

dossiê

Las praxis populares de lucha por la vida como lugar epistémico-político de la descolonización del Derecho

A práxis popular de luta pela vida como lugar epistémico-político da descolonização do Direito

The popular praxis of struggle for life as an epistemic-political place of the decolonization of Law

Félix Pablo Friggeri¹

¹Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, Programa de Posgraduación en Integración Contemporánea de América Latina, Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil. E-mail: fpfriggeri@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9365-6698>.

Submetido em 11/11/2022.

Aceito em 27/11/2022.

Como citar este trabalho

FRIGGERI, Félix Pablo. Las praxis populares de lucha por la vida como lugar epistémico-político de la descolonización del Derecho. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, v. 9, n. 1, jan./jun. 2023, Brasília, p. 325-346.

insurgência

InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais | v. 9 | n. 1 | jan./jun. 2023 | Brasília | PPGDH/UnB | IPDMS
ISSN 2447-6684



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons 4.0.
Este trabajo es licenciado bajo una Licencia Creative Commons 4.0.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0.

Las praxis populares de lucha por la vida como lugar epistémico-político de la descolonización del Derecho

Resumen

El trabajo propone a las praxis populares de lucha por la vida como lugar epistémico-político de construcción de conocimiento y de práctica del Derecho y de esta forma realizar el necesario proceso de descolonización para este ámbito. Para esto analizo lo que significa esta opción y la relaciono con la resignificación de la Soberanía Popular en cuanto concepto base para las Ciencias Políticas y para el Derecho. Como expresión privilegiada de este proceso de descolonización del Derecho en nuestra región analizo elementos del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano, destacando especialmente la necesidad de elaboración de una ecología profunda propia basada en el Biocentrismo Ancestral, que sirva como base para el diálogo entre Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza.

Palabras-clave

Praxis popular de lucha por la vida; lugar epistémico-político; Descolonización del Derecho; Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano; Biocentrismo Ancestral.

Resumo

O trabalho propõe a práxis popular da luta pela vida como lugar epistémico-político de construção do saber e da prática do Direito e assim realizar o processo de descolonização necessário para essa área. Para isso, analiso o que significa essa opção e a relaciono com a redefinição da Soberania Popular como conceito básico para a Ciência Política e o Direito. Como expressão privilegiada deste processo de descolonização do Direito em nossa região analiso elementos do Novo Constitucionalismo Latino-americano, destacando especialmente a necessidade de elaboração de uma ecologia profunda própria com fundamento no Biocentrismo Ancestral, que sirva como base para o diálogo entre Direitos Humanos e Direitos da natureza.

Palavras-chave

Práxis popular de luta pela vida; lugar epistémico-político; Descolonização do Direito; Novo Constitucionalismo Latino-americano; Biocentrismo Ancestral.

Abstract

The work proposes the popular praxis of the struggle for life as an epistemic-political place of construction of knowledge and practice of Law and in this way carry out the necessary process of decolonization for this area. For this, I analyze what this option means and I relate it to the redefinition of Popular Sovereignty as a basic concept for Political Science and Law. As a privileged expression of this process of decolonization of Law in our region, I analyze elements of the New Latin American Constitutionalism, especially highlighting the need to elaborate its own deep ecology based on Ancestral Biocentrism, which serves as a basis for dialogue between Human Rights and Rights of nature.

Keywords

Popular praxis of struggle for life; epistemic-political place; Decolonization of Law; New Latin American Constitutionalism; Ancestral Biocentrism.

Introducción

El mundo jurídico ha estado marcado en nuestra región, como gran parte de las elaboraciones políticas y de conocimiento, por un profundo eurocentrismo que lo distanció de la realidad a la que tenía que brindar respuestas. Además, su carácter instrumental con respecto a la implementación capitalista en sus distintas “etapas” lo distanció -y mayoritariamente lo enfrentó- de las luchas populares y de los sentidos, búsquedas, aspiraciones que estas luchas contenían y contienen. Entiendo que se puede decir que, en gran parte, terminó siendo un cómplice legalizador y, más relativamente, legitimador de la dominación y explotación -de los seres humanos y de la naturaleza a la que pertenecemos- que caracteriza a las relaciones capitalistas y que beneficia a un sector minúsculo de la población.

Así, la descolonización del Derecho como proceso político y como proceso epistémico necesita de una búsqueda de procesos, a la vez, creativos y sólidos para su operacionalización no solo a favor de las mayorías populares, sino con ellas y, sobre todo, desde ellas. En este proceso el posicionamiento en un lugar epistémico-político -que es, a la vez, ético y afectivo- es fundamental tanto para la militancia como para la creación de conocimiento. Presento aquí una opción por la praxis popular de lucha por la vida como lugar epistémico-político para realizar ese proceso descolonizador del Derecho que lo potencie como dimensión transformadora de la realidad y como espacio de encuentro transdisciplinario de creación de conocimiento.

Para esto, comienzo haciendo un análisis de esa opción por el lugar propuesto. Su caracterización como político y epistémico que lo distingue de otros “lugares” propuestos (de enunciación, de habla, por ejemplo) aunque los comunica con ellos. Explico también la necesidad de clarificación de las “fuentes” que abrevan esta opción y que dan la materialidad al conocimiento y la coherencia a la praxis política descolonizadora. Lo relaciono con elementos del pensamiento latinoamericano-caribeño comprometido en estas búsquedas. Y finalizo proponiendo elementos claves a tener en cuenta en este proceso descolonizador.

En el segundo apartado trato de aportar elementos para la resignificación de un concepto clave para la referencialidad del pensamiento y la praxis política y, consiguientemente, del Derecho: la Soberanía Popular. Desde el lugar epistémico-político elegido replanteo su contenido para el cual propongo tres componentes claves: la Soberanía Alimentaria, la Soberanía Sanitaria y la Soberanía de Saberes. Analizo aspectos de la deformación del contenido de la Soberanía Popular y me refiero a algunos procesos histórico-políticos que trataron de resignificar e implementar el sentido de este concepto desde praxis revolucionarias en nuestra región.

