

EL PLURALISMO JURÍDICO. APUNTES PARA UN ENFOQUE ANTROPOLÓGICO, MATERIAL Y DESCOLONIAL

THE LEGAL PLURALISM. NOTES FOR AN ANTHROPOLOGICAL, MATERIAL AND DECOLONIZATION APPROACH

César Eder Alanís de la Vega¹

RESUMEN

La complejidad y el extenso cuadro de los fenómenos legales pluralistas posibilitan un abanico de propuestas de estudio, es decir, de formas de abordar y entender la naturaleza del pluralismo jurídico, de ahí que no exista un consenso entre los autores que tratan la cuestión. No obstante, sostenemos que tanto el enfoque antropológico, material y decolonial, pueden enriquecer al estudio del pluralismo jurídico, y distinguir con claridad el cómo la matriz colonial jerarquiza y oprime a los sujetos históricos, aportando al proyecto del pluralismo jurídico los alcances de su descolonización. De ahí la importancia de esbozar las bases de un pluralismo que tenga por objetivo la descolonización del derecho e implique no solo repensar sus bases epistemológicas, sino también se convierta en un proyecto político que proponga alternativas ante la negación progresiva de la satisfacción de las necesidades materiales originada por la colonialidad. Para ello, en primer momento, analizaremos la naturaleza y caracterización del pluralismo jurídico desde un enfoque interdisciplinario. Luego, abordaremos las aportaciones de la antropología jurídica al pluralismo, resaltando el enfoque de la alteridad sociocultural. Después, a partir del enfoque material propondremos un fundamento que permita tener una validez ética sobre las prácticas jurídicas. Finalmente, el enfoque decolonial nos será de gran ayuda para abrir al pluralismo jurídico a una genuina interculturalidad y diálogo de plurales formas de satisfacer las necesidades materiales, así como su construcción inter-epistémica.

Palabras Clave: Pluralismo jurídico; fundamento material; interculturalidad; decolonial.

ABSTRACT

The complexity and extensive picture of pluralist legal phenomena allow a range of study proposals, that is, ways to approach and understand the nature of legal pluralism, hence there is no consensus among the authors who deal with the issue. Nevertheless, we maintain that both the anthropological, material and decolonial approach can enrich the study of legal pluralism, and clearly distinguish how the colonial matrix hierarchizes and oppresses historical subjects, contributing to the project of legal pluralism the scope of its decolonization. From there the importance of outlining the foundations of a pluralism that aims at the decolonization of law and involves not only rethinking its epistemological foundations, but also becomes a political project that proposes alternatives to the progressive denial of the satisfaction of material needs originated by coloniality. For this, at first, we will analyze the nature and characterization of legal pluralism from an interdisciplinary approach. Then, we will address the contributions of legal anthropology to pluralism, highlighting the approach of sociocultural alterity. Then, based on the material approach, we will propose a foundation that allows an ethical validity regarding legal practices. Finally, the decolonial approach will be of great help in opening legal pluralism to a genuine interculturality and dialogue of plural ways of satisfying material needs, as well as its inter-epistemic construction.

Key Words: Legal Pluralism; Material Foundation; Interculturality; Decolonization.

¹ Licenciado en Derecho por la UASLP. Estudiante de la licenciatura en Ciencias Políticas de la UNAM, México. Estudiante de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad de San Luis Potosí, México.

EL PLURALISMO JURÍDICO: NATURALEZA Y CARACTERIZACIÓN

BREVE HISTORIA Y APORTACIONES IMPORTANTES

Aparentemente, tendemos a pensar que el pluralismo jurídico es exclusivo de las sociedades con un pasado colonial, sin embargo, esto no es así, pues existe también en las sociedades del Norte global, e inclusive está inserto dentro de las lógicas de la globalización y del capitalismo transnacional. Por otra parte, la temática del pluralismo atraviesa diferentes etapas de la historia occidental, remontándose incluso al mundo medieval.

Lo anterior, nos remite sin duda a los estudios histórico-jurídicos de Paolo Grossi, desde donde se critica al monismo jurídico contraponiéndolo con la concepción del derecho medieval. Para Grossi, el derecho está más allá de la ley y en la época medieval esta reducción del derecho a ley no existía, debido a que el derecho tenía como objetivo el bien común. El mundo medieval expresaba en su seno un poder político incompleto, no pretendía controlar todos los ámbitos de la sociedad, lo que daba lugar a la autonomía de los diversos estamentos y corporaciones, por lo tanto, el sujeto, en la época medieval, solo podía ser comprendido dentro de la firme red de relaciones de acuerdo con su pertenencia a los estamentos o corporaciones, es entonces que, el derecho se situaba y brotaba de estas organizaciones comunitarias, de ahí la siguiente conclusión de Grossi en referencia a la época medieval: “primero existe el derecho, el poder político viene después”(Grossi, 2003, págs.25). La importancia de los estudios histórico-jurídicos de Grossi para nuestros propósitos radica en la demostración de la existencia del pluralismo jurídico en la época medieval, así como, la transición hacia un monismo jurídico estatal durante la consolidación de la sociedad burguesa y la racionalidad moderna.

Para Grossi, con la modernidad y sus ideas ilustradas sustentadas en la obra de autores de la cultura jurídica monista, como Thomas Hobbes, aquél príncipe medieval cuyo poder político se caracterizaba por su incompletud, se despoja de todas las limitaciones medievales y se produce en él una actitud invasiva, una implicación cada vez más en la producción del derecho enfrentándose con toda forma de pluralismo social y jurídico². Por otra parte, y en coincidencia con Grossi, Antonio Wolkmer, señala que la estatización del Derecho se efectuará con el surgimiento en Europa de la racionalización política centralizadora y la subordinación de la justicia a la voluntad soberana, lo que desencadenará, “el proceso de uniformidad burocrática que eliminó la estructura medieval de las organizaciones corporativas y redujo el pluralismo legal judicial” (Wolkmer, 2017, págs. 204). Esta es la génesis del monismo jurídico³ y cultural de matriz liberal, pero también, de los marcos epistemológicos euro-usa-céntricos que organizarán y reducirán al estudio del derecho en un formalismo instrumental. Esta matriz liberal se impondrá al resto del mundo y en un primer momento histórico a las colonias europeas, y será reproducida por las élites criollas durante la conformación de los Estados-nación latinoamericanos. En ello se invisibiliza una lógica dominadora subyacente, la cual consiste en la negación de toda forma de organización y cosmovisión jurídica proveniente de la *diferencia colonial*⁴, es decir, desde el *otro-no-europeo*. Por esto, no es de extrañarse que, aun en la actualidad, se niegue todo derecho que no esté

2 Ejemplo de lo anterior, lo encontramos en la Francia de los siglos XVIII y XIX, ya que, como señala Grossi, la historia de la monarquía francesa es la historia del fortalecimiento del poder del príncipe, de su percepción cada vez más precisa de la importancia del derecho en el proyecto estatal, en oposición al ideal medieval, que veía al príncipe como un juez supremo, ahora éste se toma la producción de normas autoritarias como emblema y nervio de la realeza y la soberanía. (Grossi, 2003).

3 Una visión monista del derecho presupone que un sistema jurídico existe cuando las normas jurídicas son un producto exclusivo del Estado. Todas aquellas normas que están fuera del derecho estatal no pueden ser consideradas como derecho.

4 La diferencia colonial es un único espacio en el que operan fuerzas en direcciones opuestas; por un lado, una fuerza opresora que intenta reproducir la colonialidad del poder silenciando y ocultando al oprimido y, por otro lado, una fuerza liberadora que intenta rearticular la relación oprimido-opresor dando voz al oprimido. (Mignolo, 2003).

sustentado en la propiedad privada individual. En ese sentido, el derecho colectivo fundamentado en las cosmovisiones indígenas (u otras) debe respetar y servir al derecho individual, es decir, a la autonomía individual y a la propiedad privada.

Frente a lo anteriormente señalado, no es de extrañarse que durante el siglo XX hubo una fuerte reacción por parte de las doctrinas pluralistas, como una mirada disidente al normativismo estatal positivista. Por ejemplo, en el campo de la sociología destaca Ehrlich, y su concepto del “derecho vivo”, el cual señala que el punto central del derecho no se halla en la legislación ni mucho menos en la ciencia jurídica, sino en la sociedad misma. Existe, por consiguiente, un derecho viviente que regula las relaciones sociales, los hábitos, los usos de todos los grupos, incluidos los grupos ignorados o despreciados⁵. Desde la filosofía del derecho podemos enunciar al jurista italiano Santi Romano y su análisis sobre la crisis del Estado moderno. Romano ha señalado que la pluralidad de sistemas jurídicos resulta de la crisis de la hegemonía del Estado moderno y la ineficacia del derecho estatal, esto implica precisamente que un gran número de grupos sociales tienden a construirse cada uno una esfera jurídica independiente (WOLKMER, 2017). En América latina también se han dado importantes aportaciones al pluralismo jurídico como respuesta a la complejidad de la realidad latinoamericana, destaca el iusfilósofo Jesús Antonio de la Torre (1986) y su texto clásico el “derecho que nace del pueblo”, así como su experiencia en la defensa popular de los pueblos indígenas en Oaxaca. Por otro lado, sobresalen las contribuciones del jurista brasileño Antonio Carlos Wolkmer (1994, 2006, 2017) y su propuesta de un pluralismo jurídico, contrahegemónico, crítico y liberador—propuesta que retomaremos más adelante. En sintonía con la teoría crítica latinoamericana, se encuentra el sociólogo de Coímbra Boaventura de Sousa, (2010) quien contribuye a la construcción de un pluralismo jurídico intercultural y plurinacional mediante la ecología de los saberes jurídicos, además destaca su análisis del impacto global a la escala local del derecho (SOUSA, 2009).

