

El derecho y la cultura en América Latina y el Caribe desde el viraje decolonial

Florencia María Martini

RESUMEN

Este ensayo intenta de-velar el papel del derecho en la cultura des-cubriendo el diseño jurídico moderno que legitima la conquista del “Nuevo Mundo” como proyecto civilizatorio y *movimiento del ser* en el sentido hegeliano, proyecto que se materializa en un primer momento en las colonias y persiste en nuestros días a través del dominio económico político, epistemológico y subjetivo (colonialidad del poder, del saber y del ser) de las potencias hegemónicas mundiales sobre las regiones subalternizadas. El análisis se sitúa en nuestra América, esto es, Latinoamérica y el Caribe, sin por ello reconocer que el mismo fenómeno acaece en las otrora colonias de Asia y África.

ABSTRACT

The essay has as its main aim to show the role played by Law in culture by dis-covering the modern juridical project that legitimizes the conquest of the “New World” as a civilizing project and a *movement of the being*, in the hegelian sense. This project was achieved in the colonies first and it continues till our days through the political, epistemological and subjective domination (coloniality of power, knowledge and being) of the subaltern regions by the world hegemonic powers. The locus of the analysis is our America, that is, Latin America and the Caribbean Islands, though the phenomenon is also evident in the former colonies of Asia and Africa.

La modernidad redentora

Si, con Dussel (“Eurocentrismo y modernidad”), denunciarnos la modernidad como fenómeno europeo constituido en su relación dialéctica con una alteridad no-europea, podemos percibir a Europa misma como centro de la Historia-Mundo produciendo a la periferia en su autodefinición. Europa construye la falacia del desarrollismo que lleva ínsito el movimiento del ser sub-desarrollado/no-moderno al ser desarrollado/moderno. Este movimiento se desliza espacialmente de este a oeste, tomando al Mediterráneo como eje de la Historia Universal y del Progreso (en un sentido provincialista de lo universal como lo describe Wallerstein), emplazando lógicamente a “la América” fuera de aquel.

1492, afirma Dussel, constituye la fecha de nacimiento de la modernidad y con ella la constitución de la subjetividad moderna, a partir de una praxis redentora-sacrificial que redimirá al bárbaro (primitivo en estado de culpabilidad).

La diferencia como deficiencia o como movimiento propio del Uno Mismo

Esta deficiencia del no europeo-occidental deviene del propio imperativo racional-moderno y se despliega en el pensamiento de los autores europeo-occidentales como Hegel e incluso Heidegger, ya que si bien este último se alza contra “la Razón” reivindicando la facticidad del “ser-ahí”, no logra superar el horizonte del Ser y su apertura más allá del ente, más allá de lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal, tal como nos recuerda Lévinas.

Para este autor la alteridad en la historia de la metafísica occidental fue entendida como un despliegue interno que es solamente una escisión de sí, un ponerse a sí mismo como otro. Ser otro es un momento del movimiento dialéctico: “la negación, no ya como la nada abstracta, sino como un ser determinado, es un algo; es el ser como otro”. Para Dussel esta tradición que llamará con Lévinas, de lo Mismo, designa una ontología de la identidad o “dialéctica monológica” que se constituye por un movimiento entre dos instancias: la identidad y la di-ferencia. A ella opondrá la *dis-tinción* cuya noción principal es la analogía. Se trata de una analéctica dialógica. Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, indiferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto indica la diversidad y no supone unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende (Dussel, 1977, 120).

Para Lévinas esta ontología de la identidad es violencia: pensamiento totalizador es violencia totalitaria pues acontece un avasallamiento del ente por el ser. El Otro mantiene un margen de alteridad con respecto a lo Mismo que posibilita la trascendencia. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo. El Otro se presenta como absolutamente otro, más allá, siempre exterior de *lo Mismo*. La idea de infinito cumple la función de evitar, por la inadecuación que provoca, la totalización de la exterioridad. El margen de alteridad que separa al Otro de lo Mismo posibilita el hecho de la trascendencia. Para el autor, en Hegel y Heidegger hay esa reducción violenta que es síntesis ontológica. Dussel, siguiendo a Lévinas, criticará la filosofía de la conciencia desde una dialéctica del Otro ante el Mismo como dis-tinto.