En la tercera sección trabajo algunos aspectos de un fenómeno regional que dio pasos concretos en las búsquedas a las que nos referimos: el del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. Analizo algunos aportes descolonizadores que se vienen dando en este proceso tanto en sus textos, como en sus procesos y sujetos protagonistas e inspiradores. Entre esos aspectos está el de la consolidación de una Ecología Profunda desde las praxis populares que posee una ventaja epistémica frente a la establecida, referenciada, entre otros elementos, en los planteos del Buen Vivir y de los Derechos de la Naturaleza y que pueda establecer un diálogo y una articulación sólida con los caminos de lucha por los Derechos Humanos.

En las consideraciones finales refuerzo la necesidad de la referencialidad a ese lugar epistémico-político propuesto para la elaboración de prácticas y reflexiones jurídico-académicas en Diálogo de Saberes con los movimientos populares. Este camino posee una potencialidad de resignificación y replanteo del Derecho que puede servir también para un Diálogo Sur-Sur, especialmente, pero también para todo el debate jurídico, aportando elementos creativos y cuestionadores. También la necesidad de que este proceso sea difundido y compartido en los ámbitos judicial y legislativo de nuestros países y de los procesos de integración regional cada vez con más solidez y profundidad. A hacer un pequeño aporte para ese enorme desafío está destinado este trabajo.

1 La praxis popular de lucha por la vida: por qué de la opción de este lugar epistémico-político para descolonizar el Derecho

Los movimientos indígenas latinoamericanos han expresado con claridad la indisolubilidad de lo político y lo epistémico (MACAS, 2005). Han evidenciado algo que ha estado presente en muchos de los planteos políticos del pensamiento latinoamericano-caribeño, en sus prácticas y en las reflexiones sobre las mismas. Por esto la búsqueda por encontrar caminos políticos transformadores de la realidad en la línea de justicia está unida a la descolonización de la creación de conocimiento.

Entiendo que el elemento clave para la orientación de sentido tanto de la praxis política como de la creación de conocimiento es la opción por el lugar epistémico-político desde donde se ubican los sujetos para definir esos procesos en su doble dimensión. El lugar tiene una referencia geográfica, física, pero, más que eso, está en el “corazón” de los que buscan crear conocimiento y orientar su práctica política. Por eso, siendo principalmente epistémico y político, es, a la vez, ético y afectivo. Por el hecho de ser un lugar epistémico tiene un doble condicionamiento con respecto al conocimiento: condiciona tanto la recepción como la creación del conocimiento. En cuanto lugar político es condicionado por las praxis en la

dinámica de las relaciones sociales. Abarcando los cuatro aspectos el lugar es el que provee de las cercanías y las lejanías y éstas son tanto afectivas, como éticas, epistémicas y políticas. Desde estas cercanías y lejanías se elaboran las perspectivas y la direccionalidad para poder captar la realidad y pensar y realizar las praxis transformadoras, aunque podríamos decir también revolucionarias.

Ahora, vale aclarar, que la opción por este tipo de “lugar” no la hacen solamente los que deciden ser solidarios con los pobres, también la hacen -aunque generalmente no lo digan- los que son solidarios con los ricos. Por eso, el intento por dejar claro este presupuesto de la praxis política y epistémica también pretende evidenciar la falsedad de una pretensión de neutralidad e imparcialidad en ambas dimensiones. Esta pretensión oculta, más fundamental, la de una “universalidad” dominadora y que tiene siempre, al ser así, tendencias dogmáticas y, aquí, dicho otra vez, en ambas dimensiones.

El ubicarse en un lugar da la direccionalidad tanto a la praxis política como a la creación epistémica. Por eso es clave una palabra: “desde” (ARDILES, 1973, p. 25)¹. El conocimiento no es tanto “de”; la praxis política no es tanto “para”, ambas tienen como primordial determinación el “desde”.

Aquí el lugar por el que realizo la opción, el lugar epistémico-político que se propone para toda la praxis política y para todo el trabajo de creación de conocimiento, y en este trabajo para el pensamiento y la práctica del Derecho es la praxis popular de lucha por la vida. Elijo la palabra praxis porque en su versión -merecidamente- más difundida proviene de las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx y ella contiene en su abarcatividad conceptual esa doble dimensión política y epistémica. Ha sido trabajada en nuestra región por grandes autores -solo para nombrar dos por Adolfo Sánchez Vázquez y Enrique Dussel-, es clave -como veremos más abajo- en el pensamiento mariateguiano, y es uno de los elementos fundamentales en la Teología y la Filosofía de la Liberación. Este tipo de praxis que elegimos aquí como lugar es fundamentalmente comunitaria e incluye la reflexión sobre lo que se hace, sobre lo que se practica y así se vuelven la base para las sabidurías populares.

El hecho de caracterizar esta praxis como “popular” implica la necesidad de que el sujeto político -o podríamos decir también el sujeto revolucionario- coincida con el sujeto epistémico. Aquí se hace presente el, largamente debatido, tema del proletariado.

¹ En relación a la creación epistémica sostenía Rodolfo Kusch (1978, p. 73) que había que “replantear el problema del pensamiento desde el subsuelo mismo de nuestra sociedad”.

Esta praxis popular es de “lucha”. Esto ubica esta opción dentro de una necesaria lectura de análisis de la lucha de clases. Pero esta noción “heredada” tiene que ser repensada desde nuestra historia de conformación social, desde nuestra actualidad regional y dentro de las características actuales del capitalismo que vivimos y sufrimos. La lucha popular a la que nos referimos es la de la organización de movimientos que aborden la disputa por el poder; es también la lucha sindical; es la organización de la protesta frente a las injusticias; es la lucha expresa y evidentemente politizada. Pero también es, y con el mismo grado de valor y dignidad, la lucha popular por la salud de las criaturas, por poder comer en cada familia; por preocuparse por el vecino enfermo, y así todas las luchas cotidianas que realizan silenciosamente nuestro pueblo. La praxis de lucha popular abarca con el mismo grado de valor y dignidad ambas luchas, porque ambas se necesitan mutuamente; porque ambas construyen poder popular. Por eso la lucha popular siendo lucha por el poder, por la resistencia a los atropellos del sistema, es también y, sobre todo, lucha popular por la vida. Entenderla así, permite también incorporar la dimensión ecológica que está mucho más evidenciada en los ámbitos indígena y campesino, pero que tiene que estar presente cada vez más en todas las luchas populares.