Finalmente, y para fines de nuestro trabajo, y con ello no significa que no reconozcamos otras aportaciones al pluralismo jurídico desde las diversas disciplinas sociales (GONZÁLEZ; GRIFFITH, 1998, s.f.) es el retorno al pluralismo por investigadores empíricos en el ámbito de la antropología jurídica. Entre ellos sobresalen Leopold Pospisil, John Griffiths, Sally Engle Merry, y Malinowski, así como los estudios que se han realizado *desde y para* América latina de Orlando Aragón, Esteban Krotz, Guillermo Luevano, Rachel Sieder, entre otros.

Pospisil, nos brinda una visión amplia del pluralismo jurídico, al no reducirlo solo a la definición dicotómica entre estatal o no estatal, ya que, para él, cada subgrupo tiene su propio sistema legal, el cual es diferente de otros al menos en un aspecto. Por subgrupos, Pospisil entiende a las distintas unidades que pertenecen y se articulan en una sociedad homogénea. Para nosotros, la importancia de Pospisil (1985) recae en que extiende los alcances del pluralismo jurídico dentro del sistema legal, pues también considera los sistemas de decisión judicial, posibilitando pensar en un pluralismo jurídico estatal. Por otra parte, John Griffiths (S.f.). nos aporta su noción de un “pluralismo jurídico en sentido débil”, en razón al reconocimiento por parte del orden legal central de la existencia de costumbres jurídicas anteriores, con el objetivo de dominar a los diferentes grupos, de ahí su rechazo a la “ideología del centralismo jurídico”. En cambio, Sally Engle Merry (MERRY; GRIFFITHS; TAMANAHA, 2007) nos es de gran ayuda al realizar una clasificación del pluralismo jurídico en dos períodos: clásico y nuevo. Finalmente, Malinowski (1985) (MILKA, 1994) nos permite entender una idea del derecho asociada al control social, ya que, según el autor, el derecho debía definirse por su función y no por su forma, por ende, la función del derecho es mantener el orden social, la cual se concreta en pautas regularizadas de comportamiento.

En cuanto a los estudios de antropología jurídica *desde y para* América latina, consideramos de utilidad para nuestra investigación, la experiencia en la defensa jurídica en Cherán de Orlando Aragón (S.f.) y el uso contrahegemónico que le da al derecho estatal, articulándolo con otros

5 Para profundizar con respecto al “derecho viviente” consúltense: (Robles Morchón, 1976-1977) y (Ceibra Moro, 2008).

saberes y prácticas jurídicas. El enfoque sociocultural de la antropología jurídica tanto de Esteban Krotz (2014) como de Guillermo Luevano (2018), lo cual les permite analizar todos los fenómenos sociales, incluyendo al pluralismo jurídico, desde la perspectiva de la alteridad, y esto conlleva a un carácter crítico y hasta subversivo. Así mismo, el análisis histórico que realiza Rachel Sieder (2010) sobre la metodología de la antropología jurídica y sus debates acerca del pluralismo legal enfocándose en la actualidad en la globalización y el transnacionalismo, también destaca su trabajo de campo sobre pluralismo jurídico en Guatemala⁶.

Antes de concluir, y continuar con el análisis de las diversas propuestas de estudio del pluralismo jurídico, se hace necesario tener una noción clara de lo que entendemos por ello. Es Antonio Wolkmer, quien brinda una definición base sobre la cual edificaremos nuestra propuesta—enriqueciéndola con el enfoque antropológico, material y descolonial. Para el jurista brasileño se debe comenzar por designar como pluralismo jurídico:

[...] a la multiplicidad de manifestaciones y de prácticas normativas existentes en un mismo espacio sociopolítico, que interactúan a través de conflictos o consensos y que pueden ser o no oficiales y tienen su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales (WOLKMER, 2017:205)

NATURALEZA Y PROPUESTAS DE ESTUDIO. UN CRITERIO ORIENTADOR

La complejidad y el extenso cuadro de los fenómenos legales pluralistas posibilitan un abanico de propuestas de estudio, es decir, de formas de abordar y entender la naturaleza del pluralismo jurídico, de ahí que no exista un consenso entre los autores que tratan la cuestión. Por ejemplo, la antropología ha debatido sobre la posibilidad o no, de concebir lo jurídico de otras sociedades en términos de la sociedad propia, esto da lugar a una construcción epistemológica a partir de un patrón euro-usa-céntrico, que tiende o realiza, la negación de toda forma de organización y cosmovisión jurídica proveniente de la *diferencia colonial*. De ello, la importancia de situar a la diversidad de propuestas geopolítica y epistémicamente, es decir, desde dónde se habla y para quién se habla como un criterio orientador, pues como veremos más adelante, el pluralismo jurídico puede ejercer una función ideológico-instrumental de corte conservador o emancipador.

Frente a esta diversidad, coincidimos con Wolkmer en la existencia de algunas semejanzas, sobre todo en la dualidad entre un “pluralismo jurídico estatal” y un “pluralismo comunitario”. El primero se concibe como aquel reconocido, permitido y controlado por el Estado como poder político centralizador— lo que para Walsh es un pluralismo jurídico adhesivo— mientras que el segundo, actúa en un espacio formado por fuerzas sociales y sujetos colectivos con identidad y autonomía, subsistiendo de forma independiente al control político centralizador. Por ejemplo, en semejanza con lo anterior, Griffiths entiende al pluralismo jurídico en dos sentidos: fuerte y débil. El primero, es decir, el auténtico pluralismo jurídico, se genera cuando se puede verificar la presencia dentro de un grupo social de múltiples órdenes legales, en donde la existencia de un orden legal separado conlleva la existencia de una regla de reconocimiento distinta: esto es, los órdenes legales “separados” no son reducibles uno al otro (GRIFFITHS, s.f.) En contra parte, el segundo— el pluralismo en sentido débil— como ya lo mencionábamos líneas arriba, es cuando se incluyen dentro de un mismo sistema normas pertenecientes a otro, por ejemplo, el reconocimiento de costumbres jurídicas anteriores o postcoloniales, con el objetivo de ajustarlos al sistema monista.

Por otra parte, Sally E. Merry (2007) aborda el estudio del pluralismo jurídico en dos periodos: clásico y nuevo. El clásico se refiere a la investigación sobre las sociedades coloniales y postcoloniales, es decir, el análisis de las intersecciones entre los derechos europeo y nativos. En cambio, el nuevo, se refiere a la aplicación del concepto del pluralismo jurídico a sociedades

⁶ Es importante aclarar, que las contribuciones de la antropología jurídica al pluralismo jurídico las abordaremos con mayor profundidad en el siguiente apartado.

no colonizadas, especialmente a los países industrializados. Este tipo de pluralismo nos brinda un cambio de perspectiva, ya que, el concepto de pluralismo jurídico paso de hablar de la regulación de las relaciones entre colonizadores y colonizados a grupos dominantes y subordinados como minorías religiosas, étnicas o culturales, sociedades cooperativas, sindicatos, juntas cívicas, etc. Es decir, se extendieron los sujetos colectivos de las fuentes normativas.

En cuanto a la interacción entre los múltiples ordenes legales, Sally Merry (2001) Airwha Ong (2012), Boaventura de Sousa (2010) Rachel Sieder (2010) entre otros, coinciden en que la naturaleza del pluralismo jurídico va más allá de las relaciones entre el derecho estatal y los subnacionales subordinados, debido a las dinámicas y relaciones dialécticas entre el derecho local, nacional y los diferentes órdenes normativos transnacionales, como los derechos humanos, la justicia transnacional o los marcos de regulación económica.

Hasta aquí podemos concluir, que la naturaleza del pluralismo jurídico no está en negar o desdeñar el derecho estatal, sino en reconocer que este es apenas una de las muchas manifestaciones jurídicas que pueden existir en la sociedad, dicho de otra manera, no todos los fenómenos relacionados con el derecho se originan en el poder estatal. De este modo coincidimos con Wolkmer al señalar que el pluralismo jurídico no solo se reduce a las prácticas independientes y semi-autónomas, con relación al poder estatal, sino también abarca las prácticas normativas oficiales/formales y prácticas no-oficiales/informales, existiendo una relación dialéctica entre estas.

Sin embargo, no basta solo con entender la naturaleza del pluralismo jurídico, su objeto de estudio y su abordaje metodológico-teórico, también es necesario develar su función ideológico-instrumental, es decir, preguntarnos qué hay detrás de esta multiplicidad de prácticas normativas, desde dónde se proponen y realizan y a quiénes benefician, lo anterior nos obliga a ubicarnos desde la diferencia colonial, ello posibilita situarse en la exterioridad del sistema-mundo-moderno-colonial e interpelarlo, con el objetivo de abrir al pluralismo jurídico a una genuina interculturalidad y diálogo, de plurales formas de satisfacer las necesidades materiales que permiten la producción, desarrollo y reproducción de la vida en su circuito natural.

Producto de esta interpelación distinguimos dos proyectos de pluralismo jurídico que ejercen tanto una función conservadora y otra emancipadora.

