humanidad parten de verdades obtenidas desde el reconocimiento y la representación, sin tomar en cuenta que son meramente hipotéticas al interior del pensamiento y que están subsumidas al plano trascendental de lo actual, sin notar las posibilidades más allá de lo dado, que está en un plano virtual. Por lo que la IDP violenta al pensamiento, al sentido y al acto de creación,

replicando la representación en series, degenerando al sentido desde la corrección del pensar, colonizando el saber con violencia y verdad.

Estos postulados evidencian puntos esenciales de la reflexión filosófica construida desde la modernidad. El colonialismo y la consecuente dependencia del conocimiento de la periferia hacia el centro replicaron, por la fuerza de la razón moderna, los modelos filosóficos fundados en el racionalismo y la filosofía trascendental (la mayoría de los modelos usados en el orden social) y replican a la IDP, y de la misma forma ésta se replicó políticamente y también moralmente en detrimento de otras realidades y saberes.

De tal suerte que las tres épocas descritas anteriormente por Dussel (y entre ellos los diferentes modelos referidos por éste —solo como muestreo—), implican la recursividad de esta imagen de pensamiento y que, como en el proceso de colonialidad, para las demás épocas también imperó la dependencia de las explicaciones y sus particulares consecuencias en el orden político, jurídico y emancipatorio. En este punto, la IDP se cimentó sobre la producción occidental como el manto de verdad que coloca al pensamiento moderno por encima de otras producciones del conocimiento. Por ello, antes de realizar la pregunta: ¿Hay una filosofía en América Latina?, creo que primero deberíamos plantearnos una premisa de las epistemologías del Sur: fuera de occidente y en todo el planeta existen saberes cuyas relatividades y productos internos pueden o no coincidir con las disciplinas validadas en la actualidad por occidente, y no por ello son o dejan de ser saberes. Sin realizar esto, podríamos cometer el error de replicar la colonialidad, la IDP que hemos comentado, al sostener que un conocimiento es verdadero a partir de la axiomática de su producción, subordinándonos sin darnos cuenta a los conceptos descritos por el proceso moderno.

Al paso, la cuestión relevante es que hoy en día en el contexto latino americano (y más allá de éste) existe producción de contenido de saberes que incluso se ha puesto en diálogo, o en ejercicio contrahegemónico, ante el pensamiento moderno. Solo por mencionar algunos casos, la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la negritud, el post colonialismo o, por otro lado, la filosofía Andina, Tojolobal, Nahuatl, Maya, Wixaritari, etcétera. Como destaca Deleuze, la modernidad estatizó la diferencia en una filosofía concentrada en la representación (a partir del sujeto) que a la par de la colonización se ha impuesto como universal, pero, fuera de esa fuerza ortodoxa de pensar, el sentido en su producción social tiende a mutar y liberarse desde su propia expresión, por ello, las distintas mesetas de conocimiento situadas en diferentes tiempos y espacios, desde la cultura y otras formas de vida, construyen expresiones de sentido completamente diferentes a las representaciones del pensamiento moderno.

Basta comprender los ejemplos sobre los Tojolobales y el uso del concepto de *nosotros* que incluye al cosmos y no parten desde la justificación del yo, o la concepción de la *Pachamama* no sólo como madre tierra sino como un ente palpitante que nos da la vida.

En la producción moderna, la escisión del Yo es resultado de un proceso histórico sobre la separación no sólo del contenido espiritual y teogónico, sino también, y más relevante aún, de la separación de la humanidad con la naturaleza. Por ello, los fundamentos de saber de otras latitudes como las referenciadas en el párrafo anterior, las epistemologías del Norte les circunscriben a su proceso identitario de su misma IDP, situando a éstos en esquemas del animismo, espiritualismo o naturalismo (Di Salvia, 2011). Sin embargo, la producción de su imagen de mundo puede ser llamada de tantas maneras como se planteen diálogos interculturales, o bien puede ser silenciada por procesos hegemónicos a partir del epistemicidio o el encubrimiento de los conceptos y formas de vida. Lo relevante en el caso es que la concepción de los fines de la vida cambia, de acuerdo al centro de reflexión sobre los que se funde la imagen de mundo, por lo que es necesario replantear fundamentos de saberes, cambiando el centro de la reflexión y finalidad de la vida no hacia la humanidad, sino quizá desde y hacia la naturaleza.