Ligado al tema del lugar está el de las fuentes. Ellas proveen de materialidad al conocimiento que se elabora y eso las distingue del lugar. Proponemos tres fuentes fundamentales de la creación de conocimiento: las sabidurías populares que surgen de esa praxis de lucha por la vida, principalmente las indígenas y campesinas; la reflexión sobre nuestra historia regional hecha “desde abajo”; y, los autores latinoamericano-caribeños originales.

La primera fuente, las sabidurías indígenas y populares (con un lugar destacado en las campesinas y afroamericanas) tiene un lugar ineludible y preponderante. Lamentablemente, el mundo académico tiene, en buena parte, una gran ignorancia en este tema. Fals Borda (2009, p. 279) sostenía que “es fundamental conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo, para obtener y crear conocimientos científicos”.

La segunda fuente, la de la reflexión sobre nuestra historia latinoamericana-caribeña hecha “desde abajo”, tiene el potencial de establecer un proceso dialéctico entre la memoria y la utopía, y logra “situar” la utopía, tanto epistémica como políticamente, en las praxis de la lucha popular. Esta cualidad del conocimiento histórico “desde abajo” de “situar” se da en dos sentidos: por un lado, se sitúan las luchas populares en la memoria de las luchas ancestrales e históricos; por otro, se sitúan en una lectura realista de las potencialidades existentes en esas luchas. Así, más que de utopía - que etimológicamente “no tendría lugar”- podríamos hablar de una subtopía, porque las praxis de luchas populares tienen “lugar” y contienen en sí mismas un proyecto distinto de organización social, económica, política. Una

expresión privilegiada de esto es lo que se ha conocido como la propuesta del Buen Vivir, que no es una utopía, porque tiene lugar, porque existe, ancestralmente, milenariamente, y por eso es conveniente hablar de subtopía. Por eso hay que entender la historia “desde abajo”, desde esa praxis de lucha. Es el sentido en que Mariátegui (2010) reivindicaba el sentido revolucionario de la tradición popular. Una mirada popular y liberadora de la historia implica también cuestionar la espacio-temporalidad con que se la lee y analiza. Las perspectivas eurocéntricas adoptaron -también en buena parte de la izquierda- una mirada unilineal, unidireccional, teleológica, progresista y evolucionista de la historia. En las cosmovisiones indígenas especialmente, pero también en gran parte de las culturas populares, la concepción y la vivencia de la espacio-temporalidad es otra: habría que hablar más bien de una espacio-temporalidad “en espiral”, donde “pasado”, “presente” y “futuro” se entrelazan constantemente en la lucha por vivir bien, en dignidad y justicia.

La tercera fuente son los autores originales latinoamericano-caribeños. Son aquellos que se fundamentan en esas dos primeras fuentes: las sabidurías populares de lucha por la vida y la reflexión sobre la historia de nuestra región mirada “desde abajo”. Los que buscaron desde nuestros pueblos, desde nuestras realidades y desde un compromiso epistémico y político con las luchas populares. No basta que hayan nacido o trabajado en nuestras tierras si la actitud intelectual y política fue copiar, reproducir, enseñar y/o aplicar paradigmas eurocéntricos. Son muchísimos, pero en general han sido - por su misma actitud - invisibilizados, excluidos del mundo académico, menospreciados desde buena parte de ese mundo. Por eso tomamos la opción epistémica y política de trabajar con referencias, casi en su totalidad, de autores latinoamericanos y caribeños. La originalidad tiene que ver, fundamentalmente, con dos características. Primero, supone un conocimiento creativo, hecho desde una “creación heroica”, un conocimiento que no sea “calco ni copia” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 271-272) del pretendidamente impuesto conocimiento eurocéntrico, que sea creado desde la participación en la praxis popular de lucha por la vida de nuestros pueblos, una praxis “heroica” para poder vivir en medio de la imposición de la cultura de muerte que se nos impone desde el colonial / capitalismo. Segundo, un conocimiento cuya creatividad está enraizada y referenciada en los saberes que surgen de la praxis de lucha por la vida de los pueblos, principalmente de los pueblos originarios, pero también de los campesinos, de las comunidades afroamericanas, de las mayorías trabajadoras. Esto implica una actitud de discipulado frente a los saberes populares (DUSSEL, 1974, p. 195-196).

Es un planteo que privilegiadamente propuso José Carlos Mariátegui en lo que él mismo llamó su “Filosofía de la Revolución”, propuesta que podríamos identificar como la Filosofía de la Praxis Latinoamericana. Para Mariátegui, la praxis popular es “la realidad última e irreductible de la existencia social [...] y allí encuentra el

fundamento de todo conocimiento y de toda posibilidad de transformar radicalmente la realidad social” (GERMANÁ, 1995, p. 183). Me animo a decir que la Filosofía de la Praxis mariateguiana “supera” la de Gramsci al agregarse un elemento fundamental que es su carácter ancestral.

Esto también fue retomado por la Teología y la Filosofía de la Liberación latinoamericanos. Gustavo Gutiérrez (1982, p. 79) en la obra que es referencia simbólica de la Teología de la Liberación reconocía en “la praxis transformadora de la historia [...] la matriz de un conocimiento auténtico y la prueba decisiva de su valor”. Incorpora claramente -quizás con más claridad que ninguna otra expresión intelectual latinoamericana- la idea de la praxis popular en su potencia epistémica desde el concepto de “lugar teológico” que propone uno de los mártires de la lucha popular en la región: Ignacio Ellacuría (1981). Además, da elementos para entender que la lucha popular no es solamente aquella presentada como expresamente politizada y considerada como heroísmo revolucionario, sino también, con el mismo grado de dignidad a la lucha cotidiana por defender la vida (TRIGO, 2011, p. 203). Así la Teología de la Liberación es definida como “reflexión crítica de la praxis histórica” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 38), como “una reflexión de fe a partir y desde dentro de la praxis de la liberación” (BOFF, 1986, p. 25). Además, y principalmente a través de la lectura popular de la Biblia, fue incorporando cada vez con mayor claridad a los pobres, además de como sujetos históricos de la praxis liberadora, también como sujetos epistemológicos de la reflexión en que debe referenciarse la Teología de la Liberación (FRIGGERI, 2020, p. 20).

Osvaldo Ardiles (1973, p. 26) entendía el proceso reflexivo de la Filosofía de la Liberación “a partir de la comprometida praxis histórica de las masas empeñadas en el proceso liberador”. Y tiene la enorme virtud de proponer su propio camino metodológico como un discipulado con respecto al pobre, al pueblo (DUSSEL, 1973, p. 125-126).