El primero, de tradición burguesa y por ende de minorías exclusivistas, discriminadoras y segregadoras— el cual es profundizado por Aleida Hernández (2014)—fue defendido en la primera mitad del siglo XX durante la consolidación del capitalismo industrial, alcanzando una producción jurídica transnacional con la globalización económica y teniendo a la *lex mercatoria* como máxima expresión jurídica. Esto dio origen a nuevos Centros Económicos de Producción Jurídica Transnacional (CEPJT) que operan al margen de los Estados-nación, desplazando al pretendido monismo jurídico y al principio anclado en la soberanía absoluta del Estado. Entre los CEPJT destacan: El Fondo Monetario Internacional (FMI), La Cámara de Comercio Internacional (CCI) y la Organización Mundial de Comercio (OMC).

En consecuencia, afirmamos que esta clase de pluralismo no es más que la manifestación de la heterogeneidad política-jurídica de la *colonialidad del poder*, es decir, que tiene como finalidad la reproducción de las estructuras dominantes impuestas por el sistema de división internacional del capital—sistema-mundo-moderno—con el objetivo de continuar con la lógica de acumulación incesante, basada en una clasificación jerárquica racial, epistemológica y sexual. El pluralismo conservador invisibiliza toda organización jurídica que se manifiesta desde la diferencia colonial. Es un pluralismo de sujetos atomizados consagrados dentro de una estructura privada que tiene por fin alcanzar sus intereses económicos.

El segundo de función emancipadora, intercultural y plurinacional— propuesto por Wolkmer, Jesús Antonio y Boaventura de Sousa— se inscribe dentro de los espacios periféricos (el Sur Global) y presupone la existencia y articulación de cuatro requisitos⁷:

7 Nos guiamos en los requisitos propuestos por Antonio Wolkmer, enriqueciéndolos con las posturas de Boaventura y

- *La legitimidad de nuevos sujetos sociales más allá de la línea abismal*, es decir, ya no los sujetos individuales de la tradición liberal-individualista, sino los grupos sociales que siempre fueron situados al otro lado de la línea abismal, que pasan a ser sujetos emancipados, participantes y creadores de su propia historia.
- *Una fundamentación de necesidades humanas*, ligándose al anterior punto, con la aparición de los nuevos sujetos colectivos, integrados, por ejemplo, en los movimientos sociales, se justifica la existencia de un complejo sistema de necesidades tanto materiales como inmateriales que buscan satisfacer, conllevando la producción de reivindicaciones que exigen y afirman derechos o lo que Jesús Antonio denominó “el derecho a tener derechos”. En ese sentido Boaventura ve en estas reivindicaciones la construcción de una utopía posmoderna y crítica (Boaventura, 2003).
- *La democratización y descentralización de un espacio público participativo e intercultural*, esto significa, la implementación de una política democrática que se dirija, y al mismo tiempo reproduzca, un espacio comunitario descentralizado y participativo. Para lograrlo, Wolkmer, por ejemplo, propone reordenar el espacio público individual y colectivo, rescatando formas de acción humana que asumen cuestiones como “comunidad”, “políticas democráticas de base”, “participación y control popular”, “sistema de consejos”, entre otros. Boaventura ve en estos “espacios” la posibilidad de construir una democracia intercultural (Boaventura, 2012) mediante la articulación de las distintas formas de democracia, destacando el caso boliviano al reconocer tres formas: la democracia representativa, la democracia participativa y la democracia comunitaria, siendo esta última la forma de democracia que pretende corresponder a las prácticas de organización política de las comunidades indígenas. Así, para Boaventura la complementariedad de estas tres formas de democracia en un horizonte de democracia intercultural constituye uno de los retos principales de la plurinacionalidad.
- *La defensa pedagógica de una ética de la alteridad y una racionalidad liberadora* significa que, la juridicidad emancipadora debe componerse de una ética de la solidaridad que parta de la carencia de actores excluidos y busque determinar una acción transformadora o contrahegemónica mediante una racionalidad de carácter liberador, siendo esta expresión de una identidad cultural en tanto exigencia y afirmación de la diferencia, la liberación y la autodeterminación. Lo anterior, para Boaventura, conlleva a la construcción de un Estado plurinacional, es decir, de la existencia de diferentes conceptos de nación y de su coexistencia en el mismo Estado.

En nuestro caso, nos ubicamos en principio, dentro de la propuesta de un pluralismo jurídico emancipador, intercultural y plurinacional. No obstante, sostenemos que tanto el enfoque antropológico, material y descolonial, pueden enriquecer al estudio del pluralismo jurídico, y distinguir con claridad el cómo la matriz colonial jerarquiza y oprime a los sujetos históricos, aportando al proyecto del pluralismo jurídico los alcances de su descolonización. Por ejemplo, a grosso modo—y sobre ello profundizaremos en los siguientes apartados—*el enfoque antropológico*, permite analizar la dialéctica existente entre los ordenamientos legales en la aplicación del pluralismo jurídico, así como la apropiación simbólica del poder por parte del Estado proveniente de las prácticas jurídicas alternativas, y viceversa; *el enfoque material*, nos posibilita tener una validez ética sobre las prácticas jurídicas; y *enfoque descolonial*, busca el rescate de las tradiciones consuetudinarias de las comunidades, de “otras formas de organizarse” y sus aportaciones para un nuevo entendimiento del derecho en función de un diálogo intercultural, situándonos siempre desde la diferencia colonial. Esto permite visibilizar el entramado de las particularidades históricas

Jesús Antonio.

de los pueblos, además de descubrir y rescatar su potencial epistemológico en sus formas de ser y existir en un proceso de construcción inter-epistémico.

APORTACIONES DESDE EL ENFOQUE ANTROPOLÓGICO. UNA COMPRENSIÓN DIALÉCTICA Y SOCIOCULTURAL DEL PLURALISMO.

LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA Y SU PASADO COLONIAL

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la antropología se encontraba estrechamente ligada con el campo de la jurisprudencia, misma que desapareció cuando la relación entre ésta y el derecho se fue especializando científicamente. En aquel tiempo, existía una fuerte influencia de la llamada Escuela Histórica del Derecho (EHD) sobre los estudios antropológicos⁸, lo que reforzaba la atención de las raíces romanas del derecho moderno y sus transformaciones, llevando a los especialistas a ocuparse del estudio del derecho no europeo, ya sea con un enfoque comparativo o por la misma expansión colonial. Por otra parte, los primeros antropólogos también realizaron estudios sobre el origen de las instituciones sociales consideradas como clave, por ejemplo, la familia, el matrimonio o la propiedad, los cuales resultaban de gran interés para los debates político-jurídicos y religiosos-éticos generales.

Sin embargo, hay que recordar, que, en un inicio los antropólogos estaban al servicio de las políticas de los imperios coloniales, y su conocimiento fue utilizado con la finalidad de hacer más eficaz la empresa colonial. Por esto, la antropología jurídica se caracterizó por el estudio de los sistemas político-jurídicos o el llamado derecho consuetudinario de los grupos subordinados al colonialismo. Sally Merry (2007) destaca que, los antropólogos estaban interesados en ver como los pueblos tribales mantenían el orden social sin el derecho europeo, descubriendo que gracias al impacto de la modernidad—el cual se da de distintas formas por las particularidades histórico-materiales de los pueblos— en estos pueblos tribales ya existía un uso limitado de este derecho. Es importante señalar que el derecho impuesto estaba pensado más para el capitalismo industrial que para las sociedades agrícolas.

Es así como el derecho europeo, proveniente de las potencias imperiales, se le adjudica una misión civilizadora— propia del mito de la modernidad⁹— pues se veía como un gran regalo, en este caso para las tribus africanas, ya que se consideraban salvajes y este derecho les permitiría civilizarse y superar los horrores de la violencia a causa de la falta de un sistema de reglas entre éstos. Esta misma lógica de misión civilizadora, que fue antes impuesta al nuevo mundo por España y Portugal con el Derecho Indiano, se sigue reproduciendo hasta nuestros días— por ello la importancia de los estudios modernidad/colonialidad. Frente a esto, Merry (2007) señala la evidencia de la tensión dialéctica de la resistencia de los pueblos originarios a la modernidad del derecho, debido a que, cuando las sociedades coloniales se empeñan en imponer un derecho estatal uniforme tienen que enfrentarse a una resistencia proveniente de los grupos dominados cuyo derecho se ha preservado. En la actualidad, dicha tensión dialéctica se sigue produciendo.

Hoy en día la antropología, a través de sus estudios etnográficos y desde un enfoque sociocultural, analiza todos los fenómenos sociales incluyendo al pluralismo jurídico con base en una perspectiva de la alteridad, dejando a un lado aquellos estudios que tendían a analizar el derecho nativo desde las concepciones occidentales como un patrón de medida, y ahora ve a cada

8 Siguiendo a Krotz, éstos se encuadran en los esquemas evolucionistas. La antropología evolucionista estableció como condición la posibilidad de existencia la idea de que todos los pueblos primitivos por más primitivos y salvajes tiene cultura. (KROTZ, 2014).

9 Dicho mito consistirá en afirmar la superioridad cultural—europea/española— como la más desarrollada y se determina a la otra cultura —nativas americanas— como inferior, ruda, bárbara, por consiguiente, la dominación y explotación de ésta es necesaria para el bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o moderniza. Dussel nos brinda mayor claridad para entender el “mito de la modernidad. (DUSSEL, 1994).

sistema jurídico como una configuración sociocultural única que debe ser analizada solamente en sus propios términos. De ahí que la antropología ha sido definida como el estudio de la alteridad o de la “ciencia de la alteridad sociocultural” (KROTZ, 2014, p.28). No obstante, lo anterior pone en evidencia el viejo debate antropológico sobre el universalismo-relativismo, mismo que para el caso del estudio del pluralismo jurídico trataremos de superar con el enfoque material y descolonial.

APORTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA AL ESTUDIO DEL PLURALISMO JURÍDICO

Las aportaciones de la antropología jurídica al estudio del pluralismo jurídico han desafiado la tradición hegemónica del derecho propuesta por parte de la teoría política liberal y elaborado por el positivismo jurídico de los siglos XIX y XX. Los antropólogos, ya desde sus primeros estudios al servicio de la empresa colonial, dan cuenta de la existencia de otros ordenes legales que regulan el orden social más allá del derecho estatal, encontrándose en constante resistencia dialéctica e intercambio simbólico. Así se ha demostrado la ineficacia del monismo jurídico y cultural por controlar todos los órdenes sociales de la vida, frente a las prácticas jurídicas provenientes de la diversidad de sujetos colectivos, especialmente los subalternos, que interpelan al derecho homogéneo del sistema-mundo-moderno, desde sus particularidades históricas y materiales de vida.

Entre las aportaciones, que nos son de gran ayuda para nuestra investigación, identificamos las siguientes:

- Redefinición del derecho
- El pluralismo jurídico desde un enfoque de la alteridad sociocultural
- Debate entre el universalismo y relativismo
- Un marco de comprensión de la dinámica de imposición y de la resistencia al derecho, desde lo local hasta lo transnacional.

Redefinición del derecho:

Desde Ehrlich y su concepto del “derecho vivo” o Malinowski que entiende la función del derecho como control social, han demostrado la visión reduccionista del derecho impuesta por el positivismo jurídico. Para éste, el derecho se funda en una norma fundamental la cual les da validez a todas las normas inferiores, y tienen por objetivo prescribir una serie de conductas. Sin embargo, lo que Malinowski y Ehrlich aportan, nos permite pensar la existencia del derecho fuera de toda fuente escrita sancionada por el poder estatal, es decir, para que el derecho exista no es necesario que se encuentre en un ordenamiento legal sancionado por el Estado. De ahí la existencia de un derecho viviente que regula las relaciones sociales, los hábitos, los usos de todos los grupos, incluidos los grupos ignorados o despreciados y se concreta en pautas regularizadas de comportamiento.

La simple práctica por parte de los sujetos colectivos de plurales formas de realizar lo jurídico, ayuda a ver al derecho en su naturaleza ideológica y cultural, y también, nos aleja de la ideología de un centralismo jurídico, de pensar que toda predisposición se basa en el derecho estatal, y como veremos más adelante, la dialéctica que se da entre éste y los otros ordenamientos. Al respecto Merry señala:

[...] el pluralismo permite ir más allá del derecho escrito, esta perspectiva examina las formas como los grupos sociales conciben la ordenación de las relaciones sociales y las maneras de determinación de la verdad y de la justicia (Merry, Griffith, Tamanaha, 2007, p.127)

Finalmente, todo esto exige de nuestra parte un cambio conceptual del derecho, desde la formulación de nuevas categorías que respondan a la realidad del entramado de las particularidades históricas de los pueblos, hasta dejar a un lado toda definición esencialista del derecho y dar paso a una comprensión *pluriversal*¹⁰ de éste.

El pluralismo jurídico desde un enfoque de la alteridad sociocultural

Para Esteban Krotz (2014) la antropología es la ciencia especializada en otras culturas, teniendo como categoría fundamental la Alteridad, en consecuencia, estudia todos los fenómenos sociales desde la perspectiva de la alteridad. Esto implica, en reconocer la existencia de la diversidad social y cultural de la especie humana, volviendo visible la heterogeneidad sociocultural presente en el sistema-mundo-moderno, de tal forma, que en el campo del derecho la antropología pone de manifiesto la multiplicidad de prácticas e ideas jurídicas, conductas y normas legales en la sociedad que estudia. Con ello, se pone de manifiesto que pluralismo jurídico no es solamente la existencia de plurales formas de hacer justicia y regular la convivencia social, sino también abarca la comprensión del *ethos* que hay detrás de esta pluralidad de sistemas.

Por otra parte, el enfoque de la Alteridad permite situarse desde una postura crítica y descolonial. Esto en la antropología ha resultado en poner en duda las representaciones antropológicas que se tienen de los Otros-coloniales, dentro de las cuales subyace una racionalidad de inferiorización, subalternización y deshumanización. Es a partir de esta racionalidad que se presentan a los pueblos y comunidades indígenas, como los bárbaros, no-modernos y no-civilizados, y los pueblos y comunidades negras, como no existentes o, en el mejor de los casos, extensión de los indígenas. Por lo anterior, no es en vano la preocupación de Shannon Speed (2006) cuando señala la constante lucha que tienen los antropólogos con la idea de que las representaciones de los Otros son producto de su posicionamiento social, influyendo en lo que manifiestan en sus trabajos. No obstante, si bien el enfoque de la alteridad sociocultural ha posibilitado esta postura crítica y descolonial a la antropología, en contra parte, tiene enormes retos académicos y políticos con respecto a la antropología criminal decimonónica, la cual sigue pretendiendo establecer relaciones causales entre determinados rasgos físicos de los criminales y sus conductas delictivas.

Los estudios etnográficos de las últimas dos décadas son un ejemplo concreto de la aplicación del enfoque de alteridad sociocultural a la antropología jurídica. Destacan los estudios concernientes a los derechos humanos, analizando las normas, ideas y discursos globales provenientes del sistema-mundo-moderno, y cómo los derechos humanos son entendidos, apropiados, negociados, significados y re-significados o constituidos en la práctica por los distintos actores sociales en contextos concretos (SIEDER, 2010) Así es el caso del uso estratégico que se les da a los derechos humanos consagrados en las cartas internacionales, desde un *ethos* concreto por parte de las comunidades indígenas, con el objetivo de satisfacer sus necesidades materiales de vida, como la autodeterminación política, la defensa de sus territorios y la reproducción de sus tradiciones propias de sus particularidades históricas. Otro ejemplo concreto en la defensa jurídica desde este enfoque, lo encontramos en Orlando Aragón, el cual le permite realizar una traducción intercultural y de ecología de saberes en la defensa jurídica de Cherán, así lo manifiesta cuando señala:

En nuestro caso particular esta incorporación [de otras prácticas jurídicas más allá de las hegemónicas del derecho estatal [lo cual lo lleva a situarse desde la exterioridad y tomar en consideración la Alteridad] representa el desafío de dialogar y sumar conocimientos, concepciones y prácticas [traducción intercultural y ecología de saberes] que en no pocas ocasiones guardan una distancia grande a las que dominan en el campo jurídico estatal,

¹⁰ Esto significa un universal compuesto de múltiples universales que toma en cuenta las particularidades históricas de las formas de ser y existir de los pueblos, pero sin imponer uno sobre otros, como es el caso del universalismo moderno.

como las que se reproducen y practican en las comunidades indígenas [la práctica de un pluralismo jurídico] (ARAGÓN, S.f:14)

Concluimos este punto, señalando lo que para Rachel Sieder es la contribución fundamental de la etnografía desde este enfoque:

[...] tratar de revelar las formas distintas de entender el mundo y diferentes visiones epistemológicas del buen vivir, posibilitando el dialogo intercultural en base a los distintos sistemas morales, legales y religiosos del mundo (SIEDER, 2010, p.12-13)

Debate entre el universalismo y relativismo

La antropología jurídica desde un enfoque de la alteridad sociocultural, carga consigo un viejo debate entre lo universal y lo particular o relativo, que por supuesto influye en el estudio del pluralismo jurídico. El relativismo cultural ha sido un importante modo de pensar dentro de la antropología desde hace décadas. La expresión más importante de esta corriente la encontramos en los antropólogos norteamericanos Franz Boas, Ruth Benedict y Margaret Mead, quienes en 1947 adoptaron esta postura de manera oficial por parte de la *Executive Board de la American Anthropological Association*¹¹ (1947) (AAA) en su Declaración sobre los Derechos Humanos (*Statement on Human Rights*) en el contexto de la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Esto implicó, que muchos antropólogos ya no juzgaran las prácticas culturales específicas dentro de un marco universal, pues comprendieron que éstas podían ser entendidas dentro de las lógicas culturales internas. Como bien lo expresa, en una de sus propuestas, dicha declaración:

Standards and values are relative to the culture from which they derive so that any attempt to formulate postulates that grow out of the beliefs or moral codes of one culture must to that extent detract from the applicability of any Declaration of Human Rights to mankind as a whole (AAA, 1947:542).

Esta disputa si bien la vemos en los derechos humanos no significa que sea ajena al pluralismo jurídico, ya que existen plurales formas de entender la dignidad humana llevadas a la práctica por los distintos actores sociales en contextos concretos—como lo expresamos en el anterior punto. En este caso, el enfoque de Alteridad sociocultural es de gran ayuda, porque posibilita situarse desde la exterioridad del universalismo del sistema-mundo-moderno y visibilizar el imperialismo cultural que universaliza los valores culturales liberales y occidentales por encima de los indígenas y otros no occidentales. Del mismo modo, en el caso concreto del pluralismo jurídico permitirá reconocer lo jurídico y sus prácticas en otras sociedades ya no en términos de la sociedad propia, en donde la existencia del derecho depende del patrón universal del sistema-mundo-moderno. De ahí que, para que el derecho exista no es necesario que se encuentre en un ordenamiento legal sancionado por el Estado, ni que se iguale el derecho a la ley, pues también abarca la comprensión del *ethos* que hay detrás, es decir, las estructuras de significación como valores, modos de pensar, el mundo de las ideas, estereotipos, predisposiciones, expectativas, emociones.