Para Heidegger el existir auténtico es negación del Otro. Se sustenta en una ontología de la neutralidad que comprende al ente—al Otro—desde el horizonte del ser.¹ Lévinas cuestiona esta postura desde su metafísica de la alteridad y sostiene que la ontología como filosofía del poder que no cuestiona al *lo Mismo*, es una filosofía de la injusticia. El Otro como lo anárquico, cuestiona la neutralidad ontológica del saber al precederle como crítica que se realiza desde la exterioridad en la que se sitúa el Otro con respecto a la Totalidad.

No obstante, Lévinas afirma que el encuentro con el Otro, en tanto alteridad total, es un cara a cara que no está dominado por la visión del conocer, sino *mediatizada por el lenguaje y la sensibilidad*, no en el sentido del Yo-Tu de Buber y Marcel (como familiaridad) sino como interpelación: “La función ética del lenguaje me impele a establecer un diálogo, un prestar oídos a su voz (...) En su desnudez el rostro del Otro clama justicia, me llama desde su miseria, me interpela (...) el otro no hiere mi libertad sino que la llama a la responsabilidad” (212-216).

1

Maldonado Torres asume la crítica al autor alemán en los siguientes términos: “el condenado es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental (...) el condenado es para el *Dasein* (ser-ahí) europeo un ser que no está ahí” (...) la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad lleva a que las ideas sobre el *Dasein* se hagan a costa del olvido del condenado y de la colonialidad del ser (...) la diferencia subontológica o diferencia colonial permite una diferenciación clara entre la subjetividad humana y la condición de sujetos sin resistencia ontológica (...) la invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser” (ob.cit).

De Habermas y la ética del discurso a las políticas del desacuerdo

Llegado este punto resulta interesante conectar la ética levinasiana mediada por el lenguaje como interpelación con la acción comunicativa de Habermas para luego contrastarla con las políticas del desacuerdo de los críticos del consensualismo.

Partiendo del reconocimiento de diferencias culturales entre las comunidades, la multiplicidad de valores, creencias y rituales, y por tanto de la diversidad de normas culturales, Habermas afirma que existe una norma fundamental, éticamente racional basada en la libre aceptación de las reglas del entendimiento comunicativo, lo que denomina ética del discurso. Desde allí revaloriza la democracia consensual y el Estado de Derecho criticando la concepción instrumental del derecho que lo concibe como forma de coacción ejercida por el Estado para obligar a los individuos a comportarse de determinada manera.

Para el autor el derecho iría convirtiéndose, a lo largo de la modernidad, en la inscripción institucional de la racionalidad comunicativa, esto es, la norma ética fundamental que consiste en considerar al otro como un interlocutor y no como un objeto.

En su obra de 1983, Jean Francois Lyotard replica a los teóricos del consenso democrático y el Estado de Derecho (en el que se enrolan no sólo Habermas sino también Apel y Rawls). Allí define el diferendo como el caso en que el querellante se ve despojado de los medios de argumentar y se convierte, por ese motivo en una víctima. Siempre conforme a Lyotard, un caso de diferendo tiene lugar cuando la “resolución del conflicto que opone dos partes civiles se hace en el idioma de una de ellas mientras que la injusticia sufrida por la otra no se significa en ese idioma” (Scavino 112). Esto se hace siempre que hay comillas. En el mismo sentido, Jaques Rancière, le da el nombre de *desacuerdo* a este des-entendimiento que caracteriza a la política, con lo que también lo sustrae de la Teoría de la Acción Comunicativa. La injusticia no puede resolverse bajo la forma de un acuerdo entre partes porque los sujetos que la injusticia política pone en juego no son entidades a las cuales tal o cual injusticia les ocurriría por accidente sino sujetos cuya existencia misma es el modo de manifestación de la injusticia. Rancière llama la atención sobre esta constante en el pensamiento occidental desde la época de los griegos: los esclavos son esclavos porque no pueden hablar de igual a igual con los amos, porque no comparten el mismo *logos* (palabra o razón) de la ciudad. Este *logos*, la coherencia y exhaustividad de este lenguaje, es definido por el Estado quien pretende construir un sistema jurídico completo que dé razones de su racionalidad, que se autolegitime.