En el pensamiento de la “negritud”, en su versión haitiana -a mi entender una de las más ricas de la región y simbólicamente la más potente- se sostiene:

Si sabemos que los “negros” o los “indios” son tan humanos como los “blancos”, encontremos otra epistemología, una que respete a las culturas vigentes. La que se usa corrientemente reproduce de forma más perniciosa el etnocidio de los siglos pasados y nos empobrece a todos. Hay que dar las espaldas a la historiografía y a la epistemología tradicionales e investigar países como Haití con los postulados de los haitianos [...] (CASIMIR, 2008, p. 808).

El derecho, entendido democráticamente, existe para garantizar institucionalmente la posibilidad de estas praxis de lucha por la vida; para establecer condiciones igualitarias de su ejercicio y para asegurar la existencia accesible a todos de medios para ejercerla con libertad y con posibilidades de concreción de sus aspiraciones. Esta opción por el lugar epistémico-político implica pensar y formular el derecho en relación a la praxis social popular (COSTA Y SOUZA JR., 2009, p. 17) y no a la de pequeños grupos oligárquicos dominantes y dominados. La coherencia con esta opción exige un constante diálogo de saberes entre los formuladores concretos de los ámbitos legislativo y judicial y los movimientos populares que expresan colectivamente esas praxis. Otra vez aquí, buena parte de la legislación en relación al tema indígena tiene este sello positivo de diálogo que es importante se consolide y se extienda a todos los ámbitos del mundo jurídico.

La descolonización tiene una marcada relación con las necesidades, ya que justamente las culturas raizales han sido las que -colonialidad mediante- han sido más empobrecidas, y por eso hay una coincidencia en los sujetos que deben protagonizar tanto el proceso de descolonización como el de las formulaciones jurídicas de respuesta materializada a las necesidades. Por eso “la descolonización es un dispositivo de lucha y transformación” y debe ser encarada “desde el saber propio y ancestral” (ARIZA S., 2017, p. 3009).

La línea que une necesidades y derecho(s) tiene una relación directa con la opción de las praxis populares de lucha por la vida y establece criterios de materialización de los derechos y del Derecho, fundamentales para romper la formalización del derecho en cuanto instrumento de exclusión de las mayorías y, como contracara, para el acercamiento entre el Derecho y la operacionalización de respuestas concretas e institucionalizadas a esas necesidades populares. Es una línea que, en relación a las reflexiones de Agnes Heller, viene trabajando Ricardo Wolkmer, y que abre caminos para una resignificación y relegitimación del Derecho² (ORIO, 2015, p. 38). Quizás el mayor símbolo político de este relacionamiento entre necesidades y derecho ha sido la praxis política y la reflexión de Eva Perón. Aquí los movimientos populares tienen un papel clave, porque entre la necesidad y la institucionalización del derecho, está la reivindicación, sin la cual el proceso no se concreta³.

² Ávila Santamaría (2011, p. 28) expresaba sobre la deslegitimación del Derecho que “[...] al mismo tiempo que se promueven normas de derechos humanos y normas que promueven un modelo de desarrollo incompatible con ellos, como nunca antes ha habido tantas violaciones a los derechos humanos y tanta depredación a la naturaleza. El derecho existe pero deja de ser creíble.”

³ “La reivindicación no es lo mismo que la necesidad; no hay reivindicación sin necesidad. La reivindicación es la interpretación política de una necesidad social en el campo económico; la necesidad es el contenido material de la protesta política.” (DUSSEL, 2017, p. 231)

Descolonizar el Derecho implica: a) reconocer que las bases del derecho vigente existen debido a una imposición violenta, injusta y que distorsiona la realidad que pretende normar; b) que este reconocimiento implica una renuncia básica a la pretensión de universalidad entendida como instrumento de dominación; c) el reconocimiento del pluralismo jurídico entre otros elementos para no profundizar las consecuencias de aquella imposición (violencia, injusticia, distorsión de la realidad), pero también como fuente de resignificación creativa del derecho imperante a nivel de los Estados; d) el ejercicio intercultural de la investigación y de la práctica jurídica; e) sobre la base de la relación inescindible entre lo colonial y el capitalismo⁴, el Derecho tiene que ser pensado y ejercido en relación crítica con los criterios y prácticas que el capitalismo impone e institucionaliza; f) en esta línea, uno de los temas centrales de esta descolonización es la crítica al concepto de propiedad imperante que, injustamente, es el corazón del derecho vigente, para pensar, entre otras cosas, su función social y ecológica.

2 La resignificación y recentralización del Derecho en la Soberanía Popular

Si la praxis popular de la lucha por la vida toma formas expresivas e institucionalizadas a través del derecho esto debe ayudar a recuperar la centralidad del principio raizal de la organización política: la Soberanía Popular. Para reencontrarnos con el contenido profundo de este concepto necesitamos volver a preguntarnos qué quieren nuestros pueblos en sus luchas, qué buscan con sus luchas, sobre todo prioritaria y mayoritariamente.

Las respuestas, me animo a afirmar -desde una larga experiencia de militancia junto a distintas luchas populares- van fundamentalmente hacia tres elementos: la alimentación; la salud; y los saberes y la educación (cf. MONSALVO, 2020, p. 8-9). Tienen que ver con lo que podemos denominar como Soberanía Alimentaria, Soberanía Sanitaria y Soberanía de Saberes.

Una primera preocupación de cualquier familia, comunidad o de cualquier persona -y esto, especialmente en las mayorías populares- es poder comer, poder asegurar el derecho a alimentarse. Pero desde las luchas por la dignidad se fue construyendo poco a poco la idea de Soberanía Alimentaria, muy principalmente desde los movimientos campesinos, que incluyendo lo anterior se expresan con mayor riqueza otros elementos: el poder comer sano; lo que nos gusta; según la propia cultura; el poder tener la capacidad de poder producir el propio alimento; el poder

⁴ “[...] los cuatro fenómenos de la modernidad, el eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo son cuatro aspectos de un mismo proceso y determinaciones simultáneas, contemporáneas: surgen y se desarrollan al mismo tiempo (y concluirán también al mismo tiempo)” (DUSSEL, 2017, p. 332)

abastecerse del mismo más allá de las determinaciones del “mercado”; el poder celebrar la comida como reunión familiar, de amistad, comunitaria. Y un poco más: poder tener control popular de la circulación de los alimentos; de su cadena de valor; poder lograr y consolidar la diversidad alimentaria en contraposición a las tendencias restrictivas del gran comercio globalizado (MANZANAL; GONZÁLEZ, 2010, p. 21); poder gestar la “agroindustria campesina” (LACROIX; HIDALGO, 2013, p. 10).