Sin embargo, el enfoque de la Alteridad sociocultural esta tentado en caer en un relativismo cultural y permisivo sino se sitúa e interpreta correctamente. La alteridad puede dar paso a lo equivoco y justificar toda clase de prácticas y epistemologías. Así considerar que toda propuesta de pluralismo jurídico proveniente de los sujetos que históricamente han sido oprimidos y excluidos sea liberadora y por ende descolonial, sería caer en este equivoco. De ahí la importancia de un universal que sirva como patrón de validez pero que a su vez este contenido de otros universales

11 Si quiere conocer más de esta asociación puede consultar su página en: <http://www.americananthro.org/>

que tomen en consideración las particularidades históricas y materiales de los pueblos. Lo mismo sucede con la definición del derecho, pensarla desde un esencialismo cierra toda posibilidad de comprensión histórica frente a la multiplicidad de prácticas e ideas jurídicas, conductas y normas legales, provenientes de la diferencia colonial. Por el contrario, pensar que toda norma, conducta o práctica puede considerarse como un derecho, y defenderlo a nombre de una “comprensión cultural del Otro” sería caer en lo equivoco.

Es así como, si queremos evitar caer en un pluralismo jurídico equivoco se hace necesario complementar el enfoque de la antropología jurídica desde la mirada material— porque otorga un fundamento— y descolonial— porque posibilita el dialogo intercultural y dota al pluralismo de un potencial descolonizador.

Un marco de comprensión de la dinámica de imposición y de la resistencia al derecho, desde lo local hasta lo transnacional

Durante las primeras investigaciones sobre el pluralismo jurídico clásico, se veían a los órdenes normativos como paralelos—el derecho nativo y colonial— y no autónomos. Sin embargo, ha existido un cambio en la forma en que se describe la interacción entre los órdenes jurídicos. Desde el nuevo pluralismo, varios estudios demostraron el poder que tenía el derecho estatal en reconfigurar el orden social. Hoy en día, la antropología jurídica reconoce la existencia de las interacciones entre los múltiples órdenes legales que parten de lo local hasta lo transnacional y no se reducen solo a las relaciones entre el derecho estatal y sus subordinados. Esto pone de manifiesto las relaciones dialécticas de dominación y resistencia.

Por ejemplo, Aiwaha Ong (2012), examina como las articulaciones particulares de lo global y lo local producen “modernidades múltiples” en diferentes partes del mundo. Para la antropóloga, en la era de la globalización tanto individuos como gobiernos desarrollan nociones de ciudadanía con el objetivo de facilitar la acumulación del poder y capital. Así, en su misión de acumular capital y prestigio social en la arena global, los sujetos son regulados por prácticas que favorecen la flexibilidad, la movilidad y el reposicionamiento en relación con mercados, gobiernos y regímenes culturales. Esto conlleva a construcciones culturales que penetran en las estructuras particulares como la familia, el género, la nacionalidad, facilitando el crecimiento y penetración de la transnacionalización del capital.

Por otro lado, Sally Merry (2001) a través de sus estudios sobre los derechos de las mujeres a vivir una vida libre sin violencia, analiza como los derechos humanos son entendidos y resignificados por las mujeres en distintos lugares del mundo. Merry insiste en la existencia de encuentros complejos y poco previsibles entre los órdenes internacionales, nacionales y prácticas locales.

Por lo tanto, el análisis dialéctico ofrece un marco de comprensión de la dinámica de imposición y de la resistencia al derecho, al exponer las relaciones dialécticas de dominación y resistencia entre las clases—sin olvidar su imbricación con la raza y el género— y grupos dominantes y subordinados, originado por las diferentes interacciones entre las esferas y órdenes jurídicos desde lo comunitario hasta lo internacional. Esto da paso a lo que Boaventura denomino: *la interlegalidad*. Es decir, la articulación y enriquecimiento que se dan entre distintos órdenes, lenguajes, percepciones, normas y prácticas legales, los cuales son múltiples y revelan la creatividad social y cultural mucho más allá de lo que puede ser legislado (BOAVENTURA, 2012). En Merry (2001) esto se liga con la apropiación simbólica de lo tradicional que hace el Estado de los pueblos o resistencias y viceversa. Ejemplo de esto es el ya mencionado uso estratégico que los pueblos indígenas les dan a los derechos humanos (invento occidental) para la defensa de sus territorios.

En conclusión, las aportaciones que la antropología jurídica realiza al pluralismo jurídico son de gran ayuda para comprender las prácticas jurídicas de las comunidades, sus relaciones

dialécticas con otros ordenes legales tanto nacionales como internacionales, la configuración social que realizan estos órdenes a nivel local y la posibilidad de situarse desde la exterioridad del universalismo del sistema-mundo-moderno y visibilizar el imperialismo cultural que universaliza los valores culturales liberales y occidentales por encima de los indígenas y otros no occidentales. Dado su naturaleza, el pluralismo jurídico nos obliga a repensar la definición tradicional del derecho, dejando a un lado todo esencialismo e ideología de un centralismo jurídico, de pensar que toda predisposición se basa en el derecho estatal, esto nos obliga a la formulación de nuevas categorías que respondan a la realidad del entramado de las particularidades históricas de los pueblos.

APORTACIONES DESDE EL ENFOQUE MATERIAL. DEL SISTEMA DE NECESIDADES/ CAPACIDADES MATERIALES DE LOS PUEBLOS.

EL FUNDAMENTO MATERIAL. EL SISTEMA DE NECESIDADES /CAPACIDADES MATERIALES DE LOS PUEBLOS

No toda juridicidad alternativa al Estado puede ser considerada como válida dentro de los parámetros del pluralismo jurídico, aun así, provengan de los grupos subalternos, pues sería caer en un relativismo del que la posmodernidad se sustenta. Tampoco pensar que toda norma, conducta o práctica puede considerarse como un derecho, y defenderlo a nombre de una “comprensión cultural del Otro”. Por lo anterior, proponemos un fundamento materialista—el cual tomamos de Enrique Dussel y Antonio Salamanca— al pluralismo jurídico porque lo sitúa en la materialidad del sistema de necesidades/capacidades en que se diversifica la vida de los pueblos y la naturaleza, y ello le dota de validez ética. Lo material, no implica que sea opuesto a lo espiritual, más bien consideramos a lo material en el sentido de la energía de lo físico, lo químico, lo biológico, etc.; de la materialización de lo espiritual, como señala Antonio Salamanca nada hay en la vida humana que no sea energía material. Así, la vida material de los seres humanos y la naturaleza no es un mero impulso indiferenciado sino la satisfacción de un sistema de necesidades/capacidades materiales¹².

Ya Wolkmer, como uno de los requisitos para el desarrollo del paradigma de “juridicidad alternativa”, había propuesto un pluralismo fundamentado en las necesidades humanas dentro de un complejo sistema de necesidades tanto materiales como inmateriales. Sin embargo, se puede caer en una ambigüedad al tratar de establecer cuáles son las necesidades humanas, y continuar con el dualismo antropológico de materia/espíritu, lo que llevaría a tener mayor imprecisión sobre éstas. Toda necesidad se funda en las exigencias que impone la vida, o términos de Salamanca “la especie *homo sapiens sapiens*, y de la misma materia del cosmos, postula un sistema de necesidades/capacidades que le es propio a la especie” (SALAMANCA, 2011 c). Dussel da claridad sobre el punto:

El ser humano, que no es un ángel ni una piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconsciente o autorreflexivo y por ello autorreferente: es el único viviente que “recibe” la vida a-cargo-de o bajo su re-sponsabilidad [...] Esa auto-conciencia le permite a la vida de cada viviente humano vivir-se: el ello- organismo-viviente se constituye como un yo-corpóreo (cuyo límite como subjetividad es la piel “desde-adentro”) que se refleja como un sí-mismo- corporal en un “mundo (Welt)”, desde una comunidad-de-vida con otros seres humanos y en medio de la realidad como naturaleza (como el “entorno [Umwelt]”) descubierta como mediación para la vida humana (actualizándola con verdad y con valor de uso). La “referencia “ a la realidad como verdad siempre está mediada

12 Para profundizar sobre el fundamento material desde Antonio Salamanca se recomienda consultar: (SALAMANCA;SERRANO, 2011 a) (SALAMANCA; SERRANO 2011 b) (SALAMANCA; SERRANO 2010) (SALAMANCA; SERRANO 2011 c)

lingüística, discursiva, mundana y comunitariamente [...] No se trata de una posición dogmática pre-crítica (DUSSEL, 2001, p.73)

Partir de la vida humana, como criterio de verdad práctica y ética¹³, hace posible a Dussel afirmar el principio ético material universal:

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción y desarrollo autorresponsable, de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad [...] teniendo por referencia última a toda la humanidad [con pretensión de verdad práctica universal] [...] Este es el contenido y el deber ético por excelencia de todo acto, micro o macro-institución, o sistema de eticidad cultural (DUSSEL, 2001, p.74).