Tal como lo afirma Dardo Scavino, el sueño liberal de una sociedad que logre resolver todos sus conflictos por medio de un tribunal imparcial se torna ilusorio. De modo que el conflicto político resulta inevitable: mientras existan sociedades humanas siempre habrá política (117).

Al igual que Lyotard y Rancière, Alain Badiou piensa la política a partir de la injusticia de aquel “derecho sin derecho” al cual se refería Marx: esta injusticia no es representable, y ningún programa puede incorporar su compensación. La política empieza cuando uno se propone ya no representar a las víctimas sino ser fiel a los acontecimientos en los que las víctimas se pronuncian. La injusticia no existe desde el punto de vista del consenso establecido. La injusticia se convierte para Badiou en lo irrepresentable o lo indiscernible de una situación (para el Estado de Derecho). La política emancipatoria surge cuando, como lo planteaba Marx, “una parte que no es una parte” se pronuncia y manifiesta una injusticia provocada por el propio orden económico-social. El acontecimiento, expresa Badiou, es lo que viene a faltar a los hechos y a partir de lo cual puede asignarse la verdad de esos hechos.

Tanto Badiou como Rancière dirán que los estados liberales son estados nihilistas porque piensan que “nada” existe fuera de la representación y en eso consiste el ideal de transparencia propuesto por Apel y Habermas. Un mundo transparente donde todos los conflictos podrían resolverse jurídicamente. La igualdad jurídica emerge del contrato

hipotético con el Estado que constituye a los individuos en ciudadanos y los sujeta a aquél. El derecho se formula entonces como consenso; Estado, comunicación, acuerdo: *representación*, e implica siempre una desigualdad; el derecho es *totalizante*. Por oposición, la política es des-*totalizante*, como práctica encargada de señalar una falla o un agujero en la norma jurídica vigente o en la representación estatal.

De la legislación esclavista a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre

La legislación esclavista devela la potencia de la norma jurídica como instrumento de control social e inyector de la cultura colonial, a la vez que formador de una identidad cultural signada por la condición de ser *Otro*. Otro que es negación del *ego conquiro*², del Ser del conquistador.

Las normas interpelan al colonizado en tanto *sujeto sujetado* y al mismo tiempo le extirpan su condición de persona en tanto *esclavo*, lo cosifican, lo deshumanizan. De este modo aseguran el acoplamiento del esclavo a las necesidades productivas económicas colonialistas y reproductivas biológicas.

El derecho en este plano de análisis se presenta como parte de la infraestructura que sostiene y moldea la dominación imperialista. Debe encontrar el punto de equilibrio ideal en el que construyendo al Otro como subalterno le reconozca entidad suficiente como para garantizar la efectividad de la ley (obediencia por el negro-indígena/ reconocimiento y legitimación del poder del blanco) y de esta manera anule una eventual rebelión, al tiempo que colonialice su ser (y sus saberes) de tal modo que el Otro, vanamente, desee ser el Uno Blanco. En otras palabras, el poder ejercido a través de la legislación colonial –que autoriza el castigo físico y aún la muerte- no debe ser absoluto al punto de perder el reconocimiento del Otro y con ello, su hegemonía. Este proceso es analizado con excelencia por Terry Eagleton:

El poder y la verdad no pueden coexistir fácilmente. Mientras más tienes del primero más escasa se vuelve la otra mercancía. Si no hay nada allá afuera para rechazar tu dominio, ya que la realidad en su totalidad ha sido sometida a fuerza de golpes de la voluntad imperativa, tampoco hay nada allá afuera para legitimar tu propia autoridad, te conviertes, para tomar la frase kierkegaardiana, en un monarca sin reino, sin freno a tus caprichosas fantasías. La única legitimación se convierte en auto-legitimación; pero ¿cómo puede el yo ser fuente de validación si el mismo no ha sido validado? (...) No puedes consolidar tu identidad aplastando al resto de la humanidad, puesto que la identidad, es un asunto diferencial que requiere de la irrefragable existencia de otros (...) el voluntarismo, el culto de la voluntad imperial es la otra cara del nihilismo. A menos que las víctimas del imperialismo occidental acepten tu dominio, tu propia soberanía será sencillamente desacreditada (...) una tal hegemonía implica un conocimiento preciso. (308-309)

² “Enrique Dussel (1996, p.133) propone que Hernán Cortés dio expresión a un ideal de la subjetividad moderna, que puede denominarse como *ego conquiro*, el cual antecede a la formulación cartesiana del *ego cogito* (...) la certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante –*res cogitans*- y proveyó una forma de interpretarlo. El bárbaro era el contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el cogito (...) el rol del escepticismo es central para la modernidad europea (...) un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica (...) la división entre *res cogitans* –cosa pensante- y *res extensa* –materia- la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado” (citado por Maldonado Torres Nelson 133).

La legislación integra una formación discursiva del colonialismo que produce estereotipos de la alteridad cultural funcionales a la hegemonía *occidental* y genera un proceso de violencia no sólo epistemológico sino ético. El discurso jurídico se erige en instrumento de consolidación de la hegemonía colonial a través del proceso de sustracción del Uno originario (desobjetivización)³ e implantación del Otro como constructo del Uno universal homogeneizante del modelo europeo occidental. Paradójicamente crea una excepción a la regla de la universalidad de la ley moderna que se materializa en la formación de una legalidad “subalterna” (Guha y Spivak), que se materializa en una aplicación diferenciada de las normas constitutivas de la desigualdad material que encubre la igualdad formal ante la Ley.

La misma ley moderna que pretende acabar con los resabios inquisitivos, es la que establece la legalidad subalterna. Como nos dice Zygmunt Bauman, la ley jamás alcanzaría la universalidad sin su derecho de trazar el límite de su aplicación, creando del mismo modo una categoría universal de lo exento/excluido, así como el derecho de delimitar una zona prohibida, proporcionando así el vertedero para los excluidos, reciclados como residuos humanos. La exención es el acto de auto-suspensión; significa que la ley confina su preocupación por los exentos/excluidos al mantenimiento de éstos fuera del dominio reglamentado que ha circunscrito. La ley actúa sobre dicha preocupación proclamando que lo exento no es asunto suyo. No hay ley para los excluidos. La condición del ser excluido consiste en la ausencia de ley aplicable a él. De modo semejante lo caracteriza Giorgio Agamben: el modelo ideotípico de ser excluido lo ofrece un *Homo Sacer*, una categoría del antiguo derecho romano “situada fuera de la jurisdicción humana, sin verse incorporada al dominio de la ley divina” (82). La vida de un *Homo Sacer* está desprovista de valor, tanto en la perspectiva humana como divina, constituye una categoría de residuo humano dispuesta en el curso de la producción moderna.

A lo largo de la era moderna, el Estado-nación ha reivindicado el derecho de *diseñar* la distinción entre orden y caos, ley o anarquía, ciudadano y *homo sacer*, pertenencia y exclusión, producto útil (legítimo) y residuo.

La conciencia étnica (negritud/indigenitud/mestizaje) como inmanencia y resistencia del Uno Universal por “unos (plurales) particulares” se enfrenta a la domesticación que pretende moldear la legislación colonial al administrar “permisos” (no derechos) al modo de “premios” que otorga el colonizador, subalternólogo y diseñador del proyecto moderno.