Las luchas por vivir sanamente y por poder cuidar esta salud en todo momento es el segundo gran elemento que proponemos como propio de las praxis de lucha populares. Aunque posiblemente el concepto no tiene todavía la misma solidez del de Soberanía Alimentaria, propongo identificar estas luchas bajo la denominación de Soberanía Sanitaria. El vivir sanamente tiene que ver con las condiciones de alimentación, habitación, seguridad de nuestras mayorías populares que se pueden lograr y tiene que ver con la organización estatal para garantizar la atención de la salud, aspecto este último que está, comúnmente, más vinculado a la utilización más habitual del concepto de Soberanía Alimentaria⁵. En esa garantía y concretización de la capacidad estatal están presentes como objetivos, también, la maximización, dentro de las posibilidades, de la autonomía y autosuficiencia en la producción de medicamentos y de tecnología sanitaria y en la formación de profesionales con capacidad de comprensión profunda e interacción con las realidades culturales de los pueblos. Son necesidades históricas que quedaron aún más evidenciadas en el transcurso de la pandemia del Covid-19. Aquí está incluida la concreción del diálogo de saberes entre los mentores y gestores de la salud pública con los protagonistas del cuidado de la salud en las comunidades tradicionales, en lo que suele denominarse como “Salud Popular” buscando la construcción de “una ciencia que se abraza con la sabiduría” (MONSALVO, 2020, p. 21). En este tema de la Soberanía Sanitaria resulta más evidente todavía la relación inescindible entre salud humana y salud del “ecosistema” (MONSALVO, 2020, p. 11).

Al tercer gran componente de la Soberanía Popular, lo presento como Soberanía de Saberes. Aquí hay dos grandes elementos: la garantía de la autonomía de los procesos de dinámica cultural y de una educación coherente con ese carácter. Aquí la relación con el lugar epistémico-político es más patente todavía, porque las praxis populares de lucha por la vida son el núcleo de lo cultural. El Diálogo de Saberes constituye la herramienta fundamental para concretizar políticas públicas en este sentido en lo cultural y en lo educativo. Implica también la estructuración

⁵ Por ejemplo, una definición dada de la misma -que compartimos en su contenido, pero entendemos incompleta- es que la Soberanía Sanitaria es: “la capacidad de las sociedades democráticas para asegurar, a través de su organización estatal, la equidad en la producción, distribución y acceso a los recursos esenciales para mantener la vida y la salud de las poblaciones” (GÓMEZ-ARIAS, 2022, p. 5).

del sistema educativo, en todos sus niveles, en alianza política con los movimientos populares. Las experiencias de procesos inspirados en Paulo Freire, en Orlando Fals Borda y en la construcción de políticas de reconocimiento de los derechos indígenas, son particularmente ricas en nuestra región como para abastecer de ideas, metodologías y prácticas a este Diálogo.

Una de las praxis -por supuesto que no la única- que entrelaza fuertemente estos tres componentes fundamentales de la Soberanía Popular es la Agroecología, que además establece puentes entre los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza.

Por supuesto que estos tres, no son los únicos elementos componentes de la Soberanía Popular, pero son tres centrales que no pueden faltar y su indicación pretende mostrar la direccionalidad del proceso de resignificación indispensable y urgente.

La utilización del concepto de Soberanía fue deformando su significado. Tenemos una “ideología de la soberanía” que provendría de la feudalidad francesa que designa el poder de un señor sobre sus súbditos y que se continúa en el Estado moderno de tal manera que ese concepto de soberanía termina siendo “obsoleto” (CORREAS, 2011, p. 104-106) podríamos decir exactamente lo contrario a la Soberanía Popular. De todas formas, en nuestra región latinoamericana se da un interesante proceso de su utilización, sobre todo con motivo de los procesos de independencia cuando éstos estuvieron imbuidos de un fuerte contenido popular. Esto puede verse en la utilización y resignificación de la idea de Soberanía Popular, hecha en relación a otra vertiente conceptual de la misma realizada en la península ibérica, principalmente por Francisco Suárez en lo que se denomina, en ocasiones, como “teoría populista de la soberanía”. La reinterpretación de este pensamiento en el contexto de procesos revolucionarios populares ocurrió en nuestra región. Tres ejemplos que propongo son los de los procesos conducidos por Gaspar Rodríguez de Francia en Paraguay; José Artigas en Uruguay (ABELLA, 2005) y el nordeste argentino; y Miguel Hidalgo y José María Morelos en México (VILLORO, 1997)⁶.

Es importante también para pensar las llamadas “relaciones internacionales” y por eso mismo para repensar el Derecho Internacional.

Esta resignificación y recentralización de la Soberanía Popular encontró en nuestra región, en el fenómeno del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano, quizás su expresión jurídica más contundente. La revalorización del “poder popular” evidencia el intento de superar ese derecho constitucional dominante que

⁶ Para estos temas puede verse: FRIGGERI (2022).

favorecía los “apetitos privados” por sobre el valor de la Soberanía Popular (ACOSTA, 2010, p. 2).

3 El direccionamiento del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano

Al reactivar el poder constituyente de las fuerzas populares el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano abrió una grieta en la tendencia uniformizadora y monolítica del derecho dominante y obligó a tener en cuenta otros contextos generadores del mismo, otros sujetos en la formulación del derecho y otros caminos de construcción de conocimiento para sus bases teóricas. Al ser analizada la Constitución Ecuatoriana se recuerda esto:

[...] las nuevas instituciones de la Constitución de Montecristi no han sido creadas ni desarrolladas por juristas sino por movimientos sociales, en particular el indígena, y que la comprensión de éstas requiere de la ayuda de otras disciplinas científicas, como la antropología, la economía política, los estudios culturales y la sociología. (ÁVILA S., 2011, p. 14-15).