Lo anterior, posibilita un proceso de liberación de manera objetiva y real sobre el cual el pluralismo jurídico puede orientarse. El principio ético de vida en sentido negativo permite comenzar por la *negación* de la *negación* del *mal originario* que origina a la víctima como víctima, el sistema que impide que se puedan satisfacer las necesidades para poder desarrollar, producir y reproducir la vida en su circuito natural, y en un segundo momento, imponer como deber universal el *afirmar* principio ético material y hacer crecer la vida de toda víctima. Es, en pocas palabras, negar la negación afirmando la novedad futura (DUSSEL, 2016)

Hasta aquí, es importante preguntarse cuáles son estas necesidades y capacidades que concretan el principio material de vida. Salamanca parte de un hecho, la vida material de los seres humanos y por ende de los pueblos es la satisfacción del sistema de necesidades/capacidades materiales, que nos son propias por ser *homo sapiens sapiens*. De ahí, que el sistema de necesidades no puede ser histórico ni dejarse a criterios socioculturales, pues implicaría dejar de ser *homo sapiens sapiens*. En cambio, los satisfactores para estas necesidades si están abiertos a la comprensión histórica y sociocultural, ya que varían de acuerdo con las particularidades históricas y de las condiciones materiales que impone el circuito natural de los pueblos. Por ejemplo, no todos comemos lo mismo, sin embargo, todos comemos para poder vivir. No todos hablamos el mismo idioma, pero todos hablamos para poder comunicarnos. En los satisfactores— la forma en que materializamos en la realidad el acceso a una necesidad— está contenido la complejidad de la praxis humana, opresora o liberadora, colonial o descolonial.

El sistema de necesidades/capacidades materiales de la especie *homo sapiens sapiens*¹⁴ propuesto por Salamanca lo resumimos de la siguiente forma¹⁵:

Primer grupo las necesidades de comunicación material:

1. Necesidades de comunicación material eco-estética: Necesidad de un medioambiente saludable (1), Necesidad nutritiva diaria (2), Necesidad de una vivienda saludable (3), Necesidad de transportarse (4), Necesidad de atención médica (5), Necesidad estética (6).
2. Necesidades de comunicación material ero-económica: Necesidad de reconocimiento afectivo personal y familiar (7), Necesidad de reconocimiento afectivo comunitario (8);

13 Para Dussel todo principio no solo debe de ser válido sino también verdadero. Lo validez hace referencia a la aceptabilidad de la comunidad. Lo verdadero se alcanza accediendo a una dimensión de lo real. Es así como la verdad hace referencia de la realidad. En este caso, la realidad es la vida y su producción, desarrollo y reproducción. (DUSSEL, 2016).

14 Salamanca en este caso y para facilitar la lectura nos muestra el sistema solo de necesidades. No obstante, entiéndase que el sistema es siempre de necesidades/capacidades (fuerzas). Ignacio Ellacuría, por ejemplo, aborda las capacidades, interpretándolas como fuerzas históricas: (1ª) Fuerzas estrictamente naturales; (2ª) Fuerzas biológicas; (3ª) Fuerzas psíquicas; (4ª) Fuerzas socio-económicas; (5ª) Fuerzas culturales e ideológicas; (6ª) Fuerzas políticas; (7ª) Fuerzas personales (ELLACURÍA 1999:..572-576).

15 Para profundizar en el desarrollo de las necesidades/capacidades confróntese las obras: (SALAMANCA SERRANO, 2011 a) (SALAMANCA, SERRANO 2011 b)

Necesidad de trabajo (9), Necesidad de apropiación personal (como prestación personal (cooperativa y estatal) de los medios de producción laboral (10), Necesidad de apropiación personal del fruto del trabajo (11).

3. Necesidades de comunicación material político-institucional: Necesidad de participación política en la comunidad (12), Necesidad de instituciones comunitarias al servicio de la reproducción de la vida de los pueblos y cada uno de sus miembros (13): 1º Necesidad institucional de seguridad ecológica; 2º Necesidad institucional de salud popular; 3º Necesidad institucional de un sistema público de transporte; 4º Necesidad institucional afectivas; 5º Necesidad institucional estéticas (lúdicas, deportivas, etc.); 6º Necesidad institucional de sistema económico socialista o comunista; 7º Necesidad institucional de dirección estatal revolucionaria (legislativa, judicial, ejecutiva), locales, regionales y nacionales; 8º Necesidad institucional internacional revolucionaria; 9º Necesidad institucional de información del pueblo; 10º Necesidad institucional de opinión crítica del pueblo; 11º Necesidad institucional educativa popular; 12º Necesidad institucional de liberación (v.gr. centros de desadicción,); 13º Necesidad institucional de Derecho y Centros de Reorientación de la Autodeterminación y Rehabilitación; 14º Necesidad institucional de policía revolucionaria; 15º Necesidad institucional de ejército revolucionario (defensa, soberanía territorial, etc.).

Segundo grupo las necesidades de libertad material:

Necesidad de empoderamiento con la fuerza de liberación personal y comunitaria (14). Necesidad de autodeterminación revolucionaria en el proyecto personal y comunitario (15). Necesidad de fortalecimiento en la permanencia histórica hegemónica de la ejecución del proyecto político revolucionario (16).

Tercer grupo las necesidades de verdad material

Necesidad de información veraz (17). Necesidad de opinión bien formada (crítica) (18). Necesidad de conocimiento (19).

EL PLURALISMO JURÍDICO COMO UN SATISFACTOR MATERIAL DE VIDA

El derecho en general y por consiguiente el pluralismo jurídico en concreto, adquiere un nuevo sentido desde el fundamento material. Ya en anteriores líneas señalábamos como Malinowski y Ehrlich permiten pensar la existencia del derecho fuera de toda fuente escrita sancionada por el poder estatal. De ahí la existencia de un *derecho viviente* que regula las relaciones sociales, los hábitos, los usos de todos los grupos, incluidos los grupos ignorados o despreciados y se concreta en pautas regularizadas de comportamiento. Para Salamanca el derecho también será un derecho viviente, una praxis jurídica proveniente de los pueblos o comunidades en un ámbito de espaciotemporal propio, que tiene como punto de partida la satisfacción de las necesidades para producir y reproducir sus vidas, y como objetivo el empoderamiento de las acciones de los pueblos con la fuerza de la comunidad, para asegurar la satisfacción del sistema de necesidades.

El derecho es praxis y no texto. El derecho hegemónico del sistema-mundo-moderno margina y casi elimina la fuerza consuetudinaria como fuente del derecho. Con esto no se menosprecia al derecho escrito, las comunidades pueden manifestar sus acuerdos por escrito, sin embargo, el proceso es distinto, viene desde abajo y no lo imponen desde arriba con sus facultades de poder constituido, es decir, la facultad de legislar exclusiva del Estado.

Es por esto, que este punto tiene como título el pluralismo jurídico como un satisfactor material de vida, porque el pluralismo jurídico, que implica una fuerza consuetudinaria, sirve como satisfactor material de las necesidades que el pueblo considere urgentes o no, para desarrollar, producir y reproducir la vida en su circuito natural. Por el contrario, todo pluralismo que tienda progresivamente ir en contra del principio material de vida y sus formas de satisfacción, mediante la apropiación exclusiva del derecho para satisfacer las necesidades de unos cuantos es éticamente malo.

Es así como esta multiplicidad de manifestaciones jurídicas coexistiendo en los diferentes espacios sociopolíticos, son solo distintas maneras de satisfacer determinadas necesidades

materiales, y, en consecuencia, se encuentran sujetas a la comprensión histórica y sociocultural, ya que varían de acuerdo con las particularidades históricas y de las condiciones materiales que impone el circuito natural de los pueblos. Es en este punto donde el enfoque descolonial servirá de gran ayuda para abrir al pluralismo jurídico a una genuina interculturalidad y diálogo de plurales formas de satisfacer las necesidades materiales, además de una construcción inter-epistémica.

APORTACIONES DESDE EL ENFOQUE DESCOLONIAL. UN PLURALISMO INTERCULTURAL, INTER-EPISTÉMICO Y DESCOLONIZADOR

PENSAMIENTO DESCOLONIAL. PRINCIPALES PUNTOS PARA REPENSAR LA MODERNIDAD.

El pensamiento descolonial retoma de manera crítica otros proyectos intelectuales y políticos de América Latina y el Caribe, así como de otras latitudes del planeta, estableciendo diálogos constructivos con éstos. De esta manera, retoma y discute con algunas de las contribuciones más originales de la teoría crítica latinoamericana y del Caribe, como lo son la teoría de la dependencia, la pedagogía de la liberación, la teología de la liberación, la investigación de acción participativa y sobre todo la filosofía de la liberación. Bien lo expresó Grosfoguel (2006) en un Taller realizado en Bogotá: “[...] nosotros no estamos proponiendo nada nuevo, nosotros estamos recuperando, formas de pensamiento que han sido suprimidas por la modernidad/colonialidad”

El pensamiento descolonial, implica situarse desde la *diferencia colonial*, para considerar las luchas de los pueblos que históricamente le han sido negadas sus capacidades de satisfacer las necesidades materiales y poder existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos distintos de vivir, y de poder, de saber y ser distintos. En consecuencia, hablar de descolonialidad no implica solo dar a conocer las distintas luchas en contra de la colonialidad, sino también posicionarse y pensar “junto con” la gente, sus prácticas sociales, epistémicas y políticas.