Por lo que abandonar la IDP implica, justamente, habitar los conceptos desde otras imágenes de mundo, cuya primera consecuencia en la libertad será concebirla fuera del encierro de la justificación del yo y quizá -dependiendo de los contextos- sea a partir del nosotros o la naturaleza. En todo caso, el ejercicio de la libertad situada en la naturaleza, y no sólo en la condición moral de una ley objetiva y universal, podría descentrar no solamente la producción del orden social, sino más allá —tal como acontece en los saberes originarios que han resistido centenariamente, sin teorías del Norte o academias, a la colonización— se podría transformar toda la cadena de proposiciones válidas al respecto del orden social y los fines de la vida humana. Por otro lado, los postulados de la IDP, al monopolizar el sentido de la forma del saber moderno, nos muestran la manera en cómo, tal vez, los fundamentos contrahegemónicos de los saberes puedan invertir dichos postulados.

## FILOSOFÍA Y LA COLONIALIDAD DEL PODER

Es importante tomar en cuenta la relación entre la filosofía moderna —principalmente la posición ilustrada— y los modelos derivados de ésta dentro de la organización política. Como hemos visto en el apartado anterior, la expresión de los conceptos y la sujeción

de las finalidades de un sistema filosófico cuentan con cierta coherencia al respecto de los contenidos de validación o verdad. Como ha señalado Foucault, las tecnologías de poder se encuentran relacionadas directamente con la producción o mantenimiento de un régimen de verdad, por tanto, la construcción de la filosofía política del siglo XVII<sup>7</sup> en adelante atendió a la construcción de regímenes de verificación política a partir de la razón. El siglo de las luces parió las principales teorías de la organización política cimentadas en la razón, de ahí que los diferentes antecedentes del contractualismo moderno sirvieran como paso necesario hacia la filosofía política cimentada en la creación ficcionista del *contrato social*. En esta tesitura, la idea de libertad ilustrada conlleva una fuerte asimilación de la separación entre individuo y comunidad, que no es compatible con otros pensamientos no modernos que arrojan el entendimiento de la sustancia individual como parte del cosmos o de la comunidad. Por otro lado, la noción contractual no puede comprenderse tampoco de manera aislada, sino dentro de una imagen de mundo que establece la correlación de diversas “representaciones” que sirven como proposiciones y validan axiomáticamente un contenido de verdad. De tal suerte que los contenidos revisados de la IDP vuelven a estar presentes dentro del carácter político por obvias razones. A partir de esta ficción, quiero establecer tres rasgos fundamentales que se relacionan con el punto anterior:

- A. El Estado nace de un acto horizontal de “racionalidades”, como una creación colectiva, en el que cada uno de los integrantes de una comunidad política, en “ejercicio natural de su razón y libertad natural”, asumen como necesaria la cesión de la libertad en pro de su ejercicio y la “conservación de sus bienes y vida”.
- B. En lo general, la función del Estado “constituye el límite de la libertad” plena para configurar la delimitación de libertades particulares con base en la convivencia armónica de los individuos, sus racionalidades y deseos. Por tanto, el Estado restringe las libertades de los individuos en sociedad bajo la construcción del orden jurídico.
- C. El Estado prefigura la corrección del orden social a partir de su entendimiento racional desde el bien común, por encima de los deseos y caprichos de los particulares. La dirección del Estado y sus leyes conducen por su propia naturaleza a “la corrección moral del pensamiento”.