Esta transdisciplinariedad, pero, sobre todo, este cambio del sujeto formulador del derecho -aunque parcial, es cierto- son dos de las potencialidades del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. Al ser lo segundo lo que, en este caso concreto, exige lo primero, la exigencia transdisciplinaria se enriquece porque está referenciada en un lugar epistémico-político popular y latinoamericano. Se dieron pasos así para agrietar “la imposición del derecho de una cultura a otra como consecuencia del dominio político” (RODRÍGUEZ G., 2011, p. 12). Es cierto, y constituye un hecho indispensable para que esto pueda suceder, que también hay un proceso de resquebrajamiento del dominio político oligárquico, protagonizado principalmente por los movimientos indígenas ecuatoriano y boliviano, que antecede y acompaña el proceso constituyente. Y que transforma, parcialmente también, al mismo constitucionalismo: “El constitucionalismo transformador es una de las instancias (quizás la más decisiva) del uso contrahegemónico de instrumentos hegemónicos” (SANTOS, 2010, p. 80).

No tengo dudas de que el gran aporte para abrir procesos de descolonización del derecho y para ésta su utilización contrahegemónica lo ha hecho la praxis de los movimientos indígenas y la reflexión sobre la misma. El gran signo de esto es la presencia de los principios indígenas en la “parte dogmática” de los textos constitucionales ecuatoriano y boliviano (FRIGGERI, 2014). De esta forma el pensamiento indígena concreta ese papel que le adjudicara Rodolfo Kusch (1977, p. 13), la de abrir “la comprensión de los problemas americanos”.

Se introduce así un pluralismo jurídico que supera el pluralismo oligárquico clásico de buena parte del constitucionalismo latinoamericano inicial que se basó en el acuerdo entre conservadores y liberales (GARGARELLA, 2006) para llegar a ser un “pluralismo popular” (FRIGGERI, 2014, p. 175) expresión de su reconfiguración estatal como Estado Plurinacional.

Por otro lado, este carácter constituyente del poder popular provocó un recentramiento de la reflexión política y jurídica en la Soberanía Popular:

[...] la principal apuesta del nuevo constitucionalismo latinoamericano es en la búsqueda de instrumentos que recompongan la pérdida (o nunca lograda) relación entre soberanía popular y gobierno. [...] El denominador común es el mismo: establecer mecanismos de legitimidad y control sobre el poder constituido mediante, en muchos casos, nuevas formas de participación vinculantes. (VICIANO P.; MARTÍNEZ D., 2010, p. 34)

Porque no se trata principalmente de una “inclusión” de los pobres, de lo popular, de lo campesino, indígena, afro, en la institucionalidad jurídica, se trata de una irrupción de todo este “mundo”, esas praxis y esas cosmovisiones desde su “positiva exterioridad cultural” resignificando el Derecho desde ella:

Es la lucha por la afirmación del Otro, como otro, no como lo mismo. No es la incorporación del excluido al orden jurídico vigente, sino la transformación analógica (analéctica) del orden jurídico, en el que los nuevos participantes cambian diacrónicamente las determinaciones funcionales de todos los antiguos participantes, constituyendo un nuevo Estado de derecho que incluye la alteridad. No es una mera subsunción de la exterioridad, sino una orgánica transformación del orden jurídico (explicándose así el sentido de la evolución histórica del derecho). (DUSSEL, 2015, p. 70-71)

Un aspecto clave cuya presencia en las Constituciones inauguró el proceso ecuatoriano es el de los Derechos de la Naturaleza. Ya los principios indígenas, de los cuales el más difundido es el que en su utilización castellana se conoce como Buen Vivir venían empujando la discusión hacia el replanteo del paradigma antropocéntrico del mundo moderno-occidental hacia un paradigma biocéntrico que supere la escisión humanos / naturaleza que vino impuesto por la concepción colonial / moderna / occidental / capitalista. Esta concepción ha estado fuertemente presente en el Derecho imperante cuya sensibilización hacia el tema de la naturaleza se expresó como Derecho Ambiental, manteniendo aquel paradigma antropocéntrico (ZAFFARONI, 2011). En el proceso de conformación

de la Constitución Ecuatoriana que propuso como una de sus peculiaridades más notables el reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza se produjo un encuentro entre la reflexión -predominantemente europea- inspirada en la llamada Ecología Profunda y los principios que planteaban los movimientos indígenas. Este encuentro resultó en que cuando se expresan los Derechos de la Naturaleza se redacta en su artículo 71 que se habla de “los Derechos de la Naturaleza o Pachamama”. Entiendo que la palabra “o” es una de las más importantes de la Constitución. Esto porque permite interpretar el concepto de naturaleza, cargado de contenido por la reflexión occidental, desde lo que las cosmovisiones indígenas andinas entienden como Pachamama. Esto tiene consecuencias importantes para la reflexión y la hermenéutica jurídica y, consecuentemente, también para la operacionalización judicial del artículo constitucional, porque si queremos legislar y juzgar de acuerdo con este derecho constitucional se debería consultar a los movimientos y a los sabios indígenas para responder al precepto constitucional adecuadamente. Lamentablemente, esto no parece que se realice habitualmente.

Pero este artículo 71 de la Constitución Ecuatoriana también nos da la señal de que en nuestra región, muy especialmente, tenemos una enorme potencialidad que es a la vez un enorme desafío: el poder desarrollar teóricamente una ecología mucho más profunda que la europea o estadounidense. Esto porque tenemos una enorme “ventaja epistémica”. La cosmovisión biocéntrica que valora a la naturaleza -incluso como sujeto- es, muy especialmente en las praxis indígenas y campesinas, no una teoría intelectual o universitaria, sino una praxis popular ancestral, milenaria de lucha por la vida. Es lo que me animo a denominar como “Biocentrismo Ancestral”⁷. Está acosada, lastimada, pero está viva y tiene hoy, ante el reforzamiento de la preocupación por la ecología, una enorme oportunidad de consolidarse y de poder ser teorizada descolonizadamente. Tenemos la enorme y valiosa posibilidad de elaborar una ecología mucho más profunda que la actualmente conocida desde las praxis populares de lucha por la vida en nuestra región.

Esta ecología no será idéntica a un “conservacionismo” ya que no se trata de mantener intocada a la naturaleza sino de una interacción de los seres humanos con otros seres que posibilite la protección y el cuidado de la continuidad de los ciclos de vida.