Existe una diversidad de posturas entre los autores del pensamiento descolonial. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la presencia de un amplio espectro categorial que se utiliza tanto para criticar a la modernidad y comprender a las “otras modernidades” como establecer a los “grupos subalternos”. Por lo anterior, nos enmarcamos con el enfoque que Arturo Escobar (2003) realiza en su artículo “programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” o “grupo de modernidad/colonialidad” como lo denominaron Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) Así, pensadores del grupo modernidad/colonialidad, coinciden en repensar y criticar al proyecto moderno con base en tres ejes: *el epistemológico, ontológico y del poder*. Resaltamos algunas características claves para entenderlos, mismas que nos permitirán repensar al pluralismo jurídico:

Localizan el origen de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492. Por ello, el pensamiento de estos autores se inscribe directa o indirectamente en pensar a la modernidad como un proyecto civilizatorio y la colonialidad como el lado oscuro de este.

Proponen una epistemología que tome en cuenta y rescate la realidad de la diversidad epistemológica provenientes de las particularidades periféricas (p.ej. las cosmovisiones indígenas), mediante una “descolonización de saberes”, con Latinoamérica como el inicial otro lado de la modernidad —el dominado y encubierto. En la actualidad, estos autores realizan una crítica a la reproducción de la colonialidad epistemológica o colonialidad del saber— profundizada por Lander y Arturo Escobar (2000)— que tiene como una de sus manifestaciones, según Boaventura, el privilegio epistémico del conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE. UU.

Cuestionan la asimilación (subsunción) al capitalismo occidental—el modelo civilizatorio moderno—que realiza el “Norte global” al “Sur global” u Otro-colonial, de sus formas de ser y existencia, constituyendo la subjetividad del Otro-colonial y sus imaginarios. Esta asimilación Nelson Maldonado la ha denominado colonialidad del ser (Maldonado, 2007).

Criticando las estructuras estructurantes de dominación y explotación que controlan las áreas de existencia social y posibilitan la satisfacción material para la vida de los pueblos, entre las cuales se encuentran: control del trabajo, control del sexo y la reproducción sexual, control de la subjetividad y control de la autoridad colectiva. A este control de las áreas de existencia social Quijano lo denominó colonialidad del poder, término utilizado por otros autores como base para desarrollar sus enfoques teóricos (Quijano, 2014). Cabe mencionar que Quijano no incluyó como control de existencia a la naturaleza, proponiendo una colonialidad de la naturaleza, misma que ha sido desarrollada por la filosofía indígena. Proponen un nuevo horizonte histórico para la superación del modelo civilizatorio moderno, como el proyecto de transmodernidad de Enrique Dussel, tomando como sustento al pluriversalismo (DUSSEL, 2002).

LA DESCOLONIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA-POLÍTICA DEL DERECHO. HACIA UN PLURALISMO JURÍDICO INTERCULTURAL E INTER-EPISTÉMICO.

Llegamos al momento clave para nuestra propuesta. En los anteriores apartados fuimos retomando y dialogando con cada una de las aportaciones que consideramos indispensables para la construcción de un proyecto de pluralismo jurídico descolonial, que responda tanto a la compleja realidad del entramado de las particularidades históricas de los pueblos, así como la manera en que la matriz colonial los jerarquiza y oprime, impidiendo la satisfacción de sus necesidades materiales.

Es importante primero señalar, que la modernidad, la cual se impone al mundo no-europeo, tiene como rostro oculto a la colonialidad. La colonialidad— siguiendo a Quijano— se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial a partir del patrón de poder capitalista, a través de la división racial e internacional del trabajo, operando en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones tanto materiales como subjetivos de la existencia cotidiana, es decir, una estructura global de poder creada por el “Yo imperial”, constituyendo y controlando la subjetividad del “Otro-colonial” como sujeto dispensable para el capital, destruyendo su imaginario y reafirmando el propio europeo. El mundo, por lo tanto, se dividió en razas superiores e inferiores. La raza superior – varón blanco burgués heterosexual– le nace el derecho a la dominación y exige de las razas inferiores – indios y negros– la obligación de obediencia. Es esta colonialidad la que se impone como patrón en todas las instituciones básicas: de mercado/empresa/trabajo asalariado, de Estado/ciudadanía, de conocimiento científico racionalista-positivista, de una familia patriarcal y de dominio de la naturaleza a través de la ciencia y la tecnología. Por esto, Quijano la denominó como colonialidad del poder (QUIJANO, 2014).

El derecho no está exento de las lógicas coloniales. Como vimos, el pluralismo jurídico de cuño conservador le sirve al sistema-mundo-moderno para la reproducción de las estructuras dominantes, con el objetivo de continuar con la lógica de acumulación incesante del capital, basada en una clasificación jerárquica racial, epistemológica y sexual—la colonialidad. Para hacer frente a esto, es necesario partir de un pluralismo jurídico que tenga por objetivo la descolonización del derecho e implique no solo repensar sus bases epistemológicas, sino también se convierta en un proyecto político que proponga alternativas ante la negación progresiva de la satisfacción de las necesidades materiales originada por la colonialidad a los sujetos negados históricamente. De ahí la importancia de construir un pluralismo jurídico “junto y con” la gente, sus prácticas sociales, epistémicas y políticas. Las aportaciones, antes esbozadas, del enfoque antropológico y material nos servirán como punto de partida para pensar al pluralismo jurídico desde una perspectiva intercultural e inter-epistémica.

Dado que el pluralismo jurídico tiene como función satisfacer determinadas necesidades materiales de una comunidad en particular, la manera en cómo son satisfechas esta intrínsecamente ligado a las particularidades históricas socioculturales y condiciones materiales que impone el

circuito natural, es decir, a la cosmología de la vida en general, los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras.

Ya desde el enfoque antropológico de la Alteridad sociocultural, señalábamos que la diferencia del Otro es “reducida” y el Otro se convierte en un objeto colonizado que lo condena en definitiva a la marginalidad, por ello la importancia de situarnos en la exterioridad o diferencia colonial, ya que nos ayuda a comprender las diferencias culturales y sus correspondientes modos de satisfacer las necesidades materiales de vida, como un primer momento para entender la interculturalidad. Por otro lado, para Raúl Fornet Betancourt, la interculturalidad se opone a todo orden hegemónico monocultural y también agregaríamos monojurídico, propio del sistema-mundo-moderno, con una concepción de la historia de la vida humana donde ésta se hace desde y con sus diferencias materiales (prácticas sociales, epistémicas y políticas), y la alternativa de un mundo pluriversal construido desde abajo como tejido de solidaridad entre culturas que se comunican sin perder su raíz contextual (BETANCOURT, 2011)

En la misma línea, Catherine Walsh nos señala la importancia y los alcances de la interculturalidad. En Walsh, la interculturalidad se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad, por eso, es eje central de un *proyecto histórico alternativo*. Es en ese sentido, la interculturalidad busca la descolonización, debido a que, sin esta transformación radical, ésta se mantiene solo en el plano funcional e individual, sin afectar en mayor medida la colonialidad de la estructuración social y, por ende, el carácter monocultural, monojurídico, hegemónico y colonial del Estado (WALSH, 2008).

Por lo anterior, tanto Walsh como Betancourt— y desde nuestros enfoques antropológico, material y descolonial— la interculturalidad implica reconocer *primero* la existencia radical de la diversidad de formas de satisfacer necesidades materiales que se manifiestan en otros modos de concebir y vivir, modos que encuentran sus fundamentos en el pensamiento, los principios y las prácticas de los pueblos. *Segundo*, que es necesario un diálogo que tenga como objetivo descolonizar la lógica y racionalidad dominantes, abriéndolas a esos otros modos de concebir y vivir, pues siguiendo a Betancourt, el cultivo de esas diferencias es la mejor forma de cultivar la vida, y de alcanzar así una cultura de la vida en abundancia (BETANCOURT, 2011). *Y tercero*, lo anterior conlleva a un proyecto social-político-epistémico alternativo— *proyecto histórico alternativo*— ante la crisis del sistema-mundo-moderno-colonial, que se evidencia en una multiplicidad de crisis como la alimentaria, la energética y la climática, amenazando al bien común de la humanidad¹⁶ y en consecuencia al desarrollo, producción y reproducción de la vida de los pueblos en sus circuitos naturales.

En nuestro caso concreto, la interculturalidad permite al pluralismo jurídico reconocer que en la multiplicidad de manifestaciones jurídicas existen *otros modos de concebir y vivir*, que se fundamentan en las particularidades históricas y materiales de las comunidades. Es en este sentido, que el pluralismo jurídico no se reduce solo al estudio de plurales formas de hacer justicia y regular la convivencia social, pues al estudiarlo solo desde un enfoque jurídico implica su despolitización y des-subjetivización, arraigados en los argumentos de neutralidad, seriedad y objetividad de la ciencia jurídica colonizada—por ello la importancia del enfoque de la alteridad sociocultural de la antropología jurídica. Por ejemplo, los derechos de la naturaleza se fundan en las diversas cosmovisiones y formas jurídicas de concebir la protección del medio ambiente, sin el cual los pueblos no podrían satisfacer sus necesidades materiales. Estas formas jurídicas—pluralismo jurídico— se sustentan en la filosofía o cosmovisión indígena, en donde la Pachamama o madre naturaleza es un ser vivo con inteligencia, sentimientos, espiritualidad y los seres humanos son elementos de ella. El diálogo intercultural de estas formas jurídicas podrá servir para enriquecer no solo el mundo jurídico de los otros pueblos, también el modo de concebir y vivir de éstos.