---

7 Tomo en cuenta el siglo XVII por, entre otras causas, el planteamiento hobbesiano.

Los tres puntos anotados parten de una estructura fundada en la sujeción de la verdad, la libertad como ejercicio de la razón y la expresión de la decisión y la fundamentación de la corrección como lo moralmente bueno y verdadero. Por lo que la libertad ilustrada se representó progresivamente en el liberalismo, que, desde la pretensión de verdad, moldeó los principales conceptos modernos del orden social. Su discurso se funda principalmente en la fuerza de la necesidad que emana de una verdad racional, de un principio universal del hombre: “la mejoría de condiciones y la búsqueda de la utilidad del bien superior” (como se apunta en las tesis clásicas del derecho natural). De acuerdo con ello, estamos obligados desde el *imperativo de la razón*, al abandono del estado de naturaleza para configurar un orden “civil”, por el que su fundamentación adquiere un tono moral a partir de la razón, de ahí que el imperio de su justificación de la razón en Locke, Kant o Hegel haya establecido la línea distintiva entre la historia de la civilización, el progreso y las razas.

Dentro de esta imagen, la repetición del sentido sostiene su fuerza a partir de la identidad, analogía, oposición y semejanza, que constituyen la afirmación del pensamiento validable en torno a los conceptos determinados por la fuente de la representación, del *cogito* y las facultades que orientan al pensamiento hacia la verdad. El liberalismo parte de la necesidad representativa del “Yo” cartesiano, a partir de la delimitación categorial que subyace *in situ* del pensar, por lo que el resto de conceptos y bienes al interior del Estado se alinearan en sus representaciones de acuerdo a la semejanza, oposición, analogía e identidad, situando a estas categorías como las validadas por las premisas que constituyen la fuerza de la meseta. De lo anterior cabe destacar que, de acuerdo a la producción del conocimiento occidental, la reflexión de la libertad cobró mayor relevancia dentro del Estado moderno. Bajo esta concepción, se naturalizó el ejercicio de la libertad como el ejercicio de los derechos, suponiendo así la mutación de los límites de la autonomía de la voluntad ante el contorno de la norma jurídica. Sin embargo, aún dentro de las metrópolis existieron grupos sociales que continuaban siendo excluidos, mismos que tenían que ceñirse al margen de la restricción sin lograr alcanzar los contenidos de sus derechos. Por tanto, la reflexión al interior de la imagen de pensamiento moderna, reflexionó sobre la degradación de la libertad y le entendió (radicalmente como en Rousseau) como un ejercicio de degradación que es tanto como morir o deshumanizarse. Sin embargo, concretamente esta deshumanización y degradación al cabo del tiempo (liberalismo económico) fue normalizada por el mismo discurso de “conservación de la vida” por parte del Estado moderno, administrando las libertades a partir de los contenidos capitalistas,

situando al oprimido y los grupos vulnerables en una posición de los “sin poder”, lo que significa la amputación de la creación de otras alternativas políticas o fundaciones de mundos, estimulando la degradación de los derechos desde un Estado máximo de restricción para la ciudadanía y un Estado que se oponga al mínimo para el mercado (Santos, 2009).

Del otro lado de la línea abismal (Santos, 2010: 13), la migración de los modelos, a partir de la imposición colonial del saber y del poder, transformaron los contenidos del Estado liberal degradando su sustancia hacia un Liberalismo Colonial. Esta concepción la he tratado en otro lugar (Sandoval, 2016) a fin de representar lo paradójico de la libertad en los sistemas políticos ex coloniales, para determinar cómo la dependencia en el saber y el poder continuó luego de los periodos post revolucionarios, como en México. Este régimen se sitúa principalmente antes que en un orden de libertades en un proceso de licencias.<sup>8</sup> Así, el Liberalismo Colonial

se funda en seis principios cuyos números ordinarios representan el ideario eurocéntrico o metropolitano, y la correspondiente letra, su expresión en México [*o la periferia*]:

1. El derecho se fundó con base en derechos abstractos
  - a. *El derecho encubrió a realidades concretas*
2. De lo anterior, se impone que las Libertades sean generales
  - b. *De lo anterior, se impone que las restricciones y libertades son particulares*
3. La inclusión proviene del consenso sobre la construcción de un pacto social general
  - c. *La exclusión proviene del consenso sobre la construcción de un pacto social particular*
4. Los derechos emanan del Estado y éste reconoce los derechos naturales previos. La ciudadanía equivale al derecho de tener derechos
  - d. *Los derechos se demandan al Estado y éste no reconoce los derechos que no estén en su concepción. La ciudadanía equivale al derecho de ser sometido por obligaciones jurídicas*
5. La función del derecho es conservar al Estado a partir del orden social

---

<sup>8</sup> Por licencia entiendo una permisión (arbitraria e irracional) de una persona o institución que asume una posición colonial al respecto de otra que se le impone el papel de subordinado. El reflejo de éste concepto del otro lado de la línea, dentro del Estado liberal, se denomina libertad.

*e. La función del derecho es conservar al Estado a partir del control social de clase*

6. La soberanía recae en el pueblo

*f. La soberanía recae en cierta clase del pueblo (Sandoval, 2016: 113).*

En este esquema, la forma general del Estado moderno, del otro lado de la línea abismal, en la continuación del régimen colonial, adquirió una forma singular cuya función concreta se centra en la degradación de la libertad como estrategia de explotación capitalista.<sup>9</sup> Empero, su fundamento depende totalmente del discurso tanto filosófico como político de contenido liberal. Por ello, para efectos de este trabajo, denomino *Estado discursivo*<sup>10</sup> al sistema político institucional y “legítimo”<sup>11</sup> aplicado en las periferias ex coloniales que depende, para su ejercicio, de los contenidos del Estado moderno (puntos A, B y C revisados anteriormente), así como sus procesos retóricos y prácticos de intervención en la vida pública y privada con los fines del “bien común”. Formalmente se trata de un Estado moderno desde el discurso, mientras que sus fines son los descritos por el Liberalismo Colonial. Este tipo de Estado limita su existencia y aplicación al territorio y a su extensión jurídica, mientras que sus fines están relacionados con la ciudadanía e instituciones locales e internacionales como otros Estados y agentes de mercado.<sup>12</sup>

A partir de la naturaleza de este Estado discursivo, los fines del Liberalismo Colonial son cumplidos a través de la institucionalización de normas jurídicas eficaces, bajo una retórica de interés común con fines netamente particulares. En este sentido, el discurso y el ejercicio de los derechos como manifestación de la libertad se reservaron

---

9 Me refiero a la degradación de la libertad como estrategia de explotación capitalista a partir de los ejemplos dados por los sistemas jurídicos del siglo XIX de América Latina, cuyas expresiones discursivas planteaban el ejercicio universal de los derechos, pero que en la aplicación de tales, las vejaciones de derechos humanos, genocidios y explotación fueron los principales medios para la organización socioeconómica de estos países, fortaleciendo desde la ausencia de los derechos el desarrollo global de la explotación capitalista. Es imposible pensar a la modernidad sin el colonialismo y la colonialidad.

10 La concepción del Estado discursivo es una propuesta que parte de una observación sociológica que cobra relevancia en la falta de incidencia de la retórica estatal dentro del campo social.

11 Cuestiono la noción de legítimo a partir de la democracia de baja intensidad que forma parte del discurso liberal colonial, pues, si se tratara de democracia de alto impacto la raíz discursiva no necesariamente sería occidental, ni la forma del Estado moderno. i.e. La transformación constitucional del Estado en Bolivia.