Tampoco es “ambientalismo” ya que no cuida de la naturaleza solamente en cuanto medio ambiente de los seres humanos, lo cual continúa dentro de un paradigma antropocéntrico.

⁷ Sobre este tema puede verse: FRIGGERI, 2022a.

Este tipo de ecología del Biocentrismo Ancestral no puede incorporarse -mucho menos acriticamente- a lo que se suele llamar “Desarrollo Sustentable” porque este es un concepto que se consagró y difundió, fundamentalmente, en un intento por conciliar el capitalismo y la ecología, y desde una opción por el Buen Vivir son elementos, en última instancia, irreconciliables. Esto porque, lo central del capitalismo es la dominación / explotación de los seres humanos y de la naturaleza, y la propuesta del Buen Vivir es exactamente lo contrario -y aquí está la raíz de su enorme potencialidad-: es entender la vida comunitariamente entre los seres humanos y la naturaleza, a la cual se pertenece. No existe sustentabilidad ecológica dentro del dominio del sistema capitalista -mucho menos a largo plazo-, a lo sumo los intérpretes de ese llamado desarrollo sustentable podrán aportar a disminuir ciertos impactos de la brutalidad capitalista, lo cual no deja de ser valioso.

No puede ser entendido simplemente en el marco de lo que suele denominarse “educación ambiental” en cuanto varias versiones de ésta concentran la responsabilidad por alcanzar una supuesta sustentabilidad en la mayoría de la población que debe apagar la luz, eliminar el uso de las bolsas de plástico o separar la basura para “salvar el planeta” y no realiza una referencia central de responsabilidad en el poder empresarial -principalmente el agronegocio y la minería- que todos los días mata dirigentes campesinos e indígenas; desaloja violentamente comunidades de sus territorios; criminaliza sus luchas por la tierra judicializando y colocando presos a sus protagonistas; envenena diariamente y destruye los ecosistemas donde estas comunidades viven y trabajan; coloniza el Estado infectándolo de su propio carácter mafioso; pone a su servicio a gran parte del Poder Judicial, de las fuerzas públicas de seguridad y hasta las propias instituciones estatales encargadas de la reforma agraria y de la defensa de los derechos indígenas; que conduce el discurso de los medios de comunicación concentrados. Cuando es así estas versiones de la educación ambiental terminan cumpliendo la triste función de encubrimiento de la criminalidad de los poderosos con respecto a toda la naturaleza incluyendo los seres humanos.

Los sectores occidentalizados de nuestra región deben reconocer que en relación a la naturaleza se volvieron “analfabetos”. De este analfabetismo participa de manera eminente, gran parte del mundo jurídico. Las personas que quieren tener un compromiso ecológico serio y profundo tienen que aprender a “leer” la naturaleza haciéndose discípulos de las comunidades indígenas y campesinas que son las que han demostrado largamente que son las que mejor conocen y saben cuidar de la dinámica de los ciclos de vida. Deben ser alumnos de ese Biocentrismo Ancestral en un Diálogo de Saberes que requiere una implementación que también sea estructurado. Es importante que una ecología profunda basada en la praxis popular de lucha por la vida de nuestros pueblos, especialmente indígenas, afros y campesinos, se consolide y ayude a repensar el derecho desde un paradigma biocéntrico.

Los resultados actuales del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano que presenta textos “tensionados” (YRIGOYEN F., 2011, p. 141), “sanamente incoherentes” (FRIGGERI, 2014, p. 180) y los mismos vaivenes de los procesos constitucionales con triunfos y derrotas -como se expresa en el actual proceso constitucional chileno- constituyen, desde su misma ambigüedad, una base importantísima para seguir trabajando en la praxis jurídica liberadora y en la teorización descolonizadora en este ámbito; y, a la vez, un desafío enorme de lucha, de creatividad epistémica y política, para poder seguir creciendo en los sentidos propuestos.

Consideraciones finales

La propuesta de que el ejercicio y la creación de conocimiento en Derecho se realice en base a la opción como lugar epistémico-político de las praxis populares de lucha por la vida constituyen el elemento fundamental para que se pueda realizar un proceso descolonizador en este ámbito. La opción lleva, como intentamos evidenciar a lo largo del trabajo, a exigir el enriquecimiento transdisciplinario de este ámbito y, por lo tanto, su apertura. La otra consecuencia práctica de esta opción es la necesidad de estructurar la actividad jurídica, en sus dos dimensiones en base al Diálogo de Saberes con los movimientos populares.

En esta misma línea la revalorización y resignificación de la Soberanía Popular -realizadas desde este lugar epistémico y político- nos afirma en la necesidad de anclar la práctica y la reflexión jurídico en ella conduciendo su proceso descolonizador. Recuperaríamos así la materialidad del concepto ayudando esto a centrar la priorización legislativa y jurídica para estar al servicio de la Soberanía Popular en la concreción de sus principales componentes que aquí presentamos como la Soberanía Alimentaria, la Soberanía Sanitaria y la Soberanía de Saberes. Recuperaríamos también así, experiencias de la praxis histórica y del pensamiento latinoamericano que han sido, deliberadamente deformadas en su interpretación y/o invisibilizadas.

El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano con todos sus límites de concreción y sus ambigüedades y contradicciones, constituye posiblemente el ámbito del Derecho que más profunda y significativamente encaró procesos descolonizadores. Tanto en sus procesos, como en sus protagonistas, como en el contenido de sus textos, ha señalado caminos a recorrer de enorme potencialidad. El proceso reflexivo que desencadenó ha tenido una cantidad valiosa de producciones académicas pero quizás una repercusión limitada en la producción legislativa y en la práctica de los poderes judiciales. Hay mucho camino a recorrer en todos estos aspectos y un diálogo que, se puede decir, todavía no ha madurado lo suficiente. Hay, también una potencialidad para la resignificación del Derecho en una gran cantidad de aspectos y también para los procesos de integración regional y para

un Diálogo Sur-Sur con realidades sociales que tienen muchos antecedentes históricos y situaciones actuales claramente relacionables.

Esta gran potencialidad y la gravedad y urgencia de las situaciones de nuestros pueblos nos invita a estudiar y trabajar en los sentidos presentados. Espero que este trabajo pueda ser un pequeño aporte para ello.

Referencias

ABELLA, Gonzalo. *Artigas: el resplandor desconocido*. Montevideo: Betum San, 2005.