La dialéctica introduce la necesidad como punto de apoyo de mi libertad, me expelle de mí mismo, rompe mi posición irreflexiva. Siempre en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. No son otra cosa en potencia, son plenamente lo que son. No tengo que buscar lo universal. Ninguna probabilidad toma lugar en mí. Mi conciencia negra no se pone como una falta. Es. Adhiere a sí misma (...) Y entonces es que digo: “mi negritud no es torre ni catedral, se hunde en la roja carne de la tierra, se hunde en la ardiente carne del cielo, atraviesa lo opaco abatimiento con su recta paciencia. (Fanon 116)

Este proceso de colonialidad es perpetuado, en la sociedad poscolonial, a través de los valores pretendidamente neutros como Libertad, Igualdad, Fraternidad que, encarnados en una ley que se erige en razón contra la arbitrariedad y discrecionalidad del monarca, administra la visibilidad e invisibilidad social y confisca la existencia de los seres no autorizados y sus voces. En palabras de Torres Maldonado:

³ El Uno originario se presenta en la mirada de un Fanon, un Cesaire o del propio Sartre como la *Negritud*.

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno (...) se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza; (...) la modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos. (131)

La política del universalismo puramente procedimental ignora la vitalidad de los diferentes contextos culturales a la hora de conferir identidad a las personas. La igualdad abstracta del liberalismo sería ciega ante la indesligable conexión entre identidad individual y particularismo cultural. El diseñador de la Ley moderna al fijar un paradigma normaliza el contenido del derecho de modo que éste aparece como natural, dado, neutro, circunstancia que le permite constituir veladamente su sistema-mundo a la par que producir al desviado, al enfermo, al delincuente (potenciales atentadores contra Verdad, el Ser, la Belleza y la Propiedad de aquel sistema-mundo).

Las declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) como luego los Pactos Internacionales de Derechos Humanos no han hecho más que postular la ciudadanía formal de todos los hombres, siendo que sus diseñadores, responsables en cada uno de los países firmantes de establecer estos derechos por convención (en base a un consenso que en la práctica se manifiesta inestable y frágil) son conscientes que el ejercicio de los derechos que tales convenciones reconocen no es posible ni deseable para los que son titulares de derechos en sentido fuerte.

El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado (...) la igualdad ante la ley significa igualdad a pesar de la desigualdad de pobres y ricos, igualdad dentro de los límites de la esencial desigualdad existente; significa dar a la desigualdad el nombre de igualdad. (K. Marx – F. Engels 17, 28-29)

El derecho se presenta entonces como instrumento de colonialidad del poder, del saber y del ser (colonialidad político-económica, epistémica y ontológica)⁴ en el proyecto de emancipación de los meta relatos de la modernidad denunciados por Lyotard. Nuevamente en expresión de Torres Maldonado:

La colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. (130)

La ley moderna nos revela a través de su nivea transparencia una *Justicia Natural* que encarna la Imparcialidad, reguladora equitativa de la vida de los hombres y mujeres del planeta. A través del cristal de la Ley los seres colonizados han sido nihilizados y con ellos, sus saberes.

La política del reconocimiento propia del universalismo ético liberal aún tamizada por la política de la diferencia adoptada por los comunitaristas (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer y Michael Sandel),⁵ sigue inmersa en el paradigma liberal moderno que implica la preeminencia de un Uno sobre los otros reconocidos, tolerados.

⁴ Resulta interesante en este punto analizar la conexión de poder y saber que analiza Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*.

⁵ Éstos postulan la equilibrada reciprocidad e igual respeto a las diferentes ideas de la vida buena.

El postulado de la inclusión que importa el multiculturalismo no logra superar la idea de una cultura hegemónica que legitima la existencia de culturas subalternas. En este punto, la ley sigue desempeñando la función clásica de inscribir el poder en las relaciones sociales, esto es, ubicar la alteridad en una relación de poder como lo denunciaba Foucault al describir los “regímenes de verdad”.