12 Como ejemplos institucionales podemos referir al municipio, el congreso, los partidos políticos, etcétera. Como expresiones de éste, todos los actos jurídicos desarrollados con el derecho estatal y las relaciones entre instituciones y particulares. Por ejemplo, la compraventa de servicios, una sentencia declarada por un tribunal, una campaña electoral, etcétera.

para ciertas clases de personas. Por ende, los niveles de corrupción e impunidad se institucionalizaron en instrumentos jurídicos moldeables a la interpretación y aplicación del derecho para ser usados particularmente por las mismas instituciones participantes de esta forma de organización. De lo anterior, la experiencia nos indica que, ante tal degradación de la organización social, emergieron paralelamente (como tipo ideal) otras organizaciones de corte político<sup>13</sup> cuyos fines pueden ser tanto hegemónicos como contrahegemónicos. Es decir, el Estado de facto tiene dos dimensiones.

En su dimensión netamente formal, es importante decir que el Estado de facto construye una serie de ilegalidades de frente al Estado discursivo, pues no acata los contenidos normativos de éste. Sin embargo, estas cadenas de ilegalidades pueden tener al interior de este sistema de organización un contenido normativo determinado por el grupo social. Además, es importante dar cuenta que a partir de ello existe una vinculación<sup>14</sup> débil<sup>15</sup> o fuerte<sup>16</sup> con el Estado discursivo, dependiendo de la interlegalidad y el pluralismo jurídico.

De tal suerte que comprendo al Estado de facto como un sistema social de organización ilegal (visto desde el Estado discursivo), que se expresa territorial y extra-territorialmente a partir de la fuerza discursiva (retórica) o material (violencia simbólica o física) para hacer valer sus normas y conservar sus intereses. En el caso del Estado de facto hegemónico, tiene una dimensión territorializada y una extensión desterritorializada; en la primera podemos observar al narcotráfico, paramilitares, etcétera. Estos parten de una noción explícita del gobierno privado indirecto (Mbembe, 2011: 77) y hacen valer su retórica en la extensión de su dominio territorial a partir de la violencia. Por otro lado, en su extensión desterritorializada, bajo la misma lógica, se imponen sus normas a partir de una manifestación de violencia simbólica en donde se ejerce una dominación financiera y económica a partir de las estructuras definidas en el comercio global, cuyos intereses están expresados por la *lex mercatoria* sobre los Estados discursivos. Ejemplos de ello, Walmart y Dragonmart, las compañías extractivistas, las casas de bolsa, las calificadoras de riesgo, como Standard & Poor's, etcétera.

---

13 En el sentido de Estado de facto hegemónico el ejercicio del poder es económico, mientras que en el Estado de facto contrahegemónico es social.

14 La noción de vinculación débil o fuerte se mide a partir de la eficacia de las normas del Estado discursivo.

15 Un ejemplo de vinculación débil es el reconocimiento de derechos indígenas por parte del Estado.

16 Un ejemplo de vinculación fuerte es la relación entre grupos transnacionales que desde la *lex mercatoria* implementan legislación local a fin de cumplir sus intereses.

En este sentido, dichas organizaciones sociales establecen límites de las libertades, a partir de estructuras y ejercicios hegemónicos que terminan (sociológicamente hablando) produciendo la exclusión y dominación de actores y grupos sociales completos. Ante ello, la sociedad produce resistencias y organización política: el Estado de facto contrahegemónico.

Éste se produce principalmente desde el choque estructural de grupos sociales homogéneos o heterogéneos que conciben una retórica de la vida diferente y resisten a lo planteado por los otros dos tipos de Estados. A partir de esta tensión, la calificación de ilegalidad (puede o no darse tal calificación de acuerdo a las estrategias planteadas por la movilización) o resistencia está determinada por la racionalidad interior del Estado discursivo o bien por la violencia del Estado de facto hegemónico y no así por sus propios fines. Es decir, se trata de la producción de una emergencia y resistencia política que afirma otras (retóricas) libertades y contenidos de la vida. En el caso, el Estado de facto contrahegemónico afirma en sus prácticas y fines la preservación de otras formas de vida posibles, cuyos contenidos provienen de distintas microracionalidades y retóricas, que apelan a otras formas de dignidad que pueden, o no, empatar con los fundamentos de la racionalidad moderna. De tal suerte que el Estado de facto contrahegemónico puede manifestarse en luchas políticas, resistencias sociales e incluso en luchas ante los tribunales dentro del Estado discursivo en pro de una retórica de justicia.