ACOSTA, Alberto. El buen vivir, una utopía por (re)construir. *CIP-Ecosocial-Boletín ECOS*, n. 11, p. 1-19, 2010.

ARDILES, Osvaldo. Bases para una de-strucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-Ibérica. In: ARDILES, Osvaldo et al. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973, p. 7-26.

ARIZA SANTAMARÍA, Rosembert. Descolonización de prácticas judiciales constitucionales en Bolivia-Colombia. *Direito & Práxis*, v. 8, n. 4, p. 3004-3016, 2017. DOI: 10.1590/2179-8966/2017/31225.

ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro. *El Neoconstitucionalismo transformador*. El Estado y el Derecho en la Constitución de 2008. Quito: Abya Yala/UASB/Fundación Rosa Luxemburgo, 2011.

BOFF, Leonardo. *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1986.

CASIMIR, Jean. Haití y sus elites: el interminable diálogo de sordos. *Foro Internacional*, v. XLVIII, n. 4, p. 807-841, 2008.

CORREAS, Óscar. La Teoría General del Derecho frente a la Antropología Política. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, v. 6, n. 11, p. 89-115, 2011.

COSTA, Alexandre Bernardino; DE SOUSA JUNIOR, José Geraldo. O Direito Achado na Rua: uma ideia em movimento. In: COSTA, A. B. et al. (orgs.), *Serie O Direito Achado na Rua, vol. 4, Introdução crítica ao direito à saúde*. Brasília: UNB, 2009.

DUSSEL, Enrique. El método analéctico y la filosofía latinoamericana. In: ARDILES, Osvaldo et al. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.

DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur*. Descolonización y Transmodernidad. México: Akal, 2015.

ELLACURÍA, Ignacio. Los pobres, lugar teológico en América Latina. *Misión abierta*, n. 4-5, p. 225-240, 1981.

- FALS BORDA, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: CLACSO / Siglo del Hombre, 2009.
- FRIGGERI, Félix Pablo. “Alteridad Constitucional”. Nuevo Constitucionalismo y principios indígenas: de la incoherencia a la revolución. *Cadernos Prolam/USP*, v. 13, n. 25, p. 173-187, 2014.
- FRIGGERI, Félix Pablo. Biocentrismo ancestral: uma ecologia mais profunda. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 3 de junio, 2022a. Disponible en: <https://diplomatique.org.br/biocentrismo-ancestral/>
- FRIGGERI, Félix Pablo. Los pobres y la praxis de lucha popular como lugar epistémico-político. *Revista Sociedade e Cultura*, n. 23, 2020, e59802. Doi: 10.5216/sec.v23.e59802
- FRIGGERI, Félix Pablo. Repensando la Soberanía Popular como base del Constitucionalismo Latinoamericano y Caribeño. In: SOARES, Mauro Vitoria et al. (orgs.). *Novo Constitucionalismo Latino-Americano e Descolonização do Direito*. São Carlos: Joao e Pedro editores, 2022b. v. I.
- GARGARELLA, Roberto. El constitucionalismo en Sudamérica (1810-1860). *Precedente. Revista Jurídica*. s/n, p. 51-82, 2006.
- GERMANÁ, César. *El “Socialismo Indo-americano” de José Carlos Mariátegui*. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana. Lima: Amauta, 1995.
- GÓMEZ-ARIAS, Rubén Darío. Soberanía sanitaria: una política prioritaria para las democracias. *Universidad y Salud*. DOI: <https://doi.org/10.22267/rus.222401.250>
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, 1977.
- KUSCH, Rodolfo. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. San Antonio de Padua: Castañeda, 1978.
- LACROIX, Pierril; HIDALGO, Francisco. Introducción. In: HIDALGO, Francisco; LACROIX, Pierril; ROMÁN, Paola (eds.). *Comercialización y soberanía alimentaria*. Quito: SIPAE, 2015, p. 7-10.
- MACAS, Luis. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. In: DÁVALOS, Pablo (coord.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

- MANZANAL, Mabel; GONZÁLEZ, Fernando. Soberanía alimentaria y agricultura familiar. Oportunidades y desafíos del caso argentino. *Realidad económica*, n. 255, p. 12-42, 2010.
- MONSALVO, Julio. *Salud saludable*. Compartiendo sentipensares. Formosa: Colección Altaalegremia, 2020.
- ORIO, Luis Henrique. Sistema de necesidades humanas fundamentales no Pluralismo Jurídico: um possível reencontro da comunidade. In: WOLKMER, Antonio Carlos; FERNANDES M. LIXA, Ivone (Orgs.), *Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina*. Aguascalientes: CENEJUS / Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 35-50.
- RODRÍGUEZ GARAVITO, César. Un nuevo mapa para el pensamiento jurídico latinoamericano. In: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (org.), *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2011, p. 11-23.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina*. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad / Programa Democracia y Transformación Social, 2010.
- TRIGO, Pedro. La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana. *Selecciones de Teología*, v. 50, n. 199, p. 193-213, 2011.
- VICIANO PASTOR, Roberto; MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. Presentación. Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano. In: CORTE CONSTITUCIONAL DE ECUADOR PARA EL PERÍODO DE TRANSICIÓN. *El nuevo constitucionalismo en América Latina*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2010, p. 9-44.
- VILLORO, Luis. *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (org.). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2011, p. 139-160.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo, 2011.

Sobre o autor

Félix Pablo Friggeri

Coordinador del Programa de Posgrado en Integración Contemporánea de América Latina (ICAL) de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA); Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Entre Ríos – UNER), Posdoctorado en Ciencias Sociales (Centro de Estudios Avanzados – Universidad Nacional de Córdoba / CEA-UNC).

Profesor Asociado en la UNILA en el Área de Relaciones Internacionales e Integración desde 2012. Director del Instituto de Economía, Sociedad y Política (2013-17); Coordinador de los Grupos de Investigación: “Amauta: Mariátegui y el Socialismo Indoamericano” y “Observatorio de la Realidad Campesina e Indígena en el Paraguay”, fundador y miembro del Grupo “Descolonización de las Relaciones Internacionales”. Miembro del Centro de Derechos Humanos e Memoria Popular (CDHMP) de Foz do Iguaçu y del Foro Social y Popular de la Triple Frontera.