¹⁶ Para profundizar sobre el bien común de la humanidad y en las múltiples crisis, confróntese: (HOUTART, 2015).

Ya en el análisis dialéctico sobre la comprensión de la dinámica de imposición y de la resistencia al derecho, resaltábamos que el pluralismo jurídico, conlleva a una dialéctica originada por las diferentes interacciones entre las esferas y órdenes jurídicos desde lo comunitario hasta lo internacional. Desde la interculturalidad, se abre la posibilidad de dialogar con *otros modos de concebir y vivir*, como es el caso de la cultura occidental y sus manifestaciones jurídicas tradicionales. En un primer momento, el dialogo es asimétrico, debido a la imposición de un centro epistémico proveniente del sistema-mundo-moderno-colonial. En este punto es valioso recordar las experiencias de traducción intercultural y ecología de saberes realizadas por el pueblo de Cherán que expone Orlando Aragón, al poner a dialogar otras prácticas y saberes jurídicos con el derecho estatal hegemónico, con el objetivo de satisfacer sus necesidades materiales. Esto dio como resultado la reapropiación y resignificación del derecho hegemónico a partir de sus *modos de concebir y vivir*.

El diálogo intercultural propuesto para el pluralismo jurídico conlleva a un proceso de construcción inter-epistémico de diversos saberes y prácticas jurídicas, lo que implicaría una descolonización del derecho. Walsh, señala que lo inter-epistémico apuntala la necesidad de cuestionar, interrumpir y transgredir los marcos epistemológicos euro-usa-céntricos (WALSH, 2010). En ese sentido, Boaventura de Sousa nos da luz con su concepto de ecología de saberes, el cual admite la existencia de pluralidad de pensamientos heterogéneos y enfatiza las interconexiones dinámicas que existen entre ellos (SOUSA, 2007). En nuestro caso, en la construcción inter-epistémica subyace un proyecto histórico alternativo, que en su sentido epistémico busca la no existencia de un solo centro epistémico universal como sucede en sistema-mundo-moderno-colonial. En todo caso lo que se busca es un centro pluriversal, es decir, un universal compuesto de múltiples universales. Para llegar a ello, se hace necesario de aprender a pensar “desde”, “junto y con” la realidad latinoamericana y sus actores, alentando de esta manera convergencias, articulaciones e interculturalizaciones de las distintas maneras de satisfacer sus necesidades.

En consecuencia, si queremos que el pluralismo jurídico responda tanto a la compleja realidad del entramado de las particularidades históricas de los pueblos, así como la manera en que la matriz colonial los jerarquiza y oprime impidiendo la satisfacción de sus necesidades materiales, se hace necesario converger y articular los diversos saberes y prácticas jurídicas en un proyecto político común provenientes de la diferencia colonial—por ejemplo el caso de los procesos constitucionales de Bolivia y Ecuador— con el objetivo de contribuir a la transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad, es decir, la descolonización. Así el pluralismo jurídico se vuelve un proyecto político, porque requiere el compromiso militante tanto de los académicos como el de las comunidades para la descolonización. Esta última nos dota de un horizonte de sentido, sabemos a dónde vamos a llegar, pero en la praxis nos daremos cuenta cómo lo vamos a lograr.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. Statement on Human Rights, EUA, núm.4, Vol.49, 1947. *American Anthropologist* New Series

ARAGÓN ANDRADE, ORLANDO. **Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán**. Elementos para una nueva práctica crítica y militante del derecho, México (en Prensa). Journal Latin American And Caribbean Ethnic Studies.

CEIBRA MORO, Ana. **¿Hacia un paradigma cosmopolita del derecho?**. 2008. Pluralismo jurídico, ciudadanía y resolución de conflictos.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El derecho que nace del pueblo**. Aguascalientes: Paralelo 7, 1986.

DUSSEL, Enrique. **14 Tesis de ética**. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid: Trotta, 2016.

_____. **El encubrimiento del indio: 1492**. Hacia el origen del mito de la modernidad, México: Cambio XXI, 1994.

_____. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. **Posmodernidad y transmodernidad**. México: ITESO, 2002.

ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofía de la realidad histórica**. San Salvador: UCA, 1999.

ENGLE MERRY, Sally. Las mujeres, la violencia y el sistema de derechos humanos. En: MARGORIE AGOSIN (ed.). **Women, Gender, and Human Rights**. A Global Perspective. Rutgers University Press, Nueva Jersey y Londres, 2001.

ENGLE MERRY, Sally; GRIFFITHS, John; TAMANAHA, Brian. **Pluralismo jurídico**, Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. **Tabula Rasa**. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Bogotá, núm.1, 2003, pp. 51-86.

FORNET-BETANCOURT. La filosofía intercultural. En: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. **El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y latino**. México: Siglo XXI, 2011.

GONZÁLEZ LAJOIE, Nathalie. **El pluralismo jurídico en Carbonnier**, núm.15, 1998, pp.165-186. Anuario de filosofía del derecho.

GRIFFITHS, John. **What is Legal Pluralism**. Disponible en: <http://commission-on-legal-pluralism.com/volumes/24/griffiths-art.pdf> [Fecha de consulta: 21 de marzo del 2018]

GROSFOGUEL, Ramón. Conversación grabada con Ramón Grosfoguel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006.

GROSSI, Paolo. **Mitología de la modernidad**, Madrid, Trotta, 2003.

HERNÁNDEZ CERVANTES, Aleida. **La producción jurídica de la globalización económica**. Notas de una pluralidad jurídica transnacional. México: UNAM, 2014.

HOUTART, François. **El bien común de la humanidad**. México: CENEJUS-UASLP, 2015.

KROTZ, Esteban (COORD.). **Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho**. Barcelona: Anthropos, 2014.

LANDER, Edgardo (COMP), **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LUEVANO BUSTAMANTE, Guillermo; VENTURA BUSTAMANTE, Johana. La antropología jurídica urbana y la perspectiva crítica de derechos humanos. Usos y posibilidades desde San Luis Potosí. En: **Estudios socioculturales del derecho. Desafíos disciplinares y defensa de derechos humanos**. México: Colegio de Jalisco, 2018.

MALDONADO TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MALINOWSKY, BRONISLAW. **Crimen y costumbre en la sociedad salvaje**, España, Planeta de Agostini, 1985. Disponible en: <http://raulragon.com.ar/biblioteca/libros/Malinowski,%20Bronislaw%20-%20Crimen%20y%20costumbre%20en%20la%20sociedad%20salvaje.pdf> [Fecha de consulta: 21 de marzo del 2018]

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

MILKA CASTRO, Lucic. **Algunas Consideraciones sobre Antropología y el Derecho**. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 1994.

ONG AIHWA. Ciudadanía Flexible: Las lógicas culturales de la Transnacionalidad y Apostillas: Una antropología de la transnacionalidad, **Revista de Teoría Política**,

núm.2, 2012.

POSPISIL, Leopold. **Law**, Vol.14, núm.1, 1985. Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=3800833> [Fecha de consulta:20 de marzo del 2018].

QUIJANO, ANÍBAL. Colonialidad del poder y clasificación social. En: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

ROBLES MORCHÓN, GREGORIO. La polémica entre Kelsen y Ehrlich en torno a la naturaleza de la Ciencia Jurídica, Anuario de filosofía del derecho, núm.19, 1976-1977.

SALAMANCA SERRANO, Antonio. Iusmaterialismo teoría del derecho de los pueblos. **Revista Crítica Jurídica**. núm. 29, UNAM, México, enero- junio del 2010.

SALAMANCA SERRANO, Antonio. Ética del Sumak Kawsay. **Revista Sarance**. Instituto Otavaleño de Antropología – Universidad de Otavalo, núm.27, 2011.

SALAMANCA SERRANO, ANTONIO. **Teoría socialista del derecho (Iusmaterialismo)**. Tomo 1, Ecuador, Editorial Jurídica del Ecuador, 2011.

SALAMANCA SERRANO, Antonio, **Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)**. Tomo II. Ecuador: Editorial Jurídica del Ecuador, 2011.

SIEDER, Rachel. La antropología frente a los derechos humanos y los derechos indígenas. En: ESTÉVEZ, Ariadna; VÁZQUEZ, Daniel. **Los derechos humanos en las ciencias sociales una perspectiva multidisciplinaria**. México: FLACSO-UNAM, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En: SANTOS, Boaventura de Sousa; EXENI, José Luis. **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala, 2012.

_____. **Crítica de la Razón Indolente**. Contra el desperdicio de la experiencia. España: Desclée de Brouwer, 2003.

_____. **Sociología jurídica crítica para un nuevo mundo en el derecho**. Bogotá: ILSA, 2009.

_____. **Beyond abyssal thinking**. From global lines to ecology of knowledges, Eurozine, 2007.

SPEED, Shannon. **Entre la antropología y los derechos humanos**. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente, núm.16, 2006, pp.73-85. Alteridades.

WALSH, Catherine. Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, núm.12, 2010, pp. 209-227.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, núm.9, 2008, pp. 131-152.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introducción al pensamiento jurídico**. México: ILSA-UASLP, 2006.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**. Fundamentos de uma nova cultura no direito. São Paulo: Alfa- Omega, 1994.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Teoría crítica del derecho desde América Latina**. México: Akal, 2017.

Recebido em: .17/01/2018.

Aprovado em: .25/04/2018.