Su extensión puede ser tanto territorializada como desterritorializada. En el caso territorial, se puede dar cuenta de las sociedades en aislamiento voluntario, las comunidades indígenas y movimientos sociales que luchan a partir de sus propias prácticas, con o sin la gramática del Estado discursivo o contenidos modernos en contra del despojo de la propiedad, el medio ambiente, la tierra y el agua. Asimismo, estas luchas pueden compartir una dimensión desterritorializada cuando se expresan esas demandas, a partir de retóricas más generales, en derechos humanos o la dignidad, por ejemplo. De ello que, especialmente en el campo desterritorializado, el Estado de facto contrahegemónico se manifiesta de manera transversal en categorías y organizaciones de formas de vida como los obreros, las mujeres, los indígenas, los indignados. Es decir, en movimientos sociales transversales que pueden coincidir en concepciones de justicia social y de justicia anticapitalista.

De lo anterior, es importante acudir a la reflexión sobre el concepto general de Estado. Habíamos dicho que la lógica general del discurso ilustrado le situó como el ejercicio racional desde el que es posible la conservación de la vida y los bienes relativos

a ella. Vale la pena pensar que el ejercicio de la Libertad desde el Estado de facto contrahegemónico cumple con el propósito sociológico del Estado, pues se lucha por la conservación de la vida y sus contenidos a partir de estructuras, institucionalizando narrativas y visiones de mundo. En este sentido, el Estado moderno no es el único que goza de un mecanismo de racionalidad y libertad, ni tampoco de una retórica institucional, sino que también existen estas construcciones cuyos fundamentos no siempre son modernos. En el caso, vale la pena decir que el Estado de facto contrahegemónico puede comprenderse como una práctica descolonizadora de la Libertad, siempre y cuando a) no se convierta, a partir de la violencia, en un Estado de facto hegemónico; y b) los anhelos de justiciabilidad, de clase, sexo, raza, condición y las demandas por la dignidad, provengan de un fundamento diferente a la colonialidad del saber/poder (como los mencionados en la conclusión del punto anterior), o bien, que nazcan de prácticas de un contenido contrahegemónico que devuelva el poder a los “sin poder” como mecanismo de resistencia política y afirmación ontológica.

En esta descripción, es posible dar cuenta de diferentes anhelos de justicia que se encarnan más allá la imagen de mundo moderno, en anhelos de libertad y conservación de la vida que perfeccionan otra imagen de pensamiento. En este sentido, la coherencia de su visión de mundo postula y afirma otras estructuras normativas que, traducidas en la visión del orden social moderno, podemos asimilar como derechos (i.e. *pachamama*, *summa kawsay*, etcétera).<sup>17</sup> A partir de esta lógica, al refundar el contenido político de la expresión de la libertad, el Estado, por su naturaleza social, se re-funda, pues los fines de la libertad aperturan el sentido hacia otros lugares del conocimiento. Por lo que no es ninguna sorpresa tomar en cuenta que a aquellas culturas que a decir de los modernos conciben a la vida desde una idea animista, naturalista, o para decirlo sin eufemismos, desde una concepción primitiva o salvaje, entiendan la finalidad de la libertad de acuerdo con el bien máspreciado: la naturaleza. Por ende, la humanidad y sus culturas particulares se deben a ésta, por lo que naturalmente la concepción de la visión del mundo, su libertad y finalidad como seres en el *cosmos* tiende a ser anti-capitalista.