Lo paradójico de aquellos que han aspirado a reforzar la protección de los Otros es que no pueden dejar de hacerlo desde la posición de los Unos, lo que vuelve infructuoso el intento. Ejemplo de ello, sin desmerecer las buenas intenciones, resultan ser las *Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en condición de Vulnerabilidad*⁶, en las que tristemente, la vulnerabilidad aparece como algo inevitable o natural, consustancial a ciertos seres, negando la responsabilidad en la construcción de ese estado por el Estado en ciertas personas y no en otras. En este sentido el art. 4 establece: “*Podrán constituir causas de vulnerabilidad entre otras (...) la pertenencia a comunidades indígenas o a minorías, la migración, la pobreza, el género y la privación de libertad...*”

En este estado de cosas, se impone isojerarquizar las nacionalidades presentes en cada Estado, entendidas las mismas como “entidades históricas y políticas que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia y territorio en el cual han ejercido formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y de autoridad”⁷ restituyéndoles la existencia que les fue despojada y la legitimidad o “verdad” de sus relatos “como acontecimiento”, destituyendo la *vulnerabilidad* que el discurso oficial ha instaurado en los considerados “Otros”.

Fundar un derecho culturalmente situado implica construir un nuevo tipo de Estado, que se instaure como espacio donde residan todos los espacios, a partir de instituciones públicas que canalicen mecanismos efectivos de protección y realización de los bienes de las identidades nacionales⁸.

Ello implica *desUnar*: legitimar la diferencia, o si se quiere, lo distinto—en términos dusselianos. Multiplicar las voces, pero también las perspectivas. Establecer una analéctica plurilógica que anule al Uno Supremo.

Construir un Nosotros uno y múltiple: uno en cuanto el *logos* seguirá siendo concretado por un Estado; múltiple a partir de la diversidad de identidades culturales análogas albergadas en un Estado plurinacional e intercultural.

⁶ Documento presentado por el grupo de trabajo a la tercera reunión preparatoria en la XIV Cumbre Judicial Iberoamericana, celebrada en Andorra del 4 al 8 de abril de 2008; sostiene la conveniencia de un sistema de resolución de conflictos entre de las comunidades indígenas, estimulando las formas propias de justicia y propicia la armonización de los sistemas de administración de justicia estatal e indígena basada en el principio de respeto mutuo y de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos (art. 48). Asimismo, afirma que resulta conveniente abordar los temas relativos al peritaje cultural y al derecho a expresarse en el propio idioma en la resolución de conflictos fuera de la comunidad indígena por parte de la administración de justicia estatal (art.49).

⁷ Así lo define la Confederación de Nacionalidades Indígenas Ecuatorianas.

⁸ Restaurar el sentido y relevancia de la diferencia *trans-ontológica* en el sentido apuntado por Maldonado Torres, como ética dialógica radical y cosmopolitanismo decolonial crítico, que rompa con la lógica monológica de la modernidad al tiempo que reconozca la diversidad epistémica.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *El poder soberano y la nuda vida: Homo Sacer*. Valencia: Editorial Pretextos, 1998.
- Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Vidas Desperdiciadas: la Modernidad y sus Parias*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2006.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Trad. de Horacio Crespo. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1969.
- Dussel, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana I, Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*. México: Edicol, 1977.
- . "Eurocentrismo y Modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)". Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- Eagleton, Terry. "Acerca de decir la verdad". Panitich, Leo y Colin Leys, (eds.) *Socialist Register 2006: Diciendo la verdad*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- Fanon, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, España, 1995.
- Guha, Ramachandra. "The Prose of Counter- Insurgency". Guha, R. y Gayatri Spivak (eds.) *Selected Subaltern Studies*. Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Habermas, Jürgen. *La Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1981.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*, traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Lévinas, Emmanuel *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.
- Liotard, Jean Francois. *El diferendo*. Barcelona: Gedisa, 1983.
- Maldonado Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco- Pensar-Siglo del Hombre, 2007.
- Marcel, Gabriel. *Ser y Tener*. Madrid: Caparrós editores, 1996.
- Marx, K. y F. Engels. *Select Works*. Nueva York: International Publishers, 1968. 17-29.
- Quijano, Anibal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del Poder, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: CLACSO, 2000.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Nueva Visión, 1996.
- Rawls, John. *Teoría de Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Scavino, Dardo. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidos Postales, 1999.
- Wallerstein, Immanuel "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la Ciencia Social"
- Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.