En este orden de ideas, las prácticas del Estado de facto contrahegemónico en sus diferentes movimientos sociales afirman prácticas descolonizadoras que se confrontan

---

17 La concepción de derechos, y sobre todo la noción moderna de derecho, es una versión reducida del orden occidental que implica la colonialidad de la categoría sobre cualquier otra forma de organización social cuya finalidad apele a la justicia en toda su relatividad. En este sentido, parte de la afirmación de una gramática particular que encubre a partir de conceptos propios cualquier otra forma de vida, práctica o discurso.

con la modernidad y sus contenidos coloniales apostando por la emergencia de otras libertades.

## CONCLUSIÓN

Como se dijo previamente, occidente construyó la afirmación de sus derechos a partir de la evolución de su visión de mundo sostenida en un esquema racional:

yo/razón/voluntad/libertad/cosa

En este sentido, la descolonialidad de la libertad supone comprender que la naturaleza, los otros seres humanos y la vida misma no es una cosa, sino otros entes en igualdad. También implica que el fundamentalismo *yoico* occidental supone la destrucción de otras realidades, por lo que el dialogo intercultural implica un dialogo de saberes que, como en el caso de Bolivia y Ecuador, provoque la emergencia de otros esquemas:

Naturaleza/vida/razón/otras especies/libertad

Bajo este sentido, la orientación de la libertad hacia fines más allá de la lógica de apropiación implica responsabilidad y conservación. Pero no habrá conservación de la vida humana si el ser humano no comprende que sin vida del planeta su vida no es posible. Este tema se revisará en otro proyecto: Descolonizar la fraternidad.

Una civilización que entiende a la conservación de la vida como un ejercicio irracional y salvaje solo puede encontrar su justificación en una razón dogmatizada e irreflexiva. Hoy en día la imagen de mundo está cambiando, quizá sea momento de encontrar una libertad que nos permita dibujar fines civilizados y racionales, más allá de la “civilización y racionalidad” moderna-capitalista y neo-liberal.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asamblea Constituyente (2008), *Constitución del Ecuador*. Quito: Asamblea Constituyente. Consultado en [http://www.asambleanacional.gob.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gob.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf)
- Benjamin, Walter (2001) Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Trad. Roberto J. Blatt Weinstein. España. Taurus.
- Bloch, Ernst (2011) Derecho y dignidad humana. Trad. Herederos de Felipe González Vicens. Madrid. Dykinson.
- Deleuze, Gilles (2006), *Diferencia y repetición*. 1ª reimp., trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (2008), *Nietzsche y la filosofía*. 8ª ed., trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama.
- Di Salvia, Daniela (2011), “Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico- antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama”, *Gazeta de Antropología*, 27 (1), artículo 13. Consultado 02.04.2016 a la 01:35 am en [http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G27\\_13Daniela-di-Salvia.pdf](http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G27_13Daniela-di-Salvia.pdf)
- Dussel, Enrique (1994), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación. Textos completos*. Colombia: Editorial Nueva América. Disponible en [http://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/48.Historia\\_de\\_la\\_filosofia\\_y\\_filosofia\\_de\\_liberacion.pdf](http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/48.Historia_de_la_filosofia_y_filosofia_de_liberacion.pdf)
- Dussel, Enrique (2000), “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Perspectivas latino-americanas*. Argentina: CLACSO, 24–33. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Fanón, Franz (1983), *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura económica.
- Mbembe, Achile (2011). *Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. España: Meusina.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón. Disponible en <http://www.tintalimon.com.ar/libro/CHIXINAKAX-UTXIWA/>
- Sandoval, Germán (2016). “La constitución de 1917 y el Liberalismo Colonial”, en Luis Guerrero Galván y Carlos Pelayo Moller (coords.), *100 años de la Constitución mexicana: De las garantías individuales a los derechos humanos*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 95–118. Consultado a 10.05.2016, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=4093>
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI/CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Argentina: CLACSO.
- Weil, Simone (1995) *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. España: Paidós.

